

Przegląd Religioznawczy

THE RELIGIOUS STUDIES REVIEW

1/263
2017

POLSKIE TOWARZYSTWO RELIGIOZNAWCZE
POZNAŃ

ISSN 1230-4379

Redaktor Naczelny
Z-ca Redaktora Naczelnego

Sekretarze Redakcji

Członkowie

Komitet Redakcyjny

Zbigniew Drozdowicz
Jerzy Kojkoł

Ewa Stachowska
Sławomir Sztajer

Maria Libiszowska-Żółtkowska
Henryk Hoffmann
Zbigniew Stachowski

Projekt okładki – Grzegorz Wolański

ISSN 1230-4379

Wydanie publikacji finansowane z funduszy
Katedry Religioznawstwa i Badań Porównawczych

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

Nakład: 60 egz.

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

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Typy i formy agnostycyzmu

Kilka uwag wstępnych

Określenia „agnostyk” i „agnostycyzm” weszły już do tak szerokiego obiegu, że są używane zarówno przez tych, którzy próbują w jakiś sposób określić swój stosunek do religii, jak i przez tych, którzy starają się ich zlokalizować w gronie bądź to przeciwników, bądź też jej zwolenników. Stosowane są one również przez tych, którzy chcą zaakcentować w jakiś sposób swój krytyczny stosunek zarówno do teizmu, jak i ateizmu, ale nie mają pełnej jasności, w którym miejscu przebiegają lub powinny przebiegać zasadnicze linie podziału między nimi. Sprawia to spory kłopot w ustaleniu, czy agnostycyzm jest „za”, czy też „przeciw” religii i (ew.) dlaczego jest „za” lub „przeciw” niej. Rzecz w tym, że udzielenie jednoznacznej odpowiedzi na te i podobne im ogólne pytania nie jest w gruncie rzeczy możliwe, bowiem to, co łączyło się i łączy z agnostycyzmem w różnym czasie, przybierało tak różne formy, że jedne z nich albo same stanowiły jakąś wersję teizmu, albo też przynajmniej go dopełniały, natomiast inne stanowiły bądź to jakąś wersję ateizmu, bądź też któreś z jego dopełnień. Można oczywiście zapytać: po co zatem powoływać do życia taki byt pojęciowy, który sprawia tyle intelektualnych problemów? Moim zdaniem jest jednak dla niego miejsce na mapie pojęciowej kultury zachodniej i to nie na jej marginesie, lecz w samym centrum tych wielkich sporów filozoficznych, teologicznych i naukowych, które się w niej toczyły i toczą w takich fundamentalnych kwestiach, jak racjonalne poznanie i jego granice czy wiara w istnienie Boga oraz jej granice. Pojęcie to wymaga jednak takiego dookreślenia, aby jego występowanie na tej mapie nie rodziło zasadniczych nieporozumień oraz takich ocen, które świadczą o braku zrozumienia, czym agnostycyzm był, jest i być może. Mam nadzieję,

że niniejsze rozważania, w tym zaproponowane w nich typologizacje, mogą w jakiejś mierze przyczynić się nie tylko do jego lepszego zrozumienia, ale także pozwolą uchylić przynajmniej niektóre z nietrafnych opinii i ocen.

Typy i formy agnostycyzmu starożytnych filozofów

Pierwotne formy agnostycyzmu można znaleźć już u niektórych spośród tych starożytnych mędrców, których przyjęło się uznawać za pierwszych filozofów. Zalicza się do nich m.in. Biasa z Prieny (ur. ok. 570 r. p.n.e.). Zapisał się on w historii filozofii m.in. sentencją: „o bogach mów, że istnieją” (a myśl sobie oczywiście o tym, co się ci podoba)¹. Jego ogólnikowy sposób wypowiadania się oraz nie do końca pewne źródła informacji na temat jego poglądów pozostawiają jednak zbyt wiele miejsca na różnego rodzaju spekulacje, aby można było na ich podstawie pokusić się o wyodrębnienie jakiegoś typu agnostycyzmu filozoficznego. Znaków zapytania nie brakuje również w przypadku takiego filozofa, jak Sokrates (469-399 p.n.e.). Nie pozostawił on bowiem potomnym żadnych pisanych świadectw swoich poglądów, a wszystko to, co o nich wiemy, pochodzi od jego uczniów i przeciwników, przy czym są to przekazy dosyć mocno zróżnicowane w generalizujących wnioskach i ocenach osiągnięć tego filozofa.

Jednym z bezpośrednich jego uczniów był Platon. W świetle jego przekazu, Sokrates nie tylko był wielkim filozofem, ale także doskonałym nauczycielem, doskonałym retorem i w ogóle najmądrzejszym spośród tych ludzi, którzy pojawili się na ziemi – rzecz jasna, nie licząc samego Platona, który w samoocenach również nie grzeszył nadmierną skromnością. W każdym razie wychodziło mu na to, że Sokrates był znacznie mądrzejszy od tych pięciuset członków Wielkiej Rady (stanowiącej organ przedstawicielski mieszkańców ówczesnych Aten), którzy postawili go przed sądem i skazali na śmierć. Jeśli wierzyć napisanej przez Platona *Obronie Sokratesa*, jednym z głównych zarzutów postawionych jego Mistrzowi i Nauczycielowi było „nie uznawanie bogów, które państwo uznaje, ale innych duchów nowych”. Oskarżony nie udzielił jednak swoim oskarżycielom odpowiedzi na pytanie, co to są za „nowe duchy”. Można oczywiście zastanawiać się, czy nie udzielił jej dlatego, iż uważał, że przekraczałoby to możliwości jego rozumu, czy też dlatego, że przekraczałoby to możliwości rozumu jego oskarżycieli. Miał jednak przyznać, że „ani Heliosów, ani Seleny za bogów nie uważa, tak jak inni ludzie”². No i miał poważny kłopot, bowiem ci, którzy go sądzili, uznali, że

¹ „Zapytany przez bezbożnego człowieka, co to jest pobożność, milczał, a kiedy tamten zapytał o przyczynę milczenia, odpowiedział: »Milczę, bo pytasz o rzeczy, które ciebie wcale nie obchodzą«”. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, PWN, Warszawa 1984, s. 55 nn.

² Platona, *Obrona Sokratesa*, PWN, Warszawa 1958, s. 101 i in.

coś jest nie tak, jak być powinno z rozumem i rozumnością Sokratesa, a publiczne obnoszenie się z tym stanowi poważne zagrożenie dla tej młodzieży, która nie do końca wie, komu ufać, komu wierzyć, w co wierzyć i czy w ogóle w coś wierzyć. Co gorsza, filozof ten nie tylko nie miał nic pozytywnego do powiedzenia o tych bogach i bóstwach, w których istnienie i wpływ na ludzkie losy wierzyli mieszkańcy Aten, ale także wypowiadał się w taki zawiły sposób, że albo nie można go było „przyprzeć do muru” w żadnej sprawie, albo też – tam gdzie w końcu wypowiedział się w miarę jednoznacznie – wychodziło na to, że opiekuje się nim takie bóstwo lub bóg, które nie opiekuje się innymi ludźmi i – co niemniej naganne – nie może być nazwane jakimś zrozumiałym dla zwykłych ludzi imieniem. Sam Sokrates nazywał je takim „wieszczym głosem”, który „bardzo często się u niego odzywał” i „sprzeciwiał się mu nawet w drobnostkach, ilekroć miał zrobić coś nie tak jak należy”. Głosu tego nie mógł oczywiście usłyszeć żaden z pięciuset członków owej Wielkiej Rady (bo przecież to nie było ich bóstwo opiekuńcze). Nie pozostawili oni zatem Sokratesowi innego wyjścia jak udanie się do owego świata, z którego ów głos pochodził; mimo że ten w swoim „ostatnim słowie” przyznawał, że nikt nie wie – również on sam – „czy idzie do tego, co lepsze”, czy też do tego, co gorsze.

Istnieją jednak takie „klucze”, które mogą być pomocne w zrozumieniu zarówno *Obrony Sokratesa* Platona, jak i innych wypowiedzi tego filozofa na temat filozofii jego Mistrza i Nauczyciela. Na niektóre z nich wskazuje sam Platon w swoich pismach, natomiast na jeszcze inne późniejsi znawcy filozofii obu znaczących filozofów czasów starożytnych³. Problem nie tylko w tym, że „kluczy takich jest co najmniej kilka, ale także w tym, że te, które pasują do rozwikłania jednych wypowiedzi Sokratesa, mogą nie pasować i niejednokrotnie nie pasują do innych, a w każdym razie trudno jest je do nich dopasować. Dotyczy to również jego fundamentalnych twierdzeń, takich chociażby, jak „wiem, że nic nie wiem” czy nieco mniej ogólne, ale niemniej filozoficznie zawikłane pytania: „czyż to nie jest głupota, i to ta najpaskudniejsza: myśleć, że się wie to, czego człowiek nie wie?”. W przypadku agnostycyzmu typu sokratejskiego przynajmniej jedno można powiedzieć z głębokim przekonaniem: jest on wyrafinowany intelektualnie i adresowany do tych, którzy albo już potrafią się sprawnie posługiwać swoim intelektem, albo przynajmniej wiedzą, czego im jeszcze brakuje do opanowania tej sztuki, oraz chcą i potrafią (sami lub z pomocą odpowiednich nauczycieli) dążyć z pewnym uporem.

Sporym zawikłaniem filozoficznym charakteryzuje się również agnostycyzm typu ciceroniańskiego. Jest to w jakiejś mierze zrozumiałe, bowiem poglądy Marka Tulliusza Cyncerona (106-43 r. p.n.e.) są uwikłane w te różnorakie transformacje, które przechodziła Akademia Ateńska przez kilkanaście

³ Por. przykładowo: G. Reale, *Storia della filosofia antica, I dalle origini a Socrate*, Pubblicazioni della Unibersita Cattolica, Milano 1989.

kolejnych pokoleń filozofów starożytnych⁴. Ich rozwikłania nie ułatwia przyjęty przez tego sławnego polityka, retora i filozofa rzymskiego sposób wypowiadania się. Swoje stanowisko przedstawiał on bowiem poprzez odwołania do różnorodnych stanowisk i poglądów, przy czym niejednokrotnie niełatwo jest wskazać, które z nich są przez niego w pełni akceptowane, które akceptowane jedynie częściowo, a które całkowicie negowane. W taki sposób wypowiada się on m.in. w trzech dziełach poświęconych głównie kwestiom religii i religijności: *O naturze bogów*, *O wróżbiarstwie* oraz *O przeznaczeniu*.

W pierwszej z nich przywoływane są stanowiska i poglądy wielu filozofów greckich w takiej fundamentalnej kwestii, jaką było i jest istnienie bogów. Jedni z nich – tacy jak Protagoras – mieli co do tego jedynie wątpliwości, natomiast inni – np. Diagoras z Melos i cynareik Teodor – „uważali, że bogów nie ma wcale”. Filozofów dzielić miał nie tylko pogląd na istnienie bogów, ale także na ich wpływ na losy ludzkie. „Otóż byli i są filozofowie, którzy sądzą, że bogowie zupełnie nie wdają się w sprawy ludzkie. Jeśli jednak ich pogląd jest słuszny, to jakież znaczenie może mieć bogobojność, na czym może polegać świętość i jakaż może być religia? Bo przecież są to powinności, które rzetelnie i sumienie pełnić mamy względem bogów w takim tylko przypadku, jeśli bogowie nieśmiertelni to dostrzegają i jeśli mogą coś świadczyć rodzajowi ludzkiemu. [...] Wszak pobożność, podobnie jak i inne cnoty, nie może polegać jedynie na pozorach i obłudnym udawaniu, gdyż wraz z tym wszelka świętość i kult religijny musiałby nieuchronnie upaść. A gdy one niszczą, następuje zamęt w życiu i wielkie zamieszanie”⁵. Argumentacja ta ma skłaniać do zaakceptowania nie tylko wiary w istnienie bogów, ale także wiary w ich wpływ na ludzkie losy.

Nietrudno jest jednak wskazać, kto jest jej głównym adresatem. Bez większego ryzyka popełnienia błędu można powiedzieć, że jest nim ta społeczność ludzka, która potrzebuje pokoju i spokoju oraz duchowego oparcia w takiej sile wyższej, która jeśli nawet jej nie pomoże w rozwiązywaniu codziennych życiowych problemów, to przynajmniej nie będzie im tego utrudniać. Natomiast nie są nim ci wielcy filozofowie, którzy posługując się swoim rozumem, potrafią rozwiązać nie tylko swoje problemy, ale także pomóc w ich rozwiązywaniu tym wszystkim, którzy będą chcieli i będą potrafili podążać za ich

⁴ Cicerona zalicza się do przedstawicieli tzw. Nowej Akademii Platońskiej – scholarchami byli w niej najpierw Filon z tessalskiej Larysy (jego nauk Ciceron słuchał w 87 r.), a później jego uczeń Antioch z Askalanu. Ciceron w swojej rozprawie pt. *O naturze bogów* podaje, że słuchał jednak również wykładów epikurejczyka Fedrusa oraz stoika Diodata i Pozydoniusza. Dodaje jednak przy tym, że „jest przekonany, że tak w życiu publicznym, jak i prywatnym postępował zgodnie z tym, co nakazywał mu jego rozum i nauka”. Ciceron, *O naturze bogów*, w: *Pisma filozoficzne*, t. I, Warszawa 1960, s. 11.

⁵ „Nie wiem, czy z wykorzenieniem bogobojności nie zniknęłaby także ufność, nie uległa rozpadowi społeczność ludzka i nie zanikłaby najwznioślejsza z cnót, jaką jest sprawiedliwość”. Ibidem, s. 8 nn.

wskazaniami. Jednym z takich fundamentalnych problemów jest dążenie do prawdy i ewentualnie jej osiągnięcie lub zbliżanie się do niej. Zdaniem Cyce-rona należałoby przyjąć raczej tę drugą opcję, bowiem prawdziwy mędrzec wie, iż ciągle wie zbyt mało, aby mógł powiedzieć, że już prawdę osiągnął. Takie stanowisko „zapoczątkowane zostało przez Sokratesa, kontynuowane było przez Arkesilause, a utwierdzone zostało przez Karneadesa”, który miał „mawiać, że nic poznać nie można”, a mędrcomi przystoi „robić jedynie przypuszczenia” i „zdawanie sprawy, że nic pojąć i zupełnie ogarnąć myślą nie można”⁶.

Do takiego myślenia o bogach, człowieku oraz możliwościach ludzkiego rozumu nie są zdolni jednak nie tylko zwykli ludzie, ale także tacy filozofowie, jak Platon, który podjął próbę odpowiedzi na pytanie o naturę bogów (w jego *Timaiosie* przedstawiani są oni jako „twórcy i budowniczości świata”), czy stoicy, którzy przedstawiają ich na wzór „wieszczącej staruszki”. Zdaniem Cyce-rona „są to dziwotwory i urojenia tych filozofów, którzy nie poszukują prawdy, lecz bredzą we śnie”⁷. Problem jednak nie tylko w tym, aby nie powoływać do istnienia takich „dziwotworów”, ale także w tym, aby nie popełniać takich błędów, jakie popełnili m.in. ci filozofowie, którzy pod hasłem „wyzwolenia od zabobonu” sami „mogli być zabobonni (np. Diagoras lub Teodor, którzy całkiem odrzucali istnienie bogów)”, czy też tacy jak Epikur, który „odbierając bogom nieśmiertelnym życzliwość i łaskawość, rzeczywiście wyrwał z korzeniami religię z duszy ludzkiej. Nie był on jednak tak niemądry, aby „wyobrażać sobie bóstwo jako podobne do słabego człowieka”. Można oczywiście mnożyć listę tych filozofów, którzy za jedno byli przez Cyce-rona krytykowani, natomiast za coś innego chwaleni. Można również z dużym prawdopodobieństwem powiedzieć, czemu mają generalnie służyć te różne „za” i „przeciw” wyobrażeniom i poglądom różnych filozofów – służyć to ma nie tyle uchyleniu wszystkich znaków zapytania w najistotniejszych dla człowieka kwestiach, ile ich ograniczeniu do takiego minimum, aby nie przynosiły one więcej szkody niż pożytku z filozofowania. Stanowi to swoiste *credo* Ciceroniańskiego agnostycyzmu.

Credo to – podobnie zresztą jak każde inne – wymaga takich konkretyzacji, które sprawią, że nie będzie ono jedynie frazesem, lecz stanie się również wskazówką dla tych wszystkich, którzy chcą i potrafią z niego korzystać w swoim myśleniu i praktycznym postępowaniu. Cyce-ron formułuje te konkretyzacje w formie listy normatywno-opisowych twierdzeń, takich m.in., że: „jedynie człowiek ma rozum i nie może być nic lepszego od rozumu”; jednak rozum ten jest niedoskonały i musi istnieć w świecie coś od niego doskonał-

⁶ Cyce-ron, *Księgi Akademickie*, w: *Pisma filozoficzne*, t. III, cyt. wyd., s. 154 i in.

⁷ Szczególnie surowo ocenia Cyce-ron wierzenia i praktyki wróżbiarskie – przeciwko nim skierowana jest nie tylko jego rozprawa *O wróżbiarstwie*, ale także *O przeznaczeniu*.

szezo („gdyby człowiek myślał, że w całym świecie nie ma nic doskonalszego niż on sam, byłoby to bezrozumnym zuchwalstwem”). Może to być oczywiście różnie odczytywane i przedstawiane, w tym może być i faktycznie było traktowane jako swoisty „ukłon” w kierunku chrześcijańskiego teizmu⁸.

Typy i formy agnostycyzmu odrodzeniowego i nowożytnego

W epoce Odrodzenia powoływano się niejednokrotnie na autorytet Cyserona, ale bardziej jako na mistrza sztuki wymowy niż mediatora między wierzącymi niż powątpiewającymi w istnienie chrześcijańskiego Boga oraz w jego moc stwórczą⁹. Pojawili się jednak wówczas tacy myśliciele, którzy do historii agnostycyzmu dopisali nowe i na swój sposób oryginalne rozdziały. Jednym z nich był teolog i filozof oraz doradca papieża (Piusa II), autor m.in. rozprawy *O oświeconej niewiedzy* – Mikołaj z Kuzy¹⁰. Występujący w niej typ agnostycyzmu stanowi część składową teologii negatywnej i w tej roli stanowi on podstawę tego teizmu, w którym wprawdzie nie neguje się ani istnienia Boga, ani też Jego natury, ale wszystko to, co można na ten temat wiedzieć i co można sensownie powiedzieć, można wiedzieć i powiedzieć głównie poprzez negację. Jednak żadna racjonalna negacja – również taka, która odwołuje się do boskiej Wszechmocy i ludzkiej niemocy – nie może się obyć bez jakichś afirmacji. Nie brakuje ich również w *Oświeconej niewiedzy*. Można nawet powiedzieć, że bez nich ta niewiedza byłaby taką niewiedzą – w kwestii Boga, człowieka i świata – jaka jest udziałem tych wszystkich, którzy posiadają wprawdzie swój rozum i swoją rozumność, ale nie są one takie, aby można je było uznać za oświecone.

Za pierwszą i najbardziej znaczącą z tych afirmacji trzeba uznać afirmację takiego ludzkiego intelektu, który wprawdzie wszystkiego nie może, jednak może, a nawet powinien postawić szereg pytań dotyczących zarówno jego możliwości, jak i niemożliwości. W każdym razie od nich Kuzańczyk wychodzi w swoim traktacie, zaś rozstrzygając przynajmniej niektóre z nich, dochodzi do wniosku, że ludzki intelekt jest wówczas i tylko wówczas „zdrowy i swo-

⁸ Potwierdzeniem tego jest m.in. *Państwo Boże św.* Augustyna, na którego kartach Cyseron pojawia się wielokrotnie i niejednokrotnie przedstawiany jest w pozytywnym świetle. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Antyk, Kęty 2002.

⁹ Zdaniem Paula Oskara Kristellera: „humanizm renesansowy był okresem cyseronizmu. [...] Przede wszystkim prace retoryczne dawały koncepcje teoretyczne, a jego mowy, listy i dialogi konkretne wzorce głównym dziełom literatury prozaicznej, równocześnie zaś strukturę jego dobrze zrytmizowanych zdań naśladowano we wszystkich rodzajach twórczości literackiej”. P.O. Kristeller, *Humanizm i filozofia*, IFiS PAN, Warszawa 1985, s. 22 nn.

¹⁰ Zdaniem cytowanego wyżej znawcy tamtej epoki był on „najoryginalniejszym i najgłębszym” myślicielem spośród tych, którzy pojawili się w XVI stuleciu”. Por. tamże, s. 175.

bodny, gdy pragnie osiągnąć prawdy drogą niezmordowanego roztrząsania wszelkich rzeczy i powiększania wiedzy". W tym typie agnostycyzmu trzeba również odpowiedzieć na pytanie: co się z nim dzieje wówczas, gdy on tego nie czyni? I Kuzańczyk na nie odpowiada, stwierdzając, że „toczy go choro-ba” (nie jest on zdrowy), a jej następstwem jest „prowadzenie na manowce”. Do znaczących afirmacji należy tutaj również afirmacja takiego myślenia, które „zasadza się na prostszym bądź bardziej złożonym stosunku porównawczym”, przy czym te „złożone stosunki porównawcze można, a nawet niejednokrotnie należy redukować do prostszych, bowiem kiedy stają się one prostsze, „osąd łatwo rzecz uchwytuje”; a kiedy już ją „uchwyci”, rzecz staje się pewna. Wszystko to jest powiedziane w sposób jasny i jednoznaczny w rozdziale I *Księgi pierwszej* tej rozprawy, zatytułowanym: *O tym, że wiedzieć to znaczy nie wiedzieć*¹¹. Warto zwrócić uwagę, że jej autor powołuje się w nim na autorytet różnych starożytnych filozofów (takich jak Pitagoras, Sokrates czy Arystoteles). Nie powołuje się on w nim natomiast na żaden średniowieczny autorytet teologiczny.

Te ostatnie nie pojawiają się również w rozdziale II tej *Księgi* – mimo że motywem przewodnim zawartych w nim rozważań jest kwestia przez te autorytety gruntownie analizowana i przedstawiana, tj. kwestia „absolutnie Najwyższego”. Zawarte w nim rozważania Kuzańczyka idą najwyraźniej w kierunku filozofii Bytu pierwszego, rozumianego na sposób Arystotelesowski. Stwierdza się tam bowiem, że absolutnie Największe jest absolutną bytowością, przez którą wszystko jest tym, czym jest, tak też powszechna jedność bytu wywodzi się z tego, co zwane jest Maksimum od absolutnego Maksimum...” Dalej pojawiają się racje to wyjaśniające bądź też uzasadniające tę ogólną tezę, takie jak ta, że „istnienie Wszechświata w wielości możliwe jest tylko poprzez ściągnięcie w jedności”, a owa „jedność ograniczona jest wielością”. W celu „wysupłania” tych wszystkich racji autor tej rozprawy deklaruje gotowość takiego „prowadzenia jej czytelnika, aby stopniowo przekraczał to, co zmysłowe, pozostawił je, i wkraczał w to, co umysłowe i tak intelektualnie wyrafinowane, że potrzeba sporego wysiłku umysłowego, aby się w tym wszystkim nie pogubić i na końcu zrozumieć, co tak naprawdę znaczy „oświecona niewiedza”.

Dla zrozumienia tego typu agnostycyzmu szczególnie duże znaczenie ma odpowiedź na postawioną przez Kuzańczyka tezę, że „pełna prawda jest niepojęta”. W jej świetle jest ona niepojęta dlatego, że „nie ma współmierności między nieskończonym a skończonym” – nieskończone jest to, co Największe, natomiast skończony jest ten ludzki intelekt, który nie potrafi drogą podobieństwa dokładnie poznać prawdy o rzeczach”. Może on jednak, a nawet powinien zdobyć się na trud poznania swoich granic poznawczych. Jedną

¹¹ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, Znak, Kraków 1997.

z takich granic (ale tylko jedną z nich) jest niezdolność do poznania takiego „absolutnego Maksimum”, które jest Bogiem błogosławnym i sławionym nie tylko przez ludzi głębokiej wiary chrześcijańskiej, ale także przez „Świątobliwych naszych Doktorów”. Do ich grona Kuzańczyk zalicza jednak nie tylko Ojców Kościoła, ale także takich uczonych i filozofów, jak Pitagoras (głoszący, że „jedno jest potrójne”) czy „boskiego Plato, który [...] oznajmia w *Fedonie*, że jeden jest tylko wzorzec albo idea wszystkich rzeczy”. Warto również zwrócić uwagę, że Kuzańczyk *expressis verbis* kwestionuje w swojej rozprawie racjonalność teologii afirmatywnej – jednym ze skierowanych przeciwko niej argumentów jest stwierdzenie, że przypisuje się w niej Bogu te cechy, które „znajdujemy w stworzeniach” (a „poganie różne Bogu nadawali imiona ze względu na stworzenia”). Wychodzi zatem na to, że ta krytykowana przez niego teologia albo sama jest bałwochwalcza, albo przynajmniej posiada pewne znamiona bałwochwaltwa.

Ten typ agnostycyzmu, który pojawia się na kartach *Słownika historycznego i krytycznego* Pierre’a Bayle’a, swoje inspiracje czerpał nie z chrześcijańskiej wiary, lecz z tej niewiary, która była udziałem takich starożytnych sceptyków, jak Pirron z Elidy. Można nawet przyjąć, że stanowi on część składową zmodyfikowanego sceptycyzmu Pirrońskiego. Jest jednak kwestią dyskusyjną, w jakim kierunku szły te modyfikacje Bayle’a. Zdaniem Richarda Popkina szły one w kierunku radykalizacji argumentacji Pirrona¹². Skłonny jestem polemizować z tym poglądem, bowiem autor *Słownika* wprawdzie kwestionuje – podobnie jak starożytni sceptycy – możliwość poznania całkowicie pewnego, jednak – w odróżnieniu od nich – nie kwestionuje potrzeby przyjmowania czegoś na wiarę – nie tylko zresztą w religii i religijności. Widoczne jest to m.in. w jego słownikowym haśle „Pirron”. W świetle przedstawionej w nim argumentacji: „sztuka spierania się o wszystko przy jednoczesnym wstrzymywaniu się od wydawania sądu jest powszechnie nazywana *pyrronizmem*”; i słusznie. Jednak niesłusznie jest ona uznawana za zagrożenie dla religijnej wiary, bowiem jej „wartość może polegać na tym, że uświadamia ona ludziom otaczającą ich ciemność i to, że mogą oni jedynie błagać o pomoc niebiosa i oddawać się we władanie wierze”¹³. Trzeba jednak odróżnić religijną wiarę od teologii. W pierwszej z nich bowiem można znaleźć jakieś prawdziwości („skutki i użyteczność religii zostają zaprzepaszczone, gdy z duszy usunie się stanowcze przekonanie o jej prawdziwości”). Natomiast próżno jest ich szukać w teologii. Łatwo jest natomiast wskazać występujące w niej takie „prawdziwości”, które nie są w stanie obronić się przed argumentacją sceptyków¹⁴.

¹² R. Popkin, *The History of Skepticism*, Oxford University Press, New York, s. 288 nn.

¹³ P. Bayle, *Słownik historyczny i krytyczny. Wybór*, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2014, s. 67 nn.

¹⁴ „Gdyby Arkezylaos wrócił na ten świat i miał walczyć z teologiami, to byłby stokroć groźniejszy niż wówczas, gdy sprzeczał się z dogmatykami w antycznej Grecji”. Tamże, s. 70.

Wychodzi zatem na to, że sceptyk i jego sceptycyzm jest przeciwnikiem teologii. Może on jednak być sojusznikiem takiej wiary religijnej, która nie szuka oparcia w tej ostatniej. Może on być również sojusznikiem nauk przyrodniczych. Jednak nie takich, które opierają się na „pewnikach”, lecz takich, które uznają, że „umysł człowieka jest zbyt ograniczony, by poznać jakiegokolwiek prawdy naturalne” i „ograniczają się do poszukiwania prawdopodobnych hipotez i gromadzenia faktów”¹⁵. Może on być w końcu także sojusznikiem tych wszystkich, którzy cenią sobie spokój i pokój społeczny („sceptycy nie zaprzeczają, że należy się podporządkować zwyczajom własnego kraju, wypełniać swoje moralne obowiązki i przyjmować w tych rzeczach miarę prawdopodobną”). Problem jednak w tym, że do sceptyków i sceptycyzmu podchodzi się nieufnie i albo lekceważy się ich argumenty, albo wręcz przeciwnie, traktuje się je jako zagrożenie dla religii chrześcijańskiej oraz dla tych nauk, które swoje twierdzenia formułują w sposób „nieznoszący sprzeciwu”.

Bayle uznał, że kwestia ta wymaga jednak gruntowniejszego wyjaśnienia i w swoim *Słowniku* przedstawia takie wyjaśnienia, które zmierzają do pokazania i wykazania, że szereg zgłaszanych do sceptyków obiekcji to albo nieporozumienia, albo też zwyczajne pomówienia. Pierwsze z nich dotyczy „pochwały osób, które przeczyły bądź Opatrzności, bądź istnieniu Boga”. Osoby takie nie tylko wywoływały oburzenie ludzi wierzących, ale także były i są przez nich pomawiane o to, że nie przestrzegają dobrych obyczajów i swoim postępowaniem zachęcają do tego innych. Przeciwno temu pomówieniu Bayle przedstawia aż 15 argumentów. W pierwszym z nich stwierdza on, że „obawa przed Bogiem i miłość do Niego nie są jedyną pobudką ludzkich działań”, natomiast w kolejnych, że: „umiłowanie chwały, obawa przed hańbą, śmiercią albo przed mękami czy nadzieja na uzyskanie korzystnej posady działają na pewne osoby z większą siłą niż pragnienie przypodobania się Bogu i bojaźń przed pogwałceniem Jego przykazań”; że „jest czymś całkowicie możliwym, iż istnieją niereligijni ludzie, których własny temperament i umiłowanie pochwał i obawa przed hańbą z większą mocą popychają do cnotliwego życia niż innych nakazy sumienia”; że „o wiele bardziej powinien nas oburzać widok ludzi przekonanych o prawdziwości religii, a mimo tego nieprawych”, natomiast uznanie powinni budzić ci ateści, którzy w swoim myśleniu i praktycznym działaniu wykazują się „umiarkowaniem, czystością, prawością, pogardą dla bogactwa, gorliwością w dbaniu o dobro wspólne, skłonnością do czynienia dobra w służbie drugiemu” itd.¹⁶

¹⁵ „Jestem pewien, że w naszym stuleciu żyje niewielu dobrych przyrodników, którzy nie są przekonani o nieprzeniknionej głębi natury i o tym, że jej źródła są znane jedynie Temu, który je stworzył i który nadaje im kierunek”. Tamże, s. 69.

¹⁶ Tamże, s. 216 nn.

W wyjaśnieniach zmierzających do uchylenia zasadności zarzutów skierowanych przeciwko pyrronistom wychodzi on od sformułowania generalnej tezy, że ich filozofia „nie może zaszkodzić religii”. Natomiast w jej uzasadnieniu stwierdza, że „filozofia nie jest odpowiednim trybunałem, który mógłby rozstrzygać spory pomiędzy chrześcijanami, gdyż powinny one być stawiane przed trybunałem wiary”. W dalszej części tych wyjaśnień wskazuje nie tylko na konieczność wyraźnego rozdzielenia tych dwóch różnych „trybunałów”, ale także na wynikające z tego korzyści zarówno dla filozofów, jak i teologów – ci pierwsi bowiem nie muszą się zajmować takimi kwestiami, które można rozstrzygnąć wyłącznie na drodze wiary (np. taką kwestią, że „Bóg wymaga od nas wiary w to czy owo”), natomiast ci drudzy „nie powinni być zawstydzeni tym, że nie są w stanie rywalizować z takimi dyskutantami [jak filozofowie – Z.D.]”, bowiem – mówiąc kolokwialnie – „to nie jest ich bajka”. Takiego określenia wprawdzie nie znajdziemy w tym wyjaśnieniu Bayle’a, ale znajdziemy w nim takie jego substytuty, jak ten, że „filozofia nie uleczy nas z naszej duchowej niepewności”. Może nas wprawdzie z niej uleczyć („jeśli chcemy”) modlitwa, a nawet może dać nam ona prawdziwą mądrość, jednak jest to innego rodzaju mądrość niż mądrość filozoficzna, a ponadto – „jak mówi apostoł” – „Jeśli komuś z was brakuje mądrości, niech prosi o nią Boga, który daje wszystkim chętnie i nie wymawiając”; czego w żadnym razie nie można powiedzieć o mądrości filozoficznej (po przeciwieństwie nie jest ona dawana wszystkim i nie jest dawana tak łatwo jak mądrość Boża). Rzecz jasna, nie brakuje w tym i w innych wyjaśnieniach Bayle’a takiej dwuznaczności, która mogła rodzić podejrzenie, że w gruncie rzeczy stawia on zdecydowanie wyżej tę mądrość filozoficzną, do której doszli pirroniści niż tą, do której doszli chrześcijańskie autorytety, oraz tą, do której doszli różnego rodzaju filozoficzni dogmatycy (np. kartezjanie)¹⁷.

Typy i formy agnostycyzmu scjencycznego XIX i XX wieku

W XIX stuleciu w Europie Zachodniej w swoistej intelektualnej antykrucjacie przeciwko chrześcijańskim świętościom i wielkościom, w tym państwowym „bożym” na ziemi, plony zbierały nie tylko wielopokoleniowe formacje różnego rodzaju antyklerykałów i sceptyków, ale także agnasty-

¹⁷ Te dwuznaczności zostały zresztą rozpoznane po ukazaniu się w 1692 r. pierwszego wydania tego *Słownika* zarówno przez teologów, jak i przez owych filozoficznych dogmatyków i sprawiły, że dzieło to było krytykowane przez jednych i drugich. Krytyka ta przyczyniła się do tego, że jego autor, który był w tamtym czasie wykładowcą *Ecole Illustre* w Rotterdamie, został pozbawiony prawa nauczania. Szerzej w tej kwestii: E. Labrousse, *Pierre Bayle*, Martinus Nijhoff, La Haye 1963 (t. I), 1964 (t. II).

ków. Trudno było przy tym w miarę jednoznacznie wskazać, kto w niej był kim czy chociażby kto siedł w niej z kim w tym samym szeregu. Przekonuje o tym m.in. ogłoszony w 1864 r. przez Piusa IX *Syllabus błędów*, zawierający – zdaniem jego autorów – „katalog ważniejszych błędnych opinii w tej epoce upowszechnianych”. W tym liczącym ponad 80 krytykowanych stanowisk wprawdzie agnostycyzm nie jest *expressis verbis* wymieniany, to jednak w niejednym z nich jest on obecny – żeby tylko tytułem przykładu przywołać wymienianych w pierwszym punkcie tego dokumentu takich uczestników owej intelektualnej antykrucjaty, jak: „panteizm, naturalizm i absolutny racjonalizm”¹⁸. W późniejszych komentarzach do tego dokumentu pojawiają się oczywiście wymieniani z nazwiska uczestnicy tej antykrucjaty.

Znajduje się wśród nich m.in. nazwisko Karola Darwina oraz niektórych zwolenników jego teorii¹⁹. Stąd już mały krok do takich uczonych, jak jeden z najbliższych współpracowników Darwina i propagator jego teorii Thomas Henry Huxley. Michael White i John Gribbin piszą, że „wykłady Huxleya w znacznym stopniu przyczyniły się do spopularyzowania nazwiska Darwina i pojęcia ewolucji. Ale jego sposób przedstawiania zagadnienia był skrajnie uproszczony”²⁰. Dodają oni przy tym, że „sam Huxley był zachwycony odzewem, z jakim spotykała się jego inicjatywa i często pisał o tym do wdzięcznego Darwina, opowiadając mu o swoich postępach”. Trzeba w tym miejscu przypomnieć, że był to okres w dziejach kultury zachodniej, w którym na społecznej nośności i popularności zyskało zaufanie do badań naukowych oraz tych, którzy je prowadzili – nie oglądając się specjalnie ani na kościelne autorytety, ani też na kościelne nakazy i zakazy. Efektem tego był agnostycyzm typu scjencyjnego, reprezentowany m.in. przez tego brytyjskiego uczonego (z wykształcenia medyka, ale zamiłowania i naukowych dokonań antropologa i fizjologa) Th.H. Huxleya²¹.

¹⁸ Wymienionych tutaj uczestników tej intelektualnej antykrucjaty łączyć ma m.in. przekonanie, że „nie istnieje żaden najwyższy, pełen mądrości i opatrności byt boski, który byłby różny od wszechrzeczy; Bóg jest tym samym, co natura rzeczy, a więc podlega zmianom; Bóg rzeczywiście staje się w człowieku i w świecie, tak że wszystko jest Bogiem i ma samą substancję Boga...” Papież Pius IX, *Syllabus błędów*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 2(36)/1998, 113 nn.

¹⁹ Jednym z nich był George Spenser – autor *Historii Kościoła Katolickiego* napisał, że „kontynuował on tradycję angielskiego empiryzmu i propagował inspirowaną przez Darwina ewolucyjną interpretację świata”. Ks. M. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego*, t. 3, ATK, Warszawa 1991, s. 223.

²⁰ „Nie było w nim miejsca na dyskusję o bezwzględności przyrody, śmiertelnej walce o byt; mówił tylko o podstawowych zasadach, które podchwycili dziennikarze prasy popularnej uczyszczający na pierwsze wykłady”. M. White, J. Gribbin, *Darwin. Żywoć uczonego*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998, s. 246 nn.

²¹ Wyrazem uznania dla jego naukowych osiągnięć było m.in. powierzenie mu najpierw funkcji prezydenta Brytyjskiego Stowarzyszenia na Rzecz Postępu Nauki (pełnił ją w latach 1869-1870), a później (w 1883) prezydenta Towarzystwa Królewskiego, czyli Brytyjskiej Akademii Nauk. Szerzej na temat życia i poglądów Th.H. Huxleya: B. Cyril, *Scientist Extraordinary: the life and work of Thomas Henry Huxley 1825-1895*, Pergamon, Oxford 1972.

Agnostycyzm Huxleyowski był już wielokrotnie analizowany i oceniany zarówno przez obrońców chrześcijańskich wierzeń i praktyk, jak i przez ich przeciwników. Zatem jedynie krótko przypomnę, że w rozumieniu tego uczonego agnostykiem jest ten, kto twierdzi, że istnienie czegoś ponad czy też poza zjawiskami naturalnymi jest nieznane i niepoznawalne. Z odpowiedzi Huxleya na stawiane mu przez obrońców chrześcijańskiej wiary zarzuty jasno wynika, że agnostyk jednak nie zaprzecza ani też nie potwierdza tezy o istnieniu Boga. Twierdzi on jedynie, że ani jedno, ani drugie twierdzenie nie jest naukowo rozstrzygalne, a nauka zajmuje się, a przynajmniej powinna zajmować się, wyłącznie tym, co da się rozstrzygnąć stosowanymi w niej metodami. Nie oznacza to jednak, że agnostyk nie ma szacunku dla tych, którzy wierzą w prawdy wiary. Nie oznacza to także, że nie ma możliwości znalezienia z nimi porozumienia. Warunkiem takiego porozumienia jest jednak zaakceptowanie przez tych ostatnich tego, że czymś innym jest coś wiedzieć w oparciu o ustalenia nauk świeckich, a czymś innym jest w coś wierzyć w oparciu o przekazy religijne i takie ich wykładanie, jakie można np. znaleźć w chrześcijańskich katechizmach. Stąd oczywiście wynikają określone konsekwencje praktyczne. Przykładowo: jeśli ktoś jest chory i chce się dowiedzieć, co mu dolega oraz jak leczyć tę dolegliwość, to powinien udać się nie do księdza, tylko do zwyczajnego lekarza. Jeśli natomiast chce się dowiedzieć, jak powinien (jako dobry chrześcijanin) rozumieć takie wydarzenia, jak to, które miało miejsce na Górze Synaj, to może albo skorzystać z któregoś z tych katechizmów, albo też udać się po wyjaśnienia do księdza czy pastora. Tak czy inaczej oznacza to, że świat religijnych wierzeń i świat świeckiej nauki to nie tylko dwa różne światy, ale także takie, między którymi nie ma zbyt wielu przejść, wiele jest natomiast takich, które prowadzą na manowce zarówno wiedzę, jak i wiarę.

Prezentację współczesnych form agnostycyzmu typu scjencycznego zawiera m.in. monografia Robina Le Poidevina pt. *Agnostycyzm*, w szczególności jej rozdziały 4 i 5. Pierwszy z nich zatytułowany jest: *Dlaczego być agnostykiem?* W odpowiedzi na to pytanie jej autor przedstawia „analizę przypadków”, takich jak: inteligencja, życie i prawa natury, sumienie, obecność Boga i nieobecność Boga, mających stanowić „ilustrację nieuniknionej niejednoznaczności dowodów” teistycznych i ateistycznych. Przywołam tutaj tylko pierwszy z nich. Dotyczy on istnienia w świecie doczesnym inteligencji. Teiści jej zaistnienie przypisywali i przypisują Opatrzności Bożej, natomiast ateiści „przypadkowemu zachowaniu atomów”. Z kolei współczesna biologia ewolucyjna „całkowicie naturalistycznie tłumaczy to zjawisko”, tj. jako „wyłaniający się serią małych kroków stopniowy wzrost złożoności żywych organizmów i ich zdolności adaptacyjnych życia i przeżycia”. W ten sposób sprawia ona, że „teizm jako wyjaśnienie istnienia inteligencji jest zbędny”. Biologia ewolucyjna nie dostarcza jednak argumentów rozstrzygających ateistom, bowiem sprawia ona jedynie, że hipoteza o istnieniu Boga staje

się „wielce nieprawdopodobna”. Problem jednak w tym, że przyjmuje się w niej tylko jeden z możliwych sposobów rozumienia inteligencji – jest on bezpośrednio związany z powstaniem i funkcjonowaniem ludzkiego mózgu („nie wyobrażamy sobie innych stworzeń z inną budową chemiczną niż nasza”). Dzisiaj operujemy jednak również pojęciem „sztucznej inteligencji” jako prawdziwie zdumiewającej zdolności komputerów do przetwarzania informacji. Czy jednak możemy mówić o sztucznej świadomości? To prowadzi do następującej myśli: jeśli inteligencja i świadomość są zasadniczo rozłączne, to naturalna selekcja mogłaby doprowadzić do powstania rasy niesamowicie inteligentnych potworów zombie, które użyły swojej inteligencji, by przetrwać i dostosować się do zmieniających się warunków²². Być może wygląda to na dosyć przewrotną intelektualnie argumentację przeciwko ateizmowi. Jednak jasno wynika z niej, że również biologowi ewolucyjnemu może pojawić się na horyzoncie jakaś istota wyższe od człowieka – mniejsza o to, czy tradycyjnie nazywana Bogiem, czy też bardziej nowocześnie „zombie” (bo przecież nie o nazwę chodziło i chodzi ateistom).

W rozdziale 5 tej monografii Poidevin stawia pytanie: „Czy agnostycyzm bazuje na błędzie?”. W odpowiedzi na nie poddaje analizie cztery „najistotniejsze założenia dotyczące hipotezy o istnieniu Boga”: 1) „jest ona albo prawdziwa, albo fałszywa”; 2) „należy ją rozumieć dosłownie”; 3) „wiera w tę prawdę jest racjonalna tylko wówczas, gdy bazuje na argumentach, które zakładają, że Bóg istnieje”; 4) „argumenty te muszą być poparte wystarczającymi dowodami przemawiającymi za tą hipotezą”. W analizie tych założeń Poidevin powołuje się na autorytet przedstawiciela Koła Wiedeńskiego i logicznego empiryzmu Alfreda Julesa Ayera – autora m.in. opublikowanej w 1936 r. rozprawy pt. *Język, prawda i logika* (*Language, Truth and Logic*). W świetle tej rozprawy na miano twierdzeń naukowych zasługują tylko te, które są albo logicznie, albo empirycznie weryfikowalne. Te z nich, które mogą być zweryfikowane za pomocą samych zasad logicznego myślenia, mają tzw. mocną weryfikację. Natomiast te, których rozstrzygnięcie wymaga odwołania się do empirii, weryfikację słabą. W rozprawie tej Ayer wyróżnił również sądy metafizyczne i uznał je za takie, które nie spełniają warunków ani pierwszego, ani drugiego rodzaju weryfikowalności. Należy do nich zarówno twierdzenie, że „bóg istnieje”, jak i twierdzenie, że „bóg nie istnieje”. Oznacza to, że ani jedno, ani drugie nie może być uznane ani za prawdę, ani za fałsz²³. Oznacza to także, że „wszystkie wypowiedzi o naturze Boga [zarówno teistów, jak i ateistów – Z.D.] są bezsensowne”. Do twierdzeń pozbawionych sensu Ayer zalicza jednak również twierdzenie agnostyków, że posiadane przez nas „dowody nie przemawiają jednoznacznie ani »za«, ani »przeciw«

²² R. Le Poidevin, *Agnosticism. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, USA, Oxford 2010, s. 59 nn.

²³ A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Penguin Books 2001, p. 140 nn.

teizmowi i ateizmowi. Jego zdaniem stawia to pod znakiem zapytania trafność stanowiska agnostycznego. Jeśli bowiem agnostycy przyjmują, że nie ma wartościowego dowodu na to, które z tych fundamentalnych twierdzeń jest bliższe prawdzie, to tym same „podstawy agnostycyzmu są zagrożone”²⁴. Trzeba jednak dodać, że zdaniem tego filozofa zarówno przekonania teistów i ateistów, jak i agnostyków można uznać za takie, które wprawdzie nie wyrażają prawdy, ale wyrażają emocje (uczucia), a co za tym idzie, nie powinny być rozpatrywane w kategoriach prawdy i fałszu.

Zbigniew Drozdowicz – TYPES AND FORMS OF AGNOSTICISM

In these remarks I make an attempt to point out several significant types of agnosticism and the forms of their expression occurring within them. I do put a general thesis that some of them or themselves were a version of theism or at least they did filled it out. Other however were a sort of atheism or some of its fulfilments. I do hope that the presentation of it and proving it might contribute to, if not to eliminate major doubts related to the question what agnosticism was, is and will be, than to at least to remove some of misunderstandings linked with it.

Keywords: agnoscicism, theism, atheism

²⁴ Omawiający argumentację Ayera przeciw stanowisku agnostyków Robin Le Poidevin pisze: „Aby być agnostykiem, należy zakładać pewne rzeczy dotyczące wiary w Boga i jakkolwiek początkowo mogą one wydawać się zupełnie sensowne, ciągle pozostaje możliwość, że są jednak fałszywe, a już co najmniej budzące poważne zastrzeżenia”. R. Le Poidevin, *Agnosticism*, cyt. wyd., s. 77 nn.

JÓZEF BANIAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Socjologii

Wyższe seminarium duchowne jako uczelnia kościelna odpowiedzialna za kształcenie i duchową formację kandydatów do kapłaństwa we wspomnieniach byłych alumnów diecezjalnych i zakonnych w Polsce

Wstęp Metodologia badań i charakterystyka respondentów

W analizie nastawienia różnych kategorii respondentów do wyższego seminarium duchownego jako zawodowej instytucji kościelnej odpowiedzialnej za kształcenie i formowanie osobowościowe alumnów do kapłaństwa instytucjonalnego niezmiernie ważny i potrzebny jest punkt widzenia byłych alumnów diecezjalnych i zakonnych, którzy przygotowywali się w seminariach duchownych do kapłaństwa. Aktualnie w Polsce we wszystkich metropoliach i diecezjach i niemal w każdym zgromadzeniu zakonnym i zakonie funkcjonują seminaria duchowne przygotowujące własnych alumnów do wykonywania w przyszłości zadań kapłańskich w parafiach i w innych okolicznościach czy środowiskach kościelnych i społecznych. W dominującej większości seminaria te są afiliowane do państwowych lub kościelnych uniwersyteckich wydziałów teologicznych, w których alumni otrzymują własną formację intelektualną z zakresu filozofii i teologii, z elementami nauk humanistycznych i społecznych. Na pewnym etapie własnej formacji seminaryjnej, na którymś roku studiów, niektórzy alumni sami przeżyli ostry kryzys własnego powołania kapłańskiego, pod wpływem którego podjęli decyzję o wystąpieniu z seminarium i o rezygnacji z planów związanych

z kapłaństwem, czy też odeszli z seminarium na życzenie władz seminaryjnych, w których ocenie nie nadawali się oni do zawodu księdza parafialnego lub zakonnego (Soiński, 2008: 245-267).

U podstaw tego kryzysu na ogół znajdowało się wiele różnych czynników. Rezygnując ze studiów seminaryjnych, przygotowujących ich do święceń kapłańskich, ci alumni powracali do życia świeckiego w różnych środowiskach społecznych i na nowo organizowali sobie życie osobiste i społeczne, na nowo wchodzili w interakcje z innymi osobami, w tym z kobietami, podejmowali studia świeckie lub pracę zawodową i zarobkową. Niektórzy po pewnym czasie wstępowali w związek małżeński. Inni jeszcze pozostali samotni, lecz utrzymywali nietrwałe więzi emocjonalne i seksualne z kobietami. Takich właśnie byłych alumnów postanowiłem odszukać i pozyskać ich jako respondentów do udziału w badaniach dotyczących współczesnego modelu seminarium duchownego i jego zadań w przygotowaniu alumnów do roli kapłana diecezjalnego lub zakonnego, uznając ich głos na ten temat za ważny i niezbędny. Odnalezienie i pozyskanie ich do badań w rozlicznej populacji byłych alumnów w kraju okazało się równie trudne i skomplikowane, jak pozyskanie byłych księży, a niekiedy jeszcze trudniejsze, na granicy beznadziei. Nikt nie orientuje się, poza władzami seminaryjnymi, jaka jest globalna liczba alumnów, którzy opuścili seminaria diecezjalne i zakonne z własnej woli albo na wyraźne życzenie swoich przełożonych w seminarium. Mimo usilnych starań takiej informacji tu nie uzyskałem. Jedno jest pewne, że do święceń kapłańskich dochodziło w różnych okresach minionego i obecnego wieku od 48% do 54% z ogółu alumnów studiujących w obu typach seminarium duchownych, a pozostałe ich odsetki (od 52% do 46%) rezygnowały z planów związanych z kapłaństwem. W liczbach rzeczywistych mogły to być setki lub tysiące takich alumnów, którzy choćby w okresie minionych 25 lat odeszli z seminarium duchownych i nie zostali kapłanami w poszczególnych diecezjach i wspólnotach zakonnych (Baniak, 1987: 50-52; 2012: 123-148; Janikula, 2008: 55-76; Soiński, 2008: 245-266; Zarzycka i Masłowski, 2008: 135-174).

Trudności początkowe w dotarciu do byłych alumnów nie zraziły mnie na tyle, aby odstąpić od pozyskiwania ich do badań socjologicznych na podjęty temat. Problem tkwił w znalezieniu źródeł informacji o istnieniu takich alumnów. Źródła takie udało mi się odnaleźć i z ich pomocą nawiązywałem kontakt z takimi alumnami, którzy w różnym czasie opuścili seminaria diecezjalne lub zakonne. Jakże były te źródła? Źródła te były różne, w tym: byli księża obu formacji duchownych, księża czynni zawodowo w parafiach i zakonach, moi studenci jako byli klerycy, katolicy świeccy znający takich alumnów, klerycy znający dawnych swoich kolegów seminaryjnych, sami byli alumni, którzy wcześniej zgodzili się na udział w badaniach. Z ich pomocą dotarłem do takich alumnów z prośbą o ich osobiste wzięcie udziału w planowanych badaniach socjologicznych.

Łącznie tą „techniką wiązaną” lub tym sposobem „ogniów połączonych”, czyli metodą doboru losowego (Blalock, 1977), udało mi się dotrzeć i nawiązać kontakt z określonymi liczbami byłych alumnów w dwóch terminach badań. Pierwszy termin to lata 1991-1992, w którym nawiązałem kontakt z 76 byłymi alumnami, wśród których było 48 alumnów diecezjalnych i 28 zakonnych. W drugim terminie badań, czyli w latach 2008-2010, nawiązałem kontakt z 83 byłymi alumnami, w tym z 52 diecezjalnymi i 31 zakonnymi. Łącznie w obu terminach badań kontakt nawiązałem ze 159 byłymi alumnami, wśród których było 100 diecezjalnych i 59 zakonnych. Z udziału w badaniach wycofało się po pewnym czasie 11 byłych alumnów, 6 diecezjalnych i 5 zakonnych. W efekcie w badaniach uczestniczyło ogółem 148 byłych alumnów (93,1%), w tym 94 diecezjalnych (94%) i 54 zakonnych (91,5%). Alumni uczestniczący w badaniach w obu terminach pochodzili z 13 diecezji i z 11 zakonów i zgromadzeń. Seminaria opuścili na różnych latach studiów: I – 17, II – 35, III – 42, IV – 28, V – 26, czyli w odsetkach: 11,5%; 23,6%; 28,4%; 18,9%; 17,6%. Zatem największy odsetek tych alumnów zrezygnował z formacji kapłańskiej w seminarium duchownym na trzecim roku studiów (28,4%), na drugim miejscu są alumni z drugiego roku studiów (23,6%). Łącząc wskaźniki wystąpienia kleryków z II i III roku z seminarium, otrzymamy maksymalny ich odsetek w skali całego toku studiów wynoszący 52,0% ogółu badanych. Alumni z czwartego roku studiów (18,9%) i z roku piątego (17,6%), rezygnujący samodzielnie (a tak było w większości przypadków) lub na życzenie władz kościelnych, to osoby bardziej zapoznane z warunkami uzyskania święceń kapłańskich i lepiej zorientowane w możliwościach osobistego im sprostania, doświadczone w działalności duszpasterskiej Kościoła (poprzez praktyki parafialne). Stąd na tych latach studiów seminaryjnych odsetek alumnów rezygnujących z formacji kapłańskiej jest też duży, a w tym przypadku wynosi on 36,5% ogółu badanych alumnów. Najmniejszy odsetek alumnów opuścił seminarium duchowne na pierwszym roku studiów, kiedy już zdołali się zorientować, że wybór tych studiów i zawodu księdza z nimi związanego, prowadzących do jego zdobycia po kilku latach, był podjęty niefrasobliwie i nieroztropnie, bez głębszego przemyślenia, często w oparciu o nieadekwatne motywy i powody.

Wskaźniki rezygnacji byłych alumnów z kapłaństwa, a moich respondentów, są w dużej mierze zbliżone do wskaźników realizacji i wskaźników rezygnacji z powołania kapłańskiego przez alumnów, jakie ukazują władze seminaryjne w swoich statystykach i socjologowie religii badający to zagadnienie. Można tak stwierdzić niezależnie od tego, że dobór moich respondentów do próby badawczej nie jest reprezentatywny w relacji do wskaźników globalnych rezygnacji alumnów z formacji seminaryjnej i z kapłaństwa w Kościele w Polsce (Baniak, 1977: 155-172). Alumni, którzy zrezygnowali ze studiów seminaryjnych, uczestniczący w tych badaniach, należeli do różnych kategorii wiekowych: 1) 25-30 lat życia – 22,3%; 2) 31-39 lat – 29,8%; 3) 40-49 lat – 18,9%;

4) 50-59 lat –16,2%; 5) 60-65 lat –12,8%. W całej badanej zbiorowości dominują byli alumni stosunkowo młodzi, liczący od 25 do 39 lat (52,1%), nad alumunami w średnim wieku (18,9%). Na kolejnym miejscu są respondenci liczący powyżej 50 lat (16,2%), a po nich alumni w wieku przedemerytalnym (12,8%). Jeśli połączymy te dwie ostatnie kategorie wiekowe, otrzymamy kategorię łączną 50-65 lat, w której znajduje się 29,0% byłych uczniów.

Oni wszyscy, bez względu na swój wiek, jak sami zaznaczali podczas badań, nie zapomnieli o tym okresie własnego życia, który spędzili w diecezjalnym lub w zakonnym seminarium duchownym, jak również o tym, że wówczas myśleli, żeby zostać księdzem parafialnym lub zakonnym. Pamięć o tym epizodzie życia była trwalsza i dokładniejsza w zależności od ilości czasu przeżytego w seminarium duchownym. Alumni, którzy opuścili seminarium na starszych latach studiów (czwarty i piąty), pamiętali swój pobyt bardzo szczegółowo, chociaż wspominali także złe i niekorzystne dla siebie jego momenty. Wszyscy, a zwłaszcza ci z dłuższym pobytem, zaznaczali wyraźnie, że seminarium i formacja kapłańska w nim przebiegająca, styl i tryb codziennego życia, metody wychowania i formacji osobowościowej stosowane przez przełożonych i ojców duchownych, wiedza teologiczna i filozoficzna oraz przygotowywanie do życia w celibacie, pozostawiły trwałe ślady w ich świadomości, osobowości, hierarchii wartości i znaczeń egzystencjalnych. Jednak najkrytyczniej odnieśli się do metod przygotowywania ich przez wychowawców seminaryjnych i wykładowców do życia w celibacie i do seksualności. Te kwestie często przełożeni ukazywali im w negatywnym świetle, przesadnie krytycznie i nieobiektywnie, w sposób oderwany od rzeczywistości. To podejście przełożonych seminaryjnych do kapłaństwa, małżeństwa, rodziny, kobiety i seksualności wzbudzało w uczniach, jak sami zaznaczali, lęk i obawę, czy nadają się do zawodu księdza katolickiego i do życia w dożgonnej samotności, czy też lepiej będzie, jak porzucą myśli o kapłaństwie i powrócą do życia w świeckości. Niemal wszyscy mówili też o podwójnej moralności i hipokryzji wielu księży w parafiach i w zakonach, zwłaszcza ci, którzy studiowali w ramach starszych roczników i mieli styczność z praktyczną stroną życia kleru i Kościoła.

Kilkunastu byłych uczniów miało pretensje do władz seminaryjnych za niewłaściwe podejście do ich powołania, pod wpływem którego musieli opuścić seminarium, chociaż sami uważali, że powinni zostać księżmi lub zakonnikami. Myśl ta ciągle tkwi w ich religijnej świadomości i utrudnia im pełną adaptację do świeckiej rzeczywistości, nawet wtedy, kiedy odnieśli sukcesy zawodowe i żyją w szczęśliwych małżeństwach i rodzinach. Wśród badanych byłych uczniów nie było takich, którzy studiwaliby na szóstym roku i mających już święcenia diakonatu. Wiadomo, że i tacy alumni, chociaż w niewielkim odsetku swojej populacji, niekiedy też rezygnują z kapłaństwa

lub są relegowani przez władze kościelne i przechodzą do stanu świeckiego pod wpływem bardzo ważnych przeszkód. Kościół zwalnia ich wtedy z celibatu. Respondenci moi twierdzili, że znają takie przypadki rezygnacji diakonów, którzy odchodzili ze stanu duchownego z różnych powodów i przyczyn, chociaż dwie z nich były najczęstsze: kłopoty ich z wiarą religijną i z samotnością oraz ważna rola kobiety w ich życiu osobistym i wizja wspólnego życia z nią w małżeństwie i rodzinie.

Wśród 148 byłych alumnów uczestniczących w badaniach socjologicznych 127 było żonatych i miało własne rodziny (85,8%), które założyli w okresie 5-8 lat po opuszczeniu seminarium diecezjalnego lub seminarium zakonnego. Pozostali (21) albo nie założyli swojej rodziny (9), albo żyli z kobietą w konkubinacie (7) czy też byli już wdowcami (5). W stanie kawalerskim byli najliczniej młodzi alumni, w wieku 25-30 lat (7) oraz dwóch w wieku 37 lat. W konkubinacie żyli też w większości młodzi alumni (5) i dwóch w wieku średnim. Kawalerowie mieli trudności, jak sami zaznaczali, ze znalezieniem kobiety „nadającej się” do małżeństwa i do życia rodzinnego, więc pozostawali często w związkach „przelotnych” z poznanymi kobietami lub często zmieniali swoje partnerki seksualne. Natomiast klerycy żyjący w trwałych konkubinatach z kobietami nie zamierzali formalizować tego związku jako małżeństwa świeckiego. Czterech spośród nich miało potomstwo. Z kolei żyjący już w małżeństwach sakramentalnych (77) i cywilnych (50) mieli dzieci w różnym wieku, od jednego do czworga. Natomiast ci w starszym wieku byli już dziadkami i mieli wnuczeta. Większość ukończyła studia wyższe na różnych kierunkach świeckich (np. inżynierskie, nauczycielskie, medyczne, ekonomiczne, prawnicze) i odnieśli sukcesy zawodowe, a czterech pracowało naukowo. Kilku zaś było już po rozwodach w związkach cywilnych (7) i mieli kolejne żony i dzieci z nimi.

Pobyty w seminarium duchownym i w zakonie pozostawił też trwałe ślady pozytywne w religijności tych alumnów. Większość spośród nich (93) to mężczyźni głęboko wierzący (42) i wierzący w Boga (51) oraz spełniający regularnie praktyki religijne i sakramentalne (58), czy nieregularnie (13) i okazjonalnie (22).

Studia filozoficzno-teologiczne i system wieloaspektowej formacji kapłańskiej alumnów w diecezjalnym lub zakonnym wyższym seminarium duchownym stanowią podstawę najważniejszego etapu w ich życiu religijnym i rozwoju powołania kapłańskiego oraz w konstruowaniu tożsamości kapłańskiej. Okres seminaryjny właśnie odgrywa główną rolę na etapie budowania osobowości kapłańskiej każdego alumna jako potencjalnego kapłana, chociaż występują tu pewne różnice ze względu na typ przyszłej służby w Kościele – w diecezji i we wspólnotie zakonnej. W tym okresie powołanie kapłańskie alumna niejako „materializuje się” poprzez planowy

system edukacji akademickiej, wychowania religijnego i przysposobienia kościelnego, dyscypliny i przygotowania zawodowego do pracy duszpasterskiej w parafii lub we wspólnocie zakonnej. W tym właśnie okresie w seminarium duchownym powołanie kapłańskie kandydata na księdza zostaje poddane „drobiazgowej obróbce” osobowościowej, psychologicznej, emocjonalnej, społecznej i moralnej, w efekcie której ma stać się on „nowym” człowiekiem, przydatnym do pracy w Kościele i do służby wiernym. Nie da się ukryć, że bez aktywnego udziału i wkładu seminarium duchownego, jego kadry naukowo-dydaktycznej i wychowawczo-formacyjnej, żadne powołanie kapłańskie nie mogłoby rozwinąć się w pełni i utrwalić, sprawdzić pod względem swej autentyczności.

Inaczej mówiąc, kandydat na księdza przyjęty do wyższego seminarium duchownego na pierwszy rok studiów i formacji zawodowej nie miałby realnej szansy przejść przez wszystkie etapy „stawania się księdzem” bez pełnej opieki instytucjonalnej seminarium i przyjaznego nastawienia kadry seminaryjnej do rozwoju jego powołania kapłańskiego. W seminarium duchownym, jako instytucji zawodowej, naukowej i wychowawczej, która z woli władz Kościoła lokalnego odpowiada za wszechstronny rozwój osobowości alumna, zmienia się on z człowieka świeckiego w człowieka duchownego, o radykalnie odmienionej świadomości i tożsamości ze stanem kapłańskim. Efektem tej wieloletniej i wieloaspektowej formacji seminaryjnej będzie młody kapłan przygotowany wszechstronnie do podejmowania i wykonywania różnych zadań duszpasterskich w parafii i we wspólnocie zakonnej, czy jeszcze w innych okolicznościach funkcjonowania Kościoła w społeczeństwie, czyli tam, gdzie zostanie posłany przez swoją władzę kościelną. Najważniejsza jest tu jednak duchowa formacja alumnów, w której ramach powinny być zintegrowane i scalone pozostałe typy ich formacji kapłańskiej (Tarnowski, 1983: 308-314; Kunowski, 1970: 211-241; Bryksa, 1968: 55-56; Majka, 1967: 350-352).

W tym artykule ukazę i szeroko omówię nastawienie byłych alumnów diecezjalnych i zakonnych w Polsce do: 1) atmosfery panującej w wyższym seminarium duchownym; 2) samopoczucia alumnów w seminarium duchownym; 3) specyfiki seminarium duchownego i czasu spędzonego w nim przez alumnów; 4) utrudnień formacyjnych i zwątpień alumnów w seminarium duchownym związanych z kapłaństwem; 5) powodów i przyczyn rezygnacji alumnów z formacji seminaryjnej; 6) samotności i poczucia osamotnienia alumnów we wspólnocie kleryckiej i seminaryjnej. Dostępne materiały zastane i wyniki badań socjologicznych pozwolą na szeroką i obiektywną analizę tych zagadnień i problemów.

Wyższe seminarium duchowne i specyfika jego wewnętrznej atmosfery w ocenie byłych alumnów

Wyższe seminarium duchowne jest kościelną instytucją naukowo-dydaktyczną i wychowawczo-formacyjną, zamkniętą do pewnego stopnia dla świata zewnętrznego, funkcjonującą w oparciu o przyjęte zasady postępowania i normy regulujące życie alumnów i przełożonych w całej wspólnocie seminaryjnej, które łącznie tworzą regulamin codziennego i świątecznego ich życia. Regulamin seminaryjny dla alumnów, choć jest uciążliwy, stanowi podstawę ich formacji kapłańskiej i dyscypliny każdego z osobna i całej wspólnoty. Celem tej formacji jest takie ukształtowanie osobowości alumna, aby jako kapłan potrafił korzystać z własnej wolności i aktywnie działać dla dobra Kościoła instytucjonalnego i dla wspólnoty wiernych świeckich. Formacja ta musi zatem ukształtować w alumnie poczucie karności, pokory, uległości, posłuszeństwa dla władzy kościelnej (biskupa), nauczyć go samoopanowania, redukcji lub dozowania potrzeb i oczekiwań życiowych, przyzwyczajając go stopniowo do stylu i trybu życia kapłańskiego w celibacie i samotności, poza własną wspólnotą małżeńsko-rodzinną i poza życiem seksualnym. Bez wątpienia, regulamin jest czynnikiem mającym bezpośredni

Tabela 1. Wpływ regulaminu na atmosferę seminarium duchownego w ocenie byłych alumnów

Regulamin i jego rola w atmosferze seminarium	Byli alumni diecezjalni	Byli alumni zakonni	Byli alumni łącznie
	liczba	liczba	liczba
Miejsce regulaminu w życiu codziennym wspólnoty alumnów			
Konieczny	49	32	81
Zbędny	28	10	38
Trudno mi ocenić	10	6	16
Brak danych	7	6	13
Wpływ regulaminu na atmosferę w seminarium duchownym			
Bezpośredni	47	26	73
Pośredni	16	11	27
Brak wpływu	21	9	30
Brak oceny	10	8	18
Ogółem	94	54	148

Źródło: badania własne.

wkład w tworzeniu specyfiki atmosfery seminarium duchownego w diecezji i we wspólnocie zakonnej. Jak postrzegają i oceniają rolę seminarium byli alumni? Ich wypowiedzi ukażą w dalszej analizie (Baniak, 2000: 93-102).

Opinie byłych alumnów dotyczące miejsca regulaminu w życiu codziennym wspólnoty alumnów są dość zróżnicowane. Wśród 148 byłych alumnów biorących udział w wywiadzie jedynie 81 nie miało wątpliwości co do jego konieczności, a w grupie tej było 49 diecezjalnych i 32 zakonnych. Wszyscy oni różnie uzasadniali własną opinię, jak choćby tak: „Każdy chłopak, który chce zostać księdzem, musi wiedzieć, że w seminarium duchownym jest inne życie niż w świeckim świecie. Tu życie codzienne biegnie monotonnie, a regulują je specjalne przepisy ułożone w regulamin postępowania kleryków. Od przestrzegania tego regulaminu zależy pobyt i formacja alumnów w seminarium. Ja uważam, że taki regulamin jest konieczny, bo inaczej klerycy nie staliby się księżmi, czyli nie zmieniliby swoich świeckich przyzwyczajęń na duchowne. Ponadto życie tylu mężczyzn w jednym domu bez regulaminu byłoby niemożliwe bez jakichś konfliktów” (al., l. 29).

W całej zbiorowości badanej 38 byłych alumnów, w tym liczniej diecezjalni, było przeciwnych kierowaniu poprzez regulamin codziennym życiem kandydatów do kapłaństwa. W ich ocenie alumni są na tyle dojrzałymi osobami, że potrafią samodzielnie funkcjonować w seminarium, bez takich sztywnych regulacji formalnych. Wypowiedź jednego z nich potwierdza tę postawę wobec regulaminu seminaryjnego: „Kiedy wstępowałem do seminarium w mojej diecezji, nie myślałem, że życie w nim będzie przypominało koszały wojskowe czy nawet więzienie o obostrzonym rygorze. Przez pierwszy rok czułem się tu naprawdę jak w więzieniu, gdyż wszystko, co mogłem chcieć lub zrobić, było zakazane i ograniczane lub odgórnie zaplanowane przez specjalne przepisy. W dodatku skrupulatnie kontrolowane przez prefektów w zakresie wykonywania tych pisanych i werbalnych ich poleceń. Najśmieszniejsze było to, że nawet byliśmy kontrolowani na przechadzkach i we własnych parafiach. Nie odnalazłem się w tej rzeczywistości, zupełnie mi obcej i zbyt tajemniczej. Na trzecim roku zabrałem swoje dokumenty i odszedłem do cywila. Dziś widzę, że wtedy podjąłem prawidłową i słuszną decyzję, jeśli skonfrontuję ją z trybem i kontrolowanym życiem księży w parafii” (al., l. 34).

Wpływ regulaminu na kształtowanie atmosfery w seminarium duchownym byli alumni też oceniają niejednolicie. Jednak największy ich odsetek – 100 ze 148 – uważa, że wpływ ten jest realny, chociaż ma zróżnicowaną siłę nacisku. W ocenie 73 alumnów wpływ ten jest bezpośredni i obejmuje wszystkie zakresy atmosfery seminaryjnej, zarówno relację między alumnami, jak relacje między alumnami i ich przełożonymi. Natomiast 27, w tym liczniej diecezjalni, wpływ ten oceniają jako jedynie pośredni, widząc go przede wszystkim w codziennym wspólnym byciu kleryków z sobą, w tworzeniu empatycznych i solidarnych warunków dla ich codziennego życia. Jedni i dru-

dzy uważali, że atmosfera codzienności w takiej instytucji i wspólnocie zależy istotnie właśnie od mądrze skomponowanego regulaminu i od akceptacji jego regulacji przez każdego i przez wszystkich alumnów. W takiej atmosferze nauczą się oni bycia kapłanami w parafii i w zakonie.

Z kolei 30 alumnów, więcej diecezjalnych, nie dostrzega związku między regulaminem, czyli spisem reguł postępowania kleryków, a specyfiką takiej kościelnej instytucji formacyjnej, jaką jest jej atmosfera: „Seminarium musi odzwierciedlać życie księdza w parafii lub w zakonie. Musi być w nim taka atmosfera, żeby kleryk nauczył się tu kultury bycia na co dzień i w święta. Taką atmosferę spotka on jako ksiądz w parafii jako miejscu swojej pracy i życia po święceniach. A regulamin seminaryjny nie ma wiele wspólnego z tą atmosferą. Według mnie regulamin seminaryjny można uznać za rodzaj tresury przeznaczonej dla kleryków. Dorosłych mężczyzn, po maturze, a niekiedy i po studiach, czy doświadczonych zawodowo, traktuje się jak małych, którzy nie wiedzą, czym jest życie, albo po co przyszli do seminarium lub do zakonu” (al., l. 36).

Wydaje się, że kandydaci do kapłaństwa z reguły mają bardzo wyidealizowany i teoretyczny obraz seminarium duchownego jako instytucji kościelnej, przygotowującej wielostronnie alumnów do kapłaństwa instytucjonalnego. Takie idealne podejście i rozumienie istoty seminarium duchownego przez alumnów jest efektem ukazywania go w strukturach kościelnych wyłącznie przez pryzmat cech pozytywnych podczas „akcji budzenia” nowych powołań duchownych, prowadzonej w parafiach i w ośrodkach zakonnych przez księży i alumnów oraz przez katechetów w szkołach na lekcjach religii. Mętne często pojmowanie seminarium duchownego i wspólnoty zakonnej mają też rodzice, którzy zachęcają, inspirują i kierują własnych synów do „poświęcenia się” na służbę Bogu w kapłaństwie, jako piękną i nobilitującą rodzinę kapłana. Natomiast rzadkie są przypadki, kiedy kandydat na księdza zna także wady seminarium duchownego jako instytucji kościelnej i jej funkcjonowania. Kandydat na kapłana, zostając alumnem, szybko przekonuje się, że jego wizja seminarium daleko odbiega od rzeczywistości, jaką poznawał stopniowo coraz lepiej i głębiej każdego dnia. Tryb codzienności i styl życia alumnów, rygorystyczny regulamin, relacje między alumnami starszymi i młodszymi w zakresie czasu studiów i pobytu w seminarium, stosunki wzajemne zachodzące między alumnami i ich przełożonymi, system wartości, metody wychowania i formacji, studia i wykłady codzienne, często zaskakują nowo przyjętych alumnów po jakimś czasie, skonfrontowane z ich własnym wyobrażeniem seminarium i „atmosferą życia” w nim funkcjonującą. Idealne ich pojmowanie spotyka się z twardą rzeczywistością, powodując często szok u alumnów, wywołujący zdziwienie i zaniepokojenie, skłaniające ich do pytania, „czy ja trafiłem pod właściwy adres, do miejsca i instytucji, którą wcześniej widziałem inaczej”?

Konfrontacja tych dwóch wizji seminarium duchownego – idealnej i faktycznej – często rozczarowuje alumnów, usuwa ich mityczne wyobrażenia i wywołuje pytanie o sens i cel pobytu ich w tej instytucji kościelnej. Nierzadko już na pierwszym lub drugim roku studiów niektórzy alumni rezygnują z formacji kapłańskiej i opuszczają seminarium, rozgoryczeni tym, co zobaczyli i sami doświadczyli tu jako początkujący klerycy. Moi respondenci są przykładem takiej właśnie sytuacji. Natomiast ci, którzy jawnie kontestują porządek i zwyczaje panujące w seminarium lub w we wspólnocie zakonnej, są usuwani stąd przez władze seminaryjne jako „nienadający się” na księdza diecezjalnego lub zakonnego i odsyłani do życia świeckiego.

Atmosfera panująca w seminarium duchownym ma własną specyfikę, wprost związaną z jego podstawowym celem, czyli z wielostronnym przysposobieniem kandydatów do zawodu księdza katolickiego. Przysposobienie to oznacza praktycznie całkowitą zmianę świadomości każdego z nich – ze świeckiej na duchowną, która w efekcie będzie odróżniała księdza od osób świeckich. Atmosfera ta nie wszystkim alumnom odpowiada – jednych pobudza do pracy nad samowychowaniem, a innych irytuje i zniechęca do takiej samooceny i zmiany. Mentalność świeckiego mężczyzny musi zostać zmieniona w seminarium na mentalność mężczyzny duchownego, w czym ważną rolę odgrywa atmosfera i kultura bycia panująca w tej instytucji i wspólnocie ludzkiej, typowo męskiej. W seminarium alumn jest przygotowywany do życia w beżenności i w trwałej abstynencji seksualnej, w samotności i bez więzi z kobietą w trwałym związku małżeńskim, z jednoczesnym całkowitym przeznaczeniem dla Boga i Kościoła. Cała formacja seminaryjna ma przekonać alumnów, iż zostali „wybrani” przez samego Boga do tej „inności” w kapłaństwie, a oryginalna atmosfera seminarium służy tej zmianie ich świeckiej osobowości w osobowość duchowną. Atmosfera ta jest oczywiście inna w seminarium diecezjalnym i w seminarium zakonnym ze względu m.in. na cele szczegółowe służby kapłańskiej księdza w diecezji i parafii oraz księdza we wspólnocie zakonnej. Różnicy tej często nie są świadomi kandydaci aspirujący do kapłaństwa sprawowanego w diecezji i w takiej wspólnocie. Dopiero pobyt i formacja w określonym typie seminarium często zmienia ich orientację i skierowuje do zmiany seminarium – z zakonnego na diecezjalne lub diecezjalnego na zakonne, albo podpowiada im rezygnację z przygotowywania się do życia w stanie duchownym i powrót do życia świeckiego. Takie sytuacje zdarzają się często i dotyczą też alumnów ze starszych lat studiów i formacji seminaryjnej, bardziej doświadczonych i głębiej zapoznanych ze specyfiką kapłaństwa w obu formacjach duchownych – diecezjalnej i zakonnej. W takiej właśnie sytuacji znaleźli się moi respondenci, byli alumni diecezjalni i zakonnici, w której efekcie przerwali swoją formację kapłańską i opuścili seminaria duchowne.

Samopoczucie kleryków w seminariach duchownych w spostrzeżeniach i ocenie byłych alumnów

Środowisko seminarium duchownego, atmosfera w nim panująca, rodzaj zajęć religijnych i świeckich, system studiów i wychowania, typowo męskie środowisko, zwyczaje i obyczaje w nim obowiązujące i regulamin rygorystyczny, rzutują bezpośrednio i ściśle na samopoczucie alumnów w nim przebywających na co dzień – studiujących i formowanych na księży, a także żyjących w specyficznej wspólnotie ludzkiej, w nietypowych więziach i zależnościach. Od typu samopoczucia w seminarium duchownym i we wspólnotie zakonnej zależy w dużej mierze realizacja i trwałość powołania kapłańskiego każdego alumna. Na taką zależność wskazują badacze seminarium duchownego i jego roli w formacji alumnów, biorąc pod uwagę jej plusy i minusy, które albo zachęcają, albo zniechęcają alumnów do kontynuacji własnej formacji kapłańskiej i osobowościowej (Kunowski, 1975: 56-61; Jończyk, 1975: 14-15).

Stefan Kunowski w warstwicowej teorii wychowania prezentuje i analizuje różne typy samopoczucia seminaryjnego alumnów, w tym samopoczucie organiczne, psychiczne i społeczne, które wspólnie tworzą „samopoczucie homeostazyjne”. Ponadto pisze on o wyższych stopniach tego samopoczucia, nazywając je „samopoczuciem homeodynamicznym” albo „samopoczuciem samorozwojowym”. Takie samopoczucie ułatwia alumnowi osiągnięcie własnego powołania (zawodu) zgodnie z jego uzdolnieniami. Wytycza także kierunek rozwoju zainteresowań, zdolności i powołania alumna. Daje mu radosne uczucie z pobytu w seminarium i ze znajdowania się na właściwej drodze prowadzącej go do pełni rozwoju osobowego i zawodowego. Upewnia alumna, że należycie realizuje własne powołanie kapłańskie. Samopoczucie samorozwojowe Kunowski nazywa też „samopoczuciem formacyjnym”, które ciągle towarzyszy alumnowi w jego rozwoju osobistym podczas formacji w seminarium duchownym, na każdym etapie tego rozwoju. Od tego samopoczucia zależy w gruncie rzeczy pełna adaptacja i dostosowanie się alumna do warunków życia i formacji w seminarium, a w dalszej perspektywie osiągnięcie przez niego święceń kapłańskich (Kunowski, 1975: 57-58). Prościej mówiąc, od tego, czy alumn czuje się dobrze i szczęśliwie (komfortowo), czy też źle i nieszczęśliwie (niekomfortowo) w seminarium diecezjalnym lub zakonnym, od tego, czy jest on tu w pełni usatysfakcjonowany z realizacji własnego powołania kapłańskiego, czy też przeżywa rozczarowanie i niezadowolenie z tego pobytu, zależy w dużej mierze długoterminowy i skomplikowany proces dochodzenia alumna do zawodu księdza katolickiego, opartego na jego autentycznym powołaniu religijnym (Baniak, 2000: 103-104).

Józef Jończyk, z kolei, na podstawie wyników własnych badań socjologicznych zrealizowanych wśród 640 kleryków, proponuje następującą typologię samopoczucia formacyjnego alumnów w seminarium duchownym: a) typy wyrównane: wysoki i niski; b) typy harmonijne: przodujący (zwykle i wybitne), intelektualny, socjalny, umysłowy, społeczny; c) typy nieharmonijne – przeduchowiony, przeintelektualizowany, nazbyt uspołeczniony; d) typy nisko rozbudowane – nierówny i słabo rozbudowany (Jończyk, 1975: 14-15). Odczytując dziś wyniki tych badań, zauważamy, że 42 lata temu wśród alumnów polskich, uczestniczących w badaniach Jończyka, dominowały „harmonijne” typy samopoczucia seminaryjnego alumnów (61,0%), przy czym rolę główną odgrywało tu samopoczucie „zwykle przodujące” (27,5%) oraz samopoczucie „duchowe” (21,0%). Na drugim miejscu znajdowały się typy samopoczucia „słabo rozbudowanego” (18,0%), a na trzecim – samopoczucie „wyrównane” (15,7%). Najrzadziej był wtedy reprezentowany typ samopoczucia „nieharmonijnego” – 5,7% (Jończyk, 1975: 170-172).

Problem samopoczucia alumnów w seminarium duchownym łączy się ściśle z procesem odpływu niektórych z nich z formacji seminaryjnej i z rezygnacją z kapłaństwa na tym etapie przystosowywania do tego zawodu. Biorąc to pod uwagę, we własnych badaniach nad nastawieniem byłych alumnów do seminarium duchownego, uwzględniłem także ich postawy wobec samopoczucia seminaryjnego. Czy w ocenie byłych alumnów, którzy już wystąpili z seminarium duchownego, odpowiedni typ samopoczucia ma wpływ na pobyt alumna w seminarium, na akceptację metod formacji kapłańskiej, na akceptację własnego powołania religijnego i na jego rezygnację z seminarium i z kapłaństwa? Takie pytania postawiłem byłym alumnom, a odpowiedzi ich na te pytania ukażę w dalszej części opracowania. Wypowiedzi ich na to pytanie ukażę w tabeli 2 i w bezpośredniej ocenie roli samopoczucia w kształtowaniu ich osobowości kapłańskiej.

Deklaracje byłych alumnów dotyczące typu ich samopoczucia w seminarium duchownym są wyraźnie podzielone na pozytywne i negatywne. O dobrym samopoczuciu wspomina 72 respondentów, w tym 45 diecezjalnych i 27 zakonnych, dodając przy tym, iż byli w jego efekcie szczęśliwi, czuli się tu dobrze lub byli zwyczajnie zadowoleni z pobytu w seminarium duchownym – diecezjalnym i zakonnym.

Natomiast 68 byłych alumnów, w tym 44 diecezjalnych i 24 zakonnych, stwierdziło jednoznacznie, że ich samopoczucie w seminarium było złe, a w konsekwencji pobyt w nim rozczarował ich, wywołał niezadowolenie i niechęć do kontynuowania formacji własnego powołania kapłańskiego. Oni wszyscy czuli się zawiedzeni, gdyż ich wizerunek tej instytucji kościelnej, idealnie wyobrażanej, rozmiął się wyraźnie z jej wizerunkiem rzeczywistym, w którym nie potrafili się odnaleźć i poczuć komfortowo, zgodnie z osobistymi potrzebami i oczekiwaniami. Taką rozbieżność widzimy choćby w dwóch

Tabela 2. Samopoczucie byłych alumnów w seminarium duchownym i jego wpływ na los ich powołania kapłańskiego

Samopoczucie byłych alumnów w seminarium	Byli alumni diecezjalni	Byli alumni zakonni	Byli alumni łącznie
	liczba	liczba	liczba
Typ samopoczucia respondentów w seminarium duchownym przez nich wskazany			
Byłem szczęśliwy	14	9	23
Czułem się tu dobrze	15	8	23
Byłem zadowolony	16	10	26
Byłem rozczarowany	18	9	27
Byłem niezadowolony	16	9	25
Byłem zniechęcony	10	6	16
Brak oceny	5	3	8
Wpływ samopoczucia na rozwój własnego powołania kapłańskiego			
Całkowity	48	33	81
Częściowy	19	11	30
Brak wpływu	27	10	37
Wpływ samopoczucia na rezygnację z formacji i na wystąpienie z seminarium duchownego			
Całkowity	50	35	85
Częściowy	17	7	24
Brak wpływu	24	8	32
Brak oceny	3	4	7
Ogółem	94	54	148

Źródło: badania własne.

wypowiedziach respondentów: „Podczas spotkań z klerykami mojego zgromadzenia zakonnego, a nawet w kilku wizytach w seminarium zakonnym, pokazano mi to seminarium w jasnych kolorach, od strony samych plusów. Te jego cechy zdopingowały mnie do tego stopnia, że zdecydowałem się na wstąpienie do tego seminarium. Niestety, już w nowicjacie i na pierwszym roku studiów zobaczyłem zgromadzenie od negatywnej strony, poznałem wiele minusów w jego strukturze i sposobie codziennego życia. Nie czułem się tu dobrze. Z biegiem czasu rozczarowałem się i nie chciałem już dalej tu studiować. Rozczarowali mnie też inni klerycy z mojego rocznika, jak i starsi. Myślałem, że do zakonu przychodzą znacznie lepsi i bardziej religijni mężczyźni, niż ci, których zastałem w nowicjacie i w seminarium” (al., l. 42). Z kolei były kleryk diecezjalny mówił tak na ten temat: „Ja byłem człowiekiem

otwartym na świat i na ludzi. Idąc do seminarium duchownego, wyobrażałem sobie, że tacy będą tam wszyscy klerycy, bo takich księży będzie potrzebował Kościół. Myślałem też, że seminarium to fajna instytucja, pełna ideałów pociągających do służby ludziom. Po niespełna dwóch latach studiów, poznawania kleryków i przełożonych, zobaczyłem seminarium jako instytucję zupełnie odbiegającą od moich wyobrażeń i oczekiwań: pełną przestarzałych zwyczajów, sformalizowaną i nudną na co dzień. Później było jeszcze gorzej, więc czułem się tu bardzo źle, żeby nie powiedzieć niekomfortowo. Zrozumiałem wtedy, że trafiłem pod niewłaściwy adres, że nastał czas na ewakuację z tego miejsca. Tak też postąpiłem” (al., l. 29).

Typ samopoczucia w seminarium duchownym nie był obojętny dla procesu rozwoju powołania kapłańskiego alumnów diecezjalnych i zakonnych. Wręcz przeciwnie, realnie oddziaływał na ten rozwój i czynnie nastawiał ich do własnej pracy nad rozwojem swojego powołania albo zniechęcał do tej pracy. Stąd wśród 148 byłych alumnów 111 stwierdziło, że samopoczucie w seminarium miało albo całkowity (81), albo częściowy (30) wpływ pozytywny lub negatywny na rozwój ich powołania kapłańskiego. O wpływie takim mówiło 67 byłych alumnów diecezjalnych i 44 byłych alumnów zakonnych. Odmienne zdanie w tej kwestii miało 37 byłych alumnów, twierdząc zarazem, że samopoczucie w seminarium, niezależnie od czasu tam spędzonego, nie miało żadnego wpływu na rozwój ich powołania kapłańskiego: „Chociaż czułem się dobrze w seminarium, bo atmosfera w nim panująca była bez zarzutu, to jednak pobyt w nim uświadomił mi, że nie nadaję się na księdza, bo raczej źle odczytałem swoje powołanie życiowe. Po rozmowie z przełożonymi, mimo ich perswazji, odszedłem z seminarium na początku czwartego roku studiów. Dziś oceniam pozytywnie tę decyzję” (al., l. 38).

Samopoczucie w seminarium nie było też obojętne dla decyzji alumnów dotyczących przerwania formacji kapłańskiej i dla wystąpienia z seminarium, wręcz przeciwnie, ułatwiło wielu z nich podjęcie takiej decyzji. O wpływie złego samopoczucia na rezygnację z formacji kapłańskiej i na odejście z seminarium mówiło 109 byłych alumnów, zaznaczając przy tym, iż wpływ ten był całkowity (85) lub częściowy (24). Wpływ ten wskazało 67 byłych alumnów diecezjalnych i 42 zakonnych, uzasadniając nim swoją rezygnację z kapłaństwa. Warto zaznaczyć, że bardzo zbliżone są liczby byłych alumnów w obu kategoriach formacyjnych, którzy widzieli negatywny wpływ samopoczucia seminaryjnego na rozwój własnego powołania kapłańskiego i na podjęcie decyzji o opuszczeniu seminarium i o powrocie do życia świeckiego.

Zwątpienie byłych alumnów we własne powołanie kapłańskie pod wpływem różnych utrudnień formacyjnych w seminarium duchownym

Na własnej drodze do święceń kapłańskich alumni napotykają na wiele różnych utrudnień i wątpliwości formacyjnych. Podczas moich badań byli alumni wskazali następujące typy eksponowanych utrudnień formacyjnych: a) wychowawcze i dyscyplinarne, związane z regulaminem i trybem życia seminaryjnego czy zakonnego (98); b) zgorszenia wywołane „podwójną” moralnością znanych księży (82); c) niepokoje seksualne wywołane metodami przystosowania alumnów do celibatu i abstynencji seksualnej (107); d) adaptacyjne, związane ze stylem życia i zwyczajami codziennymi w seminarium i we wspólnotie seminaryjnej (95); e) psychologiczne – lęk przed samotnością w życiu kapłańskim (98); f) religijne, związane z modlitwą, spowiedzią, lekturą czasopism katolickich (76); g) świeckie, związane z ułożeniem siebie w karierze poza stanem duchownym i z opuszczeniem seminarium duchownego (62). Te wszystkie utrudnienia wskazują, że środowisko seminarium duchownego, zwłaszcza zakonnego, jest środowiskiem nietypowym i niemającym odpowiednika w życiu świeckim; że jest środowiskiem skomplikowanym i wymagającym wielu umiejętności i starań od alumnów, którzy przybyli do niego z różnych środowisk świeckich, żeby podjąć realizację własnego powołania kapłańskiego.

Kandydaci na księży na ogół nie wiedzą, jakie trudności napotkają w seminarium, gdyż nie znają regulaminu obowiązującego alumnów i regulującego wszystkie sfery ich życia codziennego i świątecznego. Kontakt z regulaminem i dodatkowymi wymaganiami władz seminaryjnych i wychowawców szybko ukazuje im rzeczywistość życia seminaryjnego odbiegającą od ich osobistych lub zasłyszanych z zewnątrz opinii i wyobrażeń o tej instytucji kościelnej. Różnice te wywołują u wielu alumnów rozczarowanie i zaniepokojenie o prawdziwość swojego powołania, o przydatność do zawodu księdza, jak i o swój los (trwanie) w murach seminarium czy zakonu. Niektórzy pod wpływem dostrzeżenia tych różnic i utrudnień decydują się na rewizję własnego powołania kapłańskiego, wątpią w to, czy podjęli dobrą decyzję zawodową i życiową związaną z kapłaństwem, czy potrafią sprostać wymaganiom regulaminu seminaryjnego i oczekiwaniom władz kościelnych w tym zakresie i odchodzą z seminarium niekiedy po krótkim pobycie w jego wspólnotie. Zdarzają się sytuacje ukazujące, że alumni podejmowali pochopnie złą decyzję, odchodząc z seminarium, kiedy nadal odczuwali w sobie powołanie religijne do służby w Kościele (Baniak, 2000: 111-112).

Czas zwykły i czas świąteczny w seminarium duchownym we wspomnieniach byłych alumnów

Wyższe seminarium duchowne, zwłaszcza zakonne, jest instytucją specyficzną, niemającą odpowiednika w środowisku instytucji świeckich. Tę specyfikę tworzy jego religijny i kościelny profil dydaktyczny, naukowy i formacyjny, typowy dla struktury diecezjalnej i dla określonej charyzmatem wspólnoty zakonnej. Specyfika seminarium duchownego jest widoczna w codziennym i świątecznym czasie, wspólnym dla alumnów i dla ich przełożonych i wychowawców – rektora, jego zastępcy, prefektów i ojców duchownych, a w pewnym stopniu także wykładowców przedmiotów teologicznych i humanistyczno-społecznych. Wszyscy oni mają swój wkład w proces rozwoju powołania i szeroko ujętej formacji alumnów do kapłaństwa, przygotowania ich do święceń kapłańskich i ukształtowania ich świadomości i osobowości kapłańskiej.

Życie codzienne alumnów w seminarium duchownym ma własny styl, rytm, temporalność i dynamikę określoną ramami regulaminu dla nich przewidzianego, co potwierdzają wszyscy moi respondenci, byli alumni diecezjalni i zakonnici. W ich ocenie alumni w seminarium muszą: a) przyswoić sobie zasady współżycia każdy z każdym i w całej wspólnotie (125); b) nauczyć się „bycia” księdzem diecezjalnym i zakonnym (122); c) rozwinąć i skryształizować własną osobowość kapłańską (113); d) opanować styl życia osoby duchownej (98); e) nauczyć się panowania nad własnymi emocjami, potrzebami, myślami, językiem, poznać własną inteligencję (114). Te wszystkie zalety, jak sami zaznaczali, są potrzebne księżom w życiu i pracy kapłańskiej w parafii lub we wspólnotie zakonnej: „W rytmie codzienności seminaryjnej, typowej dla diecezji i dla wspólnoty zakonnej, alumni dorastają jako młodzi ludzie i mężczyźni. Tu uczą się odpowiedzialności za swoje myślenie, działania, postępowanie. Tu zapoznają się z odrębnością stanu kapłańskiego i zakonnego. Tu przyzwyczajają się każdy z osobna i wszyscy razem do przyporządkowania osobistych celów egzystencjalnych istotnym celom Kościoła instytucjonalnego i oczekiwaniom wiernych świeckich w parafii i w innych okolicznościach ich życia osobistego i rodzinnego czy społecznego” – stwierdził były alumn diecezjalny, który wystąpił z seminarium na piątym roku studiów, obecnie psycholog i pracownik naukowy (l. 43).

W ocenie większości byłych alumnów (127) czas świąteczny w seminarium duchownym również ma własną specyfikę, swój rytm, styl i cel. Świąteczność seminaryjna jest przede wszystkim „szkołą” i „wzorem” świętowania religijnego dla alumnów jako potencjalnych kapłanów. To kapłańskie

traktowanie świętowania w duchu religijnym różni się zasadniczo, zdaniem 129 respondentów, od świętowania przez katolików świeckich, którzy „odeszli już bardzo daleko od stylu religijnego i czas świąteczny traktują w stylu rodzinno-świeckim, zwłaszcza świąteczny czas niedzieli” (al., l. 34). Z tego powodu „Kapłan ma pokazać własnym świętowaniem religijnym dnia świętego – niedzieli i innych świąt kościelnych – swoim wiernym, że czas święty ma jeden tylko cel – kult Boga i adorację Jemu przeznaczoną” (al., l. 42). Takiego przeżywania czasu świętego, zdaniem 103 byłych alumnów, muszą nauczyć się wszyscy alumni w seminarium duchownym, a zarazem usunąć z własnego stylu świętowania elementy i przyzwyczajenia świeckie, wyniesione ze środowiska rodzinnego. Ci sami respondenci dodawali, że specyfikę czasu świątecznego alumni poznają z pomocą wskazań regulaminu i podczas wykładów z teologii pastoralnej i liturgiki. Oczywiście, ten rytm świętowania nie odpowiada niektórym alumnom, więc albo go kontestują, albo akceptują z ograniczeniami, chcąc zachować dla siebie pewien limit niezależności i autonomii. W tym celu traktują czas świąteczny jako „wolny” dla swoich potrzeb i planów, a pomijają jego cel podstawowy. Mając to na uwadze, zapytałem byłych alumnów o ich własne nastawienie do czasu zwykłego i do czasu świątecznego, kiedy byli w seminariach duchownych – jak ulokowali ten czas we wspomnieniach (Baniak, 2000: 119-122).

Samotność i poczucie osamotnienia kleryków we wspólnocie seminaryjnej w ocenie byłych alumnów

Z beżzennością łączy się ściśle samotność i poczucie osamotnienia księży, sprawiające im trudności w wytrwaniu w stanie kapłańskim. Formacja kapłańska ma przygotować alumnów do życia w beżzenności i samotności, nauczyć ich poprawnego przeżywania osobistego osamotnienia, żeby nie powodowało kryzysów w ich kapłaństwie i w życiu osobistym. Pobyt w seminarium duchownym izoluje alumnów od kobiet i więzi intymnych z nimi, jest on oparty też na samotności. Niektórzy nie wytrzymują samotności i z izolacji od świata kobiecego, wątpią we własne możliwości życia w samotności kapłańskiej i z tego powodu występują z seminarium duchownego. Sytuacja taka nie powinna jednak wywoływać zdziwienia, gdyż samotność, celibat i abstynencja seksualna duchowieństwa katolickiego należą do podstawowych wymagań Kościoła rzymskokatolickiego.

Formacja seminaryjna ma pomóc alumnom w zrozumieniu sensu samotności i w uznaniu jej za ważny warunek funkcjonowania w kapłaństwie opartym na trwałej beżzenności i świadomie przeżywanej abstynencji seksualnej. Józef Augustyn, znając dobrze podejście alumnów do samotności

i do celibatu obowiązkowego, trafnie zaznacza, że chwile samotności, nawet wtedy, kiedy relacje z ludźmi są poprawne, wynikają przede wszystkim z osobistej, nieprzekazywalnej w żaden sposób, odpowiedzialności za własne powołanie. Autor ten odróżnia samotność od osamotnienia i zaleca alumnom podobne postępowanie. Osamotnienie oznacza izolację, brak odrębnych więzi z innymi, ucieczkę przed nimi z egoizmu lub też z lęku o siebie. Ksiądz mający osobowość zintegrowaną i panujący nad swoją miłością własną, nie powinien mieć trudności z samotnością, nie ma bowiem miejsca na takie zjawisko w jego życiu kapłańskim, nastawionym na pozytywne relacje interpersonalne w parafii i we wspólnotcie zakonnej. W przekonaniu Augustyna jedynie ksiądz z osobowością deficytową może czuć się osamotniony we wspólnotach kościelnych, albo taki, który wybrał przypadkowo kapłaństwo związane z celibatem, czyli bez powołania religijnego, bez wezwania Bożego. W jego sytuacji pustkę wywołaną osamotnieniem może zapełnić jedynie miłość i przyjaźń kochającej kobiety-żony i wspólnie z nią utworzona rodzina, a bez tej miłości jego kapłaństwo stanie się wyłącznie karierą lub zawodem podobnym do zawodów świeckich, jako oparte na celibacie, który on kontestuje. Samotność z kolei to chwilowe odejście i „miejsce osobne ze świadomością, że za życie odpowiada się najpierw przed Bogiem. Raz samotność przynosi pokój i radość, innym razem cierpienie i ból. Takie chwile są wezwaniem, by głębiej otwierać się na ludzi, pełniej powierzać się Bogu. W samotności oczyszcza się miłość – i do Boga, i do człowieka” (Augustyn, 2001: 8).

Powstaje jednak pytanie, czy tak rozumianą samotność, ściśle połączoną z obowiązkową beżennością, z brakiem kochającej i kochanej kobiety, własnych dzieci, miłości emocjonalnej i seksualnej, potrafi i może zaakceptować i wprowadzić w swoje życie kapłańskie i osobiste każdy ksiądz diecezjalny i zakonny? Czy taka samotność nie zmienia się lub nie łączy się z poczuciem osamotnienia, jako wyłączenia czy wykluczenia księdza z relacji z bliskimi ludźmi, a w konsekwencji odrzucenia przez niego obowiązku beżenności, której samotność jest pochodną?

Badania zrealizowane wśród byłych księży i alumnów nad postrzeganiem przez nich obowiązkowego celibatu dają pozytywną odpowiedź na to pytanie. Na przykład badania socjologiczne ks. Andrzeja Postawy zrealizowane wśród 142 alumnów salezjańskich wykazały, że ponad 70% spośród nich było przekonanych, iż osamotnienie może wywołać kryzys trwałości powołania kapłańskiego. Ponad trzy czwarte tych alumnów twierdziło, że problemy z samotnością mogą wywołać u księdza i zakonnika potrzebę nawiązania więzi z kobietą i w konsekwencji chęć rezygnacji z powołania kapłańskiego i założenie własnej rodziny. Taką opinię wyraziło tu 71,8% alumnów salezjańskich w Łodzi, 78,6% w Łądzie i 77,8% w Krakowie. Opinię przeciwną wyraziły minimalne ich odsetki: 14,1%; 9,5%; 8,3% w tych samych seminariach

salezjańskich, a pozostali nie zajęli stanowiska w tej kwestii (14,1%; 11,9%; 13,9%). Autor tych badań zaznacza, że „Absolutna większość powodów wpływu osamotnienia zakonnika (i księdza) na potrzebę nawiązania więzi z kobietą oraz chęć rezygnacji z kapłaństwa i zarazem chęć założenia rodziny wypływa z kryzysu tożsamości zakonnika (ponad dwie trzecie), natomiast 15% respondentów winą za taką sytuację obarcza wspólnotę zakonną. Natomiast spośród 16 respondentów wyrażających opinię, że samotność zakonnika nie musi wywołać potrzeby nawiązania więzi z kobietą oraz chęci rezygnacji z powołania kapłańskiego i założenia własnej rodziny, ośmiu ankietowanych podało w wątpliwość rację tej opinii: prawie jedna trzecia tych respondentów utrzymywała, że samotność zakonnika posiada cechy pozytywne, które wystarczają w wytrwaniu w wierności powołaniu zakonnemu, jedna ósma twierdziła, że autentyczne i głębokie życie wspólnotowe jest wystarczające w wytrwaniu w wierności powołaniu, a jedna szesnasta wskazywała na jeszcze inne czynniki decydujące o tej sytuacji, ale bez ich wymieniania” (Postawa, 2005: 323-326).

Jak ukazują swoją samotność i poczucie osamotnienia w seminarium byli alumni? Czy dostrzegają w poczuciu osamotnienia i samotności związek z rewizją własnego powołania kapłańskiego i z odejściem z seminarium duchownego? Czy poczucie osamotnienia skłaniało ich do więzi z kobietą i do myśli o własnej rodzinie? Odpowiedzi ich na te pytania ukazują w tabeli 3 i w ich analizie.

Wśród 148 byłych alumnów uczestniczących w badaniach 90 miało poczucie osamotnienia i samotności w seminarium duchownym, w tym u większego odsetka było to poczucie trwałe i silne, a pozostali z tej grupy mówili o poczuciu czasowym i słabym. Samotni i osamotnieni czuli się zarówno alumni diecezjalni (61), jak alumni zakonni (29), różnie uzasadniając własne poczucie: „W typowo męskiej społeczności, przypadkowo dobranej do realizacji tego samego celu, poczucie osamotnienia i samotności jest nieuniknione i dotyczy większości kleryków. Przyczyniają się do niego różne powody, jak choćby egoizm, zazdrość, zawiść i donosicielstwo wśród kleryków. Alumn nie może ufać tu nikomu, więc czuje się osaczony, samotny i zdany tylko na siebie samego. Ja doświadczyłem tego sam w seminarium zakonnym” (al., l. 42). Z kolei 40 byłych alumnów, w tym 23 diecezjalnych i 17 zakonnych, mówiło otwarcie, że nie odczuwali osamotnienia i samotności w seminarium duchownym, że czuli się dobrze we wspólnocie kleryckiej, byli zintegrowani z własnym rokiem i z całą rodziną seminaryjną: „Nie czułem się osamotniony, bo świadomie wybrałem diecezjalne seminarium duchowne i wiedziałem, że życie w towarzystwie samych mężczyzn zmierzających do kapłaństwa, nie będzie łatwe. Taka postawa dawała mi i kolegom myślącym podobnie poczucie więzi i zintegrowania. O osamotnieniu nie było tu mowy” (al., l. 35).

Tabela 3. Wpływ samotności i osamotnienia na los powołania kapłańskiego byłych alumnów w świetle ich wspomnień osobistych

Samotność a kryzys powołania u alumnów	Byli alumni diecezjalni	Byli alumni zakonni	Byli alumni łącznie
	Liczba	Liczba	Liczba
Samotność i poczucie osamotnienia w seminarium w osobistych doświadczeniach			
Trwałe i silne	41	18	59
Czasowe i słabe	20	11	31
Nie przeżywał	23	17	40
Nie pamięta	10	8	18
Wpływ poczucia osamotnienia i samotności na kryzys własnego powołania kapłańskiego			
Występował	64	30	94
Nie występował	21	18	39
Nie pamięta	9	6	15
Wpływ poczucia osamotnienia i samotności na myśli o kontaktach i więzi z kobietą			
Występował	66	32	98
Nie występował	19	17	36
Nie pamięta	9	5	14
Wpływ poczucia osamotnienia i samotności na myśli o założeniu rodziny i wystąpieniu z seminarium			
Występował	63	27	90
Nie występował	23	22	45
Nie pamięta	8	5	13
Ogółem	94	54	148

Źródło: badania własne.

Pozostali respondenci nie pamiętali, czy odczuwali osamotnienie i samotność w tym czasie.

Byli alumni, którzy doświadczyli w seminarium poczucia osamotnienia i samotności, twierdzili w większości otwarcie, że poczucie to miało bezpośredni wpływ na kryzys ich powołania kapłańskiego i zastanawiali się nad sensem kontynuacji własnej formacji kapłańskiej (94). Podobnie duża ich liczba (98) zaznaczyła, że pod wpływem poczucia osamotnienia i samotności w seminarium rozważała możliwość nawiązania kontaktów z dziewczynami lub z kobietami. Niektórzy spośród nich odnowili dawne znajomości z dziewczynami, które zostawili po wstąpieniu do seminarium (21), czy też nawiązali je z dziewczynami podczas studiów seminaryjnych w różnych okolicznościach (13). Wielu z tych alumnów, zwłaszcza ci, którzy czuli się mocno osamotnieni i z tego powodu wątpili w sens i cel własnego powołania kapłańskiego, myśleli lub zastanawiali się nad odejściem z seminarium i nad założeniem własnej rodziny z dawnymi lub aktualnymi przyjaciółkami. Nie-

którzy z nich, jak sami mówili, tak postąpili, czyli pod presją osamotnienia wystąpili z seminarium i związali się z tymi kobietami. Znacznie mniej byłych alumnów diecezjalnych i zakonnych nie doświadczyło poczucia osamotnienia, a w efekcie nie dostrzegali jego wpływu na własne powołanie kapłańskie. Nie szukali też kontaktów z dziewczynami i nie podejmowali decyzji o zakładaniu własnej rodziny. Decyzję o wystąpieniu z seminarium podjęli pod wpływem innych czynników i w różnym okresie życia seminaryjnego. Oznacza to jednak, że dominująca większość tych alumnów doświadczyła poczucia osamotnienia i bała się samotności we własnym kapłańskim życiu, a pod presją tego poczucia przeżyli kryzys powołania, nawiązywali osobiste relacje z kobietami i często dla nich rezygnowali z formacji seminaryjnej i z kapłaństwa.

Powody i przyczyny rezygnacji byłych alumnów z formacji kapłańskiej w seminarium duchownym

Alumni występują z seminariów duchownych i rezygnują z kapłaństwa pod wpływem wielu różnych czynników, w tym ze względu na obowiązkowy celibat i trwałą abstynencję seksualną. Alessandro Manenti, powołując się na analizę kryzysu powołań kapłańskich, twierdzi, że „pragnienie przez księdza lub alumna zawarcia małżeństwa jest raczej konsekwencją porzucenia powołania, a nie czynnikiem determinującym to porzucenie. Jeśli jakiś ksiądz czy alumn, w jego ocenie, zostawia kapłaństwo i żeni się, to w 80% przypadków w grę wchodzi problem samotności i izolacji. Trudności związane z celibatem są przejawem głębszego kryzysu. Pragnienie małżeństwa jest raczej konsekwencją niż czynnikiem determinującym wystąpienia. Problem ten tkwi bardzo często w osłabieniu motywacji, w braku sensu, co sprawia, że wobec konkretnych sytuacji przyjmuje się postawę »działać«, zamiast postawę »być« (Manenti, 1995: 10).

Z kolei respondenci ks. Andrzeja Postawy, alumni seminariów salezjańskich, na jego pytanie o przyczyny pojawienia się myśli o porzuceniu kapłaństwa, wśród kilku czynników na pierwszym miejscu wskazali problemy z celibatem i ze ślubem czystości – 21,4%, na drugim trudności w nauce – 18,4%, na trzecim podali zły przykład księży – 16,5%, na czwartym miłość kobiety – 14,6%, a na piątym miejscu ujemny wpływ otoczenia – 12,6%. Te myśli o rezygnacji z kapłaństwa wskazał dominujący odsetek badanych tam alumnów – 83,5%, a jedynie 1,9% odmówiło odpowiedzi na to pytanie. Jeśli weźmiemy pod uwagę odsetki alumnów, którzy wskazali jeszcze inne powody (14,5%), to nie trudno zauważyć, że nikt z nich nie stwierdził, iż nie myślał o rezygnacji z kapłaństwa (Postawa, 2005: 319).

Natomiast w rozeznaniu moich respondentów, byłych alumnów, klerycy rezygnują z dążenia do święceń kapłańskich i występują z seminarium duchownego z wielu różnych powodów i przyczyn. Z tych powodów oni sami tak właśnie postąpili, czyli przerwali formację kapłańską i odeszli do życia świeckiego z seminariów – diecezjalnych i zakonnych. Powody i przyczyny wskazane przez nich najliczniej są następujące: 1) kontestowanie obowiązkowego celibatu i trwałej abstynencji seksualnej: 119 (w tym 73 diecezjalnych i 46 zakonnych); 2) potrzeba stałej więzi emocjonalnej i seksualnej z kobietą: 103 (w tym 66 i 37); 3) pragnienie małżeństwa i rodziny z kochaną kobietą: 85 (w tym 54 i 31); 4) kryzys własnego powołania kapłańskiego: 94 (w tym 64 i 30); 5) poczucie osamotnienia i lęk przed samotnością w kapłaństwie: 90 (w tym 61 i 29); 6) podwójna moralność znanych księży w parafii i we wspólnocie zakonnej: 84 (w tym 51 i 33); 7) trudności w studiach: 54 (w tym 31 i 23); 8) kłopoty ze zdrowiem: 37 (w tym 24 i 13); 9) kłopoty w rodzinie pochodzenia: 23 (w tym 14 i 9); 10) krytyka Kościoła i księży w świeckim otoczeniu: 20 (w tym 13 i 7); brak wskazania powodów: 9 (w tym 6 i 3). Z tych powodów i przyczyn, zdaniem moich respondentów, klerycy najczęściej porzucają swoje plany życiowe związane z kapłaństwem i odchodzą z seminariów diecezjalnych i zakonnych. Te same czynniki spowodowały, że i oni sami zrezygnowali z kapłaństwa, wystąpili z seminariów i powrócili do życia świeckiego, często w małżeństwie i rodzinie.

Zakończenie

Podsumowując analizę problemu podniesionego w tym artykule, należy zaznaczyć, że głos byłych alumnów diecezjalnych i zakonnych dotyczący seminarium duchownego i jego zadań w przygotowaniu alumnów do roli kapłana parafialnego i zakonnego jest ważny i istotny, choć dotąd niezauważany i niedoceniany w Kościele. Zbiorowość byłych alumnów uczestniczących w moich badaniach socjologicznych jest nieliczna i z tego powodu nie może reprezentować globalnej populacji byłych alumnów w Polsce. Z drugiej zaś strony byli alumni rzucają nowe światło na istotę i podstawowy cel seminarium duchownego, wskazują jego zalety i wady w funkcjonowaniu i wypełnianiu podstawowych funkcji w Kościele i społeczeństwie. Głosu ich w tej kwestii nie warto pomijać i lekceważyć, jeśli poszukuje się dziś adekwatnego modelu tej ważnej instytucji kościelnej. Podsumowując myśli i sugestie byłych alumnów dotyczące efektów procesu edukacji i formacji kapłańskiej kleryków w seminariach duchownych, warto posłużyć się diagnozą i informacją w tej kwestii ks. Andrzeja Postawy, który w konkluzji swych dociekań badawczych i ocen swoich respondentów – alumnów, zaznacza, że „Do kapłaństwa do-

chodzą jedynie ci alumni, którzy spełniają wszystkie warunki stawiane przez Kościół i władze seminaryjne, a wymagane w kapłaństwie realizowanym we wspólnocie zakonnej i diecezjalnej. Wymagania te mają charakter religijny, społeczny, medyczny, teologiczny. Niektórzy kandydaci nie są w stanie sprostać wszystkim wymogom i dlatego rezygnują sami lub pod wpływem sugestii czy rad przełożonych seminarium z dalszej formacji kapłańskiej. Liczne badania naukowe pozwalają na obiektywne wytłumaczenie zjawiska wystąpień z seminarium i z zakonu: jednostka porzuca swe powołanie z powodu osobistego niezadowolenia, wyrażającego się w poczuciu izolacji i osamotnienia, które pochodzą z braku samorealizacji lub z konfliktowego napięcia między wartościami a instytucją. Najczęściej podaje się następujące motywacje: trudności z celibatem i czystością seksualną; pragnienie miłości kobiety i własnej rodziny; lęk przed niepewnym i niejasnym kapłaństwem; poczucie bezradności wobec instytucji; obawy zdrowotne; świadomość, że nie posiada się żadnej kontroli nad własną przyszłością, spowodowanej całkowitym posłuszeństwem władzy kościelnej” (Postawa, 2005: 320). Takie powody, przyczyny i motywacje podawali także moi respondenci, alumni, którzy zrezygnowali sami lub z pomocą swoich przełożonych z myśli o kapłaństwie instytucjonalnym, opuścili seminaria diecezjalne i zakonne i powrócili do życia świeckiego.

Literatura

- Augustyn, Józef (2001). Celibat – samotność, nie osamotnienie. *Gość Niedzielny*, 51-52, s. 8.
- Baniak, Józef (1987). Model kapłana diecezjalnego w Kościele katolickim (analiza socjologiczno-teologiczna). *Człowiek i Światopogląd*, 8, s. 72-85.
- Baniak, Józef (2000). *Wierność powołaniu a kryzys tożsamości kapłańskiej. Studium socjologiczne na przykładzie Kościoła w Polsce*. Poznań: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Baniak, Józef (2007). Czynniki kryzysu tożsamości kapłańskiej wśród księży rzymskokatolickich w Polsce. Studium socjologiczne. *Teologia Pastoralna*, t. 8, s. 209-264.
- Baniak, Józef (2012). *Powołania do kapłaństwa i do życia zakonnego w Polsce w latach 1900-2010. Studium socjologiczne*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Blałock, Hubert M. (1977). *Statystyka dla socjologów*, tłum. Tabin Marek (i inni). Warszawa: PWN.
- Bryksa, Stefan (1968). O właściwy program nauczania w seminariach duchownych. *Collectanea Theologica*, 4, s. 45-56.
- Janikula, Gabriela (2008). Troska o powołania kapłańskie w wybranych programach katechetycznych. *Edukacja. Teologia i Dialog*, t. 5, s. 55-76.
- Jończyk, Józef (1975). *Samopoczucie alumnów w okresie formacji kapłańskiej w seminarium duchownym*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.

- Kunowski, Stefan (1970). Elementy pedagogiczne teorii seminarium duchownego jako instytucji wychowawczej. *Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne*, t. 16, s. 211-241.
- Kunowski, Stefan (1975). Samopoczucie kleryka w seminarium duchownym, *Homo Dei*, 2, s. 56-61.
- Majka, Józef (1967). Problem reformy studiów teologicznych w seminariach duchownych. *Ateneum Kapłańskie*, 350-351, s. 184-192.
- Manenti, Alessandro (1995). *Powołanie, psychologia i łaska*. Kraków – Niepokalanów: Wydawnictwo „M” – Wydawnictwo Ojców Franciszkanów.
- Postawa, Andrzej (2005). *Powołania kapłańskie w Towarzystwie Salezjańskim w Polsce. Studium socjologiczno-pastoralne*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Soiński, Borys Jacek (2008). Kryzysy doświadczane przez alumnów seminariów duchownych. *Edukacja. Teologia i Dialog*, t. 5, s. 245-265.
- Tarnowski, Janusz (1983). Formacja przyszłych duszpasterzy w seminariach duchownych. *Homo Dei*, 4, s. 308-314.
- Zarzycka, Beata, Masłowski, Andrzej (2008). Postawa wobec badania a wyniki w kwestionariuszach psychologicznych u alumnów Wyższych Seminariów Duchownych. *Edukacja. Teologia i Dialog*, t. 5, s. 135-154.

Józef Baniak – HIGHER SEMINARY AS A CHURCH SCHOOL RESPONSIBLE FOR TEACHING AND SPIRITUAL FORMATION OF PRIEST CANDIDATES IN THE ACCOUNTS OF FORMER DIOCESAN AND MONASTIC SEMINARIANS IN POLAND

In this article, I present the attitudes and appraisals made by former diocesan and monastic seminarians concerning the seminary and its role in teaching and preparing seminarians for parochial and monastic priesthood. These analyses are based on qualitative sociological research I carried out among 148 priest candidates (94 diocesan and 54 monastic) over the periods 1991-1992 and 2008-2010 using the technique of random sampling. The number of respondents does not allow to extrapolate the results of this research to the general population of priest candidates in Poland. Former candidates took critical attitude toward the role of seminary in preparing clerical students for priesthood; toward the influence of seminar physical and mental state on the crisis of priest identity and resignation from priesthood. Respondents provided many reasons why they gave up the seminary formation and priesthood. The most important reasons were their personal difficulties related to compulsory celibacy, prescribed sexual abstinence and the desire for marital, parental and family love. Many of them emphasized the difficulties related to religious faith and personal piety. Some of them acknowledge that they chose to go to the seminary for secular and family reasons and not because of religious vocation. As a result of this choice, after several years of living in the seminary, they decided to resign from the priesthood and go back to secular life.

Keywords: higher seminar, priesthood, celibacy

KAMIL M. KACZMAREK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Socjologii

Odgraniczanie

Część 1: Wybrane behawioralne mechanizmy izolacyjne islamu

Znaczenie granicy – wprowadzenie teoretyczne

Niniejsza analiza wybranej literatury diaspory muzułmańskiej w Polsce stanowi próbę rozwinięcia pewnego kluczowego elementu syntetycznej teorii ewolucji religii¹. Teoria ta opiera się m.in. na socjologii selekcyjnej i socjologicznej teorii systemów organicznych. Z tej perspektywy sukces ewolucyjny systemu zależy nie tylko od jego zdolności do pozyskiwania zasobów z otoczenia (w tym celu musi się do niego dostosowywać), ale także od zdolności do obrony zgromadzonych zasobów przed zawłaszczeniem przez inne systemy i własnych struktur przed dezintegracją. Na tym drugim wymogu, odniesionym do religii, skupiam się w niniejszym artykule.

Religie stanowią z jednej strony pewien system doktrynalny, z drugiej grupę podtrzymujących go organizacji społecznych. Tę dwoistą (informacyjno-organiczną) naturę dzielą z gatunkami biologicznymi², ujmowanymi również jako pula genetyczna z jednej, a zbiór krzyżujących się populacji z drugiej strony³. Gatunki zachowują swą odrębność za pomocą różnorodnych mechanizmów izolacyjnych (genetycznych, fizjologicznych czy behawioralnych). Również religie muszą rozwiązać problem odgraniczenia, aby

¹ K.M. Kaczmarek, *Mechanizmy ewolucji religii*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2013.

² I. Wunn, *The Evolution of Religions*, „Numen: International Review for the History of Religions” 4/2003.

³ E. Mayr, *Populacje, gatunki i ewolucja*, tłum. W. Byczkowska-Smyk i in., WP, Warszawa 1974, s. 29; por. tegoż, *What Is a Species, and What Is Not?*, „Philosophy of Science” 1996.

chronić swój system dogmatyczny oraz zasoby (przede wszystkim lojalność wiernych). Niektóre wytwarzają w tym celu wyspecjalizowane instytucje, inne polegają na bardziej rozproszonych mechanizmach, które ustanawiają to, co umownie można określić ich socjo-kulturową granicą. Jej zdefiniowanie i ustanowienie na poziomie zachowań jest zatem fundamentalną potrzebą, której zaspokojenie współdecyduje o ewolucyjnym sukcesie czy porażce danej religii.

Naturalnie religie różnią się między sobą pod względem tego, jak szczelne i efektywne granice ustanawiają. Maksymalizacja szczelności, prowadząca do pełnej izolacji danej organizacji, nie jest bynajmniej rozwiązaniem gwarantującym sukces ewolucyjny. Pokazuje to przykład izolowanych i izolujących się sekt, które praktycznie utraciły możliwość rozwoju⁴. Z drugiej strony utrata kontroli nad granicami, nadmierne ich otwarcie, prowadzi do stopniowego rozkładu systemu dogmatycznego i struktur. Jest to obecnie częstokroć problem Kościołów głównego nurtu, z katolickim włącznie.

Ten systemowy problem jest nieoczywisty, gdyż przepływ między systemem a otoczeniem dotyczy zarówno informacji, jak i zasobów i są to szlaki współzależne. Granice powinny chronić już pozyskane zasoby przed przejęciem przez inne systemy, ale i umożliwiać napływ nowych zasobów (muszą być zatem otwarte do wewnątrz). Odwrotnie w przypadku przepływu informacji: granice powinny blokować ich napływ z zewnątrz, a jednocześnie ułatwiać ich transmisję poza system, w tym do innych systemów, co umożliwia pozyskanie nowych zasobów (wskazane jest zatem, by były otwarte na zewnątrz). W przypadku religii głównym zasobem jest ludzka energia, stąd też w interesie organizacji religijnych leży pozyskanie możliwie dużej liczby wyznawców, którzy w zamian za udostępniane przez nią informacje (interpretacje teologiczne) będą podtrzymywać jej byt. Interpretacje teologiczne tworzą względnie spójny system teologiczny, składający się na doktrynę danej religii. Skłonność do wchodzenia wiernych w relację wymiany z daną organizacją religijną (czy też szerzej, do podtrzymywania danej religii) zależy jednak od tego, na ile głoszona przez nią doktryna jest dla nich atrakcyjna. Stąd też system teologiczny podlega sprzecznym presjom selekcyjnym, które organizacja musi uwzględnić i zrównoważyć. Jednym z kluczowych wymiarów tej atrakcyjności jest bowiem jej wewnętrzna spójność. Może ona zostać naruszona w rezultacie przeniknięcia do nauczania organizacji idei religijnych, których znaczenie zakorzenione jest w obcym systemie religijnym. Przykładem tego rodzaju procesu transdukcji jest przeniknięcie protestanckiej idei ekumenizmu do doktryny katolickiej w trakcie Soboru Watykańskiego II⁵. Jednocześnie religie muszą w pewnym zakresie reagować na zmienne konfi-

⁴ R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, przeł. T. Kunz, Nomos, Kraków, 2000, s. 308.

⁵ K.M. Kaczmarek, *Ekumeniczny zwrot Vaticanum II z perspektywy ewolucyjnej*, „Przegląd Religioznawczy” 2(260)/2016.

gurację preferencji religijnych aktualnych i potencjalnych wyznawców, czyli również na poziomie informacyjnym muszą, chcąc odpowiedzieć na owe preferencje, zachować pewną otwartość na nowe idee. Napływ informacji nie może być jednak niekontrolowany, pochodzące z zewnątrz organizacji idee muszą podlegać doborowi eklezjastycznemu, selekcji ze względu na zgodność z fundamentalnymi warstwami systemu teologicznego. Po pozytywnym przejściu takiej selekcji mogą wejść w obręb bieżących interpretacji teologicznych, podnosząc ich atrakcyjność. Nawet jednak idee, które owej selekcji nie przeszły, nie mogą zostać do końca zignorowane – są to idee, na które wystawieni są wyznawcy danej religii, a zatem za pomocą których, o ile są dla nich atrakcyjne (odpowiadają ich preferencjom religijnym), inna organizacja może ich przejąć. Chcąc zabezpieczyć ich lojalność, organizacja religijna musi te obce idee przetworzyć w formę, która stanie się dla niej nieszkodliwa: bądź przedstawić je wyznawcom jako błąd (herezja), bądź umieszczając w odmiennym kontekście, pozbawić pierwotnego znaczenia i nadać nowe, harmonizujące z całością. To swoiste opracowanie cudzych idei wymaga naturalnie zaangażowania własnych zasobów organizacji, poświęcenia czasu i energii, który mógłby być przeznaczony na propagowanie własnego systemu. Z tego powodu w interesie organizacji leży utrzymywanie tego swoistego rozumianego dialogu z obcymi czy działalności apologetycznej na możliwie niskim, to jest wymuszonym przez okoliczności poziomie. Służy temu najpierw ograniczenie samego przepływu idei, czyli ograniczenie wzajemnych kontaktów między wyznawcami za pomocą przede wszystkim behawioralnych mechanizmów izolacyjnych. Nie są one (i – jak zobaczymy – nie powinny być) w pełni skuteczne, stąd też systemy teologiczne wypracowują zbiór mechanizmów informacyjnych chroniących przed typowymi ideami konkurencyjnych religii.

Oba rodzaje mechanizmów zanalizuję w kolejnych częściach artykułu na konkretnym przykładzie.

Badany przypadek

Rola granic danej religii i mechanizmów izolacyjnych w sposób naturalny rośnie w sytuacji, gdy stanowi ona religię mniejszościową, działającą w otoczeniu silnych sąsiadów. Sytuacja taka zachodzi zarówno w momencie powstawania danej religii, jak i jej pojawienia się w nowym środowisku. Na poziomie jednostki proces odgraniczania zachodzi również w trakcie jej konwersji na nową religię⁶, do pewnego stopnia stanowiąc rekapitulację filogenezy w ontogenezie wiernego.

⁶ K.M. Kaczmarek, *Guru – uczniowie – wspólnota*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2010, s. 53.

Działająca w Polsce diaspora muzułmańska może być dobrym tego przykładem. Jeśli pominąć polskich Tatarów, którzy stanowią społeczność dobrze i od wieków zasymilowaną, a w wymiarze religijności istotnie zeuropeizowaną⁷, islam w Polsce zderza się z typowymi problemami religii napływowej. Jego status w społeczeństwie polskim daleki jest od oczywistości, stąd konieczność bardzo świadomego kontrolowania granic, zarówno w przypadku muzułmanów – imigrantów (aby zapobiec ich wykorzenieniu i wtopieniu się w otaczające środowisko), jak i konwertytów polskiego pochodzenia (aby doprowadzić do ich skutecznej socjalizacji religijnej – islamizacji).

Środowisko zorganizowało się pierwotnie wokół Stowarzyszenia Studentów Muzułmańskich w RP (dalej: SSM), gdyż skupiało początkowo studiujących w Polsce muzułmanów sunnickich pochodzących głównie z krajów arabskich. Prowadziło jednak działalność wydawniczą w języku polskim, stąd można założyć, że publikacje te skierowane są również do konwertytów czy potencjalnych konwertytów na islam. Tak zresztą Stowarzyszenie formułowało swoje cele, wśród których na pierwszym miejscu postawiona została: „Ochrona tożsamości islamskiej i praktyka Islamu przez Muzułmanów”, „Propagowanie kultury i cywilizacji islamskiej, pogłębianie wiedzy o Islamie zarówno wśród Muzułmanów, jak i wyznawców innych religii” oraz „Rozszerzenie wymiany kulturalnej oraz otwarcie dialogu z wyznawcami innych religii w atmosferze przyjaźni i wzajemnego szacunku”⁸.

Jako że islam nie wytworzył scentralizowanej organizacji eklezjastycznej odpowiedzialnej za kontrolę granic, ich utrzymanie pozostaje w gestii wiernych formowanych przez autorytety duchowe⁹. Jednym z podstawowych narzędzi takiej formacji jest literatura, stąd podstawą niniejszej analizy będą publikacje wydawane przez to środowisko (książki i broszury). Skupię się na tych, które ukazały się przed 2004 r. (większość publikacji firmowanych przez SSM ukazała się w tym okresie), a zatem zanim islam zaczął jawić się jako problematyczny w samej Polsce (dopiero pod koniec 2004 zaczęły się organizować w Polsce środowiska antyislamskie, np. stowarzyszenie Europa Przyszłości). Od 2005 r. SSM inaczej też (w języku bardziej koncyliacyjnym) zaczęło formułować swoje cele¹⁰. Dodać warto, że po roku 2000 znacząco spadła liczba studiujących w Polsce muzułmanów (choć wielu z nich – według szacunków Krzysztofa Kościelniaka ok. 10% – osiadło tu na stałe), wzrosła natomiast liczba takich, którzy przybywali jako imigranci polityczni, ekonomiczni czy uchodźcy¹¹. SSM, pierwotnie obejmujące swoim zainteresowa-

⁷ K. Kościelniak, *Muzułmanie polscy. Religia i kultura*, Wyd. M, Kraków 2016, s. 191.

⁸ islam.org.pl, wersja do X 2005 r. [web.archiv.org].

⁹ A. A. Issa, *Komentarz czterdziestu Hadisów Natalija*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, Białystok 1999, s. 89.

¹⁰ Por. wersję strony islam.org.pl z 2005-10-28 z wcześniejszymi zarejestrowanymi w web.archiv.org.

¹¹ Por. K. Kościelniak, *Muzułmanie polscy...*, cyt. wyd., s. 46 nn.

niem całość życia muzułmańskiego, zaczęła się koncentrować na studentach muzułmańskich, natomiast pozostałe sfery działalności przejęły różnorodne centra kultury islamskiej współpracujące z Ligą Muzułmańską.

W okresie objętym badaniem ukazało się ok. 27 edycji, 21 tytułów, 16 współczesnych autorów. 7 wydań (spośród tych, do których dotarłem) sponzorowanych było przez World Assembly of Muslim Youth, natomiast 4 przez Ministry of Awqaf and Islamic Affairs State of Qatar, jedna z analizowanych prac natomiast przez saudyjską World Organization For Presenting Islam.

Wśród autorów pięciu działa w środowisku krajów Zachodu (Europy i Ameryki Pn., jeden w Polsce), a dziewięciu w środowisku bliskowschodnim. Ośmiu kojarzonych jest z Bractwem Muzułmańskim lub organizacjami satelickimi, jak Jemaah Islamiyah czy Jamaat-e-Islami, al-Jama'a al-Islamiya (jako inspiratorzy, ideologowie czy liderzy). Trzej autorzy związani są z teologią saudyjską, bliską salafizmowi. Natomiast trzy publikacje mają za autorów osoby związane z konkurencyjnym ośrodkiem myśli muzułmańskiej – uniwersytetem kairskim Al-Azhar, najważniejszą uczelnią w świecie islamu, opozycyjną w stosunku do salafizmu. Dominują zatem autorzy związani z konserwatywnymi nurtami islamu, co dla niniejszej analizy jest okolicznością korzystną – pozwoli dostrzec pewne mechanizmy izolacyjne z jaskrawością bliską typowi idealnemu.

Jeśli mierzyć znaczenie autora dla wydawnictwa liczbą wydanych przez niego prac oraz liczbą edycji, to dla SSM najważniejszym autorem okazuje się być Syed Abul A'la Maududi. Dzięki SSM ukazały się w języku polskim cztery jego prace, z czego *Zrozumieć islam* miała kilka wydań¹². Stosunek wydawców do Maududiego wyrażają noty o nim pisane w tonie panegiryku, głoszące, iż był on „wybitnym myślicielem,” który „demaskował obłudę zachodniej cywilizacji, polemizował i jednocześnie obalił teorie Darwina oraz materializm historyczny Marksa”¹³. Jego publikacje uważane są za „intelektualny fundament współczesnego odrodzenia Islamu”¹⁴. W nocie do innej pracy jest on określany wręcz jako „największy myśliciel muzułmański naszych czasów”¹⁵.

Biorąc pod uwagę kryterium liczby publikacji, za drugiego, co do ważności dla omawianego środowiska autora trzeba uznać Sayyida Kotoba (czy Qutba). Nakładem SSM wydano dwie jego książki: *Islam* oraz *Islam religią przyszłości* (obie w 1995 r.). Co jednak ciekawe, książki te zniknęły z oferty

¹² Gdańsk 1991 (opisane jako II choć różne od wydania z 1995), Białystok 1995 i Łódź 1995 (oba wydania również opisane jako II), Białystok 2003 (wyd. III). Inne prace tego autora: *Islam – dzisiaj*, Warszawa 1991; *Przestanie osobowości proroka*, Białystok 1993; *Życie w islamie*, Łódź 1993.

¹³ S.A.A. Maududi, *Zrozumieć islam*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, Białystok 2003, s. 8.

¹⁴ Tamże, s. 9.

¹⁵ S.A.A. Maududi, *Islam – dzisiaj*, Związek Studentów Muzułmańskich w Rzeczypospolitej Polskiej, Łódź 1991, s. 6.

wydawniczej, są niedostępne w sprzedaży i w bibliotekach (brak w katalogu Nukat), nie wymieniają ich też żadne listy publikacji SSM¹⁶. Prawdopodobnie związane jest to z reputacją autora uchodzącego za „Lenina dżihadu”, ideologa Bractwa Muzułmańskiego, do którego odwołuje się także Al-Kaida. Do tych pozycji nie udało mi się dotrzeć.

Na szczególną uwagę zasługują Hammudach Abdalati, Mohammed Al-Gazali i Ali Al-Tantawi, którzy choć są autorami tylko po jednej z wydanych przez SSM książek, to ukazały się one w dwóch edycjach. Pierwsi dwaj reprezentują teologię uniwersytetu al-Azhar. Zwłaszcza książka Abdalatiego *Spojrzenie w islam* jest tu istotna, gdyż zgodnie z intencją autora skierowana była zarówno do muzułmanów żyjących w otoczeniu cywilizacji zachodniej, a więc stale podlegającej jej wpływom, jak i do niemuzułmanów zainteresowanych islamem, a więc potencjalnych konwertytów. Jest to więc pozycja wprost odnosząca się do interesującego nas problemu regulacji granic religii. Polskie wydanie książki zostało jednak opatrzone nie tylko obszernym wstępem, ale także licznymi przypisami tłumacza, Ataullah Bogdana Kopańskiego (ur. w 1948 r., nawrócony na islam w 1974 r.), reprezentującego zupełnie inną orientację teologiczną (po relegowaniu z uczelni w czasie stanu wojennego kontynuuje swą karierę na uczelniach islamskich w Pakistanie i Malezji). Przypisy te wprowadzono do tekstu głównego, najczęściej zaznaczając jedynie, gdzie się dopisek tłumacza kończy, a porównanie z tekstem angielskim umożliwia stwierdzenie, gdzie się zaczyna¹⁷, przy czym liczą one niekiedy ponad dwie strony, np. 206-207, 216-220. Nie tylko uzupełniają one tekst o m.in. szczegółową prezentację rytualnego aspektu islamu, ale prostują też tezy Abdalatiego znajdującego się zdaniem tłumacza pod wpływem „modernistycznej herezji”¹⁸, polegającej m.in. na „obsesyjnym wręcz racjonalizowaniu islamu pod naciskiem niemuzułmańskiej myśli filozoficznej”¹⁹. Tłumacz znacząco rozbudował rozważania autora dotyczące Jezusa oraz dopisał do książki rozdział poświęcony kobietom w islamie, tym samym należałoby go traktować jako współautora tej pracy. Wkład jego dość istotnie wpływa na finalny wydźwięk książki, która pomyślana została przez autora jako prezentacja wyważonego (wolnego od skrajności) islamu²⁰, nadając jej ostrzejszy i bardziej polemiczny charakter (Witold Repetowicz uznał ją w rezultacie za przykład radykalnego islamizmu²¹).

¹⁶ Wymienia je, wraz ze zdjęciem okładki, jedynie katalog książek muzułmańskich „Biblioteka Islamu”, <https://bibliotekaislamu.wordpress.com/?s=Kotob> [26.11.2017].

¹⁷ Por. H. Abdalati, *Islam in Focus*, https://www.muslim-library.com/dl/books/English_Islam_In_Focus.pdf [26.11.2017]. Cytowane przeze mnie fragmenty, które zidentyfikowałem jako pochodzące od tłumacza, zaznaczam, dodając jego nazwisko w przypisie.

¹⁸ H. Abdalati, *Spojrzenie w islam*, tłum. A.B. Kopański, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, Białystok 2003, s. 90.

¹⁹ H. Abdalati, [A.B. Kopański], *Spojrzenie w islam*, cyt. wyd., s. 30.

²⁰ H. Abdalati, *Spojrzenie w islam*, cyt. wyd., s. 12.

²¹ W. Repetowicz, *Islam nad Wisłą*, „Do Rzeczy” 15/2017.

Definiowanie granic

Granica, której nie ma

Zanim przyjrzymy się sposobom, za pomocą których analizowani muzułmańscy pisarze odgraniczają się od innych religii, warto zwrócić uwagę na fakt, że w zasadzie wszyscy oni odrzucają istnienie granicy, której można by się spodziewać, gdyby za wzorzec uznać religie takie jak chrześcijaństwo czy buddyzm. Religie te powstały jako sekty kontrkulturowe, u swych początków dystansowały się od państwa, większościowej organizacji społecznej. Dopiero gdy zdobywały w społeczeństwie dominację, zmuszone były do bardziej pozytywnego określenia swojego stanowiska względem państwa, polityki, wojny, ekonomii, hierarchii społecznej etc. Islam różni się od nich fundamentalnie, gdyż od hidżry wszystkimi tymi problemami Muhammad żywo się zajmował, zarówno praktycznie (jako polityk, wódz i reformator społeczny), jak i teoretycznie, wygłaszając na te tematy sądy, które bądź znalazły się w Koranie (sury medyńskie), bądź weszły w skład sunny. Dawne socjologiczne teorie ewolucji (np. Roberta Bellaha czy Niklasa Luhmana) starały się wpisać historię religii we wzorzec postępującej dyferencjacji między systemami społecznymi i kulturowymi. Przypadek islamu (ale i konfucjanizmu) ukazuje, iż stanowisko to było rezultatem etnocentryzmu, wypływającego z inspiracji teologiczną myślą reformacji. Analizowani przeze mnie autorzy przedstawiają jako jedną z najważniejszych zalet islamu to właśnie, że jest on religią kompletną, obejmującą całość spraw ludzkich, od najbardziej drobnych, związanych z higieną, dietą, sposobem ubierania się, przez ekonomiczne i polityczne, a na prawach regulujących prowadzenie wojen czy stosunki międzynarodowe skończywszy²². Jak stwierdza Al-Tantawi: „Inne religie mogą ograniczać się do oddawania czci. Polityka czy zdobywanie wiedzy mogą znajdować się poza ich domenami. Ale z islamem tak nie jest. Islam, poza tym, że jest religią czci, zawiera także zbiory praw cywilnych i kryminalnych, zawiera także zasady prawa międzynarodowego, zasady administrowania, pryncypia etyczne, nauki polityczne”²³.

Wiąże się to z prezentacją Muhammada jako wzorca do naśladowania o tyle doskonalszego od innych wielkich postaci historii, że obejmującego najróżnorodniejsze sfery życia: jest wzorem jako mąż, ojciec, wychowawca,

²² H. Abdalati, *Spojrzenie w islam*, cyt. wyd., s. 165; M. Al-sybai, *Droga życiowa Proroka*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, Białystok, 1994, s. 11; S. A. A. Maududi, *Życie w islamie*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, Łódź, 1993, s. 12; tegoż, *Zrozumieć islam*, cyt. wyd., s. 84; A. R. Al-Sheha, *Moje pierwsze kroki w islamie*, przeł. Abu Omar, DAWAH, Białystok, 2003, s. 2; A. A. Issa, *Komentarz czterdziestu Hadisów...*, cyt. wyd., s. 106.

²³ A. Al-Tantawi, *Ogólny zarys religii islamu*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, Białystok 1999, s. 167.

towarzysz, przyjaciel, biznesmen, żołnierz, wódz, polityk, ustawodawca, negocjator, dyplomata itd.²⁴ Wyższość tradycji muzułmańskiej polega m.in. na tym, że zachowała wielką liczbę opisów zachowania Muhammada w ramach tych różnych ról. Islam nie uznaje więc „świeckości, czyli rozdziału religii i ludzkiej codziennej działalności”²⁵.

Z powyższego utożsamienia religii z porządkiem społecznym wynika to, że bardzo często granicę islamu pojmuje się jako nie tyle granicę między jedną religią a innymi, ile między cywilizacją islamską a innymi cywilizacjami, przy czym punktem odniesienia jest przede wszystkim cywilizacja zachodnia, europejska. Dla islamu konfrontacja z zachodnimi świeckimi ideologiami czy doktrynami nie jest więc sprawą przypadkową, ale wynika z jego totalnej natury, stąd też teologowie muzułmańscy przeprowadzają w swych pracach odgraniczenie także od różnych nurtów współczesnej filozofii zachodniej, jednostronnie humanistycznej, gdyż „prawie ubóstwia człowieka i nie uznaje nic poza nim”²⁶, od modernistycznej, zmierzającej do zepchnięcia religii do sfery wyłącznie kultu czy moralności²⁷, od ideologii oświecenia i naturalizmu, które wiarę w przypadek przeciwstawiają wierze w boskie stworzenie²⁸, ale też od klasycznej filozofii greckiej, która „okazała się fałszywa” i „nie wytrzymała próby czasu”²⁹. Islam, w ujęciu omawianych autorów, przeciwstawia się feminizmowi, odrywającemu kobiety od naturalnie jej przypisanych funkcji i zmuszającym do rywalizacji z mężczyznami³⁰. W sferze ekonomii doktryna islamu prezentowana jest jako opozycyjna zarówno do totalitarnego komunizmu, jak i do kapitalistycznej chciwości. W sferze doktryn politycznych islam odrzuca zachodnie idee demokracji, w której ludowi przypisano suwerenność absolutną w dziedzinie prawodawstwa (ta przynależy wyłącznie do Allaha)³¹.

Te różnorodne zachodnie ideologie przeniknęły jednak do elit społecznych państw muzułmańskich za pośrednictwem systemu edukacji ustanowionego w nich uprzednio przez kolonizatorów. Zdaniem Maududiego „była to najgorsza z niezliczonych zbrodni dokonanych przez obcych panów na muzułmanach zamieszkujących te ziemie”³².

Z powyższych względów autorzy przestrzegają nawet przed próbami wykazywania zgodności między islamem a obcymi wartościami, gdyż prowadzi to do zmiany orientacji i przyjęcia obcej perspektywy, obcego systemu

²⁴ M. Al-syibai, *Droga życiowa Proroka*, cyt. wyd., ss. 11, 18-20.

²⁵ H. Abdalati, *Spojrzenie w islam*, cyt. wyd., s. 78.

²⁶ Tamże, s. 73.

²⁷ Tamże [A.B. Kopański], s. 144.

²⁸ A. Al-Tantawi, *Ogólny zarys religii islamu*, cyt. wyd., s. 42.

²⁹ Tamże, s. 63.

³⁰ H. Abdalati, [A.B. Kopański], *Spojrzenie w islam*, cyt. wyd., s. 153; H. Ramadan, *Kobieta w islamie*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, Łódź 1993, s. 12.

³¹ H. Abdalati, *Spojrzenie w islam*, cyt. wyd., ss. 167-168.

³² S.A.A. Maududi, *Islam – dzisiaj*, cyt. wyd., s. 23.

wartości, interpretowania tekstów, które nie podlegają interpretacji i w rezultacie zejście z „prostej ścieżki” wyznaczonej przez boski Rozum³³.

Formą islamu krytykowaną zarówno przez Al-Tantawiego i Maududiego jest sufizm, który postrzegają właśnie jako rezultat wpływu obcych ideologii, odejście od czystej sunny i któremu zarzucają obojętność w stosunku szariat³⁴. Fundamentem tego odróżnienia pozostaje jednak religia, gdyż cywilizacja islamska to cywilizacja realizująca w praktyce islam³⁵.

Główne kryteria

Podstawowe kryteria, za pomocą których definiuje się granice islamu, opisują terminy „taḥhid” oraz „szirk”. Pierwszym terminem określa się system przekonań wierzącego, czyli człowieka „który wybrał poznanie swojego stwórcy oraz postępuje według objawionych przez Allaha praw”³⁶. Al-Tantawi wylicza główne składowe wiary (I’man): punktem wyjścia jest wiara w Allaha jako jedynego boga, który przekazywał objawienie prorokom, a co za tym idzie, „wiara we wszystko, co zostało odkryte przed Jego Prorokiem, a co dotyczy aniołów, proroków, dnia sądu, przeznaczenia, dobra i zła”³⁷.

W praktyce jednak ważniejszym dla odgraniczenia od innych terminem jest szirk, który „dosłownie oznacza dodawanie Allahowi współtowarzyszy”³⁸. Synonimem „szirk” jest termin „kufr”, czyli przydawanie komu- lub czemukolwiek choćby „częstki boskiej potęgi i władzy”³⁹. Ibrahim Hussain omawia wiele rodzajów szirku, a są to: przydawanie Allahowi współtowarzysza (współpartnera), bałwochwalstwo⁴⁰, kult gwiazd, również w formie astrologii⁴¹, kult aniołów⁴², dżinów⁴³, duchów nieczystych w formie magii⁴⁴, oddawanie czci świętym i przewodnikom duchowym (wliczając w to wszelkich zwierzchników religijnych)⁴⁵, prorokom⁴⁶, grobom zmarłych (relikwiom)⁴⁷. Inni autorzy zwracają uwagę również na bardziej ogólne formy szirku: w istocie wszelka

³³ A. Al-Tantawi, *Ogólny zarys religii islamu*, cyt. wyd., s. 75.

³⁴ S.A.A. Maududi, *Zrozumieć islam*, cyt. wyd., s. 87; A. Al-Tantawi, *Ogólny zarys religii islamu*, cyt. wyd., s. 32.

³⁵ S.A.A. Maududi, *Islam – dzisiaj*, cyt. wyd., passim; M. Al-ssybai, *Droga życiowa Proroka*, cyt. wyd., s. 99.

³⁶ S.A.A. Maududi, *Zrozumieć islam*, cyt. wyd., s. 12.

³⁷ A. Al-Tantawi, *Ogólny zarys religii islamu*, wyd. cyt., s. 25.

³⁸ I. Hussain, *Taḥhid i Szirk. Monoteizm i politeizm*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, Białystok 1999, s. 21.

³⁹ S.A.A. Maududi, *Zrozumieć islam*, cyt. wyd., s. 18.

⁴⁰ I. Hussain, *Taḥhid i Szirk...*, cyt. wyd., s. 22.

⁴¹ Tamże, s. 24.

⁴² Tamże, s. 26.

⁴³ Tamże, s. 27.

⁴⁴ Tamże, s. 30 nn.

⁴⁵ Tamże, s. 32 nn.

⁴⁶ Tamże, s. 34.

⁴⁷ Tamże, s. 36.

władza ludzka – czy to demokratyczna większość (a nawet cała występująca jednomyślnie społeczność), czy władca – gdy ustanawiają prawo niezgodne z prawem boskim, usiłują zmienić to ostatnie, uzurpują sobie tym aktem boski autorytet, w związku z czym posłuszeństwo takiej władzy jest zaliczane do szirk⁴⁸. Szirk zachodzi więc również, „jeśli ktoś odda komuś innemu niż Allahowi prawo decydowania, co jest słuszne, a co zabronione”⁴⁹.

Człowiek, który popełnia szirk, „kafir, popełnia największy grzech, zwraca swoją duszę przeciw Allahowi i występując przeciw własnej naturze, zaprzecza swojemu jestestwu”⁵⁰. Wielu autorów przytacza nauczanie Koranu, zgodnie z którym jest to w istocie jedyny grzech, którego Allah nie wybacza (Koran⁵¹ 4:48, 116)⁵². Również w katalogach najcięższych grzechów sformułowanych przez Muhammada „dodawanie Bogu towarzyszy” widnieje zawsze na pierwszym miejscu⁵³.

Ocena ludzi ze względu na kryterium etyczne jest drugorzędna. Niewierzący mogą spełniać jedynie pozornie dobre czyny, nie zmienia to jednak ich statusu jako wyjętych spod prawa⁵⁴ i skazanych na wieczne potępienie. Jak powiada Koran: „Kto umarł będąc niewierzącym, nie będąc muzułmaninem – chroń nas Allah od tego – będzie w piekle na wieczność: Zaprawdę, ci, którzy nie uwierzą, spośród ludzi Księgi i bałwochwalcy, będą w ogniu Gehenny, gdzie będą przebywać na wieki. Oni są najgorsi ze stworzeń” (Koran 98.6)⁵⁵. Al-Usalmin przytacza hadis o podobnej wymowie: „Każdy człowiek, czy to chrześcijanin, czy żyd, który usłyszał o mojej misji, ale nie uwierzył w to, co zostało mi objawione, po śmierci z całą pewnością będzie wśród ludzi karanych ogniem”⁵⁶. Odwrotnie – muzułmanin, któryby postępował nieetycznie, choć wprawdzie w Dniu Sądu zostanie za to ukarany, to jednak pozostaje wiernym i ostatecznie jego kara będzie miała swój kres⁵⁷.

⁴⁸ H. Abdalati, *Spojrzenie w islam*, cyt. wyd., s. 168n; I. Hussain, *Talhid i Szirk...*, cyt. wyd., s. 13 nn.

⁴⁹ A. Al-Tantawi, *Ogólny zarys religii islamu*, wyd. cyt., s. 51.

⁵⁰ S. A. A. Maududi, *Zrozumieć islam*, cyt. wyd., s. 13.

⁵¹ Wszystkie cytaty z Koranu podaję w brzmieniu występującym u omawianych autorów. Najczęściej jest to przekład Józefa Bielawskiego.

⁵² I. Hussain, *Talhid i Szirk...*, cyt. wyd., s. 21; H. Abdalati, *Spojrzenie w islam*, cyt. wyd., ss. 21, 27, 53; A. Al-Tantawi, *Ogólny zarys religii islamu*, wyd. cyt., s. 79; A. R. Al-Sheha, *Moje pierwsze kroki w islamie*, cyt. wyd., s. 52; A. A. Issa, *Komentarz czterdziestu Hadisów...*, cyt. wyd., s. 73.

⁵³ A. R. Al-Sheha, *Moje pierwsze kroki w islamie*, cyt. wyd., ss. 52, 55; A. A. Issa, *Komentarz czterdziestu Hadisów...*, cyt. wyd., s. 56.

⁵⁴ S. A. A. Maududi, *Zrozumieć islam*, cyt. wyd., s. 20.

⁵⁵ A. R. Al-Sheha, *Moje pierwsze kroki w islamie*, cyt. wyd., s. 4.

⁵⁶ M. Al-Usalmin, *Fundamenty wiary islamu*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, Bydgoszcz 1996, s. 8.

⁵⁷ A. Al-Tantawi, *Ogólny zarys religii islamu*, wyd. cyt., s. 21.

Behawioralne mechanizmy izolacyjne

Rozdzielenie w czasie i przestrzeni

Niewątpliwie najskuteczniejszym sposobem odgraniczenia się od innych religii jest izolacja w czasie lub przestrzeni, wyeliminowanie możliwości kontaktów wiernych danej religii z wyznawcami innych, a co za tym idzie, z obcymi ideami. Nie trzeba się wówczas martwić tym, co inne religie głoszą. Żadna z religii, które odniosły sukces ewolucyjny, nie obrała jednak tak skrajnej drogi, gdyż nie tylko uniemożliwia ona pozyskiwania nowych wyznawców inaczej niż metodą naturalnej reprodukcji, ale też znacząco ogranicza możliwość pozyskiwania koniecznych do przeżycia zasobów spoza wspólnoty, skoro wymiana zawsze wiąże się z kontaktem. Nie oznacza to, że religie, w tym te odnoszące sukces, pozostawiają kontakty międzyreligijne bez regulacji. Służą temu przyjęte wzorce zachowań, które ograniczają pewnego rodzaju kontakty czy wymuszają zdystansowane ustosunkowanie się do „obcych”. Podobnie jak w przypadku odgraniczania się gatunków biologicznych, behawioralne mechanizmy izolacyjne nie zawsze są wynikiem celowych działań zmierzających do odgraniczenia się, a są często skutkiem ubocznym regulacji przyjętych z zupełnie inną intencją.

Choć pełne wyeliminowanie kontaktów między wyznawcami konkurencyjnych religii ani nie jest możliwe, ani wskazane, to religie starają się odgraniczyć w czasie i przestrzeni własne czynności rytualne. Moment, gdy chrześcijanie przestali zbierać się w synagogach, a zaczęli w mieszkaniach prywatnych, gdy w konsekwencji zaczęli świętować niedzielę zamiast biblijnego szabatu, należy do kluczowych momentów specjacji chrześcijaństwa. Podobnie wyznawcy islamu niemal od początku budowali odrębne dla siebie pomieszczenia dla wspólnych praktyk, zorientowane najpierw na Jerozolimę, potem Mekkę, czym (oprócz naturalnie pozbawionego sztuki figuratywnej wystroju) odróżniały się od zorientowanych na wschód kościołów chrześcijańskich. Zbiorowe modlitwy odbywają się w piątek, oddzielając wyznawców w czasie zarówno od żydów, jak i chrześcijan. Podobnie księżycowy kalendarz islamu odróżnia go od solarno-lunarnych kalendarzy liturgicznych judaizmu i chrześcijaństwa, dzięki czemu nie dochodzi do współdzielenia świątecznego czasu (i nastroju). Rozdzieleniu własnej sfery sakralnej od cudzych służy także zakaz noszenia ubrań kojarzonych z inną religią⁵⁸.

⁵⁸ Ibidem, s. 155.

Komensalizm i sympozjon

Jak zauważył Max Weber, głównymi przejawami z jednej strony barier międzystanowych, a z drugiej więzi w ramach stanów są praktyki komensalizmu (współbiesiadnictwa) oraz conubium (zawierania małżeństw⁵⁹). W kulturze zachodniej innym takim ważnym zachowaniem więziotwórczym jest też tradycja sympozjonu, wspólnego picia alkoholu.

Dopuszczenie do zasiadania przy wspólnym stole (spadkobiercy wspólnego ogniska czasów archaicznych), zwłaszcza w ramach rutyny życia codziennego, stanowi nie tylko wyraz istniejącej więzi, ale też więź taką wytwarza. Częściowo magiczna logika wytwarzania jedności między ludźmi poprzez spożywanie przez nich jednego pokarmu, obecna w praktyce ofiary dzielonej z bogami czy w symbolice chrześcijańskiego dzielenia chleba eucharystycznego, w życiu codziennym schodzi na dalszy plan, ale pozostaje wyznacznikiem więzi społecznej i dystansu społecznego. Nakładane przez islam regulacje w istotny sposób dotyczą tych kwestii. Przede wszystkim islam formułuje szereg zakazów spożywania pokarmów, takich jak mięso zwierząt drapieżnych, nieczystych oraz padliny, a także krwi, z czego w naszym kontekście niewątpliwie najważniejszy jest zakaz spożywania wieprzowiny⁶⁰, w Polsce stanowiącej ok. 60% spożywanego mięsa świeżego⁶¹. Zakazany jest też alkohol i inne narkotyki, co wyklucza muzułmanów z praktyki sympozjonu⁶².

Zakazane potrawy i inne reguły związane z przyrządzaniem i spożywaniem posiłków w praktyce ograniczają czy wręcz uniemożliwiają swobodne współbiesiadowanie z tymi, którzy reguł tych nie przestrzegają, tym samym z niewiernymi, a przynajmniej ograniczają sytuację, w której muzułmanin byłby podporządkowany jako gość niewiernemu-gospodarzowi i poddany presji konformizmu. Nie ma jednak praktycznie przeszkód, aby muzułmanin zaprosił niewiernego na przyrządzony przez siebie posiłek. Tym samym psychologiczny mechanizm wzbudzania wdzięczności może wzmacniać transmisję idei islamu.

Innym tabu związanym z rytualną czystością, mogącym wpływać na więzi społeczne, jest uznanie psa za zwierzę nieczyste⁶³, co wzięwszy pod uwagę, że spośród 48% Polaków posiadających zwierzęta domowe aż 83% ma

⁵⁹ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, PWN, Warszawa 2002, s. 232.

⁶⁰ S.A.A. Maududi, *Zrozumieć islam*, cyt. wyd., s. 95; H. Abdalati, *Spojrzenie w islam*, cyt. wyd., s. 142.

⁶¹ http://www.portalspozywczy.pl/raporty/konsumpcja-miesa-w-polsce- raport,129046_1.html [25.11.2017].

⁶² H. Abdalati, *Spojrzenie w islam*, cyt. wyd., s. 146; K. Kościelniak, *Muzułmanie polscy...*, cyt. wyd., s. 175.

⁶³ F. Mawlawi, *Prosty wykład głównych praktyk religijnych islamu*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, Białystok 2003, s. 27. Por. K. Kościelniak, *Muzułmanie polscy...*, cyt. wyd., s. 185.

psa⁶⁴, może stanowić dla muzułmanów znaczące ograniczenie w stosunkach towarzyskich.

Conubium

Na podstawie analizowanego materiału można wysunąć też pewne wnioski co do kwestii conubium. Problem małżeństw mieszanych pojawia się wyłącznie w broszurze Khurshida Ahmada. Według jego ujęcia wspólnota muzułmańska jest zasadniczo endogamiczna. Jedyny dopuszczalny wyjątek stanowi małżeństwo między muzułmaninem a żydówką czy chrześcijanką. Niemuzułmanin może poślubić muzułmankę jedynie po uprzednim przyjęciu islamu⁶⁵. Skądinąd wiadomo, że większość państw, których prawodawstwo opiera się na szariacie, nie uznaje wręcz innej możliwości⁶⁶. Szanse jednak, aby niemuzułmanin znalazł się w zasięgu oddziaływania erotycznego uroku muzułmanki, są dodatkowo ograniczone ze względu na zalecane przywiązanie kobiety do ogniska domowego, a w skrajnej formie wręcz niemożność jej wychodzenia z domu bez męskiego opiekuna. Regulacje dotyczące kobiecego stroju⁶⁷, zwłaszcza praktykowane w skrajnej formie burki czy nikabu, prawdopodobieństwo to jeszcze zmniejszają. Pozwolenie na małżeństwa mieszane w konfiguracji mężczyzny-muzułmanina z kobietą-niemuzułmanką, w kulturze, w której praktykowany jest patriarchalny model rodziny⁶⁸, zabezpiecza interesy islamu, szanse bowiem na konwersję męża na inną religię pod wpływem żony (tak częstą u początków chrześcijaństwa) są nikłe, nawet pomijając inne regulacje dotyczące apostazji, uznawanej za zbrodnię równą zdradzie stanu karanej śmiercią⁶⁹.

Przyjaźń

Jak dowodzą współczesne socjologiczne teorie konwersji religijnej, poparte już sporą liczbą badań empirycznych, zmiana religii następuje zwykle na religię osób, z którymi jesteśmy związani: znajomych, przyjaciół, krewnych, sąsiadów, współpracowników⁷⁰. Regulacje tych więzi przez nauczanie isla-

⁶⁴ TNS Polska, Październik 2014, Zwierzęta w polskich domach; http://www.tnsglobal.pl/archiwumraportow/files/2014/11/K.073_Zwierz%C4%99ta_w_polskich_domach_O10a-14.pdf [25.11.2017].

⁶⁵ K. Ahamad, *Rodzina w islamie*, Muzułmańskie Stowarzyszenie Kształtowania Kulturalnego, Wrocław 2002, s. 16.

⁶⁶ Por. K. Kościelniak, *Muzułmanie polscy...*, cyt. wyd., s. 38.

⁶⁷ S.A.A. Maududi, *Zrozumieć islam*, cyt. wyd., s. 101, H. Abdalati, *Spojrzenie w islam*, cyt. wyd., s. 254.

⁶⁸ Por. K. Ahamad, *Rodzina w islamie*, cyt. wyd., s. 36.

⁶⁹ A. Al-Tantawi, *Ogólny zarys religii islamu*, wyd. cyt., s. 21; A.A. Issa, *Komentarz czterdziestu Hadisów...*, cyt. wyd., s. 50 nn.

⁷⁰ Por. K.M. Kaczmarek, *Guru – uczniowie – wspólnota*, cyt. wyd., s. 59.

mu mają dwojaki charakter, umożliwiający zachowanie selektywnej bariery między religiami.

Z jednej strony islam nie nakazuje zerwania wszelkich relacji z niewiernymi. W jednym z hadisów (Al-Bukhari 5634) sam Muhammad zaleca jednej ze swych małżonek utrzymywanie relacji z jej matką poganą. Islam zaleca uprzejmość i okazywanie tolerancji wobec niewiernych, niedwuznacznie wskazując, że celem tej postawy jej zyskanie u nich życzliwości dla islamu⁷¹.

Jak powiada jeden z hadisów: „I nie dyskutuj z narodami księgi (żydami i chrześcijanami) inaczej, jak w sposób uprzejmy – z wyjątkiem tych spośród nich, którzy są niesprawiedliwi i mówcie: uwierzyliśmy w to, co nam zostało zesłane i w to, co wam zostało objawione. Nasz Bóg i wasz Bóg jest jeden i my jesteście mu całkowicie poddani”⁷².

Stosunki z niewiernymi mają jednak, z jednej strony, wyraźne granice: zakazana jest przyjaźń z osobami, które są wrogami islamu. Z drugiej strony związki z niewiernymi nie wykluczają wewnętrznego dystansu. Al-Sheha wyraża to w formule „bliskość i oddalenie”: „Jest to formuła znacząca, że dla muzułmanina najbliżsi są jego współwyznawcy, a innowiercy są mu dalsi. Oddalenie od innowierców nie oznacza, że należy być wobec nich niesprawiedliwym, wrogim i naruszać ich prawa. Nie oznacza też, że nie toleruje się ich jako istoty ludzkie, lecz [nie toleruje się – K.M.K.] ich fałszywe wierzenia”⁷³. Jeszcze dalej posuwa się Al-Tantawi, prezentując koncepcję miłości i nienawiści w imieniu Boga: należy bezinteresownie kochać bogobojnego, a z drugiej strony „nienawidzimy zatwardziałego niewiernego, mimo że nas nie zranił, możemy utrzymywać z nim bardzo bliskie kontakty, ale mimo to nie lubimy go i trzymamy się od niego z daleka, ponieważ więzy braterstwa w religii są silniejsze niż więzy braterstwa krwi”⁷⁴. Obiekty nienawiści określane są również jako ci, „którzy występują przeciwko religii”, oraz, za Koranem ci, „którzy sprzeciwiają się Bogu i jego Posłańcowi” (58.22)⁷⁵. Al-Tantawi dodaje: „uczucie nienawiści w imieniu Allaha przejawia się poprzez jego [wiernego – K.M.K.] złość i urazę. Gorąco broni on swej wiary i walczy jak tylko potrafi z wrogami jego religii”⁷⁶.

Uczucia te związane są z przekonaniem, że niewierny (dotyczy to też żydów i chrześcijan), dopóki nie przyjmie islamu, faktycznie znajduje się po stronie potępionych. W związku z czym zakazana jest nawet modlitwa za ich dusze. Po śmierci al Taliba (poganina, ale protektora Muhammada) sam prorok modlił się o przebaczenie dla niego, podobnie muzułmanie modlili się za zmarłych niewierzących krewnych, „aż spłynęły słowa Błogosławionego

⁷¹ A. R. Al-Sheha, *Moje pierwsze kroki w islamie*, cyt. wyd., s. 76.

⁷² H. Abdalati, *Spojrzenie w islam*, cyt. wyd., s. 184.

⁷³ A. R. Al-Sheha, *Moje pierwsze kroki w islamie*, cyt. wyd., s. 71.

⁷⁴ A. Al-Tantawi, *Ogólny zarys religii islamu*, cyt. wyd., s. 75.

⁷⁵ Tamże, s. 76.

⁷⁶ Tamże.

i Najwyższego Allaha: »Nie godzi się Prorokowi i tym, którzy uwierzyli, aby prosili o przebaczenie dla bałwochwalców – nawet gdyby byli krewnymi« – odkąd stało się dla nich jasne, że oni są mieszkańcami ognia piekielnego”⁷⁷.

Islam zakłada więc utrzymywanie kontaktu z niewiernymi, życie wśród nich. Ogranicza zawiązywanie z nimi ścisłych więzi, zwłaszcza z tymi, którzy sprzeciwiają się islamowi (mogą być nosicielami idei go podważających). Pozostawia jednak możliwość luźniejszych emocjonalnie kontaktów, a zatem uchyla furtkę do przenikania idei. Oznacza to jednak, że konieczne jest zapewnienie jednostronności tego transferu idei, zapobieżenie przenikaniu obcych treści do umysłu muzułmanina (patrz niżej). Jak powiada Al-Tantawi, muzułmanin „powinien być tak związany z tym światem jak inni, zakładając, że pozostanie on wierny swojej wierze i nie pozwoli, aby jakakolwiek forma politeizmu, wyraźna czy ukryta, przeniknęła do jego wiary”⁷⁸.

Ochrona zasobów

Abdalati przeciwstawia się udziałowi muzułmanów w organizacjach niemuzułmańskich: argumentuje, że wszelkie humanistyczne wartości, o jakie organizacje te walczą, znajdują swój najwyższy wyraz w islamie, stąd muzułmanie powinni o nie zabiegać w ramach organizacji, które na islamie je opierają, nie wzmacniając obcych systemów swym zaangażowaniem⁷⁹. Również pomoc humanitarna płynąca z jałmużny *zakat* trafiać może wyłącznie do ubogich muzułmanów, a także do nowo nawróconych na islam⁸⁰. Regulacje te chronią islam przed trwonieniem zasobów ludzkich i materialnych. Jest to strategia odwrotna od tej, jaką, zdaniem Waltera Runcimana, przyczyniła się do sukcesu chrześcijaństwa, które swą dobroczynnością obejmowało również obcych i w ten sposób zyskiwało sobie ich przychyłność⁸¹. Przestroga Abdalatego, aby nie angażować się we wspólne z niewiernymi przedsięwzięcia społeczne, pociąga za sobą jednak także inne konsekwencje. Jak tego dowodzi (pre)historia katolickiego ruchu ekumenicznego, bezinteresowna współpraca – czy to na niwie naukowej, czy we wspólnej walce z „pogańskim” nazizmem teologów francuskich czy niemieckich – poprzedzała zwykle przepływ idei między nimi (zwykle zresztą od naukowo bardziej zaawansowanych protestantów do katolików)⁸².

⁷⁷ M. Al-sybai, *Droga życiowa Proroka*, cyt. wyd., s. 52.

⁷⁸ A. Al-Tantawi, *Ogólny zarys religii islamu*, cyt. wyd., s. 16.

⁷⁹ H. Abdalati, *Spojrzenie w islam*, cyt. wyd., s. 13.

⁸⁰ Tamże, s. 128 nn.

⁸¹ W.G. Runciman, *The Diffusion of Christianity in the Third Century AD as a Case-Study in the Theory of Cultural Selection*, „European Journal of Sociology” 2004, s. 16 nn.

⁸² Por. R.M.S. Wiltgen, *Ren upada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*, Klub Książki Katolickiej, Poznań, 2001, s. 152 nn.

Konkluzja

Jak widzimy, funkcjonujące w islamie behawioralne mechanizmy izolacyjne skoncentrowane są w kluczowych punktach, gdzie mogłoby dojść do transferu cudzych idei: kontekstu ściśle religijnego (oddzielenie w czasie i przestrzeni czynności religijnych), a także bliskich relacji społecznych (współbiesiadnictwo, małżeństwo, przyjaźń), w których muzułmanie chronieni są przez nakazy rytualne przed znalezieniem się w sytuacji podporządkowanej. Nie uniemożliwia to jednocześnie propagowania islamu w codziennych kontaktach społecznych czy wychodzenia z inicjatywą zawiązywania silniejszych więzi, tych jednak już na określonych przez islam warunkach.

Kamil M. Kaczmarek – MAKING WALLS. PART I. ON SOME BEHAVIORAL ISOLATING MECHANISMS IN ISLAM

This paper examines different mechanisms by which barriers of religion (treated as a evolving socio-cultural system) are established. The first part of the paper presents importance of selective isolation from outside ideologies combined with relative openness to outside resources for evolutionary success. These membrane-like properties of religion's boundaries is presented by analyzing publications which circulate among Muslim minority in Poland. Some of the mechanisms, called behavioral here, restrain close relations between believers and non-believers and so prevent transmission of extraneous ideas identified as a shirk, but not constrain Muslims transmitting their own religious ideas to others. Most obvious is a separation in time and space of religious activities. Others regulations concern commensalism (sharing the table) and symposium (drinking together), intermarriage and close relations like friendship or voluntary cooperation.

Keywords: Islam, boundaries, isolating mechanisms

ARTUR JOCZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Popkulturowa recepcja chrześcijańskiej kategorii zła. Wybrane przykłady

I

Orygenes (ok. 186 – ok. 253) w swoim dziele *O zasadach* (*De principiis*) utrwalił m.in. następujące słowa: „W moim przekonaniu nawet sam diabeł nie był niezdolny do przyjęcia dobra, jednakże go nie przyjął i nie starał się o cnotę, mimo że miał taką możliwość. [...] Istnieje więc i drugi stan rozumnego stworzenia, który tak bardzo pograżył się w niegodziwości, że raczej nie chce, niż nie może wycofać się stamtąd, ponieważ szaleństwo zbrodni jest już dla niego rozkoszą i uciechą”¹. Trudno jest chyba o bardziej przenikliwą (mimo tego, że powstała prawie dwa tysiące lat temu) i przejmująco prawdziwą charakterystykę pychy, która umacnia człowieka/szatana w blasfemicznym akcie odrzucenia dobra. U jej podstaw usytuowana jest oczywiście manifestacja wolnej woli bytu rozumnego, który oddala się od bytu – Boga, ponieważ może to uczynić. Nie istnieje również żadna siła, która mogłaby powstrzymać go przed tym wolnym wyborem. Nawet ów uwielbiony przez filozofów rozum nie potrafi ustrzec go przed tym zadziwiającym dążeniem do uwikłania się w grzech². Jednocześnie okazuje się, że w wyniku realizacji tego rodzaju aktu sprzeciwu można czerpać „szaleńczę”, ale jednak autentyczną przyjemność.

¹ Orygenes, *O zasadach* (*De principiis* I, VIII, 3-4), tłum. S. Kalinkowski, Wyd. WAM, Kraków 1996, ss. 126-128.

² Na temat tej zadziwiającej bezradności rozumu wobec zła zob. np. A. Jocz, *Kłęska logosu. Rozważania o racjonalnej bezradności kultury XX wieku wobec fenomenu zła*, w: S. Wysłouch, B. Kaniowska, M. Brzostowicz-Klajn (red.), *Logos i mythos w kulturze XX wieku*, Poznańskie Studia Polonistyczne, Poznań 2003, ss. 43-54.

Dystansując się zatem wobec tradycji intelektualizmu etycznego, Orygenes ujawnił paraliżującą wszelką racjonalność prawdę o uwodzącej sile, która tkwi w potencji do czynienia zła. Przyczynia się ona do uformowania w bycie rozumnym swoistej zatwardziałości w dążeniu do pozostania pod wpływem grzechu. A zatem jedynie z własnej woli człowiek/szatan nie odstępkuje od czynienia zła i nie przyjmuje dobra.

Przywołane ostrzeżenie Orygenes wypowiedział już na samym początku formującej się kultury chrześcijańskiej. W ciągu kolejnych wieków jej twórcy starali się znaleźć sposób, który ułatwiłby zabezpieczenie przed ową pokusą odczuwania przyjemności za sprawą uwodzącej siły grzechu. Między innymi dlatego tak wielu artystów podejmowało próby wizualnej deprecjacji diabła i jego aniołów. Szczególne wrażenie wywołuje np. fragment pochodzący z XIII wieku mozaiki, która zdobi sufit baptysterium we Florencji. To właśnie tam przedstawione zostało wyobrażenie Sądu Ostatecznego, w którym nad uwiedzionymi przez moc zła pastwi się szatan. Obraz przykuwa jednak uwagę współczesnego widza nie dlatego, że jest szczególnie przerażający. Człowiek XX wieku widział już o wiele okrutniejsze wizualizacje. Trudno jest przecież poważnie traktować i porównywać to średniowieczne wyobrażenie ze zdjęciem „Napalm girl” Nicka Uta, które zostało wykonane 8 czerwca 1972 r. po pomyłkowym zbombardowaniu wietnamskiej wioski Trang Bang pod Sajgonem. Jednakże w tym średniowiecznym wyobrażeniu upadłego anioła zaskakuje przede wszystkim umiejętność zohydzenia jego wizerunku. U oglądającego niemal fizjologiczne obrzydzenie wywołują węże, które wydostają się z wszystkich otworów ciała demona i dotkliwie kęsa osądzonych już grzeszników. Dokonując artystycznego zestawienia zdegenerowanej cielesności diabła i symbiotycznie związanych z nim węży, artysta swoiście piętnuje każde ciało, które jest potencjalnie zdolne do aktualizacji przyjemności płynącej z czynienia zła. W jeszcze inny sposób napiętnował byty demoniczne Fra Angelico (1395-1455), który fresk w celi nr 31 z klasztoru San Marco we Florencji poświęcił przesycconemu mistyczną tajemnicą zstąpieniu Chrystusa do piekieł. W swoim dziele perfekcyjnie wykorzystał kontrast powstający pomiędzy jasnością i wewnętrzną siłą emanującą z ciała Zbawiciela, który wyłamuje drzwi do piekła oraz fizycznie wynaturzonymi ciałami uciekających w przerażeniu diabłów.

Sygnalizowana tendencja przetrwała w sztuce kilkanaście wieków. Zapowiedzią zasadniczych zmian stał się dopiero słynny poemat *Raj utracony* (1667) Johna Milтона (1608-1674). To właśnie w nim pojawiła się pewnego rodzaju tendencja do estetycznego dowartościowania zła. Utrwalony siłą literackiej narracji cierpiący szatan stał się artystyczną i duchową inspiracją romantyzmu.

Dlatego zasadniczym celem niniejszych dociekań będzie próba zastanowienia się nad owym fenomenem swoistego upiększenia zła, które najpierw

dokonało się w kulturze wysokiej, a już w wieku XX stało się elementem popkulturowej rzeczywistości. Przywołane więc zostaną przykłady artystycznej (filmowej i literackiej) absorpcji tej ufundowanej przez chrześcijaństwo kategorii pojęciowej. Podjęta też zostanie próba dookreślenia genezy owego zjawiska pewnego rodzaju reinterpretacji zła, której wydaje się oczekiwać współczesny człowiek.

II

Juliusz Słowacki (1809-1849) utrwalił w swojej powieści poetyckiej *Arab* (1830) następującą literacką wizualizację:

O nie! ta palma musi być szczęśliwa.
Źródło się kryje pod stopami drzewa,
Patrz, jako liściem miłośnie powiewa;
Kocha się w źródle, przed słońcem zakrywa,
Bo słońce wzrokiem wykradłoby wody.
Lęka się oczu srebrnego księżyca,
Na liściach spuszcza rosę i ochłody;
[...]
Stój! stój, wielbłądzie! tę palmę podpalę,
O nie, zasypię źródlane kryształę.
I skona palma w piekielnym upale,
Wkrótce z jej czoła kwiat opadnie biały³.

Czy roślina potrafi być szczęśliwa? Siła poetyckiej wyobraźni postrzega w ten sposób jej znakomite przystosowanie do skrajnie niesprzyjających, pustynnych warunków. W sposób najlepszy z możliwych wykorzystuje ona źródło wody, w pobliżu którego rośnie. Jednocześnie cała egzystencja owej palmy uzależniona jest od tego wąskiego ciekłu wodnego. Czytelnika cytowanych słów zaskakuje jednak przede wszystkim zawarty w nich portret człowieka, który totalnie neguje wartość wszelkiego życia. Okazuje się, że jego nienawiść może wzbudzać nawet palma, która zmaga się z nieżyciowym, pustynnym klimatem. Potrafi on w perfidnie bezinteresowny sposób zadać roślinie niewyobrażalne cierpienie. Jednakże nie dąży do jej gwałtownego unicestwienia. Chce się natomiast rozkoszować powolnym umieraniem drzewa. Przybliżając fenomen tego zadającego ból nawet roślinom człowieka, Marian Ursel napisał: „Arab niósł przez całe swe życie jedynie zło, nienawiść i zniszczenie. Był to sens i cel wszystkich jego działań, była to również siła motoryczna jego postępowania. Słowacki w tej kreacji skumulował zło

³ J. Słowacki, *Arab*, w: tenże, *Powieści poetyckie*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1986, BN Seria I, nr 47, ss. 117-118.

i nienawiść w stopniu tak wysokim, iż można tu mówić wręcz o hipertrofii owych cech. Bohater jest jakby przykładem modelowym hiperromantycznego samotnika i sadystycznego zbrodniarza w jednej osobie”⁴.

Przedstawione przemyślenia badacza nie zawierają jednak diagnozy na temat przyczyn owej zadziwiającej choroby duszy Araba, który siłę do działania czerpie głównie z permanentnego szkodenia innym. Oczywiście jedyne sensowne wytłumaczenie tego rodzaju postępowania podał już przed wiekami Orygenes. A zatem bohater Słowackiego umęczył palmę, ponieważ miał taką wolę, ale przede wszystkim doświadczył w ten sposób realnej przyjemności.

Okazuje się jednak, że ten rodzaj literackiej kreacji potrafi uwieść odbiorcę swoim mrocznym pięknem. Zło uczynione przez owego „hiperromantycznego samotnika” nie uległo artystycznemu zohydzeniu. Początkowo czytelnik niemal fizycznie doświadcza urzekającego spokoju i rozkoszuje się poczuciem bezpieczeństwa, które emanuje z ukrytej wśród pustynnych piasków oazy. Prawie wyczuwa chłód cienia, który w upalny dzień rzuca rozłożysta palma. Jednakże tytułowy Arab do niedoścignięgo poziomu doskonałości dopracował celebrowaną przez siebie liturgię zbrodni. W jego postępowaniu nie ma nawet śladu gwałtownych działań. Dobrze wie, że podpalenie palmy doprowadzi jedynie do brutalnego i zbyt szybkiego jej unicestwienia. Zburzy również estetycznie wysmakowaną harmonię, która panuje na terenie oazy. Dlatego ów brak otwartej agresji w swoisty sposób usypia uwagę czytelnika. Instynktownie ignoruje on śmiertelne zagrożenie dla życia rośliny, ponieważ nie zachodzą żadne nagłe, dramatyczne zmiany w literacko wykreowanej rzeczywistości. Przechodzi zatem do porządku dziennego nad jednoznacznie brzmiącą deklaracją Araba i spokojnie kontempluje piękno oazy. W ten sposób zło, które zostało uczynione, przestaje być odrażającym skandalem i staje się elementem konstytuującym immanentne piękno świata.

Tę zainicjowaną przez Słowackiego próbę pewnego rodzaju estetyzacji zła kontynuował na gruncie literatury polskiej także Tadeusz Miciński (1873-1918). Dla potrzeb niniejszego artykułu warto przywołać jego niepokojący duchowo wiersz *Lucifer*:

Jam ciemny jest wśród wichrów płomień boży,
leący z jękiem w dal – jak głuchy dzwon północy –
ja w mrokach gór zapalam czerwien zorzy
iskrą mych bólów, gwiazdą mej bezmocy.

Ja komet król – a duch się we mnie wichrzy
jak pył pustyni w zwiewną piramidę –

⁴ M. Ursel, *Wstęp* do: J. Słowacki, *Arab*, cyt. wyd., s. XX.

ja piorun burz – a od grobowca cichszy
mógł swych kryję trupiość i ohydę.

[...]

Na harfach morze gra – kłębi się rajów pożoga –
i słońce – mój wróg słońce! wschodzi wielbiąc Boga⁵.

Trudno jest oczywiście o bardziej jednoznaczną deklarację wypowiedzenia posłuszeństwa Bogu. Z drugiej jednak strony podmiot liryczny zdaje sobie sprawę z siły więzów, które w przeszłości łączyły go ze Stwórcą. Jednocześnie Lucifer ciągle przeżywa swój upadek w grzech. Odczuwa również ból wynikający z ostatecznego porzucenia dobra⁶. Być może z tego powodu jego świadomość w swoisty sposób balansuje pomiędzy bezgraniczną pychą i totalną deprecjacją własnej osoby. Jeżeli ową deprecjację zamieniłby w pokorę, to mógłby oczywiście zwrócić się w kierunku Boga. Na to jednak nie pozwala mu jego straceńcza duma. Dlatego zuchwale odrzuca nawet słońce, które jawi się jako manifestacja twórczej wszechmocy Absolutu. Odstęczająca jest dla niego także cześć, którą Stwórcy oddaje cała przyrodnicza rzeczywistość. Rzeczywiste uświadomienie wagi tego opowiedzenia się natury po stronie Boga powoduje, że Lucifer w całej pełni odczuwa swoją wieczną alienację.

Wypada także zwrócić uwagę i na to, że omawiana estetyzacja zła dotyczy przede wszystkim rzeczywistości kultury wysokiej i jej dzisiejsze oddziaływanie ma charakter ekskluzywny. Dlatego tak intelektualnie ciekawe będzie prześledzenie podobnego zjawiska, które dokonuje się na terenie kultury masowej. Jest to zdecydowanie bardziej niebezpieczne dla wszelkiego rodzaju procesów wychowawczych, ponieważ siła socjalizującego oddziaływania popkultury jest współcześnie wprost niewiarygodna.

Warto zatem ponownie przemyśleć estetyczny kształt niektórych fragmentów filmu *Armia Boga. The Prophecy* (1995). Reżyserując ten obraz, Gregory Widen bezceremonialnie wszedł w dyskusję z fundamentami chrześcijaństwa. W jego artystycznej rzeczywistości dochodzi do ponownego buntu aniołów. Tym razem na jego czele staje jednak Archanioł Gabriel, czyli wódz boskich zastępów z czasów wojny z Lucyferem. On, byt prawie doskonały,

⁵ T. Miciński, *Lucifer*, w: tegoż, *Poezje*, oprac. J. Prokop, Wyd. Literackie, Kraków – Wrocław 1984, s. 47.

⁶ Na temat koncepcji lucyferyzmu Tadeusza Micińskiego zob. np. H. Floryńska, *Lucyferyczne sny Micińskiego*, „Poezja” 11/1969, ss. 14-19; H. Floryńska-Lalewicz, „Lucyferyzm chrystusowy” Tadeusza Micińskiego (1873-1918), „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 3/1976, ss. 51-61; W. Gutowski, *Królestwo Antychrysta i tęsknota Lucyfera. Oblicza szatana w literaturze Młodej Polski*, w: M. Podraza-Kwiatkowska (red.), *Stulecie Młodej Polski*, Universitas, Kraków 1995, ss. 119-131; P. Próchniak, „Christus verus Liciferus”. *Fundamenty apofatycznej wyobraźni*, w: tenże, *Pęknięty płomień. O pisarstwie Tadeusza Micińskiego*, KUL, Lublin 2008, ss. 47-391; A. Jocz, *Pomiędzy Lucyferem i Arymanem – gnostyczna demonologia Tadeusza Micińskiego*, w: tenże, *Przypadek „osy rozbójniczej”. Rozważania o gnostycyzmie i neognozie w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2009, ss. 89-156.

jest w małostkowy sposób zazdrosny o miłość, którą Bóg otoczył z definicji niedoskonałego człowieka. Po prostu nie może znieść sytuacji, w której to właśnie człowiek, tylko za sprawą woli Absolutu, stał się ważniejszy od aniołów. Dlatego podejmuje okrutną walkę z Bogiem i ludźmi. Potrzebuje jednak sojusznika, czyli czystego zła. Gabriel nie może oczywiście liczyć na wsparcie pierwszego anielskiego buntownika, ponieważ przyczynił się do jego pogwałcenia. Inkarnuje więc w ziemską rzeczywistość materialną i poszukuje wsparcia wśród ludzi. Z jego adresowanych przeciwko Bogu tyrad jednoznacznie wynika, że tylko człowiek potrafi być szczerze i bezinteresownie niewdzięczny za okazane dobro. Nowy buntownik dąży zatem do zdobycia duszy zmarłego właśnie pułkownika Arnolda Hawthorne'a, ponieważ bezgraniczne zło tego człowieka chce wykorzystać w walce. Ów żołnierz zasłynął bowiem niewyobrażalnym okrucieństwem w czasie wojny w Wietnamie. O popkulturowym, naiwnym charakterze prezentowanej fabuły świadczy m.in. przywołany narracyjny pomysł. Czy rzeczywiście widzowie powinni uwierzyć, że ekranowy pułkownik Hawthorne stanowi jakąkolwiek konkurencję dla realizatorów zbrodni Holocaustu lub gułagów? Paradoksalnie jednak tego rodzaju uproszczenia nie zniechęciły publiczności do tego filmu. Interpretując go, zawsze można było stwierdzić, że Gabriel był zwyczajnie pragmatyczny, ponieważ mógł zawładnąć tylko dostępną w danym momencie duszą. Dusze wspomnianych zbrodniarzy znajdowały się już poza jego zasięgiem. Lucyfer nie był zainteresowany ich udostępnieniem. W tego typu możliwościach odczytania filmowej fabuły tkwi naturalnie siła tej produkcji. Nie ma w niej wprawdzie aspiracji na miarę *Zmierzchu bogów* Luchina Viscontiego, ale zawarty przekaz daleki jest od trywialności. Pozostając poza ortodoksją chrześcijańską, Gregory Widen zawarł w swoim filmie kilka niepokojących duchowo pomysłów. Przede wszystkim inkarnujące w świat materialny anioły konsekwentnie pozbawił wszelkich duchowych atrybutów. Wydają się być bardziej fizyczni niż ludzie, a w sytuacji zagrożenia nie mogą uciec od swojej cielesnej powłoki. Dlatego przy pewnym wysiłku można ich nawet pozbawić życia. Zgodnie jednak ze starymi, gnostycyckimi⁷ sugestiami ich ciała są zdecydowanie doskonalsze od ludzkich. Są silniejsi, wytrzymalsi i szybsi od przeciętnego człowieka. Widen w swoim filmowym obrazie podjął także ponownie dyskusję na temat natury radykalnego zła. Nie musi ono wcale skończyć się na buncie najpiękniejszego z aniołów. Zgodnie z ideą Orygenesusa nawet byty duchowe ciągle otaczające Boga, zdolne są do

⁷ Na temat natury gnozy i gnostycyzmu zob. np. H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Platan, Kraków 1994; A. Jocz, *Mistyka a gnoza w myśli chrześcijańskiej (od I do XVII w.)*. *Rozważania wokół kategorii Boga, świata i człowieka*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1995; W. Myszor, *Gnostycyzm – przegląd publikacji*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1/1971, ss. 367-424; J. Prokopiuk, *Gnoza i gnostycyzm*, Typograficzna Oficyna Wydawnicza Firet & Antykwariat Daimonion, Warszawa 1998; G. Quispel, *Gnoza*, tłum. B. Kita, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988; H. Rousseau, *Bóg zła*, tłum. A. Kotalska, Czytelnik, Warszawa 1988.

jego porzucenia, ponieważ pycha jest nieustającą pokusą. Tak też dzieje się z Gabrielem, który ewidentnie zaczął przedkładać umiłowanie samego siebie ponad umiłowanie Stwórcy. Jednakże najbardziej zaskakująca w filmowej rzeczywistości jest postawa Lucyfera. W ostatecznej rozgrywce pomiędzy Gabrielem i ludźmi (pośrednio również Bogiem) nie pozostaje on biernym obserwatorem. Ten przepalony grzechem i wątpieniem w dobro byt jednoznacznie występuje przeciwko swojemu anielskiemu bratu. Czy pragnie odrodzić w ten sposób swoją dawną miłość do Boga, czy pokochał ludzi? Oczywiście, że nie. Bez zastanowienia stwierdza, że nie kocha. Nie chce natomiast mieć konkurencyjnego piekła na Ziemi, które byłoby dziełem zrewoltowanych aniołów. Wrywa więc serce Gabrielowi i ciągnie go w ciemność. Tam jest miejsce jednoznacznie przeznaczone dla zbuntowanych bytów. Oglądając omawiany film, widz ulega estetycznemu powabowi, który emanuje ze zła. Gabriel (grany przez Christophera Walkena) jest nienagannie ubrany i zniewala swoim immanentnym czarem. Krzywdząc ludzi, zadając im ból, anioł tłumaczy, że to samo robił kiedyś z rozkazu Boga i nikt nie miał wówczas do niego pretensji. Estetycznie piękna jest także groza, obcość, emocjonalny mróz, którymi nasycony jest Lucyfer (będący zaledwie kilka minut na ekranie Vigo Mortensen). Nawet Gabriel nie ma siły z nim walczyć. Być może dlatego, że także w tym uwikłanym w zepsucie cherubinie pozostał ślad stwórczej działalności Boga. Wierzyli w to mocno Orygenes i św. Augustyn (354-430).

Do podobnych przemyśleń zachęca także estetyczny przepych wielu fragmentów filmu *Hannibal* (2001) Ridleya Scota, który stanowi kontynuację słynnego *Milczenia owiec* (1991) Jonathana Demme'a. Ich głównym bohaterem jest dr Hannibal Lecter, zwyrodniały morderca i genialny lekarz psychiatra. W przywołanych filmach stanowi ucieleśnienie demonicznego, absolutnego zła. To właśnie w filmie *Hannibal* tytułowy bohater zostaje swoiście uwznioślony przez oszałamiające piękno architektury Florencji. Dzieje się tak np. w scenie jego wykładu poświęconego poezji Dantego (1265-1321), który odbywa się w Sali Pięciuset w Palazzo Vecchio. Zbrodniarz wygłasza swoje niesłychanie erudycyjne wystąpienie niejako w obecności niemych świadków wielkości i historycznej doniosłości tego miejsca, czyli na tle przytłaczających swoim ogromem fresków Giorgia Vasarięgo (1511-1574) oraz unikalnych rzeźb, wśród których szczególne miejsce zajmuje *Geniusz unicestwiający Dziką Bestię* Michała Anioła (1475-1564). Także drastyczne, a nawet szczególnie okrutne sceny filmowej przemocy rozgrywają się bardzo często wśród zjawiskowo unikalnych florenckich przestrzeni. Jedną z nich stanowią okolice fontanny – rzeźby przedstawiającej dzika (Il Porcellino, 1612), której autorem był Pietro Tacca (1577-1640). To właśnie w jej pobliżu Lecter zabija drobnego florenckiego złodziejaszka, który z rozkazu komisarza policji usiłował zdobyć jego odciski palców. Umierający młodzieniec pada w ramiona policjanta. Dlatego w kolejnej scenie filmu ów komisarz Pazzi

(wywodzący się zgodnie z filmową narracją z kontrowersyjnego florenckiego rodu Pazzi) myje swoje ubrudzone krwią ręce w owej historycznej fontannie. W ten oto sposób odruchowa, bezmyślna zbrodnia Lectera zostaje za sprawą mocy filmowego przekazu wkomponowana w artystyczny porządek miasta. W filmowej rzeczywistości wchodzi ona w swoistą relację z dziełem sztuki. Staje się zatem w zadziwiający sposób elementem niepokojącego performansu. Podobnie dzieje się w przypadku zabójstwa samego komisarza Pazzi. Demoniczny lekarz tworzy z niego pewnego rodzaju spektakl przeznaczony dla turystycznej publiczności, która w nocnej odsłonie podziwia architektoniczny kunszt Palazzo Vecchio. Jednocześnie Lector wpisuje tę zbrodnię w historyczny kontekst spisku i ukarania za zdradę rodu Pazzi. W filmowym świecie owo morderstwo staje się więc perwersyjnym elementem florenckiego dialogu pomiędzy sztuką i historią.

Zdecydowanie inaczej do problemu reinterpretacji chrześcijańskiej kategorii zła podchodzi w swoim literackim świecie Adam Wiśniewski-Snerg (1937-1995). W fantastyczno-naukowej powieści *Według łotra* zaproponował własną, daleką od ortodoksji lekturę ewangelicznych opowieści o życiu i śmierci Jezusa Chrystusa. Przedstawiona czytelnikowi artystyczna rzeczywistość jest o wiele bardziej wielowymiarowa i metaforyczna niż narracja przywołanych filmów. Czytelnik zostaje zaproszony do świata, który okazuje się być planem jakiegoś globalnego (obejmującego całą materialną rzeczywistość) filmu⁸. Carlos, główny bohater powieści, w swoistym gnostyckim przebudzeniu odkrywa, że wszystkie elementy konstytuujące jego domową, miejską, życiową egzystencję stanowią jedynie odległe od pierwszego planu filmowe dekoracje. Jego zaskoczenie i ambiwalentne odczucia znakomicie przybliży następujący fragment utworu: „Cały wagon wypełniały manekiny. Jedne siedziały, inne stały, te i tamte poruszały się niekiedy, czasem rozmawiały – wszystkie zajmowały zwykłe miejsca pasażerów metra, imitując ludzi jadących do pracy. Były wykonane z plastyku i gumy o barwie zbliżonej do koloru prawdziwej skóry. Patrzyły szklanymi oczami. Twarze ich miały uproszczone rysy, często w nosach brakowało dziurek, a w ustach – przerwy między wargami, te zaś wargi, które rozchyłał uśmiech lub wypowiedzane słowo, zamiast szeregu zębów odsłaniały poziome paski wycięte z białego tworzywa. [...] Atrapy imitowały właściwych pasażerów z różną dokładnością. Jedne (przynajmniej swym zewnętrznym wyglądem i zachowaniem) dość wiernie naśladowały żywych ludzi – i te w przejściach lub na ławkach poruszały się całkiem swobodnie. Inne – o powierzchowności uproszczonej w stopniu niekiedy żalonym – zainstalowane były tutaj na stałe”⁹.

⁸ Na ten temat zob. np. A. Jocz, *Szczególny przypadek recepcji gnozy w Polsce. Jerzego Prokopiuka poszukiwanie duchowości*, „Przegląd Religioznawczy” 1 (259)/2016, ss. 32-33.

⁹ A. Wiśniewski-Snerg, *Według łotra*, Wyd. Literackie, Kraków – Wrocław 1983, ss. 6-7.

Trudno jest oczywiście powstrzymać się przed konstatacją na temat intelektualnych i duchowych związków pomiędzy artystycznymi wyobrażeniami Wiśniewskiego-Snerga oraz obrazami manekinów, które wykreował w swojej prozie Bruno Schulz (1892-1942)¹⁰. Jednakże to pewnego rodzaju wzorowanie się na geniuszu Schulza nie jest niczym nagannym. Po prostu dowodzi sugerowanego w niniejszych rozważaniach transferu idei pomiędzy kulturą wysoką i popkulturą. A zatem nie tylko w literackim świecie Schulza pojawia się sugestia na temat zredukowanego jedynie do niezbędnego minimum podobieństwa pomiędzy manekinem i człowiekiem. Wiśniewski-Snerg po mistrzowsku wcielił ją w życie także w swojej artystycznej wizji przywołanego wagonu metra. Uważny czytelnik dostrzeże również przejmującą bylejąkość tworzywa, z którego wykonana została większość manekinów. Nie są przecież statystami pierwszego planu w kręconym filmie. Transcendentny wobec tej rzeczywistości widz dostrzeże ich upiorny los jedynie kątem oka. Zdecydowanie bliżej usytuowany jest czytelnik *Według łotra*. Tylko on bezpośrednio przeżywa ogrom zła i cierpienia, którego doświadcza Carlos, główny bohater powieści. Reinterpretując wpisaną w chrześcijańską narrację metaforę stworzenia świata, pisarz odsłania przed czytelnikiem zadziwiające, infernalne przestrzenie, które już w akcie kreacji scenografa zostały pomyślane jako ersatz materialnego bytu. Tę gnostycką demaskację zmysłowości najlepiej ilustruje kolejny ustęp tekstu:

Lecz on rzekł:

– Dajcie wy im co jeść.

Odparli:

– Mamy tylko pięć chlebów i dwie ryby. [...]

Płowy Jack dał każdemu według jego potrzeby. Siedziałem blisko niego i widziałem, jak dzielił ryby i chleb. Z przyniesionych wzorów – jak z matryc – ściągał bez końca cienkie plastikowe powłoki. Bochenki były puste w środku, a ryby przypominały zabawki ze sztucznego tworzywa [...] ¹¹.

Można naturalnie odczytać cytowany fragment *Według łotra* jako blasfemiczną grę z przekazem ewangelicznym. Manekiny potrzebują do nasycenia głodu tylko plastikowych namiastek ryb i chlebów, które rozmnożył Płowy Jack – Chrystus. Jednocześnie z dalszego ciągu powieściowej narracji wynika, że Carlos doświadcza czegoś zupełnie innego. Otrzymując atrapę pokarmu, zaskoczony bohater odkrywa, że trzyma w dłoniach prawdziwie ciepły chleb i rybę.

¹⁰ Na ten temat zob. np. A. Jocz, *Gnostyczne światy Brunona Schulza*, Wyd. WNS UAM, Poznań 2016.

¹¹ A. Wiśniewski-Snerg, *Według łotra*, cyt. wyd., s. 130.

III

Czy filozoficzną obronę dobra można zatem uznać za ciągle jeszcze atrakcyjną drogę intelektualną i życiową? Czy będzie ona skutecznie konkurować z owymi przepysznymi, artystycznymi wizualizacjami zła, które powstały za sprawą poetyckiego kunsztu Słowackiego, siły ekspresji Micińskiego i potęgi popkulturowego przekazu filmów o *Armii Boga*, Hannibalu-kanibalu, a także literackich obrazów Wiśniewskiego-Snerga? Wydaje się, że wypada dać mu szansę. Dlatego warto wsłuchać się w opowieść o skandalu cierpienia, która ukryta jest wśród nadmiaru piękna epatującego z przywołanych przykładów¹². Słuchając tego cichego przekazu, czytelnik nie powinien koncentrować się na racjonalnej próbie ogarnięcia fenomenu zła. W tym kierunku zmierzały przecież z dosyć marnym skutkiem wielkie teodyceę św. Augustyna i Gottfrieda Wilhelma Leibniza (1646-1716)¹³. Dzięki rozważaniom tych intelektualistów okazało się niestety, że jeżeli nawet zło może być przyczyną jakiegoś konkretnego dobra, to ciągle powoduje nieznośny ból.

Wczytując się więc w świat wykreowany w *Arabie* przez Słowackiego, należy podjąć próbę współodczuwania z prażoną przez słońce i usychającą z braku wody palmą. Warto wyobrazić sobie ów nieprawdopodobnie długi, pełen fizjologicznej męki czas, w którym woda stopniowo, ale ostatecznie wyparowuje z poszczególnych komórek rośliny. Dzieje się tak, ponieważ mechanizm transpiracji drzewa ma już do dyspozycji tylko piasek. Powolny charakter tego procesu jest moralnie nieznośny, a nawet odstręczający. Nie wolno spokojnie zachwycać się estetycznie wysmakowaną wizją Słowackiego, albowiem u jej podstaw jest tylko ból. Czytelnik powinien także starać się zachować pewien dystans wobec rodzącej się w nim chęci współczucia nieszczęsnemu losowi Lucifera. Jego wyciszone cierpienie może być tylko wyrozumowaną kreacją, pod powierzchnią której ukrywa się czysta nienawiść i chęć bezwzględnego odwetu. Sam poeta pozostawił pewnego rodzaju przestrożę, która powinna uwrażliwić odbiorców literatury na przewrotność wpisana w immanentną naturę zła. W poemacie *Niedokonany. Kuszenie Chrystusa Pana na pustyni* (1931) napisał m.in.:

¹² Na temat skandalu cierpienia i zła zob. np. A. Jocz, Bruno Schulz, *czyli o gnostycznej próbie uchwycenia fenomenu cierpienia*, „Przegląd Religioznawczy” 1(219)/2006, ss. 47-58; tenże, *Bóg mistyków a szatan gnostyków. Miejsce zła w antropozoficznej neognozie*, „Człowiek i Społeczeństwo” 2002, t. XX, ss. 85-99; tenże, *O potrzebie gnozy, czyli jak literacko wyrazić naturę zła – cierpienia*, w: B. Sienkiewicz, M. Dobkowski, A. Jocz (red.), *Gnoza, gnostycyzm, literatura, Nomos*, Kraków 2012, ss. 97-110; tenże, *Skąd dobro? Czy możliwe jest dobro w świecie permanentnych „wpięklowzięć”?*, w: J. Prokopiuk, A. Chudzińska-Parkosadze (red.), *Pod słońcem gnozy*, Instytut Filologii Rosyjskiej UAM, Poznań 2015, ss. 9-17.

¹³ Zob. A. Jocz, *Czy kulturze europejskiej potrzebna jest nowa teodycea? Religia, filozofia, literatura wobec fenomenu zła*, „Przegląd Religioznawczy” 1(223)/2007, ss. 83-93.

7. Głos mój podobien rykowi płonących grodów, trzęsieniu
gór i borów druzgotanych burzą, szumom gradowych tucz
i morskim świstom.

8. Lecz kiedy chcę:
łabędzie śpiewam pieśni –
czarowny flet rozkwili za dąbrową –
i kwiatów szept udaję srebrną mową,
i tęsknie łkam, jako słowicy leśni¹⁴.

Z przywołanych słów wydaje się wynikać, że Lucyfer bardzo łatwo potrafi uwieść człowieka. Być może wynika to z ludzkiej tendencji do antropomorfizacji rzeczywistości transcendentnej – także tej demonicznej. Kreując swojego bohatera, Miciński wystawił tę swoistą słabość na bezwzględną próbę. Upadły i nawet straszliwie ukarany anioł nigdy nie jest tożsamy z upodlonym przez cierpienie człowiekiem. Jego duchowa przewaga nad ludźmi jest niewyobrażalnie wielka. Tymczasem odruchowo okazywane współczucie staje się początkiem pewnego rodzaju więzi z bytem substancjalnie nieludzkim. Nie należy zatem stawiać znaku równości pomiędzy tak jakościowo odmiennymi manifestacjami bólu. Projektując swój poetycki świat, Miciński ostrzega więc człowieka przed takimi niefrasobliwymi działaniami. Zawsze ułatwiają one wstąpienie na drogę, która prowadzi w czułe, ale ostatecznie zniewalające objęcia zła. Spostrzeżenie tej niepokojącej zależności może jedynie ułatwić proces edukacji do dobra.

Zagłębiając się w filmową rzeczywistość *Hannibala* i *Armii Boga*, badacz nie może uwolnić się od wrażenia, że u podstaw genezy tych dzieł usytuowane są daleko idące intelektualne i duchowe manipulacje. Artystyczny, wyszukany, subtelny gust i perfekcyjna znajomość historii sztuki w swoisty sposób odwracają uwagę od wynaturzonych, zbrodniczych skłonności doktora psychiatrii. Tego rodzaju prezentacja filmowego bohatera wydaje się nawet zachęcać do interpretacji, która zmierza w kierunku potraktowania jego morderczych działań jako pewnego rodzaju wyrafinowanej działalności twórczej. Wpa-trując się w filmowe wizualizacje krwawych happeningów Lectera, można nawet ulec swoistemu zauroczeniu ich zakazanym, perwersyjnym pięknem. Niestety taka postawa prowadzi zawsze do zaniku współczucia wobec ofiar przebiegłego mordercy – szczególnie, że bardzo często są to źli, zdemoralizowani ludzie. Pozostając obojętnym na cierpienie ludzkich bohaterów *Armii Boga*, widz ulega etycznej samodegradacji. Siła, trujący czar emanujące z prezentowanych tam upadłych cherubinów (Gabriela i Lucyfera) nie

¹⁴ T. Miciński, *Niedokonany. Kuszenie Chrystusa Pana na pustyni*, w: *Pisma pośmiertne Tadeusza Micińskiego, cykl pierwszy, Lucyfer*, wydane z rękopisów pod redakcją A. Górskiego i Cz. Latawca, Dom Książki Polskiej, Warszawa 1931, s. 4.

powinny zasłaniać fundamentalnego przekazu na temat absolutnego braku miłości w ich poczynaniach. Tymczasem widzowie zazwyczaj bardzo chętnie dopuszczają ten sposób manipulowania ich świadomością i estetycznymi gustami. Perwersyjnie urokliwa siła zła jest bowiem tak mocna, że człowiek bardzo często nie chce pamiętać o dobru.

Artur Jocz – POPCULTURAL RECEPTION OF THE CHRISTIAN CATEGORY OF EVIL. SELECTED EXAMPLES

Ages ago Origenes had argued that in human potential for doing evil a strange and yet intriguing force is grounded. He suggested that we may draw a sinful and perverted pleasure from it. This way he had made a specific evaluation of the category of evil. That's why it is a main aim of these investigations to make an attempt to think about this very phenomenon of the extraordinary beautyfication of evil which first had been made within high culture and already at the beginning of the 20th century became an element of popcultural reality. Examples are being recalled of an artistic (cinematic and literature) absorption of this founded by Christianity category. An attempt is also being made here of staking out a genesis of this phenomenon of a certain reinterpretation of evil, which seems to be made by contemporary people.

Keywords: evil, Christianity, popular culture

JERZY KACZMAREK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Socjologii

Religijność i duchowość polskich celebrytów. Pomiędzy ortodoksją a brikolażem

Wstęp

Badania nad religijnością i duchowością różnych grup społecznych prowadzone są przez polskich socjologów i innych przedstawicieli nauk społecznych już od dawna. Nie wszystkie środowiska rzecz jasna cieszą się takim samym zainteresowaniem badaczy. Niektóre z nich doczekały się wielu opracowań, inne zaś zostały jak gdyby przeoczone w refleksji i praktyce badawczej. Do tych ostatnich zaliczają się przedstawiciele celebrytów, którzy w wywiadach prasowych pytani o swoją religijność dość chętnie o niej mówią. Wypowiedzi te mogą stanowić cenne źródło dla badaczy zajmujących się religijnością i duchowością polskiego społeczeństwa i ich przemianami we współczesnym świecie.

W swoim artykule chciałbym przeanalizować wypowiedzi polskich celebrytów na tematy religijne, szczególnie zaś te, które dotyczą ich stosunku do religii i są wyrazem ich duchowości. Z wywiadów tych wynika, że wielu z nich przyznaje się do tradycyjnej wiary katolickiej (w nielicznych wypadkach też do protestantyzmu) i bliskiej łączności z Kościołem. Jednocześnie mamy postawy określane często jako religijność patchworkowa czy brikolazowa, charakteryzująca się eklektyzmem bądź też synkretyzmem. Zanim jednak przejdę do rzeczonych analiz, postaram się wyjaśnić podstawowe pojęcia, które pojawiają się w niniejszym artykule, a mianowicie religijność, duchowość i celebryci.

Religijność a duchowość

Jak pisze Hubert Knoblauch¹, powołując się zresztą na Eileen Barker, pomiędzy religijnością a duchowością może istnieć pięć rodzajów zależności. Po pierwsze oba pojęcia mogą się ze sobą pokrywać, a zatem w tym przypadku religijność i duchowość znaczyłyby to samo. Po drugie duchowość może zawierać się w szerszym od niej pojęciu, czyli w religijności. Tutaj duchowość byłaby jedynie jedną z form religijności. Trzeci przypadek jest sytuacją odwrotną, a więc to religijność zawarta jest w duchowości i jest jedną z jej form. Po czwarte religijność i duchowość to pojęcia w dużej mierze odrębne, choć posiadające jednak pewną część wspólną. I wreszcie ostatnia możliwość występuje wtedy, gdy oba pojęcia są całkowicie rozdzielne, czyli gdy każde z nich oznacza coś innego. To pokazuje nam, że zarówno religijność, jak i duchowość nie są w jednoznaczny sposób definiowane, a ich wzajemny stosunek może być różnie rozumiany.

W dawniejszych czasach, a właściwie jeszcze do niedawna, jak twierdzi Janusz Mariański², pojęcie duchowości określało pogłębioną religijność, jej bardziej wzniosłą formę. Dziś używa się go w dużo szerszym znaczeniu. Religijność i duchowość definiuje się bardzo często w odniesieniu do relacji (lub jej braku) z instytucją Kościoła. Religijność byłaby w tym wypadku powiązana z zachowaniami w obrębie Kościoła jako instytucji, zaś duchowość z zachowaniami pozakościelnymi. Tak definiuje te pojęcia Maria Libiszowska-Żółtkowska, gdy pisze, że religijność – dodając przy tym, iż chodzi jej o religijność katolicką – będzie taką postawą religijną, „która konsekwentnie przestrzega rygorów rytualnych, bez zastrzeżeń wierzy w doktrynę, poczuwa się do członkostwa w kościelnej wspólnotcie, darzy Kościół zaufaniem oraz szacunkiem”. Natomiast duchowość rozumie autorka jako pojęcie szersze, oznaczające „orientację na pozaludzkie moce, na *sacrum* bez konieczności jego konfesyjnego usytuowania”³. Jeszcze szerzej definiuje duchowość Zbigniew Pasek, który określa ją jako „takie działania, motywy i postawy człowieka, w których realizuje się jego dążenie do transgresji, czyli pojmowanego na różne sposoby przekroczenia własnej natury i doczesnej kondycji”⁴.

¹ H. Knoblauch, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Campus Verlag, Frankfurt am Main – New York 2009, s. 122.

² J. Mariański, *Nowa duchowość – alternatywa czy dopełnienie religijności?*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, Nomos, Kraków 2010, s. 19.

³ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Od religijności rodzinnej do duchowości indywidualnej – z biografii studentów*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), *Religijność i duchowość...*, cyt. wyd., s. 169.

⁴ Z. Pasek, *O przydatności pojęcia duchowość do badań nad współczesną kulturą*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), *Religijność i duchowość...*, cyt. wyd., s. 59.

We współczesnych badaniach nad duchowością pojawiło się jeszcze nowe określenie, a mianowicie „nowej duchowości”, które ma określać specyfikę współczesnych form duchowości. Tą specyfiką jest nastawienie na samorealizację jednostki, która traktuje rozwój duchowy jako działanie indywidualne, wspomagane ewentualnie przez duchowego mistrza, bez oczekiwania jednakże na pomoc „z góry”, od Boga. Są to postawy, które charakteryzują się odejściem od instytucji Kościoła na rzecz religii wewnętrznej czy też, inaczej mówiąc, Luckmannowskiej „niewidzialnej religii”. Nową duchowość często kojarzy się z ruchami New Age, aczkolwiek chociaż ma ona z nimi wiele wspólnego, to jednak nie można ich całościowo utożsamiać.

Wskazując na kryteria, które odróżniają religijność i duchowość, Marcin K. Zwierżdżyński przedstawia je poprzez cztery przeciwstawne cechy, pozwalające uchwycić ich odrębność⁵. Pierwsze dwie cechy to pierwotność duchowości, oznaczająca, że duchowość jest pierwotna w stosunku do religii i zakresowo szersza, oraz, co z tego wynika, wtórność religii. Następne dwie mówią o tym, że duchowość jest naturalnym wyposażeniem jednostki ludzkiej i stanowi jej wewnątrz wymiar doświadczenia (endogeniczność), zaś religijność jest przyjmowana z zewnątrz i związana jest z procesem socjalizacji (egzogeniczność). Trzecia para określa z jednej strony duchowość jako jakość uniwersalną i konieczną (inwariantność), z drugiej zaś strony religia jest jakością partykularną (wariantność). I ostatnia wreszcie para cech to instytucjonalność religii i pozainstytucjonalność duchowości.

Dla potrzeb niniejszych rozważań przyjmuję pojęcie duchowości jako szersze od religijności. Religijność w pewnej swej części zawiera się w pojęciu duchowości, aczkolwiek nie całkowicie (może przecież istnieć religijność bez duchowości, będąca czystym rytualizmem). Religijność wiązałbym przede wszystkim z wymiarem instytucjonalnym, zaś duchowość z pozainstytucjonalnym. Różnice te bardzo dobrze są widoczne w przypadku postaw celebrytów, z których jedna część silnie związana jest z instytucją Kościoła, zaś druga świadomie odrzuca go na rzecz innych form duchowej realizacji.

Religijność i duchowość to pojęcia, które są w dyskursie społecznym rozróżnialne i traktowane jako odrębne. Świadczyć mogą o tym chociażby ogólnoeuropejskie badania w ramach projektu RAMP (Religious and Moral Pluralism), które przeprowadzono w 11 krajach w latach 1997-1999. W jednym z pytań respondenci mieli się określić, czy są religijni i czy prowadzą życie duchowe. Wyróżnione zostały cztery warianty odpowiedzi: 1. Ani religijny, ani nie prowadzi życia duchowego; 2. Religijny, ale nie prowadzi życia duchowego; 3. Prowadzi życie duchowe, ale nie jest religijny; 4. Religijny i prowadzi życie duchowe. Odpowiedzi, w zależności od kraju, były

⁵ M.K. Zwierżdżyński, *Religia – duchowość – postmodernizm. Problem znaczeń*, w: M. Libiszowska-Zółtkowska, S. Grotowska (red.), *Religijność i duchowość...*, cyt. wyd., ss. 83-87.

dość zróżnicowane. I tak na przykład w Polsce pierwszy wariant wybrało 13% respondentów, drugi 34%, trzeci 2%, zaś czwarty 51%. Analogicznie dla Szwecji wyniki były następujące: 53%, 5%, 24% i 18%⁶. Badania te pokazują, że respondenci są w stanie określić swój poziom religijności i duchowości, a same pojęcia mają dla nich określone znaczenie.

Celebryci

Pojęcie celebryty (w języku polskim używano też terminu celebryt) stało się znane i powszechnie używane za sprawą amerykańskiego badacza Daniela J. Boorstina, który zdefiniował celebrytę jako „osobę, która jest znana z tego, że jest znana”⁷. W swoich krytycznych refleksjach na temat celebrytyzacji wskazywał na łatwość, z jaką zyskuje się dziś sławę. Celebryta jest wytwarzany na zapotrzebowanie samych odbiorców: „Jest tworzony przez wszystkich z nas, którzy chętnie o nim czytamy, którzy lubimy oglądać go w telewizji, którzy kupujemy nagrania jego głosu i rozmawiamy o nim z naszymi przyjaciółmi”⁸. Jest on po prostu, jak określa go Boorstin, „ludzkim pseudo-wydarzeniem”⁹.

W polskiej literaturze naukowej daje się od pewnego czasu zauważyć rosnące zainteresowanie celebrytami i badaniami na ich temat. Jedną z charakterystycznych definicji celebryty mówi, że jest to „osoba publiczna, której istnienie i znaczenie zależy od wzbudzania zainteresowania, nie na podstawie jej urody, talentu bądź prowadzonego stylu życia, ale obecności w mediach”¹⁰. Tym zatem, co charakteryzuje celebrytów, jest ich częsta obecność w mediach. Nie przekreśla to oczywiście ich osiągnięć zawodowych, które u jednych mogą być duże, u innych mniejsze, bądź też niewielkie, zaś u innych może ich nie być wcale. Celebrytą można więc stać się na różne sposoby, o czym pisze Małgorzata Mołęda-Zdziech, która wyodrębniła trzy typy celebrytów ze względu na status¹¹. Po pierwsze ze względu na status przypisany, gdzie następuje dziedziczenie celebrytwa (np. rody arystokratyczne, bankierskie, artystyczne); po drugie ze względu na status uzyskany, czyli osiągnięty dzięki pracy, talentowi, urodzie; po trzecie ze względu na status nadany przez media, a więc wtedy, gdy celebrytą zostaje się w wyniku jakiegoś skandalu czy afery.

Z pojęciem celebryty wiąże się jeszcze jeden interesujący problem, a mianowicie taki, że niektóre osoby, które pojawiają się w mediach i są bądź mogą

⁶ Por. H. Knoblauch, *Populäre Religion...*, cyt. wyd., ss. 122-123.

⁷ D.J. Boorstin, *The Image: A Guide to Pseudo-Events in America*, Harper & Row, New York – Evanston 1964, s. 57.

⁸ Tamże, s. 58.

⁹ Tamże, s. 57.

¹⁰ O. K.P. Piasta OFM, *Celebryt*, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. III, Radom 2000, s. 274.

¹¹ M. Mołęda-Zdziech, *Czas celebrytów. Mediatyzacja życia publicznego*, Difin, Warszawa 2013, ss. 198-199.

być nazwane celebrytami, same nie chcą, by je tak nazywano. Postawy takie pojawiały się również w analizowanych przeze mnie wywiadach prasowych. Autorką pierwszej z takich wypowiedzi jest piosenkarka Natalia Niemen: „Ja nie robiłam i nie robię żadnej kariery. To jest po prostu moja praca. Dlatego nie widzę tu jakiejś specjalnej trudności w pogodzeniu pracy z życiem rodzinnym. Nie jestem ani gwiazdą, ani celebrytką, nie chadzam po telewizjach śniadaniowych, nie gram czterdziestu koncertów na miesiąc. Jestem zwyczajnym człkiem – no, może trochę niezwykłym, bo mam porąbaną wrażliwość, czytaj: nadwrażliwość (śmiej) – który przyjmuje różne oferty pracy, kiedy takowe padają. A że czasem jest to występ w zaprzyjaźnionym programie »Jaka to melodia?« i łączy się z pokazaniem gęby troszkę bardziej publicznie, to i tak nie czyni to ze mnie robiącej karierę kobitki”¹². W innym zaś wywiadzie stwierdza: „Nie uważam, że bycie osobą publiczną jest tożsame z byciem celebrytą”¹³. Według artystki, bycie celebrytą oznacza więc pewne intencjonalne działanie, by być za wszelką cenę zauważonym, by robić karierę i bywać w mediach. Natomiast zwykła, codzienna praca, nawet jeśli jest to praca związana z byciem osobą publiczną, nie czyni jeszcze z danej osoby celebryty. Trzeba tutaj powiedzieć, że granica oddzielająca celebrytę od osoby, która nią nie jest, będzie dosyć płynna i nie zawsze do końca uchwytana. Pokazuje to w swojej wypowiedzi inna wokalistka – Anja Orthodox: „Czasem jednak zdarza mi się być trochę celebrytką. Na bankiety mnie zapraszają, zdjęcia robią. Ale w odróżnieniu od celebrytów, którzy znani są tylko z tego, że są celebrytami, ja jestem przede wszystkim twórcą. I to mnie głównie spełnia – pisanie tekstów i piosenek. A nie bycie w kolorowych pismach. Ja nie mam żądzy sławy, ja mam pragnienie tworzenia. W tym się realizuję”¹⁴. Pojawia się tutaj dość osobliwe stwierdzenie „być trochę celebrytką”. Tak się oczywiście nie da, ale pokazuje to ambiwalentną postawę osoby publicznej, która ściśle oddziela bycie celebrytką od swojej twórczości, choć przecież to właśnie ta twórczość była drogą do celebryctwa.

Przyjmuję zatem, że kryterium bycia celebrytą jest pojawianie się w mediach i bycie rozpoznawalnym – jedno napędza drugie. Trudno oczywiście określić, jak często powinna pojawiać się konkretna osoba w mediach, by być uznana za celebrytę. Granica tutaj nie jest do końca jasna. Innym problemem są osoby, które co prawda są osobami publicznymi, mniej bądź bardziej rozpoznawalnymi w przestrzeni publicznej, aczkolwiek nieokreślającymi siebie

¹² N. Niemen, *Mieli mnie za dewotkę, co po kościołach śpiewa*, <http://plus.pomorska.pl/magazyn/a/natalia-niemen-mieli-mnie-za-dewotke-co-po-kosciolach-spiewa,11898453> [29.09.2017].

¹³ N. Niemen, *Nie oczekuję od nikogo, żeby zwracał mojemu ojcu honor*, <https://www.tysol.pl/a2319-Natalia-Niemen-dla-TS-Nie-oczekuje-od-nikogo-zeby-zwracal-mojemu-ojcu-honor> [29.09.2017].

¹⁴ A. Orthodox, *Jestem dominująca, ale chciałabym być uległa*, <http://muzyka.onet.pl/alternatywa/anja-orthodox-jestem-dominujaca-ale-chcialabym-byc-ulegla-wywiad/13y3mv> [29.06.2016].

celebrytami, a nawet ostro atakującymi postawę celebrytwa. Jest to przypadek przede wszystkim twórców alternatywnych, którzy z definicji sytuują się poza głównym nurtem działalności artystycznej. Czy pomimo ich deklaracji można nazywać ich celebrytami? Myślę, że tak, gdyż wielu z nich osiągnęło znaczący sukces artystyczny i są rozpoznawalni w świecie sztuki, a również pojawiają się w mediach, o czym świadczą chociażby wywiady z nimi.

Religijność i duchowość celebrytów w świetle wywiadów

Na potrzeby badań przeanalizowałem wywiady z polskimi celebrytami, które ukazały się na stronach internetowych, w prasie drukowanej oraz wydaniach książkowych. Poszukiwania rozpocząłem od przeglądu strony internetowej „Plejada” na portalu Onet, na której znajdują się wywiady z gwiazdami. Potem, na zasadzie kuli śnieżkowej, docierałem do innych stron. Uwzględniłem również kilka wywiadów w prasie drukowanej, jak również książkowe wydania rozmów z celebrytami. Szczególne znaczenie w kontekście moich badań mają dwie pozycje książkowe z wywiadami, które przeprowadzone zostały z gwiazdami, poświęcone wyłącznie sprawom wiary. Jest to książka *Radykalni*¹⁵, będąca zapisem rozmów z nawróconymi muzykami rockowymi, oraz zbiór wywiadów z celebrytami *Bóg w wielkim mieście*¹⁶.

Analizie poddałem tylko te wywiady, w których rozmówcy wypowiadają się o swojej wierze, duchowości, religii, Bogu. Łącznie były to 54 rozmowy z 43 osobami. Reprezentowały one różne profesje: aktorzy, muzycy, sportowiec, trener sportowy, polityk, modelki, tancerka, prezenterzy telewizyjni, dziennikarze, restaurator, blogger modowy, Miss Polonia. Trzeba powiedzieć, że celebryci, jeśli zapytani zostają o kwestię wiary, nie mają oporu, by wypowiadać się na ten temat. Świadczy to o ich otwartości, a czasami podkreślają nawet, że jest to pewien rodzaj świadczenia o swoich przekonaniach. Warto w tym miejscu wspomnieć o badaniach Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej nad wiarą naukowców, pokazujących mniejszą otwartość tej grupy w kwestiach religijnych. Spośród respondentów aż 14 nie odpowiedziało na pytania z ankiety, uzasadniając to tym, że ingeruje ona zbyt w sprawy osobiste, w ich sferę intymną¹⁷.

Przeanalizowane wywiady pozwoliły wyodrębnić cztery typy religijności względnie duchowości, które reprezentują celebryci. Pierwszy z nich

¹⁵ *Radykalni*, Katowice 1997.

¹⁶ K. Olubińska, *Bóg w wielkim mieście*, Wyd. WAM, Kraków 2017.

¹⁷ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych. Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*, Nomos, Kraków 2000, s. 38.

nazywam ortodoksją, drugi wiarą w Boga, ale odrzucającą Kościół, trzeci to różne formy ezoteryzmu, zaś czwarty to ateizm. Poniżej scharakteryzuję poszczególne typy, ilustrując je wypowiedziami celebrytów.

Ortodoksją nazywam taką postawę, która podkreśla przynależność do Kościoła (chodzi głównie o przynależność do Kościoła katolickiego, ale w pojedynczym przypadku również do protestanckiego), zaś osoby do niego należące żyją ściśle według jego zasad. Typ ten jest bardzo licznie reprezentowany przez polskich celebrytów. Początkiem głębokiej wiary jest tutaj często nawrócenie, które nierzadko przybiera gwałtowną formę. Nawrócenie może być wynikiem jakiegoś ważnego wydarzenia w życiu. Takim wydarzeniem będzie np. spotkanie ze szczególną osobą, o czym mówi Wojciech Modest Amaro, dla którego spotkanie z pewnym kapłanem było istotnym impulsem do przeorientowania swojego życia: „To był obcy człowiek, powiedział do mnie coś, czego nie mógł o mnie wiedzieć, więc uznałem, że przez niego na pewno przemawiał sam Jezus. Zadał mi dwa pytania, które mną wstrząsnęły”¹⁸. Do nawrócenia może doprowadzić też życiowy dramat związany z utratą bliskiej osoby, jak to było w przypadku muzyka Piotra Żyżelewicza „Stopy”, któremu w wypadku samochodowym zginęła żona. Wydarzenie to zbliżyło go do Boga i wspólnoty kościelnej¹⁹. Szczególnym wydarzeniem może być głębokie przeżycie duchowe, mistyczny wstrząs, jak w przypadku innego muzyka Grzegorza „Dzikiego”, który przeżył nawrócenie podczas czuwania członków Odnowy w Duchu Świętym w jednym z warszawskich kościołów. Przytoczmy tylko mały fragment z długiego opisu tego, co się wtedy działo: „Trzymałem się mocno za ręce i był to jedyny gwarant tego, że się nie przewróciłem. Miałem nogi jak z waty, cały się trząsałem i bałem się, że jak puszcze te ręce, to po prostu runę. Podeszli do mnie jacyś ludzie, podnieśli mnie za ręce, podtrzymali mnie, położyli mi ręce na głowę, na ramiona, na plecy i zaczęli się modlić. Ja zamknąłem oczy i miałem taką jazdę, jakbym był pięć centymetrów nad ziemią, jakby moje oczy odwróciły się do środka, jakbym patrzył w głąb siebie”²⁰.

Inną przyczyną nawrócenia może być wewnętrzne poczucie dojmującej pustki, braku sensu życia. Wspomina o tym aktor Krystian Wiecek: „Całe życie uciekałem od Niego. Przychodzi jednak moment tak potwornej pustki, kiedy czujesz tak dojmujący brak, że wiesz, iż ani żadna rzecz, ani drugi człowiek nie wypełni tej luki, mimo że Bóg przejawia się też w relacji z drugim człowiekiem. Ja całe życie uciekałem, przede wszystkim od Kościoła”²¹. Czasami taka pustka może doprowadzić nawet do myśli samobójczych, jak

¹⁸ *Boski smak*, Z kucharzem i restauratorem Wojciechem Modestem Amaro rozmawia Roman Bielecki OP, „W drodze” 4/2017, s. 80.

¹⁹ *Radykalni*, cyt. wyd., ss. 133-146.

²⁰ Tamże, s. 75.

²¹ K. Olubińska, *Bóg w wielkim mieście*, cyt. wyd., s. 81.

to było u Kamila Pawelskiego – blogera modowego, ale oddanie się Bogu w ostatniej chwili spowodowało nawrócenie: „Nagle przed oczami niczym film zobaczyłem całe swoje życie. Zobaczyłem momenty, w których raniłem innych i byłem raniony, a na koniec Jezusa Chrystusa, który umarł na krzyżu za wszystkie moje winy i uwolnił mnie. Napłynęły mi łzy do oczu. W jednej chwili doznałem jakby olśnienia. Mój światopogląd zmienił się o sto osiemdziesiąt stopni. Przyszedł nagły spokój. Zasnąłem i obudziłem się już zupełnie inny”²². Czasami jednak wzrost w wierze nie przebiega w nagły czy dramatyczny sposób, ale jest po prostu powolnym procesem, jak w przypadku Krzysztofa Skórzyńskiego – reportera i dziennikarza: „Jestem nudnym katolikiem, nie przeżyłem nigdy czegoś takiego, co byłoby wielkim oświeceniem, wielkim nawróceniem. Duch Święty na mnie nie zstąpił, kiedy klęczałem w kaplicy jasnogórskiej, światło na mnie nie spadło. Zawsze byłem wychowywany w Kościele”²³.

W omawianym typie religijności bardzo ważne jest uczęszczanie na Mszę św. i przyjmowanie sakramentów. Dla Tomasza Budzyńskiego jest to czymś oczywistym: „Ja nie wyobrażałem sobie, by można było pójść na Mszę i nie przystąpić do Komunii. Było to dla mnie niewyobrażalne. Podobnie spowiedź. Dla mnie był to warunek pojednania się z Bogiem, było to coś nieodłącznego”²⁴. Również sakrament małżeństwa ma istotne znaczenie, o czym mówi aktor Radosław Pazura: „W sakramencie małżeństwa Bóg stał się gwarantem naszej jedności. On nam obiecał, że będzie z nami w każdej, nawet najtrudniejszej sytuacji i nas przez nią przeprowadzi. I rzeczywiście przeprowadzał”²⁵.

Prawowierność „ortodoksów” wyraża się także w życiu zgodnym z etyką seksualną Kościoła. O przedmałżeńskiej czystości seksualnej mówi w wywiadzie małżeństwo aktorów Kamila Kuboth-Schuchardt i Tomek Schuchardt: „Tomek: Miłość to świętowanie. Im dłużej na to święto czekamy, tym piękniejsza będzie celebrowanie. To chyba o to chodzi: o uświęcenie tego wydarzenia. [...] Kamila: Kiedy myślę o czystości, to myślę o tym, jak pięknie zostaliśmy stworzeni. [...] Tu nie da się niczego przyspieszyć czy wyprzedzić. Miłość jest niekończącym się obdarzaniem. Miłość to uczta, do której trzeba się dobrze przygotować”²⁶. Natomiast Dorota Chotecka mówi o tym, że jednoznacznie odrzuciła sugestie, by poddać się zabiegowi *in vitro*, gdy nie mogła zajść w ciążę: „Namawiano mnie nawet na *in vitro*, ale mi przez myśl nie przeszło, bym mogła z tego skorzystać”²⁷.

²² Tamże, ss. 243-244.

²³ Tamże, s. 174.

²⁴ *Radzykalni*, cyt. wyd., s. 17.

²⁵ *Boski trójkąt*, Z Dorotą Chotecką i Radosławem Pazurą rozmawia Grzegorz Górny, „Frona” 2/2015, s. 12.

²⁶ K. Olubińska, *Bóg w wielkim mieście*, cyt. wyd., s. 277.

²⁷ *Boski trójkąt...*, cyt. wyd., s. 15.

W analizowanych wypowiedziach pojawiają się pozytywne opinie o księżach, co świadczy o bliskiej łączności z Kościołem wypowiadających się osób. Wyrażają one szacunek dla duchownych i często wręcz podziw. Ida Nowakowska – aktorka i tancerka – ubolewa nad tym, że księża są dziś bardzo poniżani: „Bardzo mnie inspirują księża, którzy całe swoje życie poświęcają dla wiary, ale też dla poszerzania swoich horyzontów. [...] Oczywiście, tak jak mówiłam wcześniej, zdarzają się też beznadziejni księża – ale trochę mnie boli, że u nas księża są generalnie przez opinię publiczną trochę poniewierani, społeczeństwo, zwłaszcza młode, nie okazuje im szacunku. Tak nie powinno być”²⁸.

Z wywiadów przeprowadzonych z polskimi celebrytami, którzy należą do omawianej kategorii, przebija ich silna religijność i głębia życia duchowego. Ich wypowiedzi są bardzo dojrzałe i często podkreślają konieczność naśladowania Chrystusa w codziennym życiu. Na potwierdzenie tego można przytoczyć tu dwie krótkie wypowiedzi. Pierwsza z nich jest autorstwa Rozalii Mancewicz – Miss Polonia: „Ufam Mu. Ze wszystkimi moimi radościami i problemami zwracam się do Boga. Codziennie się modłę lub po prostu rozmawiam z Nim”²⁹. Natomiast aktor Maciej Musiał mówi tak: „Jak już żywo doświadczysz Pana Boga, to wiara po prostu w tobie jest, jest taką czerwoną lampką, która się często zapala i każe wrócić na właściwe tory”³⁰.

Ostatnią kwestią, którą trzeba poruszyć w omawianej tu kategorii, jest sprawa stosunku otoczenia do osób przyznających się do wyznawanej wiary. Zauważają one, że często ich przyznawanie się do Boga wywołuje negatywne reakcje. Jednoznacznie podsumowuje to Natalia Niemen: „Myślę, że żyjemy w takim świecie, gdzie z chrześcijaństwem z zasady się walczy. [...] Ja już jakby przyjęłam, że tak musi być, że niektórzy ludzie, np. z branży muzyki komercyjnej, wyśmiewają chrześcijańskich artystów i patrzą na nich z przymrużeniem oka”³¹. Podobnie wypowiada się Darek Malejonek, który po swoim nawróceniu doświadczył niezrozumienia w branży muzycznej, zaś w mediach ataków na swoją osobę³². Natomiast Tomasz Budzyński miał trudności z wydaniem nagranej płyty z powodu tekstów o Chrystusie³³. Z drugiej jednak strony rozmówcy zauważali, że bycie znanym może być dobrą okazją do mówienia o Bogu większemu gronu osób, co stwierdza aktorka Iza Miko: „Ale jeśli myślę o karierze, to głównie w tym kontekście, żeby większemu gronu osób móc opowiedzieć o Bogu. Chciałabym zaistnieć w świecie, żeby

²⁸ K. Olubińska, *Bóg w wielkim mieście*, cyt. wyd., s. 95.

²⁹ Tamże, s. 283.

³⁰ Tamże, s. 141.

³¹ N. Niemen, *Żyję perspektywą nieba*, <http://muzyka.onet.pl/wywiady/natalia-niemen-zyje-perspektywa-nieba-wywiad/b6f3y9> [29.09.2017].

³² *Radikalni*, cyt. wyd., s. 120.

³³ Tamże, s. 35.

móc więcej mówić o Nim³⁴. W wypowiedzi tej ujawnia się istotna cecha bycia celebrytą, a mianowicie widoczność. Osoba znana pojawia się w mediach i poprzez to jest bardziej widoczna od innych, ma większą możliwość oddziaływania. Stąd też może tę sposobność w różny sposób wykorzystywać, nawet w celach ewangelizacyjnych.

Drugim wyodrębnionym przeze mnie typem duchowości celebrytów jest postawa, którą potocznie określa się jako wierzący, ale niepraktykujący, a więc wierzący w Boga, lecz odrzucający Kościół. Bardzo często takie postawy wiążą się z ostrą krytyką Kościoła i księży. Przykładem tego są słowa muzyka Andrzeja Krzywego: „Jestem osobą wierzącą, natomiast niepraktykującą. Osobiście nie wierzę w instytucję Kościoła. Uważam, że Kościół jest przyczyną wielu historycznych szkód. Wydaje mi się, że Bóg jest wszędzie i tak naprawdę kontakt można mieć z Nim w każdym momencie, w każdym miejscu, w każdej chwili i nie jest tutaj do niczego potrzebny pośrednik³⁵. Natomiast raper Łukasz „Małpa” Małkiewicz tak mówi o swoim stosunku do Kościoła: „Kiedyś byłem bliżej instytucjonalnego Kościoła, uczestniczyłem we mszy i tak dalej – teraz już tego nie robię, więc mam wrażenie, że moja wiara w Boga się umacnia, a wiara w instytucję Kościoła – w takiej formie – słabnie. [...] Mnie Kościół do niczego potrzebny nie jest. Nie nazwałbym się katolikiem, nie mam potrzeby przyjmowania sakramentów, ale wiele osób taką potrzebę ma i wiara powinna być im podawana w inny sposób³⁶. Powody odrzucenia Kościoła mogą być bardzo różne. Czasami wynikają one z problemów osobistych, niekiedy z różnego rodzaju uprzedzeń. O swoim zerwaniu z Kościołem mówił – nieżyjący już – trener siatkówki Andrzej Niemczyk: „Nie chodzę do kościoła, ale w Boga wierzę i naszego Papieża też bardzo szanowałem. Księży nie szanuję, bo jaką mam gwarancję, że z ambony nie przemawia do mnie pedofil? Zerwałem z Kościołem, ale modłę się cały czas. Są jednak dobrzy kapłani³⁷”.

Dość specyficzną koncepcję duchowości, opartą na krytyce i odrzuceniu Kościoła, opracował aktor Krzysztof Pieczyński. Swoje działania, polegające na spotkaniach z ludźmi i pisaniu książek, traktuje jako swego rodzaju misję. Założył również Stowarzyszenie Polska Laicka, walczące z Kościołem katolickim. Pieczyński poddał całościowej krytyce nie tylko Kościół katolicki, ale również całe chrześcijaństwo. Według niego jedynie do III wieku chrześcijaństwo, mające gnostycki charakter, miało twórczy potencjał. Natomiast od IV

³⁴ K. Olubińska, *Bóg w wielkim...*, cyt. wyd., s. 36.

³⁵ Lider DeMono opowiada o harcach w hotelu. Była tam „Doris” i „Kobra”, <http://www.fakt.pl/hobby/muzyka/wywiad-z-andrzejem-krzywym-spowiedz-lidera-demono/4gh8yl4> [24.10.2016].

³⁶ Ł. „Małpa” Małkiewicz, *Nie oglądam się na nikogo*, <http://muzyka.onet.pl/hip-hop/lukasz-malpa-malkiewicz-nie-ogladam-sie-na-nikogo-wywiad/nyjpkq> [30.11.2017].

³⁷ A. Niemczyk, *Nawet jeżeli trafię do piekła, to pomacham Agacie Mróz*, <http://www.przegladsportowy.pl/siatkowka,andrzej-niemczyk-nie-bede-roslinka-najwyzej-wezme-tabletki-i-zegnajcie-,artykul,653142,1,282.html> [7.06.2016].

wieku, od czasów Konstantyna, zaczyna się okres dominacji chrześcijaństwa opartego na przemocy. Pieczyński, tworząc swoją koncepcję, korzysta z nauk różnych religii, o czym opowiada w jednym z wywiadów: „Korzystam ze wszystkich religii. Po to, żeby zdobywać wiedzę. W miarę zdobywania wiedzy odkrywa się nowe drogi, a także otwiera pewne drzwi i obszary, o których się wcześniej nie wiedziało. Wyznam hasło »uwolnić Boga od religii«. Człowiek ma do niego dostęp, ale musi go odgruzować. Musi w tym celu zrozumieć jak działa umysł ludzki, umysł kosmiczny, czym jest ego i jakie ograniczenia wprowadza nasz sposób wychowania, cywilizacja i znane nam religie. Trzeba mieć motywację, żeby iść własną drogą”³⁸.

Według niego Kościół zniewala ludzi i manipuluje ich świadomością: „Kościół wprowadza w podświadomość człowieka swoją własną matrycę: jesteś nikim i tylko Kościół może cię doprowadzić do Boga”³⁹. Owo wprowadzanie matrycy ma się dokonywać na różne sposoby, jak chociażby poprzez obecność krzyży w miejscach publicznych czy też bicie dzwonów w kościołach. Krytyka Kościoła katolickiego przybiera w ustach Pieczyńskiego formę totalnego ataku: „Uważam, że państwo watykańskie nie ma prawa istnieć. I Kościół również w takiej formie nie ma prawa istnieć. Państwo watykańskie należy rozwiązać, ponieważ jest organizacją przestępczą wyznającą filozofię charakterystyczną dla sekty. Jej członkowie dokonywali kiedyś aktów ludobójstwa i do dzisiaj ich filozofia się nie zmieniła. Należy również odebrać im to, co zrabowali”⁴⁰. W jakiej zatem formie Kościół mógłby ewentualnie istnieć? Aktor mówi o tym w innym miejscu: „Intuicyjnie zobaczyłem, że Watykan nie istnieje, a Kościół wyrzekł się całego majątku i istnieje w małych enklawach, gdzie kobieta i mężczyzna są kapłanami – na równych prawach”⁴¹. Z dzisiejszym Kościołem Pieczyński nie chce wchodzić w żadne dyskusje: „Powiem szczerze, że nie mam ochoty dyskutować z Kościołem katolickim. Na żaden temat. Moim zdaniem powinno się go jak najszybciej zamknąć”⁴². W swojej koncepcji religijnej Pieczyński chce „uwolnienia Boga od religii”, do którego poznania dojdziemy w drodze ewolucji: „Każda cząstka materii, każdy elektron w atomie ma swoją równowartość matematyczną w cząstce światła. Nasze ciało może zostać przebudowane w zgodzie z boskim obrazem. To wła-

³⁸ K. Pieczyński, *Nie mam ochoty dyskutować z Kościołem*, <http://wiadomosci.onet.pl/tylko-w-onecie/aktor-krzysztof-pieczynski-nie-mam-ochoty-dyskutowac-z-kosciolem/nbhnxm> [23.06.2016].

³⁹ K. Pieczyński, *Kościół zahipnotyzował dwa miliardy ludzi*, <http://wiadomosci.onet.pl/tylko-w-onecie/krzysztof-pieczynski-kosciol-zahipnotyzowal-dwa-miliardy-ludzi-wywiad/t15s2> [23.06.2016].

⁴⁰ K. Pieczyński, *Atakuje zwyrodniałą instytucję, nie atakuje ludzi wierzących w Boga*, <http://natemat.pl/144213,kosciol-zniewala-polske-panstwo-watykanskie-nalezy-rozwiazac> [23.06.2016].

⁴¹ K. Pieczyński, *Kościół zahipnotyzował...*, cyt. wyd.

⁴² K. Pieczyński, *Nie mam ochoty...*, cyt. wyd.

śnie jest nowa ewolucja, którą przyniósł Chrystus. Gdy to już się stanie, religia nie będzie potrzebna, bo o Bogu będziemy mówić w kategoriach wiedzy”⁴³.

Trzecim typem duchowości celebrytów jest ezoteryzm, który przejawia się w szamanizmie, wróżbach, stawianiu horoskopów i tym podobnych praktykach. Chodzi tutaj o dążenie do samorozwoju jednostki, bez odniesień do kontekstu kościelnego. Piosenkarka Kasia Kowalska uczestniczyła nawet w dalekich wyprawach, by spotkać się z różnymi szamanami. Jedno z takich spotkań miało na celu uzdrowienie z boreliozy, na którą wtedy Kowalska cierpiała: „Nie chciałam poddać się leczeniu antybiotykami. Szukałam rozwiązań alternatywnych. Pojechałam do Brazylii. Pracowałam przez 11 dni z tamtejszym szamanem, żeby oczyścić umysł i ciało i udało mi się to zrobić”⁴⁴. Celem innej z wypraw było plemię Indian Kogi: „Odwiedzaliśmy ich o północy. Idąc dwie godziny dżunglą, żeby w pełni, dokładnie o północy spotkać się z ich wodzem. Oni mówią o rzeczach niezwykłych. Tu w pośpiechu i natłoku miasta uznasz je za banał, ale tam te słowa trafiły w moje serce i zapadły głęboko w pamięć. Sami jesteśmy kreatorami swojego losu. Sposób, w jaki myślimy o sobie i o swoim życiu, programuje nasz los”⁴⁵. Natomiast na pytanie o wiarę w Boga, aktorka odpowiada: „Wierzę w energię. Wierzę w miłość. Każdy z nas jest bogiem. Każdy ma w sobie boski element. Jesteśmy boskimi stworzeniami”⁴⁶.

Z kolei aktorka Maja Hirsch przyznaje się do wróżbiarstwa i czytania horoskopów. Zapytana o to, czy w Andrzejki wróżyła sobie z wosku, odpowiada: „Ze względu na ogrom zajęć, w tym roku, wyjątkowo, nie świętowałam tego dnia. Aczkolwiek myślę, że niczego nie straciłam, bo wróżby celebruję dość często. Bardzo to lubię! Trochę się tego wstydzę, ale czytam horoskopy – zupełnie inne niż te, które można znaleźć w kolorowych gazetach. Nie szukam odpowiedzi na pytania dotyczące mojej przyszłości, tylko bardziej tego, co się w danym momencie dzieje z moimi uczuciami”⁴⁷. Wierzy również w istnienie duchów i aniołów: „Nigdy nie miałam wątpliwości co do tego, że dusze krążą wokół nas. Doświadczyłam nawet ich obecności. Nie będę opowiadać o szczegółach, ale miałam taką przygodę, że nie wiem, kim trzeba by być, żeby nie uwierzyć w to, co się stało. Czułam, że ktoś jest obok mnie i robi coś tak, żebym wiedziała o jego obecności. Bardzo się wtedy przestraszyłam. Wierzę jednak, że opiekują się mną anioły”⁴⁸.

⁴³ K. Pieczyński, *Kościół zahipnotyzował...*, cyt. wyd.

⁴⁴ K. Kowalska, *Sporo czasu zmarnowałam, taplałam się w bagnie. Wysłałam stamtąd!*, <http://plejada.pl/wywiady/kasia-kowalska-wraca-po-dlugiej-przerwie/qd8xkp> [27.07.2016].

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ M. Hirsch, *Jestem wobec siebie bardzo wymagająca*, <http://plejada.pl/wywiady/maja-hirsch-jestem-wobec-siebie-bardzo-wymagajaca/jc04vk> [22.09.2016].

⁴⁸ Tamże.

Oba przypadki – Kowalskiej i Hirsch – ukazują duchowość opartą na wierze w istnienie tajemniczych energii i krążących duchów oraz aniołów. Człowiek również ma w sobie energię, która jest boską cząstką w nim. Każdy może się udoskonalać, kiedy wejdzie na drogę rozwoju duchowego. To udoskonalanie jest indywidualną drogą każdego człowieka, rodzajem samozbawienia. W tym procesie pomoc mogą ewentualnie oświecone jednostki, jak szamani, albo nawet anioły. Pomocne mogą być również szczególne rytuały (stawianie horoskopów, szamańskie zabiegi) bądź określone przedmioty (szamańskie koraliki). Duchowość ta oparta jest w dużej mierze na emocjach i doznaniach. Można ją w jakimś stopniu określić pojęciem „religijność doznań”, „którą pojmuje się jako swoisty zbiór częściowo powiązanych, częściowo oderwanych od siebie doznań o rozmaitej proveniencji”⁴⁹.

Ostatnim z typów duchowości, jaki reprezentują celebryci, jest ateizm. W analizowanych wywiadach przyznało się do niego pięć osób. Są to bardzo interesujące przypadki, gdyż pomimo deklarowanego ateizmu, osoby te posiadają duchowość, która niekiedy jest bardzo rozbudowana. Anja Orthodox, świadomie określając się ateistką, podkreśla jednocześnie, że nie jest to jednoznaczne z brakiem jakiegokolwiek duchowości: „Gdy mówię, że jestem ateistką, to oznacza, że moim zdaniem Bóg nie istnieje. To nie jest jednoznaczne z odcięciem się od wszelkiej duchowości. Zawsze to bardzo wyraźnie zaznaczam. Uważam bowiem, że istnieje cały niepoznany i niezbadany obszar obok nas, ponieważ czasem doświadczam tego. Nie jest to jednak jednoznaczne dla mnie z tym, że istnieje Bóg. Są w tym obszarze jakieś byty – ale nie są to byty boskie”⁵⁰. Deklarując swój racjonalizm, uznaje jednocześnie istnienie rzeczywistości metafizycznej: „Jestem bardzo racjonalną osobą, ale uważam, że jednak jest coś na rzeczy w tej dziedzinie. Nie mogę więc nie zauważać metafizyki. Ta sfera istnieje ponad wszelką wątpliwość. [...] Dla mnie taki Bóg, jakiego głoszą religie, nie istnieje. Może ktoś inny go czuje, ale ja nie. Istnieje natomiast dla mnie ciemna i jasna strona mocy. I ja dążę ku tej jasnej stronie, staram się wzbogacać cały czas, całe moje życie jest budowaniem cegiełka po cegiełce pomnika z jasnego kamienia”⁵¹. Ta rzeczywistość metafizyczna ujawniła się wokalistce podczas pracy nad nową płytą, gdy tworzyła utwory, których wszakże jakość ją nie zadowalała. Podczas snu jednak jakaś siła podyktowała jej odpowiednią melodię: „Pewnego razu w nocy właściwa melodia po prostu mi się przyśniła. To było takie... objawione! Obudziłam się, a następnie nagrałam ją na telefon komórkowy, który służy mi jako dyktafon – rejestrator nocnych pomysłów. Później położyłam się, zasnęłam i... to ciężko zamknąć w słowa, bo mówimy o zjawisku, które

⁴⁹ J. Mariański, *Ponowoczesność a religia*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Warszawa 2004, s. 301.

⁵⁰ A. Orthodox, *Jestem dominująca...*, cyt. wyd.

⁵¹ Tamże.

wymyka się prostym opisom. Jakaś jaźń... Jakiś byt powiedział mi: Ej, ty źle to nagrałaś, wracaj. Zrób to jeszcze raz! Zbudziłam się i zgodnie z zaleceniem powtórzyłam nagranie. Już kiedy to robiłam, słyszałam wyraźnie, iż nowa wersja jest lepsza”⁵². Orthodox przyznaje się też do kontaktów z duchami i wierzy w istnienie innego świata, w którym oni przebywają: „Wydaje mi się, że nasi zmarli czasami nie potrafią się do nas przebić. Chcą, ale nie potrafią. A może nie wszyscy chcą? Jeżeli istnieje cały, nowy świat... to ja wcale nie dziwię się, że niektórzy zmarli oszołomieni jego niezwykłością, zaczynają go poznawać i na odwiedziny w starym świecie, który zostawili za sobą, nie mają już ani czasu, ani ochoty. Bardzo wyraźne spotkanie miałam jakieś trzy lata po śmierci mojego ojca. Byłam w domu sama, w nocy. Szłam przez korytarz i nagle poczułam obok siebie czyjąś obecność, bliskość. To było tak, jak... jak w przypadku, gdy ktoś stoi obok nas w ciemności. Nie widzimy go, ale czujemy”⁵³. Wokalistka, która związana jest z subkulturą Gotów, przyznaje się do bycia białą czarownicą: „Czarownica to w tej subkulturze ktoś, kto ma dużo kontaktów ze zjawiskami określanymi przez zwykłych ludzi jako tajemnicze. Goci wiedzą, że nieznane istnieje. O tym się nawet nie dyskutuje. Biała czarownica jest określeniem osoby, która swoją moc czerpie ze strony dobra”⁵⁴.

Innym ateistą jest aktor Arkadiusz Jakubik, który jednak deklaruje, że w sposób bardzo tradycyjny spędza Boże Narodzenie i Wielkanoc: „Mimo że jestem osobą niewierzącą, wszystkie święta obchodzę w bardzo tradycyjny, wręcz konserwatywny, rodzinny sposób. Jak jest Boże Narodzenie, to siedzimy przy stole wigilijnym – ja, moi synowie, żona, mama, brat z narzeczoną, teściowa. Synowie zawsze czytają fragmenty Pisma Świętego. To taki nasz rytuał, bo potrzebujemy chwili refleksji, skupienia. I podobnie jest przy Wielkanocy”⁵⁵. Pomimo swojego ateizmu, stwierdza jednak, że w sprawach duchowych coś zaczęło się u niego zmieniać: „W ostatnim czasie coś się zaczęło zmieniać w moim sposobie myślenia. Może dzieje się tak ze względu na zbliżającą się wielkimi krokami pięćdziesiątkę, inaczej zwaną starością [śmiej]. Ale faktycznie zacząłem odczuwać jakiś egzystencjonalny lęk, smutną, paniczną pustkę”⁵⁶. Być może był to wynik przeżycia, którego doświadczył w kościele, będąc tam, by poświęcić pokarmy na Wielkanoc: „Rozglądałam się po kościele, myślę sobie, że dawno mnie tu nie było. I nagle przed ołtarz wychodzi ksiądz, zaczyna odmawiać modlitwę. Pamiętam jej fragment: »Za zwycięstwo nad śmiercią dziękujemy Ci, Panie«. Powiem ci, że nagle zupełnie niespodziewanie podłączyłem się do tej mantry, do otaczających mnie ludzi,

⁵² M. Żelkowski, *Biała czarownica – Anja Orthodox*, <http://www.4wymiar.pl/niezwykle-zjawiska/723-biala-czarownica-anja-orthodox.html?showall=&limitstart=&945ced2f2490e00c2a-4691e9fe68c549=35c45389538556c1a669b59f4cbcc054> [29.06.2016].

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ A. Jakubik, *Cenzura wróciła, ale ludzie z nią walczą*, <http://muzyka.onet.pl/wywiady/arkadiusz-jakubik-z-dr-misio-cenzura-wrocila-ale-ludzie-z-nia-walczą-wywiad/hzjk3v> [23.09.2017].

⁵⁶ Tamże.

i poczułem się dobrze, bezpiecznie. To nie jest historia neofity, który nagle wrócił na łono Kościoła. To historia faceta, który w pewnym momencie życia zaczął sobie zadawać pytania. Nie potrafi sobie na nie odpowiedzieć, ale je stawia”⁵⁷. Słowa te pokazują, że człowiek jest istotą, która poszukuje Boga, dąży do duchowości i jeśli szczerze szuka, to powoli odnajdzie odpowiedzi.

Trzecim przykładem ateistki jest polityk Joanna Scheuring-Wielgus. Jej wypowiedzi nie są jednak do końca spójne. Z jednej strony stwierdza: „Po prostu nie wierzę w Boga. Może jest jakaś energia, która nas prowadzi – i tyle”. Po czym zaraz dodaje: „Nie lubię nazywać Boga i nadawać mu imienia. Bóg może być pod różnymi postaciami. W zależności od tego, gdzie się urodzimy. Dla mnie Bóg może być energią”⁵⁸. Trudno oczywiście z tej krótkiej wypowiedzi wywnioskować, czy Scheuring-Wielgus twierdzi jednak, że Bóg istnieje, czy też, że jest tylko wymysłem ludzi. Szczególny rodzaj ateizmu reprezentuje też muzyk Robert Brylewski. Stwierdza on: „Osiągnąłem rodzaj ateizmu, choć dosłownie nie mogę tego tak nazwać”⁵⁹. Cóż to więc za rodzaj ateizmu? Brylewski odrzuca wszelkie dogmaty, instytucjonalną religię i w gruncie rzeczy zawiesza pytanie o istnienie Boga: „Po moich kontaktach z różnymi religiami nabrałem przekonania, że bardziej liczy się godność, jaką daje człowiekowi wiara, niż udowadnianie, że Bóg istnieje. Dogmaty przesłaniają rzeczy istotne”⁶⁰. Odrzuca również wszelki kult: „Religię zawsze traktowałem jako naukę, nie jako przyjęcie wiary. Nigdy nie dotarłem do etapu modlitw albo budowania ołtarzyków”⁶¹. Jednakże nie odrzuca zupełnie tego, że Bóg istnieje, co w gruncie rzeczy sprawia, że jego szczególny rodzaj ateizmu można raczej nazwać agnostycyzmem: „Najbardziej pasują mi słowa Einsteina, które przeczytałem jeszcze w Hybrydach. Stwierdził, że na podstawie tego, co wiemy, prawdopodobieństwo istnienia Boga wynosi pół na pół”⁶². I ostatnim przykładem ateisty jest inny muzyk – Tomek Lipiński. Jego ateizm wynika z tego, że Lipiński jest buddystą: „Jestem buddystą – a w buddyzmie nie ma Boga. To oznacza, że każdy jest odpowiedzialny za siebie. Twój prawdziwy byt jest nieograniczony i nieskończony z wszystkimi konsekwencjami tego faktu. Jeśli potrzebna ci świadomość, że istnieje jakiś super byt, który stworzył to wszystko, oczywiście możesz go nazwać Bogiem i wierzyć w niego. Ale różni ludzie wierzą w różne rzeczy. Gdyby jednak wyjść poza strefę wiary i wkroczyć w strefę doświadczenia, to zawsze chodzi przecież o doświadczenie Boga, prawda?”⁶³.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ J. Scheuring-Wielgus, *Nie wierzę w Boga, ale jest energia, która nas prowadzi*, „Super Express” z 22.06.2016 r., s. 4.

⁵⁹ R. Brylewski, *Kryzys w Babilonie. Autobiografia. Rozmawia Rafał Księżyk*, Wyd. Literackie, Karków 2012, s. 409.

⁶⁰ Tamże, s. 179.

⁶¹ Tamże, s. 181.

⁶² Tamże, s. 409.

⁶³ T. Lipiński, *Muzyka jest wszechświatem, który nie ma końca*, <http://muzyka.onet.pl/rock/tomek-lipinski-muzyka-jest-wszechswiatem-ktory-nie-ma-konca-wywiad/rnzn6t> [3.11.2017].

Zakończenie

Jak pisał w jednym ze swoich artykułów ks. Janusz Mariański: „W rozwiniętej nowoczesności (ponowoczesności) religia jakby zyskała na znaczeniu, chociaż stała się bardziej zróżnicowana, pluralistyczna i nieprzejrzysta”⁶⁴. O tym, że religijność i duchowość nie zanikają, pisze w swoich pracach Hubert Knoblauch⁶⁵. Wyrazem powrotu religii do sfery publicznej jest także rozwijający się we współczesnym świecie postsekularyzm. Te wszystkie trendy można również zaobserwować w religijności i duchowości polskich celebrytów. Istotną rolę odgrywa tam religijność doznań i silne nastawienie emocjonalne. Wydaje się też, że w odróżnieniu od celebrytów z krajów zachodnich wśród wielu polskich celebrytów bardzo silna jest religijność tradycyjna, związana z Kościołem katolickim. Żeby jednak dobrze zbadać podobieństwa i różnice, należałoby przeprowadzić badania porównawcze. A żeby jeszcze lepiej poznać postawy tej grupy związane z religijnością i duchowością, trzeba by również przeprowadzić badania ilościowe – i to nie tylko w naszym kraju, ale i ogólnoeuropejskie.

Jerzy Kaczmarek – RELIGIOSITY AND SPIRITUALITY OF POLISH CELEBRITIES: BETWEEN ORTHODOXY AND BRICOLAGE

This article deals with celebrities who comment on their faith. It is based on qualitative analysis of interviews given to magazines, web portals and books. Religiosity and spirituality of Polish celebrities is certainly a reflection of what happens in society as a whole (although the confirmation of particular differences would require quantitative research). In this community, there are very numerous attitudes typical for traditional faith which adhere to the doctrine of the Catholic church (or to other denominations). This is what distinguishes Polish celebrities from their foreign counterparts. There are also many examples of admitting to Catholicism while rejecting the Catholic church as institution as well as examples of patchwork religiosity based on religious syncretism. What is also interesting among celebrities are atheistic attitudes which, however, assume some forms of spirituality, sometimes very elaborated ones. Since some time, another noticeable phenomenon has been that a considerable proportion of celebrities were in favor of traditional faith and emphasized their close connections with Catholicism or other Christian churches.

Keywords: religiosity, spirituality, celebrities

⁶⁴ Ks. J. Mariański, *Sekularyzacja a nowe formy religijności*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1/2009, s. 34.

⁶⁵ H. Knoblauch, *Populäre Religion...*, cyt. wyd.

REMIGIUSZ T. CIESIELSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Kulturoznawstwa

Współczesne konteksty katolickiej modlitwy publicznej w Polsce

Podając temat modlitwy publicznej, mam świadomość trudności związanych z tą kategorią. Pojęcie to jest niejednoznaczne, nieostre, kwestie związane z tak określanymi praktykami religijnymi zostały w kulturze współczesnej wtłoczone w konteksty ideologiczne. Ze względu na te złożoności chciałbym zaprezentować jedynie kilka, moich zdaniem najbardziej zajmujących, aspektów związanych z tego typu praktyką modlitewną.

Opisując modlitwę publiczną w takich uwarunkowaniach, sądzę, że ważne jest samo dookreślenie miejsca, w którym obserwowana jest ta praktyka. Można zakładać, że określenie tej przestrzeni powinno w sposób zasadniczy wpływać na konsekwencje kulturoznawczego opisu modlitwy jako aktu publicznego. Nie należy przy tym zapominać, że pierwotnie modlitwa publiczna była rozumiana jako synonim modlitwy wspólnotowej. Była więc ona zakorzeniona przede wszystkim w przestrzeni sakralnej, w której najczęściej ją praktykowano. Przestrzeń sakralna zabezpieczała to, że w jej zasięgu znajdowali się ludzie, którzy byli świadomi sakralności miejsca i przygotowani do przebywania w nim (np. Msza Święta katechumenów). Współcześnie taka przestrzeń jest miejscem świętym jedynie dla osób intencjonalnie odbierających to miejsce jako sakralne, nie jest bowiem sankcjonowane przebywanie w nim tych ludzi, którzy są w tym miejscu przypadkowo lub z motywów niereligijnych bądź celowo naruszają sakralność miejsca w celu dokonania publicznej profanacji. Wystarczy przywołać wydarzenia z kwietnia 2016 r. z kościoła św. Anny w Warszawie. Podczas czytania komunikatu Episkopatu o ochronie życia grupa kobiet wstała i protestując przeciwko słowom biskupów, wyszła ze świątyni. O planowanej „akcji protestacyjnej” wcześniej

informowano na Facebooku. Organizatorki proponowały, żeby w czasie wyjścia z kościoła głośno gwizdać. Wydarzenia takie pokazują nie tylko kryzys znaczenia miejsc sakralnych w kulturze współczesnej, ale są asumptem do innego spojrzenia na definicję modlitwy publicznej¹.

Najogólniej można ją scharakteryzować jako akt nieprywatnego realizowania praktyki modlitewnej. Przestrzeń, w której taka modlitwa ma miejsce, przestaje być opisywana kategoriami *sacrum* i *profanum*, ale raczej jest rozumiana jako przestrzeń w sensie Berkeleyowskim. Takie definiowanie przestrzeni musi być bezwarunkowo związane z pojęciem ciała i ruchu. „Kiedy poruszam jakąś częścią mojego ciała – pisze Berkeley – to jeśli ten ruch jest swobodny i nie czuję oporu, wtedy mówię, że mam do czynienia z przestrzenią, ale jeśli napotykam opór, wtedy powiadam, że mam do czynienia z innym ciałem i zależnie od tego, czy ten opór jest mniejszy, czy większy, powiadam, że ta przestrzeń jest mniej lub bardziej czysta”². Taki sposób rozumienia przestrzeni jest bardzo interesujący dla badań kulturoznawczych, gdyż można w nim obserwować i opisywać kolejne konteksty wydarzania się modlitwy publicznej, np. w zakresie relacji proksemicznych w niej się dziejących. Pozwala także na takie definiowanie modlitwy publicznej, które może być jednym z rodzajów doświadczenia przestrzeni, fonicznego czy też scenograficznego³.

W relacjach, jakie mają miejsce w przestrzeni publicznej, w której pojawiają się wydarzenia modlitewne, identyfikuje się przede wszystkim takie, które wypływają z kontekstu rytualnego. U ich podstawy leży związek pomiędzy czasem i przestrzenią wydarzenia modlitewnego, który zostaje pogłębiony o konteksty dynamiki wydarzenia publicznego. W poziomach opisu przestrzeni miejsc świętych istnieje tryb semiozy, czyli poczucie przetwarzania jej przez ekspresyjne formy komunikowane w warstwach wydarzeń modlitewnych. Poprzez wydarzenia dziejące się w przestrzeni jej znaczenie jest rozszerzone o nowe treści, które w kulturoznawstwie współczesnym zostały określone poziomami: proksemicznym, kinezyologicznym i architektonicznym, przy czym orientacja poziomu proksemicznego dotyczy porozumienia dziejącego się pomiędzy ludźmi związanymi z opisywaną przestrzenią i rzeczami w niej istniejącymi.

Człowiek nie stoi naprzeciw przestrzeni, lecz jest przez nią objęty, przestrzeń i człowiek przynależą do siebie. Modlitwa publiczna obserwowana lub doświadczana w tak definiowanym pojęciu przestrzeni dokonuje przede wszystkim jej strukturalizacji, odróżnia różne jej jakości, tworząc w prze-

¹ Zob. <http://www.pch24.pl/skandaliczna-ustawka-w-kosciele-sw--anny-w-warszawie--zwolennicy-aborcji-zaklocili-msze-swiate,42331,i.html> [4.12.2017].

² Zob. M. Szymańska-Lewoszewska, *Miejsce teorii widzenia w filozofii G. Berkeleya*, Idea XXIV, Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych, Białystok 2014, ss. 59-76.

³ Zob. F.J. Jacko, *Proksemiczne strategie autoprezentacji*, w: S. Lachiewicz i M. Matejun (red.), *Problemy współczesnej praktyki zarządzania*, t. I, Wyd. Politechniki Łódzkiej, Łódź 2007, ss. 446-60.

strzeni miejsce naznaczone pamięcią odbywanego w niej aktu modlitewnego. Miejsce powstaje nie jako wyraz woli człowieka, lecz przestrzeń sama ukazuje się jako współbrzmiąca z dziejącymi się w niej wydarzeniami. Jak zauważa Gerardus van der Leeuw: „świętość miejsca jest praprzyczyną założenia (powstania) sanktuarium, a nie odwrotnie”⁴.

Istnieje zatem wyraźna zależność doświadczenia modlitwy od przestrzeni i odwrotnie⁵.

Nie oznacza to jednak, że jedynie przestrzeń, w której praktykowana jest modlitwa publiczna wpływa na rozumienie jej znaczenia w kulturze. Nie można pomijać faktu, że w historii duchowości praktykowanie modlitwy publicznej w znaczeniu wspólnotowym stanowiło swoisty zawór bezpieczeństwa pozwalający na uniknięcie trudności związanych z efektami ekstatycznie praktykowanej modlitwy indywidualnej.

Dobrze opis lęku o miejsce modlitwy indywidualnej w Kościele charakteryzuje o. Piotr Rostworowski w cyklu konferencji „Wytrwale kochaj Boga” wygłoszonych w 1982 r. „Jeszcze kilkadziesiąt lat temu w jednym z seminariów ojciec duchowny prowadzący modlitwę kleryków na pół godziny rozmyślania dawał tylko siedem minut modlitwy samodzielnej. Ojciec ów cały czas interweniował: teraz akt taki, a teraz taki, teraz sprawdzenie rozmyślania, a teraz dziękczynienie, teraz prośby i ostatecznie tylko siedem minut zostawało. Kiedy na zjeździe ojców duchownych we Wrocławiu, prowadząc rekolekcje, powiedziałem, że to nie jest konieczne, to znalazłem później na pulpicie karteczkę: »Ojciec głosi doktrynę przeciwną nauce Kościoła«. Wobec tego wziąłem Kodeks Prawa Kanonicznego i wykazałem, że jest tam mowa o *oratio mentalis*, a to jest termin szerszy, oznaczający modlitwę i wewnętrzną myśl. Takie więc panowały przekonania i to w całkiem niedawnym czasie”⁶. Nie oznacza to oczywiście, że potrzeby modlitwy osobistej nie dostrzegano, obawiano się jednak tego, że jej efekty mogą w jakimś stopniu „rozsadzać” wspólnotę. I tutaj ukryta jest chyba sprawa najistotniejsza. Właściwie kierowano się pewnością, że w modlitwie osobistej dochodzi do rzeczywistego dialogu modlącego się człowieka z *sacrum*. Jeżeli zostaną zachowane wszelkie okoliczności wspomagające czas i przestrzeń w modlitwie, to dialog z *sacrum* jest bardzo możliwy. Ale można sądzić, że nie to jest zmartwieniem kultury chrześcijańskiego Zachodu. Największą troską otaczano to, co stanie się z modlącym się człowiekiem, do którego przemówi Bóg. Jak on poradzi

⁴ Zob. B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Pallotinum, Poznań 2006, hasło: „Przestrzeń sprawowania liturgii”, s. 1243.

⁵ Szerzej na ten temat pisze Tomasz Dekert. Zob. T. Dekert, *Antropologiczne aspekty różnic w przestrzeni liturgicznej pomiędzy formami rytu rzymskiego*, <https://www.liturgia.pl/Antropologiczne-aspekty-roznic-w-przestrzeni-liturgicznej-pomiedzy-formami-rytu-rzymskiego/> [4.12.2017].

⁶ P. Rostworowski, *Wytrwale kochaj Boga*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2016, s. 96.

sobie z otrzymanymi treściami, czy będzie potrafił je zapamiętać i odczytać. Kolejnym problemem była – co wyraźnie zaznacza Jean Leclercq – strona psychologiczna, emocjonalna relacji modlitewnej. Wspólnota musi znaleźć miejsce, czas i formę na wypełnienie tej, być może jedynie psychologicznej, potrzeby spełnienia osobistego, prywatnego aktu modlitwy. Leclercq przywołuje fragment konstytucji Cluniackich: „Jeśli jednak jakiś brat chce zanieść jakąś szczególną modlitwę, niech wyjdzie i krótko to uczyni, po czym niech wróci do chóru”⁷. Z jednej strony jest to zapis ogromnej wolności, jaką posiada modlący się zakonnik we wspólnocie zakonnej, z drugiej zaś to doświadczenie osobistej modlitwy ma być ograniczone, krótkie. Jest to też wolność ograniczona do jasnego kanonu, jednoznacznego wymagania, wyrażona w przepisie.

„Taką prywatną modlitwę zanoszono jeszcze w Cluny przy okazji nawiedzania ołtarzy, co było tam obowiązkową praktyką, ale było też miejsce na modlitwy dowolne i nadobowiązkowe. Wydaje się, że w tym środowisku, w którym kult liturgiczny zajmował tak dużo miejsca, w takim samym stopniu rozwijała się modlitwa osobista. Święty Majolus stanowił niewątpliwie pewien wyjątek, jeśli prawdą jest to, że, jak opowiada jego biograf – »po wigiliach często spędzał resztę nocy na nieprzerwanej modlitwie«. Piotr Czcigodny jednak napisze o innych mnichach, »że w godzinach nocnych, podczas gdy inni odpoczywali, oni szukali sposobu, jak by jeszcze skraść coś z modlitwy, *orationum furta quaerentes*: aby to uczynić, szli na krüzganek lub do kościoła«. On sam zatroszczy się o to, by w jednej z kaplic bazyliki było oddzielne miejsce, gdzie, znajdując się poza spojrzeniem pielgrzymów, mnisi będą mogli »nieustannie spalać przed Bogiem aromat cichych świętych modlitw... i tym sposobem polecać nieprzerwanie siebie i swoich Bogu, jak na pustyni, daleko od ludzkich oczu”⁸. Potrzeba modlitwy osobistej nie jest więc zgodnie z obserwacjami przełożonych zakonnych potrzebą trudno uchwytną. Mnisi szukają sposobu na znalezienie miejsca i atmosfery, która wspomaga intensywność relacji modlitewnej, nie wystarcza im jedynie akt uczestniczenia w modlitwie publicznej. Na ważny aspekt zwraca uwagę Piotr Czcigodny, którego zdaniem miejsce tej modlitwy ma być wolne od obserwacji osób postronnych, a więc nie może być publiczne. Oczywiście może to oznaczać jedynie troskę o to, by nie zakłócać modlitwy osobistej poszczególnych mnichów, ale to istotne spostrzeżenie może być efektem wiedzy Piotra Czcigodnego o sytuacjach, jakie mogą mieć miejsce podczas intensywnie przeżywanej relacji modlitewnej. Opisy fizycznej strony doświadczeń o charakterze mistycznym, tak mocno eksploatowane w kulturze popularnej, są często przedmiotem niezdrowej sensacji, która tworzona jest czy to wokół danej wspólnoty, czy też wokół

⁷ J. Leclercq, *U źródeł duchowości Zachodu*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2009, s. 333.

⁸ Tamże, ss. 333-334.

konkretnego mnicha. Przełożony ma świadomość, że powinien panować nad sensacyjną stroną, możliwą do zaistnienia w akcie modlitwy indywidualnej, i ją w jakiś sposób umieścić w przestrzeni intymności, nie zezwolić na łatwe jej upublicznienie.

Jeżeli w średniowieczu istniała świadomość różnych koincydencji możliwych do zaistnienia w modlitwie indywidualnej, to nie powinien dziwić lęk przed tym, co może być ich wynikiem i poszukiwanie takich form sprawowania modlitwy publicznej w sensie wspólnotowym, by w jak największym stopniu zostały w niej uchwycone elementy modlitwy indywidualnej. „Piotr Czcigodny unormował długość przerw podczas psalmodii – niektóre z nich rozciągały się na czas czterech Ojcze nasz. Chciał on bowiem, by dzięki tym chwilom »wspólnej ciszy« duch lepiej oddał się słowom, które śpiewano. Widzimy w tym wszystkim troskę o utrzymanie równowagi pomiędzy dwiema formami »pobożności« kultu i modlitwy. Wiedział on bowiem, że pobożność znajduje swój wyraz, a zarazem swój pokarm, również w uroczystym śpiewie [...]”⁹. Nie ulega wątpliwości, że modlitwa chrześcijańska od samego początku swojego istnienia w kulturze Zachodu miała w sobie bardzo wyraźnie zaszczerpiony pierwiastek indywidualnej relacji z *sacrum*. Uświadamiano sobie nie tylko obiektywne istnienie *sacrum*, ale posiadano też wiedzę, że jest możliwe i potrzebne dla rozwoju duchowego jednostki nawiązanie osobistej relacji modlitewnej z *sacrum*. Nie musi pojawić się tu pośrednik, jakiś szaman czy kapłan, który będzie mediował między modlącym się człowiekiem a Bogiem. Bóg jeżeli jest pojmowany jako Osoba, to może podjąć dialog z modlącym się.

Obecnie prawodawstwo Kościoła Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. w kan. 932 §1-2 rozróżnia „miejsce dalsze” i „miejsce bliższe” sprawowania najważniejszej formy modlitwy publicznej, czyli Eucharystii¹⁰. Wskazanie na niejednorodne rozumienie miejsca w praktykowaniu modlitwy publicznej jest, jak sądzę, związane z coraz częstszymi praktykami dostrzeganymi w religijności katolickiej, dotyczącymi celebracji liturgicznych o charakterze masowym, które są powiązane czy to z pielgrzymkami papieskimi, czy to z obchodami wydarzeń religijnych w przestrzeni publicznej. Miejsce dalsze w rozumieniu Kodeksu to: świątynia, kaplica czy mówiąc ogólniej – przestrzeń w której ma miejsce celebrowanie Mszy Świętej. Miejsce bliższe wskazuje ołtarz, na którym odprawia się Mszę Świętą. W obowiązującym prawie określającym, czym jest miejsce dalsze w liturgii, znajdują się konkretne wskazania, gdzie można godnie i ważnie celebrować modlitwę publiczną.

Generalnie „najważniejszą formę modlitwy wspólnotowej należy sprawować w miejscu świętym, chyba że w poszczególnym wypadku czego innego

⁹ Tamże, s. 334.

¹⁰ Szerzej na ten temat: A. Orczykowski, *Gdzie można odprawiać Mszę Świętą?*, <http://www.katolik.pl/gdzie-mozna-odprawiac-msze-swieta-,23012,416,cz.html> [4.12.2017].

domaga się konieczność; w takim wypadku winna być ona sprawowana w odpowiednim miejscu” (KPK, kan. 932, § 1). Miejscem świętym jest miejsce przeznaczone do sprawowania kultu Bożego oraz do grzebania zmarłych wiernych poprzez specjalny akt poświęcenia lub błogosławieństwa zgodnie z przepisami liturgicznymi, czyli kościół (KPK, kan. 1214), kaplica (KPK, kan. 1223) i cmentarz (KPK, kan. 1240 § 1). Miejsca przeznaczone na odprawianie Mszy Świętej, jak wskazuje nr 288 Ogólnego wprowadzenia do Mszału Rzymskiego, „powinny być odpowiednio przystosowane do sprawowania czynności liturgicznych i osiągnięcia czynnego udziału wszystkich wiernych”. W zwyczajnych okolicznościach Mszę Świętą jako Ofiarę Chrystusa i Kościoła odprawia się w miejscu świętym.

Prawo Kościelne co prawda dostrzega także sytuacje nadzwyczajne powiązane ze sprawowaniem modlitwy publicznej, czyli takie, w których możliwa jest godna celebracja liturgii poza miejscem świętym. Kodeks Prawa Kanonicznego w kan. 932 § 2 wskazuje jednak, że jest to możliwe tylko wtedy, gdy łącznie będą spełnione trzy warunki:

- 1) zachodzi konieczność takiego sposobu celebrowania Mszy Świętej;
- 2) odnosi się ten akt jedynie do poszczególnego przypadku;
- 3) nie ma miejsca świętego do sprawowania Mszy, istnieje natomiast miejsce odpowiednie.

Konieczność celebrowania Mszy poza miejscem świętym musi być powodowana nadzwyczajną potrzebą, a więc czymś więcej niż nawet poważna przyczyna czy pożytek. Wystarczającym powodem jest konieczność wypełnienia obowiązku uczestniczenia w niedzielnej Mszy Świętej, a w danej przestrzeni nie ma miejsca świętego, kościoła lub kaplicy. Istotne jest, by była to konieczność rzeczywista, a nie jedynie pozorna. Trudno do takiej konieczności zaliczyć np. pragnienie odprawiania Mszy o wschodzie słońca w górach, kiedy ma się na uwadze przede wszystkim przeżycie wyjątkowych doznań. Dlatego aby stosować prawidłowo przepisy Kodeksu, należy przy wyborze miejsca sprawowania liturgii mieć świadomość celu, jakim jest właściwe rozumienie modlitwy publicznej, który nie jest związany z poszukiwaniem emocjonalnych kontekstów religijnych. Mszę Świętą poza miejscem świętym można odprawiać jedynie w poszczególnym przypadku, nie zaś na sposób stały. W praktyce codziennej sprawowanie modlitwy publicznej poza miejscem świętym powodowane jest przede wszystkim kondycją fizyczną osób czy osoby uczestniczącej w takiej formie liturgii. Ma to związek z chorobą czy np. z udzielaniem wiatyku, są to więc sytuacje skrajne, odległe od pojęcia stałości miejsca takiej praktyki.

Jeśli istnieje rzeczywista konieczność celebrowania Mszy Świętej poza miejscem świętym, nie należy pomijać trzeciego warunku istotnego dla godnego sprawowania takiej celebracji – wyboru odpowiedniego dla niej miejsca.

Miejsce odpowiednie to przede wszystkim miejsce godne, a więc takie, które zarówno sprzyja modlitewnemu skupieniu, jak i nie jest zagrożone niebezpieczeństwem profanacji. Ma to być przestrzeń, która będzie sprzyjała liturgicznej celebracji i koncentracji uczestników. Należy podkreślić, że zapis kan. 932 § 2 Kodeksu został doprecyzowany w Instrukcji Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów *Redemptionis Sacramentum*: „O tym, czy istnieje taka konieczność, za każdym razem zgodnie ze zwyczajem na terenie swojej diecezji będzie rozstrzygał biskup diecezjalny” (rozdz. V, 108).

W kulturze współczesnej bardzo często można zaobserwować niewłaściwe interpretowanie czy wręcz nadinterpretowanie przepisów zezwalających na szczególne rozumienie kategorii prawnych. Nie inaczej ma się sprawa z interpretacją przepisów liturgicznych. Dlatego też Kongregacja Kultu Bożego i Sakramentów w przywoływanej instrukcji jasno doprecyzowała szczególne warunki, w których możliwe jest nieroztropne nadinterpretowanie przepisów prawnych. „W żadnym przypadku celebracji Mszy Świętej nie wolno łączyć ze zwykłym czy też nawet uroczystym posiłkiem. Jeśli nie zachodzi poważna potrzeba, nie należy też sprawować Mszy Świętej na stole służącym do spożywania posiłków ani w jadalni, ani w miejscu, które jest wykorzystywane do wspólnego ucztowania, ani też w jakimkolwiek pomieszczeniu, gdzie znajduje się pożywienie; nie mogą też uczestnicy Mszy Świętej w czasie jej trwania zasiadać przy stołach. Jeśli z poważnej przyczyny Msza Święta musi być sprawowana w tym samym miejscu, w którym ma być następnie spożywany posiłek, należy zrobić wyraźną przerwę między zakończeniem Mszy Świętej a początkiem posiłku; podczas celebracji Mszy Świętej zabrania się również podawania wiernym zwykłego pokarmu” (RS, nr 77).

Przepisy liturgiczne zwracają uwagę na szczególnie delikatną w kulturze współczesnej kwestię politycznych aspektów, które mogą wpływać na wybór miejsca celebracji liturgii. „Mszy Świętej nie wolno łączyć ze sprawami politycznymi albo świeckimi, czy też z tym wszystkim, co nie jest w pełni zgodne z nauczaniem Magisterium Kościoła katolickiego. Co więcej, aby nie pozbawiać Eucharystii jej autentycznego znaczenia, należy za wszelką cenę unikać celebrowania Mszy Świętej jedynie w celu stworzenia okazałego widowiska, jak też nie nadawać jej stylu podobnego do innych ceremonii, zwłaszcza świeckich” (RS, nr 78).

Warto w tym miejscu odwołać się do tez dotyczących religii, ale i praktyk religijnych przedstawionych w pracy Neila Postmana *Zabawić się na śmierć*. Autor zwraca uwagę, że współcześnie (praca odnosi się do obserwacji przemian lat 80. w USA) poprzez przemiany w stacjach telewizyjnych, wiele z nich stało się własnością podmiotów związanych z szeroko rozumianą sferą religii. Konsekwencją tego stał się fakt, że w telewizji praktyki religijne są przedstawiane bez apologii, w formie podobnej do rozrywki. Głównym podmiotem

przekazu audycji o charakterze religijnym staje się prowadzący modlitwę, a co za tym idzie, wszystko to, co nadaje religii charakter historycznej, głębokiej i kulturowej ludzkiej działalności może zostać odrzucone, nawet *sacrum* staje się drugoplanowym aktorem. Właśnie dlatego trudno w takim prezentowaniu praktyk religijnych doszukiwać się głębszych odniesień do teologii czy też klasycznego rytuału. Istotne wydają się przede wszystkim wskazywane przez Postmana trudności z autentycznością przeżycia religijnego obserwowanego z pozycji przekazu medialnego. Po pierwsze, nie da się poświęcić przestrzeni, w której telewizyjny spektakl jest przeżywany, bo przestrzeń musi być nasycona pewną dawką świętości. Po drugie, ekran telewizyjny cechuje szczególna wrażliwość na psychologię etyki świeckiej, jest on nasycony wspomnieniami o świeckich wydarzeniach, ściśle związany np. z przekazami reklamowymi, trudno stworzyć ją na nowo, jako właściwą formę dla wydarzeń religijnych. Głównym przesłaniem płynącym z ekranu telewizora jest przede wszystkim obietnica rozrywki. Postman nie ma wątpliwości, z religii rzeczywiście można uczynić przedmiot rozrywki. Czy jednak ta możliwość jest wystarczającą przestrogą, że takie jej wykorzystywanie niszczy ją jako autentyczny obiekt kultury? Postman konstatuje: „telewizyjne widowiska mogą stać się treścią religii, ale to nie religia stanie się treścią telewizji”¹¹.

Także z tego powodu modlitwa publiczna nie jest łatwym przedmiotem opisu kulturoznawczego. Uczestnicząc w życiu kulturalnym, dąży się do doświadczenia, którego pierwszym efektem jest poruszenie emocji. W przestrzeni publicznych praktyk modlitewnych też są obecne emocje, czasem związane z porównywaniem swojej praktyki modlitewnej z opisem praktyk zasłyszanych od innych uczestników grup modlitewnych. Porównania, które mają jedynie znaczenie społecznego uczestnictwa, nie są potrzebne w tak prezentowanej modlitwie, ponieważ centrum modlitwy nie jest modlący się człowiek i jego potrzeby, ale *sacrum*, którego nie da się wywieść, podejmując strategię komparatystyki z energią, którą dostrzegamy w innych osobach podejmujących praktyki modlitewne¹². Aktywność modlitewna jest w katolicyzmie odróżniana od aktywności fizycznej, nie należy więc poszukiwać efektów związanych z praktykowaniem modlitwy w katalogu efektów

¹¹ Por. N. Postman, *Zabawić się na śmierć*, Muza, Warszawa 2002, ss. 164-178.

¹² Podczas wykładów z metafizyki chrześcijańskiej w których uczestniczyłem w latach 80. XX wieku, prowadzący przedstawiał kategorie filozoficzne w taki sposób, że odnosiło się wrażenie relacji z osobistych doświadczeń metafizycznych. Po zajęciach na postawione pytanie, jakie jest to doświadczenie, oświadczył: „bardzo chciałbym odpowiedzieć na to pytanie, mam nadzieję, że kiedyś tego doświadczenia będę uczestnikiem, ciągle staram się uważnie słuchać i czekam”. Wykłady te zakończyło zmodyfikowane zdanie z Ignacego z Loyoli: „Módl się tak, jakby całe powodzenie spraw zależało wyłącznie od Boga; tak jednak dokładaj wszelkich starań, jakbyś ty sam miał wszystko zdziałać”. Zob. *Thoughts of St Ignatius Loyola for Every Day in the Year*, tłum. Alan G. McDougall, Burns Oates and Washbourne Ltd., London 1928; zob. też: H. Pinard de la Boullaye SJ, *Sentences choisies de Saint Ignace*, „La Revue d'Ascétique et de Mystique” 22/1946, ss. 76-96.

powiązanych z działalnością ściśle fizyczną czy też intelektualną. Kultura współczesna opisując sferę przeżyć duchowych, stara się klasyfikować je pod względem zadowolenia związanego z efektami podejmowanych działań niemetafizycznych. Dlatego też w badaniach nad miejscem modlitwy w kulturze współczesnej pojawiają się wskazania, które są związane przede wszystkim z fizycznymi przesłankami, pozwalającymi jedynie na suponowanie, że można mieć do czynienia z obserwacją aktu modlitewnego.

W badaniach modlitwy w perspektywie kulturoznawczej konieczne jest branie pod uwagę wymiaru opisu metafizycznego tego zjawiska. Kulturoznawca badając przede wszystkim czynność modlitwy publicznej, opisuje ją w kategoriach pozateologicznych.

Samo obserwowanie modlitwy w miejscu publicznym jako wydarzenia może doprowadzić do istotnego zaburzenia aktu modlitwy, zwłaszcza używając socjologicznych określeń, jeśli jest to obserwacja jawna uczestnicząca. Egzemplifikacją tej sytuacji może być obserwowane przeze mnie zdarzenie w jednym z kościołów w Wiedniu, kiedy byłem przypadkowym świadkiem pogłębionego, osobistego, wyrażanego ekspresją ciała, aktu modlitewnego. Modląca się kobieta była naturalna w swoim zachowaniu, a jej modlitwa dla mnie jako obserwatora wydawała się autentyczna w ekspresji ciała, wirowaniu, pokłonach, płaczu, śmiechu, do chwili, kiedy uświadomiła sobie, że jest obserwowana. To naruszenie intymności dialogu modlitewnego unicestwiło go. Jako racjonalne w kontekście tego przykładu było i jest dbanie w o przestrzeń intymności modlitwy osobistej istniejącej także w aktach modlitwy wspólnotowej. Sądzę, że do podobnych zakłóceń mogłoby dojść w chwili, kiedy modlące się osoby wiedziałyby, że ich praktyki są rejestrowane, czy też stanęłyby przed faktem odpowiedzi na pytanie o warstwę językową tej modlitwy. W tym miejscu należy pominąć takie sytuacje, kiedy osoba modląca się przeżywa np. ekstazę, na której doświadczenie czy przebieg nie ma wpływu, nie może zatem świadomie „opuścić” tego stanu. W przestrzeni publicznego sprawowania modlitwy takie zdarzenia wywołują kolejne konteksty, które także trzeba mieć na uwadze przy interpretacji publicznego, poza miejscem świętym, sposobu sprawowania celebracji liturgicznej¹³.

Remigiusz T. Ciesielski – CONTEMPORARY CONTEXTS OF CATHOLIC PUBLIC PRAYER IN POLAND

Praying in public places is associated with many interpretational difficulties. The concept of public prayer is not only ambiguous but also related to religious practices that have been blended into ideological contexts in contemporary culture. Due to these complexities in the text, I would like to present some, in my opinion, the most

¹³ Ekstazy św. Teresy, która nie chciała tych doświadczeń, a nawet modliła się o to to, aby doświadczała ich w bardziej dogodnych z jej punktu widzenia chwilach.

interesting, aspects related to this type of prayer practice and their references in the provisions of the Church's law.

Keywords: public prayer, religious practices, Catholicism

DAWID ROGACZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Filozofii

Idea korelacji Nieba i ludzkości jako paradygmat religii konfucjańskiej¹

W niniejszym artykule pragnę zrekonstruować podstawowe założenie powstałej ok. II wieku p.n.e. religii konfucjańskiej, tj. ideę korelacji Nieba i ludzkości (天人感應 *Tiān-rén gǎnyìng*). W tym celu przeanalizuję pisma Dong Zhongshu oraz pozostałych, wybranych myślicieli okresu dynastii Han. Postaram się wykazać, że choć konfucjanizm tego czasu obywatel się bez transcendencji, spełniał on kryteria zjawiska religijnego.

Na czasy dynastii Han, tak Zachodniej (206 p.n.e. – 9 n.e.), jak i Wschodniej (25-220 n.e.), przypada reinterpretacja preimperialnej filozofii chińskiej i starania cesarzy dynastii Han (oraz cesarza dynastii Xin) o teoretyczną legitymizację władzy, głównie przez wpisanie nowego panowania w szereg (i schemat) dotychczasowych władców. Same dzieje zdawały się potwierdzać teorie filozofów: dynastie Qin, Xin i Han upadły (przynajmniej częściowo) w wyniku powstań chłopskich, nawet pierwszy cesarz dynastii Han był chłopem; powstanie przeciwko jednemu cesarzowi efemerycznej dynastii Xin było reakcją na katastrofę naturalną – wylew Rzeki Żółtej; dynastia Qin upadła natomiast niemal w ramach kary za potępienie i zniszczenie dzieł przodków. Prowadziło to do pytania: czy obserwując dzieje, można stwierdzić, iż pomiędzy naturą a ludzkością zachodzi relacja wzajemnego wpływu? W ramach jednej z form konkretyzacji tego problemu, w której pośrednikiem pomiędzy naturą a ludzkością staje się Niebo, tj. w koncepcji korelacji Nieba i ludzi, kwestia ta przybiera postać pytania: czy człowiek wpływa swym postępowaniem na Niebo, a Niebo reaguje na nie i „odpowiada” człowiekowi poprzez przemiany przyrody, które kształtują w ten sposób historię? Jeśli tak,

¹ Praca powstała w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki nr 2015/19/N/HS1/00977.

mamy do czynienia ze specyficzną syntezą etyki, metafizyki, filozofii przyrody i filozofii historii, która nosi znamiona fenomenu religijnego.

Wśród zwolenników koncepcji korelacji Nieba i ludzkości można wyróżnić Dong Zhongshu, He Xiu, Liu Xina, Ban Gu czy Wang Fu.

Dong Zhongshu

Uważa się, iż myśl Dong Zhongshu (董仲舒, 179-104 p.n.e.) została wyłożona w dziele *Obfita rosa Wiosen i Jesieni* (春秋繁露 *Chūnqiū fánlù*), które wymienia się po raz pierwszy dopiero w VI w. n.e. Żadne z dzieł przypisywanych Dong Zhongshu w literaturze doby dynastii Han nie zachowało się do naszych czasów². Dochodzi do tego fakt, iż *Chunqiu fanlu* jest niejednolitym literacko dziełem, wiele zawartych tam idei wzajemnie się wyklucza³. Dotyczy to niestety także rozdziałów kluczowych dla idei korelacji⁴ oraz rozdziałów rozwijających teorię Pięciu Przemian (*wǔxíng* 五行), które jak wykazują Keimatsu Mitsuo i Dai Junren nie mogły być głoszone przez Dong Zhongshu⁵. Głównym wiarygodnym źródłem wiedzy o myśli Dong Zhongshu są jego trzy memoriały skierowane do cesarza Han Wudi, dotyczące relacji między Niebem i człowiekiem (天人三策 *Tiān-rén sāncè*), zawarte w *Księdze dynastii Han* (漢書 *Hànshū*). Istnieją co najmniej trzy główne teorie na temat relacji *Tian-ren* sance do *Chunqiu fanlu*. W wersji radykalnej, reprezentowanej przez Michaela Loewe'a, mówi się o rozłączności obu dzieł, tzn. uznaje, że *Chunqiu fanlu* nie jest żadnym źródłem wiedzy o Dong Zhongshu⁶. W „umiarkowanej” wersji, broniącej przez np. Sarah Queen, twierdzi się, iż część rozdziałów *Chunqiu fanlu* przekazuje oryginalną myśl Dong Zhongshu, a być może i część jego oryginalnych pism⁷. W innej wersji Gary Arbuckle stwierdza, iż *Chunqiu fanlu* stanowi dzieło, którego kolejne rozdziały odpowiadają ewolucji Szkoły Nowego Tekstu, zawierając część idei autorstwa Dong Zhongshu; oraz że *Chunqiu fanlu* rozwija wątki zasygnalizowane w memoriałach, a elementy filozofii historii z *Obfitej rosy Wiosen i Jesieni* odnajdujemy już w tekście *Shangshu*

² S. Queen, *From chronicle to canon. The hermeneutics of the Spring and Autumn, according to Tung Chung-shu*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, ss. 13, 40.

³ Tamże, ss. 76-77.

⁴ M. Loewe, *Dong Zhongshu, a 'Confucian' Heritage and the Chunqiu fanlu*, Brill, Leiden – Boston 2011, s. 291; G. Arbuckle, *Inevitable Treason: Dong Zhongshu's Theory of Historical Cycles and Early Attempts to Invalidate the Han Mandate*, „Journal of the American Oriental Society” vol. 115, 4/1995, ss. 585-597.

⁵ K. Mitsuo, *Shunjū hanro gogyō shohen gisaku kō*, „Kanazawa Daigaku Hōbun Gakubu Ronshū (Tetsugaku – Bungaku)” 6/1968; D. Junren, *Dong Zhongshu bu shuo wuxing kao*, „Guoli Zhongyang Tushuguan Guankan” vol. 2, 1968, ss. 9-19.

⁶ M. Loewe, *Dong Zhongshu, a 'Confucian' Heritage...*, cyt. wyd., s. 16.

⁷ S. Queen, *From chronicle to canon...*, cyt. wyd., s. 67.

dazhuan z końca dynastii Qin⁸. W tym artykule przyjmuję za Queen, iż część *Chunqiu fanlu* oddaje myśl Dong Zhongshu, a za Arbuckle, iż tekst ten stanowi ważne źródło koncepcji rozwijających idee tego filozofa. Rewizja legendy Dong Zhongshu nie musi oznaczać umniejszenia jego rangi: nie czynił on historycznego użytku z teorii *wuxing*, ale z teorii *yin-yang* – już tak; i choć nie przyczynił się do tryumfu konfucjanizmu, częściej niż ktokolwiek ze współczesnych odwoływał się do Konfucjusza. To dzięki niemu kult Nieba zastąpił na trwałe poprzednie kultury (dokładnie kult 五帝 *wǔdì*), i to właśnie on jako pierwszy przedstawił systematyczną koncepcję korelacji Nieba i ludzkości.

Z memoriałów zawartych w *Hanshu* dowiadujemy się, że *Roczniki Wiosen i Jesieni* opisują przeszłe wydarzenia tak, iż można w nich dostrzec wzajemną interakcję zachodzącą pomiędzy Niebem a ludźmi, a dokładnie, że Niebo wysyłało władcom przeróżne znaki i gdy ci nie odpowiadali na nie swoim postępowaniem, zsyłało katastrofy, które przyczyniały się do ich klęski i upadku ich państw⁹. Dokładnie rzecz ujmując, złe postępowanie powoduje powstanie złego rodzaju *qi*¹⁰, który wywołuje zaburzenie rytmu sił *yin* i *yang*, co z kolei przyczynia się do wystąpienia katastrof naturalnych¹¹. Dzieje się tak jednak nie za sprawą samych ludzkich czynów, lecz za pośrednictwem Nieba, które bezpośrednio wpływa na *yin* i *yang*: *yin* dominuje przy tym zimą i odpowiada karom, a *yang* dominuje latem i koresponduje z nagrodami¹². Jednocześnie ludzkie czyny mają decydujący wpływ na ten stan rzeczy; jak przekonuje Dong Zhongshu, z chwilą gdy władcy Zhou, a także władca Qin, którego tyrania i okrucieństwo nie ma sobie równych w całej historii, zaprzestali moralnej edukacji (教化 *jiào huà*), ich dynastie upadły¹³. Król, który będzie kultywował pięć wielkich cnót (humanitarność, prawość, rytuał, mądrość i zaufanie), otrzyma wsparcie Nieba, duchów, a jego cnota dotrze do wszystkich żyjących istot¹⁴. Władca otrzymuje od Nieba mandat (*mìng*) w zamian za swoje czyny, co sprawia, że może dokonać rzeczy niemożliwych z perspektywy zwykłego człowieka i to ku niemu zwraca się serce ludu;

⁸ G. Arbuckle, *Restoring Dong Zhongshu (BCE 195 – 115): an experiment in historical and philosophical reconstruction*, PhD thesis, Columbia University, New York 1983, ss. 116-117, 296-7, 541.

⁹ 臣謹案春秋之中，視前世已行之事，以觀天人相與之際，甚可畏也。國家將有失道之敗，而天乃先出災害以譴告之，不知自省，又出怪異以警懼之，尚不知變，而傷敗乃至。 *Hanshu* IV.26; Ban Gu, *Han shu*, Beijing 1999, s. 1901. Dalej numer strony z tego wydania w nawiasie.

¹⁰ Qi 氣 to najsubtelniejszy rodzaj materii i energia wypełniająca ciało. Przekładane dawniej jako „eter” bądź „fluid”, tu pozostanie konsekwentnie nie tłumaczone. Po pierwsze, wobec braku odpowiedniej kategorii w myśli zachodniej; po drugie, wobec wieloznaczności tego terminu; po trzecie, ponieważ termin ten zadomowił się w języku polskim w związku z medycyną chińską, feng shui i sztukami walki.

¹¹ 刑罰不中，則生邪氣。邪氣積於下，怨惡畜於上。上下不和，則陰陽繆盪而妖孽生矣。此災異所緣而起也。 *Hanshu* IV.26 (1903).

¹² Tamże (1904).

¹³ Tamże (1905).

¹⁴ 夫仁誼禮知信五常之道，王者所當脩飭也。五者脩飭，故受天之祐，而享鬼神之靈，德施于方外，延及群生也。 *Hanshu* IV.26 (1906).

wszystkie omeny, które temu towarzyszą, są odpowiedzią Tian na jego cnotę¹⁵. Na bazie tej wizji Dong Zhongshu reinterpretuje na początku drugiego memoriału historię Chin od czasów Yao, przez dynastie Xia, Shang i Zhou, konkludując, iż pomimo różnych czasów tworzą one zasadniczo jedną nić¹⁶. Co więcej, zależność korelacji Nieba i ziemi rozciąga się także na przyszłość: „Głębia relacji między Niebem i ziemią stanowi Dao historii [...] [Konfucjusz] spisał występki rozlicznych państw i klanów, wiążąc je z katastrofami i nadzwyczajnymi zmianami, by pokazać przez to, że ludzkie postępowanie, nieważne jak dobre bądź złe, osiąga i przenika Niebo i ziemię, a przeszłość i przyszłość wzajemnie sobie odpowiadają. To jest właśnie najwyższa zasada Nieba”¹⁷. Już na podstawie tego fragmentu widać zatem, iż ludzie i Niebo, dobre lub złe postępowanie oraz przyroda, przeszłość i przyszłość tworzą w filozofii historii Dong Zhongshu jedną całość.

Istotna niezmiennosc (a raczej niezmiennosc istoty) dziejów rodzi wszak pytanie, które wprost zadał Dong Zhongshu cesarz: jak to możliwe, iż drogi dawnych królów tak bardzo się od siebie różniły?¹⁸ Innymi słowy: czy poza naczelną zasadą dziejów, tj. relacją między Niebem a ludzkością, istnieją jakieś inne zasady specyficzne dla konkretnych epok? Dong Zhongshu przyznaje, że Dao się nie zmienia i trwa przez dziesiątki tysięcy lat¹⁹, jednak poszczególne dynastie różnią się w swoich regulacjach oraz sposobach odpowiedzi na dany im Mandat Nieba, tj. w ustanowieniu pierwszego miesiąca nowej ery oraz przyjętej barwie oficjalnych strojów. Ogólny charakter tych regulacji i sposób sprawowania rządów można sprowadzić do zasad właściwych dla danej dynastii: zasadą dynastii Xia była lojalność (忠 *zhōng*); zasadą dynastii Shang – szacunek (敬 *jìng*); zasadą dynastii Zhou – wytworność (文 *wén*). Co najważniejsze, lista ta wyczerpuje spektrum zasad, zatem dynastia Han musi wrócić do lojalności i porzucić wystawnosc dworu Zhou²⁰. W ten sposób dokona się cykl dziejów. Po drugie, choć świat starożytnosci jest tym samym światem, w którym żyjemy, w dawnych czasach panowała harmonia i ład, której nigdy nie uda się osiągnąć – „porównując przeszłość i terażniejszość, jak daleko oddalona jest terażniejszość od przeszłości!”²¹. Różnica ta sprawia, że w cykle dziejów wpisana zostaje implicytna linearnosc, która nie jest linearnoscia postępu, lecz upadku: już nigdy ludzie nie będą mieli takich kwalifikacji

¹⁵ 臣聞天之所大奉使之王者，必有非人力所能致而自至者，此受命之符也。天下之人同心歸之，若歸父母，故天瑞應誠而至。 *Hanshu* IV.26 (1902).

¹⁶ 帝王之條貫同，然而勞逸異者，所遇之時異也。 *Hanshu* IV.26 (1909).

¹⁷ 天人之徵，古今之道也 [...] 書邦家之過，兼災異之變，以此見人之所為，其美惡之極，乃與天地流通而往來相應，此亦言天之一端也。 *Hanshu* IV.26 (1913).

¹⁸ *Hanshu* IV.26 (1912).

¹⁹ 道者萬世亡弊 [...] 天不變，道亦不變。 *Hanshu* IV.26 (1915).

²⁰ Tamże.

²¹ 夫古之天下亦今之天下，今之天下亦古之天下，共是天下，古亦大治，上下和睦，習俗美盛 [...] 以古準今，豈何不相逮之遠也！ *Hanshu* IV.26 (1916).

moralnych jak przodkowie i dawni władcy, co za tym idzie, odpowiadanie Niebu poprzez własne postępowanie będzie tylko trudniejsze, zwiększając w ten sposób ryzyko wystąpienia katastrof. Z samego schematu wynika, iż także panowanie Hanów dobiegnie końca, by ustąpić rządowi opartemu na szacunku. Jak zauważa Arbuckle, filozofia Dong Zhongshu nie mogła stać się dlatego ideologią cesarstwa dynastii Han²².

Pozostaje nam skonfrontować ten niezwykle bogaty jak na okoliczności memoriału zawartego w kronice materiał z kilkusetstronicowym *Chunqiu fanlu*. Podstawowym źródłem nie tylko inspiracji, ale i konstrukcji filozofii Dong Zhongshu jest jego egzegeza *Chunqiu*, o czym świadczy tytuł i treść *Chunqiu fanlu*. Dong odwołuje się do rzekomego cytatu Konfucjusza, który głosi, iż „tłumaczenie rzeczy za pomocą abstrakcyjnych teorii nie dorównuje posługiwaniu się rozpiętością i głębią wydarzeń historycznych w celu analizy i wyjaśnienia rzeczy”²³. Z perspektywy Dong Zhongshu funkcja *Roczników Wiosen i Jesieni* nie ograniczała się do zbioru nauk moralnych, choć wymiar ten nie podlegał dyskusji²⁴. Po pierwsze, to *Chunqiu* samo w sobie miałyby przedstawiać określoną filozofię historii: „badając *Chunqiu*, patrzę na sukcesy i upadki, ujmuję rozmaite przyczyny rozkwitu i upadku dawnych epok”²⁵. Ponieważ jednak zdaniem Dong Zhongshu o upadku i powstaniu państw decydowała interakcja między Niebem i ziemią, prawdy tej należy się doszukiwać także w *Chunqiu*. Istotnie, w memoriale z *Hanshu* Dong przekonuje, że pierwsze zdanie *Roczników* (analogiczne do każdego zdania rozpoczynającego poszczególne wpisy), tj. „rok pierwszy, wiosna, pierwszy miesiąc króla” (元年, 春, 王正月 *yuǎnnián, chūn, wáng zhèngyuè*), głosi, iż król ustanawia swój pierwszy miesiąc zgodnie z porą ustanowioną przez Niebo, i tak jak słowo „król” występuje po słowie „wiosna”, tak władca naśladuje Niebo²⁶. Innymi słowy, w swojej egzegezie ezoterycznego znaczenia przypisywanej Konfucjuszowi kroniki Dong Zhongshu pragnie wykazać, iż wyjaśniała ona dzieje przez pryzmat wzajemnej korelacji Nieba i ludzkości.

Dong Zhongshu wyraźnie wyeksplikował założenie o jedności przeszłości i teraźniejszości, już z *Hanshu*, gdzie mowa była o „jednej nici” dziejów i Dao historii. Możliwe jest nie tylko dokonywanie osądu przeszłości, również przeszłe zdarzenia stanowią źródło wiedzy o teraźniejszości i przyszłości²⁷. Ma to

²² G. Arbuckle, *Inevitable Treason...*, cyt. wyd., s. 592.

²³ 以為見之空言，不如行事博深切明。 *Chunqiu fanlu* XVII. Bazuję na przedruku edycji Su Yu dokonanej przez Zhonghua Shuju: Dong Zhongshu, *Chunqiu fanlu*, Brill, Beijing 2012, s. 183. Podążam tu za przekładem Sarah Queen, Johna Majora, *Luxuriant Gems of the Spring and Autumn*, Columbia University, New York 2016, s. 182. Dalej w nawiasie numer strony z edycji chińskiej.

²⁴ Zob. np. *Chunqiu fanlu* III.1(48).

²⁵ 故吾按《春秋》而觀成敗，乃切於前世之興亡也。 *Chunqiu fanlu* V.7 (99). Także XIII.4 (170).

²⁶ *Hanshu* IV.26 (1904).

²⁷ 古之人有言曰：不知來，視諸往。今《春秋》之為學也，道往而明來者也。 *Chunqiu fanlu* V.7 (99). 孔子作春秋，上揆之天道，下質諸人情，參之於古，考之於今。 *Hanshu* IV.26 (1913).

Tabela 1. Podstawowa struktura procesu historycznego według Dong Zhongshu

Warstwa	Opis	Dynamika	Status
trzecia	świat ludzki	zmienne	realne: społeczne
druga	przyroda	zmienne	realne: naturalne
pierwsza	Dao	niezmienne	idealne („zasady”)

Źródło: opracowanie własne.

miejsce dzięki jedności Drogi 道 *Dào*: „Nie słyszałem, by istniały na świecie dwie Drogi, stąd choć sposoby, na jakie rządzą przodkowie, były różne, ich zasada była wspólna. Przeszłość i przyszłość są ze sobą powiązane i się przenikają”²⁸. W ten sposób Dong Zhongshu przychyliła się do tezy będącej wyznacznikiem konfucjańskiej filozofii historii: dzieje stanowią realizację jednej zasady, co pozwala czerpać naukę moralną z historii.

Implikuje to przy tym pewien rodzaj esencjalizmu. Jak zauważa Liu Jiahe, jeśli połączymy tę ideę z wizją korelacji Nieba i ludzkości, okaże się, że w procesie historycznym, tak jak rozumie go Dong Zhongshu, można wyróżnić trzy warstwy. Pierwszą warstwę stanowił niezmiennie Dao historii; drugą, już zmienną warstwę stanowią przemiany przyrody, które – zapośredniczone przez Niebo – znajdują swe odzwierciedlenie w zmianach zachodzących w trzeciej warstwie, tj. w świecie społecznym i politycznym, historii *sensu stricto*²⁹. Zdaniem Wang Gaoxina, o ile idea Dao, która nie zmienia się w trakcie dziejów, stanowi przejaw idealizmu historycznego, o tyle inne idee Dong Zhongshu wyrastają z ducha realizmu, a nawet historyzmu³⁰. Koncepcję tę (która znajduje poparcie także na gruncie *Hanshu*) można zatem przedstawić następująco: pomiędzy przyrodą a światem ludzkim zachodzi przy tym relacja wzajemnej korelacji: to, czy w danej epoce panuje ład lub chaos, zależy od przemian przyrody, transformacji *yin* i *yang*³¹. Jednocześnie jeśli władca nie sprawuje rządów w sposób należyty, ludzie dotykają choroby, mają miejsce kataklizmy (np. wysychają rzeki), które obejmują nawet zwierzęta³². Interakcja ta nie ma jednak charakteru bezpośredniego. Jak referuje ją już *Hanshu*, pomiędzy ludzkim zachowaniem a przemianami przyrody pośredniczy Niebo. Cnota tych, którzy zostają władcami, dociera do Nieba, które traktuje

²⁸ 所聞天下無二道，故聖人異治同理也。古今通達。Chunqiu fanlu I.4 (16).

²⁹ Liu Jiahe, *Gudai Zhongguo yu shijie – yige gushi yanjiuzhe de sikao*, Wuhan Chubanshe, Wuhan 1995, ss. 449-450.

³⁰ Wang Gaoxin, *Santong shuo yu Dong Zhongshu de lishi bianyi sixiang*, „Qilu Journal” vol. 168, 3/2002, s. 100.

³¹ Chunqiu fanlu LXXXI.2 (647).

³² Chunqiu fanlu LX (503, 511). Także XLIV (522). Mechanizm tego wpływu zostaje jednak omówiony podług teorii *wuxing*, są to zatem późniejsze modyfikacje pierwotnych idei (szkoły) Dong Zhongshu.

ich niczym synów³³. Należy podkreślić, iż Niebo nie udziela Mandatu już władającym królom i cesarzom, lecz „król musi najpierw otrzymać Mandat i dopiero później jest królem”³⁴. Aby utrzymać Mandat, król musi nie tylko cechować się cnotą, lecz winien również praktykować rytuały, które „łączą Niebo i ziemię i ucieleśniają *yin* i *yang*”³⁵, a dokładnie wkrótce po otrzymaniu Mandatu władca fundujący nową dynastię (tu krył się niewątpliwie apel od Han Wudi) zmienia kalendarz, ustanawiając nowy pierwszy dzień roku, przyjmując nowe imię i zmienia kolor szat³⁶. Uczucia władcy odpowiadają stanowi Nieba, dlatego mówi się, że uczestniczy on w Tian³⁷; działa, obserwując Niebo, dlatego dąży do harmonii z nim³⁸. Oznacza to, iż Niebo nabiera wiele cech bytu osobowego. Dong pisze, iż badając zamiary Nieba, dostrzegamy, że jest ono nieskończenie dobre, i tą dobrocią obdarza ono wszystkich ludzi³⁹. Jak zauważa Joachim Gentz, taka wizja Nieba ma rodowód nie konfucjański, a moistyczny⁴⁰. Biorąc pod uwagę dotychczasowe ustalenia, należy przychylić się do tezy, iż za sprawą Dong Zhongshu konfucjanizm stał się specyficzną, państwową religią oraz przyznać za Mieczysławem Künstlerem, że „teorie Dong Zhongshu zapoczątkowały rozwój konfucjanizmu w kierunku teistycznym”⁴¹. Jak zaznacza jednak Sarah Queen, „W odróżnieniu od na przykład tradycji judeochrześcijańskiej, która zakłada ontologiczną przepaść pomiędzy Bogiem a ludzkością, interpretując ludzkość jako zasadniczo różną od Boga, wcześnie konfucjaniści utrzymywali, że zachodzi istotowa ontologiczna jedność pomiędzy Niebem a ludzkością [...] Idea jedności rozjaśnia nie tylko duchowy wymiar konfucjanizmu jako takiego, lecz także religijny charakter myśli Dong Zhongshu”⁴². Sam Dong Zhongshu podkreśla ów holistyczny i religijny charakter własnego systemu, gdy w rozdziale pod znamienym tytułem „Droga Nieba nie jest dualistyczna” pisze, iż działanie Nieba przejawia się nie w sposób dualistyczny, lecz „jednościowy”, a rozdział ten kończy

³³ 德侔天地者稱皇帝，天佑而子之，號稱天子。 *Chunqiu fanlu* XXIII.10 (243). Także XXV.1 (274).

³⁴ 王者必受命而後王。 *Chunqiu fanlu* XXIII.2 (223).

³⁵ 禮者，繼天地，體陰陽。 *Chunqiu fanlu* XXXIV.1.

³⁶ 故必徙居處、更稱號、改正朔、易服色者，無他焉，不敢不順天誌而明白顯也。 *Chunqiu fanlu* I.4 (19). Także XV.1 (174).

³⁷ 是故先愛而後嚴，樂生而哀終，天之當也 [...] 可謂參天矣。 *Chunqiu fanlu* XLIV.3 (426). Także XLI.1 (398).

³⁸ 聖人視天而行 [...] 欲合諸天。 *Chunqiu fanlu* XLV.1 (430).

³⁹ 察於天之意，無窮極之仁也。人之受命於天也，取仁於天而仁也。 *Chunqiu fanlu* XLIV.1 (421). Choć tylko do pewnego stopnia, por. D. Rogacz, *Pojęcie Nieba (Tian) w filozofii konfucjańskiej*, „Przegląd Religioznawczy” 3(257)/2015, ss. 180-181.

⁴⁰ J. Gentz, *Mohist Traces in the Early Chunqiu fanlu Chapters*, „Oriens Extremus” vol. 48, 2009, ss. 64-9.

⁴¹ M.J. Künstler, *Pierwsze wieki cesarstwa chińskiego*, Wyd. Akademickie Dialog, Warszawa 2007, s. 84.

⁴² S. Queen, *From chronicle to canon...*, cyt. wyd., ss. 234-235.

znamiennym cytatem z *Księgi Pieśni*: „Bóg jest blisko, w sercu, które nie jest rozdwojone”⁴³.

Aby Niebo mogło pełnić rolę pośrednika pomiędzy ludzkimi czynami a przemianami przyrody, należy wykazać jedność Tian nie tylko z ludzkością, lecz także z naturą. Niebo jest źródłem czterech rodzajów *qi*, które kształtują pory roku⁴⁴; także „wola Nieba stale umieszcza *yin* w pustych miejscach i bierze je, by towarzyszyło *yang*”⁴⁵. Niebo zarządza zmianami *qi* w sposób stopniowy, nic nie staje się nagle gorące lub zimne⁴⁶. Ponadto zmiany te mają także charakter ustalonego schematu, w którym (inaczej niż np. w dialektyce) podobne przechodzi w podobne: „*yang* zwiększa *yang*, *yin* zwiększa *yin* [...] gdy [Niebo] chce przynieść deszcz, aktywuje *yin*, powodując powstanie *yin*; gdy zamierza zatrzymać deszcz, aktywuje *yang*, wstrzymując powstanie *yang*”⁴⁷. Niebo ingeruje zatem wyraźnie w dzieje: „rozkwit i upadek są wyznaczone przez Niebo, mędrzec to wie i wie także, że są sytuacje, gdy nie jest w stanie się uratować, takie, które są przeznaczeniem”⁴⁸. Należy oczywiście zadać pytanie, skąd płyną tak fatalistyczne implikacje teorii Dong Zhongshu⁴⁹, skoro to ludzie prowokują Niebo do takich, a nie innych decyzji. Okazuje się, iż w duchu monarchizmu typowego dla *Komentarza Gongyang* (公羊傳 *Gongyang zhuan*), Dong Zhongshu uznaje, że tylko władca wpływa swym postępowaniem na Niebo; pozostali ludzie, w tym mędrzec, są bezradni wobec sytuacji, w której Niebo podjęło decyzję o potępieniu władcy i zesłaniu klęsk naturalnych. Z tego powodu szczegółowa wizja historii Dong Zhongshu, do której teraz przejdziemy, odzwierciedla polityczne dzieje Chin.

Jak wiemy z *Hanshu*, ogólna wizja korelacji Nieba i ludzi posłużyła Dong Zhongshu do przedstawienia szczegółowej typologii dziejów: cykli dynastii Xia, Shang i Zhou, którym odpowiadały kolejno zasady lojalności, szacunku i wytworności. Typologia cnót nie pojawia się jednak w *Chunqiu fanlu*. Mało tego, znajdujemy tam kilka różnych typologii – z trudem dające się pogodzić – które prezentują niezwykle niespójną wizję historii. Bez względu na ustalenia filologiczne, już na samym gruncie analizy idei można przyjąć, iż typologie zawarte zwłaszcza w rozdziale 23 *Chunqiu fanlu* nie tylko nie pochodzą od samego Dong Zhongshu, lecz także nie są dziełem jednego autora. Nie zna-

⁴³ 一而二不二者，天之行也 [...] 《詩》云：上帝臨汝，無二爾心。 *Chunqiu fanlu* LI (454-455).

⁴⁴ *Chunqiu fanlu* XLIII (410-420). „Późny” rozdział 42 dodaje, iż Niebo działa według Pięciu Przemian.

⁴⁵ 天之志，常置陰空處，稍取之以為助。 *Chunqiu fanlu* XLVI (436). Także LXXX.1 (641).

⁴⁶ 天之氣徐，乍寒乍暑。 *Chunqiu fanlu* LIII.5 (465). Przeczy temu LII.2 (460), gdzie mowa, iż zmiany *qi* mają charakter gwałtowny, czemu towarzyszyły katastrofy nawet za panowania dobrych władców.

⁴⁷ 陰益陰而陰益陰 [...] 欲致雨則動陰以起陰，欲止雨則動陽以起陽。 *Chunqiu fanlu* LVII (481, 484).

⁴⁸ 天命成敗，聖人知之，有所不能救，命矣夫。 *Chunqiu fanlu* IX.1 (147). QM 159.

⁴⁹ Wątek ten oraz częste odwołania do 命 na kartach *Chunqiu fanlu* istotnie ograniczają hipotezę o moistycznym rodowodzie idei Dong Zhongshu.

czy to jednak, że nie należy im się przyjrzeć: przeciwnie, obrazują one żywe zainteresowanie filozofią historii wśród następców Donga.

Z wymienionymi dynastiami w miejsce cnót skojarzone zostają barwy, które rzutują na cały skomplikowany system rytuałów, jaki miały zachowywać dynastie: mowa bowiem o Trzech Standardach (三統 *sāntǒng*), tj. białym, czerwonym i czarnym. Odpowiadały temu kolejno: dynastia Shang, dynastia Zhou oraz... Okres Wiosen i Jesieni, który traktuje się tu jako dynastię królewską⁵⁰ (której władcą, miałby być zapewne Konfucjusz). Ze zdania, że Trzy Standardy rozpoczynają się od czerni oraz cykliczności *santong* można (choć niebezpośrednio) wywnioskować, iż czerń była również standardem dynastii Xia, poprzedzającej Shang. Nadto każdy ze standardów zostaje połączony z panowaniem jednego z władców poprzedzających rządy Xia: Wiosny i Jesienie z Yu, Zhou z Shunem, a Shang z Yao. Przy odrobinie życzliwej interpretacji można zatem przyjąć, iż cykl „czerń – biel – czerwień” rozpoczął się wraz z Yao. Rozdział milczy jednak w kwestii etapów cyklu. Naturalnie Qin winna przyjąć biel, a Han – czerwień. To jednak nie koniec komplikacji. Mowa bowiem o tym, że czerń oraz biel to standardy rytuałów prostych (質 *zhì*), a czerwień – wytwornych (文 *wén*). Dynastia Zhou okazałaby się zatem, tak jak w *Hanshu*, dynastią cnoty wytworności. W dalszym ciągu rozdziału 23 rozwinięta zostaje koncepcja, zgodnie z którą właściwy cykl obejmuje powtarzające się zasady prostoty-*zhi* i wytworności-*wen*, odzwierciedlone w dynastii Shang i Xia⁵¹. W kolejnych partiach prostota, wytworność, Shang i Xia potraktowane zostają jednak jako osobne cztery modele (四法 *sìfǎ*), co nie tylko ujmuje Shang i Xia jako nazwy pospolite, lecz również prowadzi do paradoksalnych konsekwencji, kiedy władcy Shang nie przyjęli Shang jako swojego modelu. Za Arbucklem i Wang Gaoxinem przyjmujemy, że są to zasadniczo nie cztery, a dwa etapy cyklu⁵². Warto dodać, iż podziały te dotyczą jedynie Chińczyków, tj. mieszkańców Środkowych Państw (中國 *zhōngguó*); barbarzyńcom i mieszkańcom dalszych krain, którym obce był rytuały, obce były również rządy za pomocą Trzech Standardów. Jednocześnie twierdzi się, iż Trzy Dynastie władały całym światem⁵³, co oznacza, iż ludy niechińskie są nie tyle wyłączone z obszaru refleksji filozoficznej jako niedające się objąć tym samym schematem (lecz może dające się ująć inaczej), ile jako nieistotne dla przebiegu historii jako takiej, „niehistoryczne”. W tym sensie rozważania z *Chunqiu fanlu* mają naturę etnocentryczną. Uspójnioną filozofię

⁵⁰ *Chunqiu fanlu* XXIII.3, 7 (226-229, 240-242). Arbuckle (*Inevitable Treason...*, cyt. wyd., s. 593) błędnie traktuje jako czarną dynastię Han. Nie ma na to dowodów w *Chunqiu fanlu*, za to *explicite* identyfikuje się Okres Wiosen i Jesieni z czernią.

⁵¹ *Chunqiu fanlu* XXIII.13 (243). QM 251.

⁵² G. Arbuckle, *Inevitable Treason...*, cyt. wyd., s. 593; Wang Gaoxin, *Dong Zhongshu yu Handai lishi sixiang yanjiu*, Shangwu Yinshuguan, Shanghai 2012, s. 156.

⁵³ 三統之變，近夷邇方無有 生煞者獨中國。而三代改正，必以三統天下。 *Chunqiu fanlu* XXIII.4 (236).

Tabela 2. Uspójniony schemat dziejów według *Chunqiu fanlu* i *Hanshu* IV.26

Dynastia	Barwa	Cnota	Styl
Yao	<i>czerni</i>	<i>lojalność</i>	<i>prosty</i>
Shun	<i>biel</i>	<i>szacunek</i>	<i>wytworny</i>
Yu	<i>czerwień</i>	<i>wytworność</i>	<i>prosty</i>
Xia	czerni	lojalność	wytworny
Shang	biel	szacunek	prosty
Zhou	czerwień	wytworność	wytworny
Chunqiu	czerni	<i>lojalność</i>	prosty

Źródło: opracowanie własne.

historii Dong Zhongshu (według *Hanshu*) i *Chunqiu fanlu* przedstawia tabela 2⁵⁴ (kursywą zaznaczono elementy wydedukowane z tekstu, brak dynastii Qin jest celowy⁵⁵).

Choć powyższa szczegółowa wizja cykli historycznych nie była popularna, zasadnicza idea korelacji Nieba i ludzkości Dong Zhongshu znalazła później liczne grono zwolenników, z Liu Xinem na czele.

Filozofowie okresu Wschodniej dynastii Han

Przekonanie o wzajemnym wpływie Nieba i ludzkości stało się dominującym poglądem w okresie Wschodniej dynastii Han. Co ciekawe, pogląd ten wyznawali nie tylko bezpośredni kontynuatorzy Dong Zhongshu (Szkoła Nowego Tekstu), lecz także twórca Szkoły Starego Tekstu, Liu Xin (劉歆, 46 p.n.e. – 23 n.e.) oraz tacy myśliciele niezależni, jak Wang Fu (王符, 82-167 n.e.). W przypadku Liu Xina wpłynęła na to jego sytuacja historyczna, tj. poparcie, jakie udzielił on Wang Mangowi (王莽, 45 p.n.e. – 23 n.e.), możnowładcy, który po latach sprawowania przez jego ród faktycznej władzy nad Chinami i kurateli nad marionetkowymi, małoletnimi cesarzami, zdecydował ogłosić się cesarzem nowej dynastii, a właściwie – Dynastii Nowej (新朝 *Xīn cháo*). Wang Mang był prawdopodobnie pierwszym cesarzem, który otwarcie i od początku panowania przypisywał sobie otrzymanie Mandatu Nieba, mało tego – według relacji *Hanshu* (która zasługuje na wiarygodność, tym bardziej, że jest wielce nieprzychylna Wang Mangowi) miał on połączyć tę ideę z zapomnianą teorią Pięciu Przemian, twierdząc iż czas cnoty ognia, tj. dynastii Han,

⁵⁴ Ani w *Chunqiu fanlu*, ani w *Hanshu* (tak Dong Zhongshu *zhuan*, jak i *Wuxing zhi*) nie ma wzmianki o wykorzystaniu przez Dong Zhongshu teorii Pięciu Przemian w filozofii historii, tak jak zrobił to Zou Yan.

⁵⁵ W *Chunqiu fanlu* LXV.2 (536-537) czytamy, że Qin nie uzyskało wsparcia Nieba tak, jak Zhou, zatem w obliczu pogardy Qin dla rytuałów wydaje się, iż Dong Zhongshu uznał dynastię Qin za „niebyłą”.

już przeminał⁵⁶. Wysiłki te miały rzecz jasna na celu legitymizację targnięcia się na władzę Han, choć idea powrotu do starożytności stojąca za jego reformami socjalnymi wskazuje, iż mogły one wynikać z autentycznych przekonań Wang Manga⁵⁷. Liu Xin, który podjął się również teoretycznej legitymizacji dynastii Xin, chętnie sięgał po teorię Pięciu Przemian. Przypuszcza się nawet, iż zmodyfikował pod tym kątem część pism konfucjańskich, które opracowywał i edytował jako cesarski bibliotekarz, pism, które tak naprawdę dopiero od tego czasu uzyskają bezsporny i powszechny status klasyków. Los chciał, że długotrwałe susze, a następnie wielka powódź związana ze zmianą ujścia Rzeki Żółtej doprowadziły do buntów chłopstwa, które „ukierunkowane” przez ród Liu przywróciło dynastię Han (zwaną Wschodnią). Co istotne, teoria Pięciu Przemian oraz interakcji Nieba i ludzkości doskonale wyjaśniała upadek Wang Manga. Już pierwszy cesarz Wschodniej dynastii Han, Guangwu uznał, iż apokryficzne teksty dotyczące wróżbiarstwa (讖緯 *chèn wěi*) mają być wykładane w Akademii Cesarskiej, a w rezultacie słynnej konferencji w Sali Białego Tygrysa w 79 r. n.e. teoria korelacji Nieba i ludzkości połączona z koncepcjami *yin-yang* i *wuxing* stała się oficjalną doktryną cesarstwa chińskiego. Oznaczało to także tryumf Szkoły Nowego Tekstu (i pośrednio Dong Zhongshu). Pokłosiem debaty z 79 r. n.e. stały się „Całościowe [dyskusje z] Sali Białego Tygrysa” 白虎通 *Bóhútōng*, spisane przez Ban Gu (班固, 32-92 n.e.). *Bohutong* jest swoistą skarbnicą wiedzy o kulturze i myśli tego okresu, obejmującą sprawy kultu, rytuałów, muzyki, prawa, edukacji, zarządzania, handlu, a nawet ubiorów. Nie bez powodu w tytułach późniejszych dzieł z zakresu filozofii pojawi się znak 通 (*tōng*), który podkreślać będzie całościowy charakter rozważań. Jak zaznacza Ren Jiyu, z perspektywy tamtego czasu synteza wiedzy w duchu korelacji Nieba i ziemi oraz sił *yin* i *yang*, jakiej dokonano w *Bohutong*, może zostać porównana jedynie z syntezą Hegla, przy zastrzeżeniu co do logicznej natury tej drugiej⁵⁸. Jednocześnie, jak w przypadku każdej encyklopedii, *Bohutong* poświęca oryginalność ujęcia na rzecz jego systematyczności. Twierdzi się np., że katastrofy i dziwne zdarzenia stanowią sposób, w jaki Niebo ostrzega władcę, zachęcając go do przemyślenia swoich czynów i ponownej kultywacji cnoty⁵⁹. Zmiana władcy dokonuje się konkretnie na drodze zmiany cyklu wyznaczonego przez wzajemne przechodzenie w siebie pięciu sił: wody, metalu, ziemi, ognia i drewna⁶⁰. Co najistotniejsze, w całym *Bohutong* nie odnajdziemy żadnego schematu dziejów.

⁵⁶ 明漢劉火德盡，而傳於新室也。 *Hanshu* IV.69B (3021).

⁵⁷ O historiozofii Wang Manga: Zhao Wenyu, *Cong Hanshu kan Wang Mang de lishi sixiang*, „Jiamusi Daxue Shehui Kexue Xuebao” vol. 30, 1/2012, ss. 120-123.

⁵⁸ Ren Jiyu, *Zhongguo zhaxue fazhan shi: Qin-Han*, Beijing 1985, s. 494.

⁵⁹ 天所以有災變何？所以譴告人君，覺悟其行，欲令悔過修德。 *Bohutong* XVI. Bazuję na edycji: Ban Gu, *Bohutong shuzheng*, red. Chen Li, Gao Liushui, Beijing 1994, s. 267, przekład: Tjan Tjoe Som, *Po Hu T'ung: the Comprehensive Discussion in the White Tiger Hall*, Brill, Leiden 1952, s. 489.

⁶⁰ 五行所以更王何？以其轉相生，故有終始也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木。 *Bohutong* IX (187). Por. Tjan Tjoe Som, *Po Hu T'ung*...

Ciekawszym myślicielem był pod tym względem He Xiu (何休, 129-182 n.e.), jeden z przedstawicieli Szkoły Nowego Tekstu. He Xiu opatrzył komentarzem *Gongyang zhuan*, (re-)interpretując literalnie każdą wzmiankowaną katastrofę jako ostrzeżenie dane od Nieba dla ludzi. Jego koncepcja interakcji między dwiema klasami bytu (二類 *èrlèi*), tj. sprawami ludzkimi (人事 *rénshì*) a katastrofami naturalnymi (災異 *zāiyì*)⁶¹, została zatem ugruntowana w interpretacji historii, a nie teoretycznej wykładni (w czym podążał za Dong Zhongshu), co przekładało się na częste manipulacje materiałem, tj. „wstawianie” klęsk, o których ani *Chunqiu*, ani *Gongyang* nie wspominały⁶². Inaczej niż Dong Zhongshu, który na bazie swej egzegezy bronił cyklicznej i regresywnej wizji dziejów, He Xiu przyjął linearną i progresywną koncepcję historii, wyróżniając epoki: chaosu (衰亂 *shuāiluàn*), rozkwitu (升平 *shéngpíng*) i najwyższego pokoju (太平 *tàipíng*), odpowiadające kolejno temu, co Konfucjusz poznał z przekazów, co usłyszał i co zobaczył⁶³. Jako że He Xiu nie użył tej typologii poza Okresem Wiosen i Jesieni, trudno traktować ją na równi z systemem Dong Zhongshu jako filozoficzną i religijną interpretację całości procesu historycznego.

Również Liu Xiang (劉向, 79-8 p.n.e.) i jego syn, wspomniany już Liu Xin, nie odbiegali od linii wyznaczonej przez Dong Zhongshu i kontynuowanej przez He Xiu. Z *Hanshu* wiadomo, iż Liu Xiang napisał pracę poświęconą w całości teorii *wuxing*, tj. *Hongfan wuxing zhuanlun*, która nie zachowała się do naszych czasów, a której przedmiotem była analiza „zapisków o katastrofach od najdawniejszej starożytności po dynastie Qin i Han”⁶⁴. Jedną z odnotowanych wypowiedzi Liu Xianguna unaoczniła ten projekt: „Rezultatem harmonijnego *qi* są dobre omeny, a nieregularnego *qi* – cudowne wydarzenia. Wiele dobrych omenów oznacza spokój państwa, a masa cudownych zdarzeń – jego kryzys. Taka jest stała nić łącząca Niebo z ziemią i całościowe znaczenie historii”⁶⁵. W odróżnieniu od swojego ojca, dla którego każda katastrofa miała związek z polityką, Liu Xin dokonał selektywnej schematyzacji dziejów⁶⁶. Schemat ten przedstawia tabela 3.

Teoria ta różni się w kilku istotnych punktach od koncepcji Zou Yana (鄒衍, 305-240 p.n.e.), która objaśniała zmiany dynastii w odwołaniu do Pięciu Przemian. Po pierwsze, schemat Liu Xina sięga znacznie wcześniej, w efekcie panowanie dynastii Xin było dla niego środkową fazą trzeciego cyklu, a dla

⁶¹ He Xiu, *Gongyang jiegou*, w: Li Xueqin, *Shisanjing zhushu*, t. 8, Beijing 1999, s. 5.

⁶² Wang Gaoxin, *Dong Zhongshu...*, cyt. wyd., ss. 112-121.

⁶³ He Xiu, *Gongyang jiegou* I (26). Pojęcie *taiping* odegra doniosłą rolę w późniejszej historiozofii (*Taipingjing*) i historii Chin (powstanie *taipingów* w XIX wieku).

⁶⁴ 向乃集合上古以來歷春秋六國至秦漢符瑞災異之記，推跡行事，連傳禍福，著其占驗。 *Hanshu* IV.6 (1515).

⁶⁵ 和氣致祥，乖氣致異；祥多者其國安，異眾者其國危，天地之常經，古今之通義也。 *Hanshu* IV.6 (1509).

⁶⁶ Wang Gaoxin, *Dong Zhongshu...*, cyt. wyd., s. 87. Schemat ten błędnie przypisano w *Hanshu* III.5B (1049) Liu Xiangowi.

Tabela 3. Cykle dziejów według „Klasyka epok” Liu Xina

Element	Władcy: pierwszy cykl	Władcy: drugi cykl	Dynastie: trzeci cykl
drewno	Fuxi	Ku	Zhou
woda (przeskok)	Gonggong	Zhi	Qin
ogień	Shennong	Yao	Han
ziemia	Huangdi	Shun	Xin (?)
metal	Shaohao	Yu (dynastia Xia)	
woda	Zhuanxu	Tang (dynastia Shang)	

Źródło: opracowanie własne.

Zou Yana byłoby ono dopiero początkiem nowego. Po drugie, elementy przyrody u Liu Xina nie znoszą się (相胜 *xiāngshèng*), a rodzą nawzajem (相生 *xiāngshēng*). Po trzecie, kolejność elementów jest inna niż u Zou Yana. Po czwarte, Liu Xin znalazł sposób na uwzględnienie w swoim schemacie dziejów władców i dynastii (chodziło głównie o Qinów), którzy faktycznie sprawowali rządy, ale czynili to w sposób pozbawiony legitymizacji. W oparciu o fakt, iż Qin Shi Huang uznał swoją dynastię za czas rządów wody, Liu Xin stworzył schemat, w którym deklaracja ta dokonuje zbyt pochopnego „przeskoku” we właściwej i, jak się zdaje, sztywnej kolejności elementów. Przekonanie o ciągłości władzy ma też u Liu Xina dodatkowe, nieoczekiwane uzasadnienie: oto w tym samym „klasyku epok” twierdzi się, że kolejni władcy byli... swoimi potomkami w linii prostej. Nie tyle spekulatywny, ile po prostu fałszywy charakter tego twierdzenia nie podlega dyskusji z perspektywy źródeł historycznych. Mniej oczywiste jest filozoficzne znaczenie tej tezy: czy w ten sposób Liu Xin chciał pokazać, że władcy – podobnie jak elementy – literalnie „wzajemnie się zradzają”? A jeśli tak, to czy u źródeł nowej dynastii nie leży wówczas akt ojcobójstwa? „Klasyk epok” milczy w tej kwestii.

Fakt, iż zarówno cykliczna wizja Liu Xina, jak i linerarna wizja He Xiu mieszczą się w tym samym paradygmacie, świadczy o zróżnicowaniu epoki z jednej strony i jej zasadniczym ograniczeniu z drugiej. Niezależni myśliciele końca dynastii Han, tacy jak Xun Yue (荀悦, 148-209 n.e.) oraz wspomniany już Wang Fu, podzielali pogląd epoki, ale z zastrzeżeniami. W *Rocznikach Hanów* (漢記 *Hànjì*) autorstwa Xun Yue czytamy, iż „sprawy ludzkie zmieniają się znacznie także wtedy, gdy wydarzenia o wielkiej skali nie ulegają zmianie”, choć wyraźne poparcie dla teorii wzajemnego wpływu Nieba i ludzkości widoczne jest w innych miejscach *Hanji*⁶⁷. Jak podkreśla Ann Kinney, również

⁶⁷ 大數之極雖不變，然人事之變者亦眾矣。Xun Yue, *Qian Hanji* VI w: Zhang Yuanji, *Sibu congkan*, Shanghai 1985, s. 165. O przykładach obecności idei *Tian-ren ganying* u Xun Yue p. Wang

Wang Fu podejmuje temat transformacji pięciu elementów w historii⁶⁸. Sposób asocjacji poszczególnych władców z elementami nie różni się jednak od Liu Xina⁶⁹. O ile Xun Yue ograniczał wpływ Nieba na ludzi, o tyle Wang Fu miał wątpliwości co do granic wpływu ludzi na Niebo: „Człowiek może kontrolować swój dobry lub zły los, ale ostatecznie decyduje o tym przeznaczenie. Zachowanie jest substancją człowieka, a przeznaczenie – systemem Nieba. Człowiek kontroluje to, co zależy od niego, ale nie zna tego, co ma źródło w Niebie”⁷⁰. Ostrożne „ostatecznie” nie likwiduje wpływu człowieka na dzieje, nie mniej zachowawczy charakter ma słowo „także” w cytacie z Xun Yue, nieodbierające historycznej roli przyrodzie. Świadczy to jednak o wyczerpaniu pewnego modelu oraz naporze głosów krytycznych, które pozbawione tego typu klauzul otwarcie odrzuciły ideę korelacji Nieba i ludzkości.

Wyczerpanie filozoficznego potencjału konfucjanizmu Hanowskiego oznaczało paradoksalnie tryumf jego religijnej postaci, która stanowiła odtąd oficjalną ideologię cesarzy chińskich. Niebo, choć zasadniczo nieosobowe, stanowiło zwornik ludzkości i natury oraz nagradzało lub karało w zależności od postępowania władców. Pełniło ono w systemie przekonań ówczesnych Chińczyków rolę analogiczną do tej, jaką w religiach abrahamowych sprawuje Bóg. Nie zmienia tego fakt, iż Niebo nie objawia swojej woli poprzez słowa, ani fakt, iż stanowi ostatecznie część tego samego uniwersum bytów. Specyfiką religijności Hanowskiej było jej uhistorycznienie, tzn. to, iż korelacja Nieba i ludzkości nadawała sens nie tylko teraźniejszości, ale i całej historii, czyniąc zeń swoistą „historię świętą”, dzieje, których sens znacząco przekraczał wymiar czysto empiryczny, a nadto niósł ze sobą profetyczną obietnicę zmian. Wizje te miały charakter zarówno cykliczny, jak i linearny, co pokazuje, iż teza Karla Löwitha, głosząca, że linearność i filozoficzny namysł nad naturą dziejów są dziedzictwem tylko cywilizacji judeochrześcijańskiej, jest błędna⁷¹. Fenomen religii konfucjańskiej nie jest „religioznawczą ciekawostką”, ale istotnym zjawiskiem kulturowym, które testuje zasadność oraz uniwersalność podstawowych kategorii pojęciowych współczesnego religioznawstwa oraz filozofii religii.

Gaoxin, *Dong Zhongshu...*, cyt. wyd., ss. 134-140, 194 oraz Wang Gaoxin, *Zhongguo lishi sixiang tongshi. Qin-Han juan*, Huangshan Shushe, Hefei 2002, ss. 312, 503-510.

⁶⁸ A. Kinney, *The Art of the Han Essay: Wang Fu's Ch'ien-Fu Lun*, Tempe 1990, s. 61.

⁶⁹ Por. *Qianfulun* XXXIV. Bazuję na przedruku edycji z *Sibu congkan*, Wang Fu, *Qianfulun quanyi*, Guizhou 1998, ss. 593-649.

⁷⁰ 凡人吉凶，以行為主，以命為決。行者、己之質也，命者、天之制也。在於己者，固可為也；在於天者，不可知也。 *Qianfulun* XXVI (452-3). Przekład: A. Kinney 1990, cyt. wyd., s. 111.

⁷¹ Löwith pytał wprost: „Jak wszakże ów elementarny rytm *yin* i *yang* oraz cykl wzrastania i upadku można pogodzić z wiarą w sensowny cel i progresywne objawianie Boskiej prawdy?” K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, tłum. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2002, s. 19.

Dawid Rogacz – THE IDEA OF CORRELATION OF HEAVEN AND HUMANKIND AS A PARADIGM OF CONFUCIAN RELIGION

In this article, I would like to reconstruct the basic assumption of the Confucian religion, which came to life in the 2nd c. B.C., i.e. the idea of the correlation of Heaven and humankind (*Tiān-rén gǎnyìng* 天人感應). To that end, I will examine the writings of Dong Zhongshu and other selected Han Dynasty thinkers. I will try to show that although Confucianism of that time did not assume any transcendent being or salvation, it fulfills the criteria of the religious phenomenon.

Keywords: Confucianism, Heaven, humankind

BARTOSZ KIRCHNER

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Kulturoznawstwa

Cisza i milczenie w liturgii w ujęciu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI i Roberta Saraha

„W sprawowaniu liturgii decyduje się przyszłość wiary i Kościoła”¹ – ta myśl Josepha Ratzingera towarzyszyła mi w trakcie pracy nad tym tekstem. Sprawowania liturgii nie powinno się pojmować czysto technicznie, jako prostego zbioru czynności, które celebrans ma do wykonania w trakcie Mszy Świętej. Wskazanie to należy rozumieć raczej w kontekście określenia *lex orandi* – *lex credendi*. We współczesnym Kościele katolickim zdefiniowanie *lex orandi* stanowi moim zdaniem spore wyzwanie. W liturgii od czasu Soboru Watykańskiego II zaszło wiele zmian, a rozmaite stronnictwa w ramach Kościoła różnie je oceniają. Niektórzy twierdzą, że liturgia posoborowa jest całkowicie nową liturgią, bardziej protestancką niż katolicką, a jej obecny kształt nie ma nic wspólnego z założeniami *Vaticanum II*. Ich adwersarze uważają, że zmiany w liturgii były niezwykle osiągnięciem, zgodnym z „duchem Soboru” (to zresztą kolejne określenie budzące spore emocje), że otworzyły wiernych na uczestnictwo w liturgii, która stała się bardziej dostępna. Zdarzają się też głosy, że obecna liturgia nie jest jeszcze do końca zreformowana, albo że jest zreformowana w niewielkim stopniu i prawdziwe zmiany dopiero powinny nadejść. Jeżeli zatem w ramach Kościoła można na wiele sposobów definiować *lex orandi*, to podobnie może być z *lex credendi*.

Ratzinger w swoich pracach podkreśla rolę ortodoksji. Według niego nie dotyczy ona wyłącznie *lex credendi*, lecz jest właściwym sposobem oddawania

¹ N. Bux, *Jak chodzić na Mszę i nie stracić wiary*, tłum. M. Masny, Wyd. św. Stanisława BM, Kraków 2011, s. 18.

czci Bogu². Cisza jest dla papieża istotnym elementem tak rozumianej ortodoksji. Obecnie w Kościele w podobny sposób rolę milczenia określa prefekt Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów kard. Robert Sarah. Przyznaje się on do wpływu myśli Benedykta XVI na swoje poglądy i po abdykacji tego papieża to właśnie Sarah wydaje się najbardziej wyrazistym kontynuatorem Ratzingerowskiego rozumienia liturgii.

Odnoszę wrażenie, że Kościół współcześnie nie do końca wykorzystuje potencjał ciszy. W tytule artykułu pojawia się też milczenie – zostało ono użyte przeze mnie z dwóch powodów: 1) w języku francuskim, którym posługuje się Robert Sarah, milczenie i cisza określane są tym samym słowem – *un silence*³; 2) milczenie w liturgii w ujęciu Saraha i Ratzingera nie jest jedynie brakiem mowy i działania, lecz kategorią o wiele obszerniejszą⁴.

Najpierw odniosę się do tego, jakie są źródła podejścia do milczenia u obu autorów, co pozwoli – moim zdaniem – lepiej zrozumieć ich poglądy. Choć są to inspiracje głównie monastyczne, to nie są z pewnością jedynymi, jakie ukształtowały Ratzingera i Saraha. Opiszę także ciszę jako receptę na kryzys liturgii i Kościoła. Punkt wyjścia tych rozważań stanowią dwie proste diagnozy Ratzingera. Pierwsza z nich ma swoje źródła jeszcze w latach 60. i brzmi: Kościół jest w kryzysie. Druga natomiast wiąże kryzys Kościoła z kryzysem liturgii, a więc zgodnie z nią kryzys liturgii jest tożsamy z kryzysem Kościoła. Zakończę próbą odpowiedzi na pytanie, czy współczesny Kościół ma problem z ciszą.

Źródła stosunku do ciszy u Josepha Ratzingera i Roberta Saraha

Na pierwszy rzut oka wydaje się to niezwykle, że emerytowany papież pochodzący z Bawarii oraz afrykański kardynał wychowany w małej gwińskiej wiosce są osobami o podobnej duchowości. Jej źródła tkwią w dużej mierze w przeżyciach z dzieciństwa obu tych kapłanów. Dla Roberta Saraha przykładem byli misjonarze duchacze, którzy prowadzili kościół w jego rodzinnej wiosce. Z podziwem wypowiada się on na temat duchowej regularności ich życia codziennego. Mówi, że prowadzili mniszy sposób życia i wielu z nich określa jako „wielkich i świętych”. W *Mocy milczenia* wspomina przykład ich wielogodzinnych cichych modlitw w miejscowym kościele. Mówi: „byli bezwzględnie wierni naukom Chrystusa. Ci księża wycofywali

² J. Ratzinger, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego* (Opera Omnia, tom XI), tłum. W. Szymona OP, Wyd. KUL, Lublin 2012, ss. 128-129.

³ N. Diat, R. Sarah, *Moc milczenia*, tłum. A. Kuryś, Wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa 2017, s. 17.

⁴ Tamże, s. 198.

się na pustynię wewnętrzną swojego serca, żeby być z Bogiem. Szczęście mi dopisało, że miałem za wzór takich ludzi”⁵.

Dzieciństwo Josepha Ratzingera było naznaczone w dużej mierze przez formację liturgiczną, którą odbierał od najmłodszych lat. Nie ukrywa on roli, jaką w tej edukacji odegrali jego rodzice. Swoje wkraczanie w świat liturgii mały Joseph zaczął od dziecięcego modlitewnika, który za pomocą obrazków przedstawiał różne etapy sprawowania obrzędów liturgicznych wraz z objaśnieniem najważniejszych części Mszy. Kolejnym krokiem było korzystanie z *Schotta* – jest to niemieckie tłumaczenie Mszału Rzymskiego przeznaczone dla wiernych. Ratzinger najpierw miał wersję dziecięcą, a w miarę postępów w formacji korzystał z coraz obszerniejszych wersji, aż do pełnej wersji *Schotta* zawierającej całą liturgię na wszystkie dni⁶. W książce *Moje życie* Ratzinger wspomina ten czas następująco: „Każda nowa książka dotycząca tego tematu była dla mnie klejnotem, o którym wcześniej mogłem tylko marzyć. Fascynującą przygodą było zagłębianie się w tajemnice świata liturgii, która rozgrywała się na ołtarzu przed nami i dla nas. Stawało się dla mnie coraz bardziej jasne, że spotykałem tam rzeczywistość, której nikt nie zmyślił, której nie stworzył ani jakiś urzędnik, ani wielka jednostka. [...] Oczywiście jako dziecko nie rozumiałem szczegółów, ale moje obcowanie z liturgią było postępującym procesem dorastania do rzeczywistości, która przewyższała wszelkie indywidualności i pokolenia i dawała ciągle okazję do nowych przeżyć i odkryć”⁷.

W późniejszych latach Joseph Ratzinger jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary, ale również jako papież z ogromnym szacunkiem wypowiadał się na temat życia monastycznego. W *Raporcie o stanie wiary* twierdził, że najpilniejszym zadaniem jest znalezienie punktu zaczepienia w duchowości odsuwającej nas od świata, aby odnaleźć równowagę między alienacją a sakralizacją doczesności⁸. Na jednej z audencji nazwał on klasztory „oazami, w których Bóg przemawia do ludzkości”⁹. Co więcej, uważa on postawę mnichów za prawdziwie filozoficzną, którą formuluje następująco: „patrzeć ponad rzeczami przedostatecznymi i szukać rzeczy ostatecznych, które są prawdziwe”¹⁰.

Robert Sarah istotę monastycyzmu widzi podobnie. Uważa, że można ją zrozumieć wyłącznie w połączeniu z Bogiem i wiarą, inaczej mnisi wydają się beзуżyteczni. W tym kontekście gwinejski kardynał uważa mnichów za gwiazdy, które prowadzą ludzkość na drogi życia wewnętrznego. Jako

⁵ Tamże, s. 310.

⁶ J. Ratzinger, *Moje życie*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2005, ss. 19-20.

⁷ Tamże, ss. 20-21.

⁸ V. Messori, J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, tłum. Zyta Oryszyn, Wyd. Michalineum, Warszawa – Struga 1986, ss. 99-100.

⁹ https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_10082011.html [20.10.2017].

¹⁰ N. Diat, R. Sarah, *Moc milczenia*, cyt. wyd., s. 107.

arcybiskup Konakry przez wiele lat starał się sprowadzić benedyktynów do Gwinei. Udało mu się to w 1994 r. Dla Saraha było to niezwykle ważne, ponieważ według niego modlitwa mnichów jest niezbędna dla życia całego kraju, umożliwia ona całemu ludowi wzrost duchowy. Co więcej, twierdzi on, że Kościół jest na właściwej drodze właśnie „dzięki wstawiennictwu – dniem i nocą – mężczyzn i kobiet kontemplacji”¹¹. Sam kardynał często bywa w rozmaitych klasztorach, spędzając wtedy czas podobnie jak mnisi. Odbywa on również regularne rekolekcje pustelnicze, trwając w milczeniu i poście.

Obecny styl życia Benedykta XVI jest na swój sposób monastyczny, a na pewno kontemplacyjny. Sam papież emeryt mówi, że chce cały czas kontynuować swoją służbę w modlitwie. Ta droga służby Kościołowi w ostatnich latach jego życia jest dość wyrazistym przykładem tego, jak bliski jest mu monastycyzm. Peter Seewald pisze: „Oto śmiały myśliciel, Boży filozof, pierwszy człowiek mogący nazywać siebie *papa emeritus*, w ciszy i modlitwie będącymi siedliskiem wiary dotarł na koniec tam, gdzie sam intelekt już nie wystarcza. Fascynujący widok”¹².

Opisując zagadnienie ciszy w liturgii, chciałbym na końcu przywołać autora, który wydaje się być jedną z ważniejszych inspiracji dla myśli Ratzingera. Mam na myśli niemieckiego księdza i teologa Romano Guardiniego, autora książki *O duchu liturgii*. Ratzinger swoją najważniejszą książkę o liturgii nazwie przecież *Duch liturgii*, nawiązując w ten sposób do Guardiniego. Wskazania niemieckiego liturgisty pierwszej połowy XX wieku dobrze obrazują podejmowane przeze mnie zagadnienie: „gdyby ktokolwiek mnie zapytał, gdzie rozpoczyna się życie liturgiczne, odpowiedziałbym: od ciszy. Bez niej nie ma powagi liturgii i wszystko pozostaje próżnią... Cisza jest najważniejszym i pierwszym warunkiem każdej akcji liturgicznej”¹³.

Cisza jako recepta na kryzys liturgii i Kościoła

Jak już wspomniałem, zdaniem Josepha Ratzingera Kościół znajduje się w kryzysie oraz kryzys liturgii jest tożsamy z kryzysem Kościoła. Papież emeryt nie ogranicza się wyłącznie do diagnozy, lecz przedstawia również propozycje rozwiązań, które znajdują poparcie m.in. Saraha. Propozycje Ratzingera dotyczące nawet samej liturgii są na tyle obszerne, że rzecz jasna nie omówię ich tutaj w całości. Skupię się na ciszy w liturgii, ale również tę ciszę opiszę

¹¹ N. Diat, R. Sarah, *Bóg albo nic*, tłum. A. Kuryś, Wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa 2016, ss. 382, 386-388.

¹² Benedykt XVI, P. Seewald, *Ostatnie rozmowy*, tłum. J. Jurczyński SDB, Dom Wydawniczy Rafael, Kraków 2016, ss. 9-10.

¹³ T. Syczewski, *Znaczenie milczenia w liturgii*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XVI/2003, s. 173.

w trzech konkretnych kontekstach. Pierwszy z nich dotyczyć będzie zagadnienia *sacrum*, w drugim zajmę się ciszą w *participatio actuosa* wiernych, a trzeci odnosić się będzie do relacji między ciszą w liturgii a *ars celebrandi* kapłana.

Dla Ratzingera, jak i Roberta Saraha milczenie jest strażnikiem *sacrum*. Sarah uważa nawet, że jak dla Wschodu ikonostas stanowi zasłonę tajemnicy, tak w Kościele łacińskim milczenie stanowi ikonostas w wymiarze dźwiękowym. Podkreśla on znaczenie milczenia dla utrzymania tajemnicy, która niejako spowija *sacrum*¹⁴. Według afrykańskiego kardynała, dążenie do usunięcia ciszy z liturgii jest przejawem sekularyzacji, a zarazem deskralizacją. Co więcej, twierdzi on, że atmosfera „hałaśliwej i niestosownej zażyłości”, jak również liturgiczny egalitaryzm dążący do tego, aby liturgia była „natychmiast zrozumiała”, ogranicza misterium i nie pozwala zbliżyć się do Boga¹⁵. Dla Saraha współczesna pogarda wobec *sacrum* jest mentalnością „samowystarczalności zepsutych dzieci”. Według niego tylko w pokorze, obecnej w oddawaniu czci i świętych obrzędach możliwa jest przyjaźń z Bogiem¹⁶. Niezwykle ważna w liturgii jest też adoracja i związane z nią gesty. Jeżeli to zniknie, zniknie też *sacrum*.

Ratzinger uważa, że jeśli nie zrozumiemy odpowiednio roli ciszy, to grozi nam, że miniemy się ze Słowem, a liturgia jako obecność tajemnicy Boga, musi być „miejszem, gdzie mamy możliwość wejścia w głębię naszych dusz”¹⁷. Aby do tego dojść, winniśmy również uwierzyć, że liturgia jest *opus Dei* – dziełem Bożym, które powinno być wolne od ludzkiej kreatywności.

Participatio actuosa było jednym z haseł Ruchu Liturgicznego, a następnie stało się postulatem *Vaticanum II*. Chciano umożliwić wiernym pełniejsze uczestnictwo w liturgii poprzez m.in. uczynienie obrzędów prostszymi i bardziej zrozumiałymi. Powiązanie ciszy z terminem *participatio actuosa* wydaje się niezwykle interesujące, a być może nawet paradoksalne – jak połączyć ją z aktywnością? Odpowiadając na to pytanie, Ratzinger wskazuje błąd w rozumieniu tego terminu wyłącznie w kontekście zewnętrznym. Według papieża *participatio actuosa* to nie konieczność powszechnego zaangażowania wiernych, „tak żeby do akcji musiała wkraczać jak największa liczba osób, jak najczęściej i na oczach wszystkich”¹⁸. Ratzinger pokazuje, że *actio* pierwotnie oznaczało modlitwę eucharystyczną, a więc rzeczywistym liturgicznym działaniem jest *oratio* – wielka modlitwa stanowiąca rdzeń celebracji. Jest ona jednak czymś więcej niż mową – jest to moment, w którym ludzkie *actio*, ustępuje *actio* Boga – kapłan nie mówi wtedy we własnym imieniu, lecz mocą kapłaństwa „staje się głosem Drugiego”. Papież emeryt postuluje więc, aby

¹⁴ N. Diat, R. Sarah, *Moc milczenia*, cyt. wyd., s. 193.

¹⁵ Tamże, s. 175.

¹⁶ Tamże, s. 171.

¹⁷ Tamże, ss. 182-183.

¹⁸ J. Ratzinger, *Teologia liturgii...*, cyt. wyd., ss. 138-139.

w momencie modlitwy eucharystycznej ustawała ludzka zewnętrzna aktywność, a wierni jednoczyli się w *oratio* tworzącym miejsce dla *actio* Boga¹⁹. Robert Sarah postuluje nawet, aby z Mszy usunąć wszystkie przemówienia poza kazaniem, aby uniknąć eksponowania kapłana kosztem adoracji Boga²⁰. Dla Ratzingera milczenie i *participatio actuosa* nie są celami samymi w sobie, lecz służą uczestnictwu we Mszy polegającym na *participatio Dei* – uczestnictwu w Bogu, a więc życiu i wolności, które następuje przez interioryzację, zajrzenie w milczeniu w głąb siebie²¹.

W adhortacji *Sacramentum caritatis* Benedykt XVI pisze, że „*ars celebrandi* jest najlepszym warunkiem *actuosa participatio*”²². Kapłan odpowiednio celebrowaną Eucharystią nie tylko oddaje Bogu cześć w należyty sposób, ale również umożliwia to wiernym, którzy mogą dzięki niemu skuteczniej uczestniczyć w liturgii. Robert Sarah uważa, że *ars celebrandi* powinno być wypełnione świętą ciszą, która ma być pewnym stylem celebracji, a nie polegać jedynie na zachowywaniu chwil milczenia.

Dla Benedykta XVI poprawne odprawianie Mszy opiera się na pokornym przestrzeganiu przepisów liturgicznych. Skąd ta niechęć do kreatywności w liturgii? Otóż według papieża emeryta jeżeli boska liturgia jest czymś, co Kościół otrzymał i posiada jako skarb, to oczywiste jest, że każdy ludzki dodatek będzie ją zubażał.

Ratzinger następnie rozwija rozważania nad *ars celebrandi* w kontekście modlitwy eucharystycznej, przy czym ogranicza się do Kanonu Rzymskiego. Zwraca uwagę, że nie trzeba go całego odmawiać na głos, choć dobrze by było, aby ciche odmawianie kanonu było poprzedzone stosowną edukacją liturgiczną wiernych. Papież emeryt uważa, że namnożenie słów, jakim było stworzenie w okresie *Vaticanum II* kolejnych modlitw liturgicznych, nie do końca pomogło. Zarzuca on współczesnym liturgistom, że wciąż nie zauważają, iż milczenie może tworzyć wspólnotę przed Bogiem. Głośne czytanie modlitwy eucharystycznej nie jest bowiem według niego warunkiem odpowiedniego uczestniczenia wszystkich w tymże akcie. Ratzinger postuluje raczej – po odpowiedniej formacji wiernych – głośne wypowiadanie jedynie pierwszych słów poszczególnych modlitw kanonu, co pomaga uczestnikom w cichej modlitwie rozważać zapowiedzianą treść. Swoje rozważanie na temat modlitwy eucharystycznej kończy on następująco: „Kto choćby jeden raz przeżył doświadczenie Kościoła zjednoczonego w cichym odmawianiu kanonu, wie, czym jest milczenie nasycone treścią, milczenie będące jednocześnie głośnym, natarczywym wołaniem do Boga, modlitwą pełną ducha. W takiej atmosferze kanonem naprawdę modlą się wszyscy razem”²³. W kontekście

¹⁹ Tamże, ss. 139-140.

²⁰ N. Diat, R. Sarah, *Moc milczenia*, cyt. wyd., s. 196.

²¹ J. Ratzinger, *Teologia liturgii...*, cyt. wyd., s. 370.

²² Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, pkt 38.

²³ J. Ratzinger, *Teologia liturgii...*, cyt. wyd., ss. 169-170.

modlitwy eucharystycznej Robert Sarah zauważa, że moment konsekracji i podniesienie jest chwilą, kiedy dotykamy wieczności i ciszy nieba – ma wtedy miejsce antycypacja wiecznego milczenia²⁴.

Benedykt XVI podkreśla także rolę momentów ciszy opisanych w Ogólnym Wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego. Choć zaleca ich przestrzeganie, to zapewne zgodziłby się ze stwierdzeniem Roberta Saraha, że cisza w liturgii nie może zostać zadekretowana. Jeżeli Msza nie jest celebrowana w atmosferze ciszy, to momenty przerwy na milczenie tego nie zmieniają. Ratzinger określa liturgię tego typu jako *etsi Deus non daretur* – taką, w której nie zważamy na to, czy Bóg jest, czy do nas mówi i czy nas słucha²⁵.

Kardynał Sarah widzi szansę na pełniejszą *ars celebrandi* w odprawianiu Mszy *ad Orientem*. Twierdzi on, że celebrans uważa siebie wtedy bardziej za narzędzie w rękach Chrystusa-kapłana, że musi milczeć, by dać się przeniknąć Słowu. Kapłan celebrując ku wschodowi, nie sprowadza ołtarza do trybuny, a osią dla niego ponownie jest Krzyż, a nie mikrofon²⁶.

Czy współczesny Kościół ma problem z ciszą?

Joseph Ratzinger i Robert Sarah na to pytanie odpowiadają twierdząco. Gwinejski kardynał kwestię milczenia odnosi nie tylko do Kościoła, ale również do całej naszej cywilizacji żyjącej według niego w dyktaturze hałasu. Twierdzi on też, że człowiek milczący jest kimś zbędnym – podczłowiekiem. Współcześnie to mowa stała się złotem, a ten kto milczy, trafia w niebyt. Fakt mówienia, niezależnie od jego treści, nadaje wartość²⁷.

W kontekście postawionego wcześniej pytania, myślę że warto przytoczyć bardzo wymowne – moim zdaniem – słowa Ratzingera na temat jednej z cichych modlitw kapłana w liturgii: „Przyjęcie Komunii poprzedzają dwie bardzo piękne i głębokie modlitwy, które – aby uniknąć zbyt długiej ciszy – pozostawiono do wyboru. Może w przyszłości znowu będziemy mieli czas i odmówimy je obydwie”²⁸. Czy nie brzmi to trochę absurdalnie? Chciałbym zaznaczyć, że każda z tych modlitw ma długość podobną lub nawet nieco krótszą niż modlitwa *Ojcze nasz*, dlatego też odmówienie obu, nawet z należytą uwagą i pobożnością, nie wymaga ogromnych nakładów czasu i nie skutkuje niezwykle długą ciszą. Sam ten cytat pokazuje, że Kościół z ciszą ma niestety problem, lecz sięgnijmy głębiej, co na ten temat piszą Ratzinger i Sarah.

²⁴ N. Diat, R. Sarah, *Moc milczenia*, cyt. wyd., s. 144.

²⁵ J. Ratzinger, *Moje życie*, cyt. wyd., s. 133.

²⁶ N. Diat, R. Sarah, *Moc milczenia*, cyt. wyd., ss. 189-190.

²⁷ Tamże, s. 57.

²⁸ J. Ratzinger, *Teologia liturgii...*, cyt. wyd., s. 168.

Obaj bardzo wyraźnie przestrzegają przed czynieniem z liturgii spektaklu, antropocentrycznego widowiska, które zamyka wspólnotę i prowadzi do celebrowania nicości. Ratzinger zwraca uwagę, że gdy zewnętrzne czynności uczestników liturgii (nierzadko sztucznie mnożone) i ich teatralne gesty stają się jej istotnym elementem, to „znika Boża dramaturgia liturgii, a dramat ten staje się wręcz parodią”²⁹. Przestrzega też przed wszelkimi próbami uatrakcyjniania Mszy. Mówi: „wszędzie, gdzie w liturgii oklaskuje się ludzkie wyczyny, jest to niewątpliwy znak, że całkowicie została zagubiona istota liturgii i zastąpiono ją swoistą rozrywką religijną”³⁰. W odniesieniu do tego tematu podaje też przykład, gdzie akt pokutny zastąpiono tańcem, co spotkało się z aplauzem wiernych. Były prefekt Kongregacji Nauki Wiary puentuje to słowami: „Czy można było jeszcze dalej oddalić się od tego, czym rzeczywiście jest pokuta?”³¹.

Robert Sarah zdaje się być szczególnie krytyczny wobec celebransów: „Dzisiaj niektórzy prezbiterzy traktują Eucharystię z całkowitą pogardą. Mszę świętą postrzegają jako rozgadaną ucztę, na której chrześcijanie wierni nauczaniu Jezusa, rozwiedzeni żyjący w nowych związkach, mężczyźni i kobiety w sytuacji cudzołóstwa, nieochrzczeni turyści uczestniczący w zgromadzeniach eucharystycznych wielkich, anonimowych tłumów, bez różnicy mogą mieć dostęp do Ciała i Krwi Chrystusa”³². Oprócz tego zarzuca im beztroskę i światowość, profanację i powierzchowność oraz to, że nie doceniają boskich słów zawartych w liturgii i próbują rozmaitych improwizacji i wymyślenia modlitw eucharystycznych. Nazywa ich animatorami spektakli, którzy kreują się na głównych protagonistów Eucharystii. A przecież wierni „powinni widzieć Boga, a nie gromadzić się wokół człowieka”³³. Prefekt Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów jest też przeciwnikiem wszechobecności mikrofonu, która generuje hałaśliwą gadaninę. Mówi ironicznie: „Stał się on tak niezbędny, że można się zastanawiać, w jaki sposób księża mogli odprawiać Mszę świętą przed jego wynalezieniem”³⁴. Afrykański kardynał jest również przeciwnikiem oklasków w liturgii. Ich obecność – jak twierdzi Sarah – jest znakiem, że Kościół utracił istotę *sacrum*.

Aby Kościół mógł uporać się z problemem ciszy, niezbędna jest edukacja zarówno księży, jak i wiernych. Ratzinger uważa, że obecnie liturgiczne wychowanie kapłanów i świeckich wykazuje duże braki. Oczywiście jest dla niego, że bez odpowiedniej edukacji nie będzie w liturgii ciszy. Nierzadko zmiany w liturgii na terenie danej parafii, związane np. ze zmianą wikariusza

²⁹ Tamże, s. 139.

³⁰ Tamże, s. 157.

³¹ Tamże.

³² N. Diat, R. Sarah, *Moc milczenia*, cyt. wyd., s. 152.

³³ Tamże, ss. 176-177.

³⁴ Tamże, s. 186.

lub proboszcza, następują bez tłumaczenia ich wiernym. Tego typu sytuacje pogłębiają tylko istniejące już braki w formacji liturgicznej. Papież emeryt w ramach tej edukacji podkreśla rolę interioryzacji – prowadzenia do samej istoty rzeczy. Trzeba prowadzić ludzi nie do nadmiaru słów, lecz do uczenia się słowa w milczeniu, dzięki czemu zmierza się do celu, jakim jest spotkanie z Logosem, dające prawo do życia i do radości. Według Ratzingera jest to kwestia życia lub śmierci liturgii jako takiej³⁵. Bez odpowiedniej formacji milczenie w liturgii może być przeżywane mniej owocnie, a nawet działać na wiernych dezorientująco.

Robert Sarah zauważa potrzebę edukacji liturgicznej nie tylko dorosłych wiernych, ale również dzieci. Powinna być ona połączona z kolejnymi etapami rozwoju w miarę przyjmowania przez młodych katolików kolejnych sakramentów. Gwinejski kardynał postuluje np., aby dzieci przed Pierwszą Komunią Świętą odbywały kilkudniowe rekolekcje w ciszy w celu lepszego przygotowania się do spotkania z Bogiem³⁶. Szkoda jednak, że Sarah nie rozszerza swoich rozważań na temat formacji liturgicznej również na Msze Święte z udziałem dzieci i towarzyszące im (lub nie) wychowanie do ciszy, gdyż uważam, że ta refleksja mogłaby sporo wnieść do owych liturgii.

Dla Ratzingera i Saraha istotą uczestnictwa w liturgii jest adoracja i modlitwa. Afrykański kardynał mówi wręcz, że w liturgii nie ma miejsca na przejawy ludzkiej radości i ludzkich pasji³⁷. Nie chodzi mu o to, żeby katolicy byli smutni – to byłoby niedopuszczalne uproszczenie. Obaj autorzy uważają, że Msza jest dla Boga, a nie dla ludzi, dlatego też ludzka radość jest czymś wtórnym wobec adoracji, która ma pierwszeństwo.

Czy adoracja i modlitwa wymagają ciszy? Myślę, że nadal w Kościele adorację kojarzymy z ciszą. Modlitwę już niekoniecznie – jeżeli dodalibyśmy do niej np. przymiotnik „charyzmatyczna”, to nasze jej wyobrażenia raczej nie oscylowałyby wokół atmosfery milczenia. Ratzinger i Sarah uważają jednak, że cisza jest w adoracji i modlitwie niezbędna, bo to właśnie w ciszy możemy usłyszeć Boga. Według Saraha jest ona również nam niezbędna do poznania swojej tożsamości – zająrzeć w głąb siebie możemy tylko w ciszy. Podkreśla on jednak, że odpowiednia formacja nie jest zadaniem na parę lat, ale jest to wyzwanie na całe życie dla każdego wierzącego – świeckiego, księdza czy mnicha.

Jednym z głównych postulatów Soboru Watykańskiego II było *aggiornamento*, czyli większe uwspółcześnienie Kościoła, również w zakresie liturgii. Idea ta np. w kwestii Mszy Świętej okazała się na tyle nośna, że dzisiejsza liturgia wydaje się w wielu kwestiach bardzo odległa od założeń soborowej

³⁵ J. Ratzinger, *Teologia liturgii...*, cyt. wyd., ss. 371-372.

³⁶ N. Diat, R. Sarah, *Moc milczenia*, cyt. wyd., s. 310.

³⁷ Tamże.

Konstytucji o liturgii *Sacrosanctum concilium*. Joseph Ratzinger uważa siebie za teologa soborowego, w tym sensie, iż zauważa on, że reformy zbyt oddaliły się od założeń zawartych w dokumentach *Vaticanum II* i postuluje powrót do tychże. Podobnie rzecz ma się z liturgią – dla papieża emeryta Msza jest momentami zbyt współczesna, a przepisy liturgiczne pozostawiają zbyt wiele miejsca kreatywności celebransa. Dla Ratzingera wszelkie próby uczynienia liturgii atrakcyjną są skazane na niepowodzenie: „Taka atrakcyjność nie trwa długo – na rynku spędzania ofert wolnego czasu zawierających wyraźnie widoczne motywy religijne nie sposób sprostać konkurencji. Liturgia może przyciągać ludzi tylko wtedy, gdy koncentruje się nie na sobie samej, lecz na Bogu; gdy pozwalamy Jemu wejść i działać. Wtedy dzieje się coś naprawdę nadzwyczajnego, bezkonkurencyjnego i ludzie rozumieją, że tutaj jest coś więcej niż tylko zagospodarowanie wolnego czasu”³⁸. Dla kontrastu pozwolę sobie przytoczyć fragment ulotki reklamującej Mszę dla dzieci w jednej ze szczecińskich parafii: „Dużo śpiewamy, bo są gitary i chór pełen dzieciaków. Ksiądz mówi krótkie i ciekawe kazania. Msza trwa tyle co połowa piłkarskiego meczu. Dzieci poznają nowych kolegów i koleżanki. Kiedy robi się ciepło, robimy dzieciom watę cukrową”³⁹. Treść tej zachęty wydaje się niezwykle odległa od tego, co postulują w zakresie liturgii Ratzinger i Sarah, a jednak mam przeczucie – choć zupełnie potoczne – że takie rozumienie Mszy – jako obrzędu, który powinien być dla wiernych atrakcyjny i koniecznie pozbawiony nudy, jest częściej spotykane niż Ratzingerowska teologia liturgii.

Powyższe refleksje nad tym, jak liturgię widzą Ratzinger i Sarah oraz jakiej liturgii pragną, dobrze podsumowuje św. Jan Chryzostom: „Kiedy ty widzisz Pana ofiarowanego, jak spoczywa na ołtarzu, a kapłana stojącego i zanoszącego modły do swojej ofiary... czy możesz jeszcze myśleć, że przebywasz na ziemi, wśród ludzi? Czy nie zostałeś natychmiast uniesiony do nieba?”⁴⁰.

Bartosz Kirchner – A SILENCE IN THE LITURGY ACCORDING TO JOSEPH RATZINGER – BENEDICT XVI AND ROBERT SARAH

Joseph Ratzinger claims that the Catholic Church is in crisis. According to Ratzinger, one of the reasons why the church has so many problems nowadays is the deformation of the liturgy. Benedict XVI and Robert Sarah assert that the Mass needs much more silence. The text presents their ideas improving role of silence in the liturgy. At the beginning, I describe the sources of Ratzinger's and Sarah's thinking about silence. Then I present their thoughts about how the Mass can be more silent. At the end of text, I try to answer the question whether the Catholic Church has a problem with silence?

Keywords: Joseph Ratzinger, silence, liturgy

³⁸ J. Ratzinger, *Teologia liturgii...*, cyt. wyd., s. 157.

³⁹ <http://breviarium.blogspot.com/2016/11/ulotka-ze-szczecina.html> [20.10.2017].

⁴⁰ N. Bux, *Jak chodzić na Mszę...*, cyt. wyd., s. 150.

PAWEŁ KUSIAK

Akademia Marynarki Wojennej im. Bohaterów Westerplatte
Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych

Globalizacja w refleksji papieża Benedykta XVI

Uwagi wstępne

Termin „globalizacja” ukuł w latach 80. XX wieku Roland Robertson¹. Dziś również jest to jedno z ważniejszych pojęć nauki o polityce. Ponadto, pojęcie cieszy się popularnością również w analityce oraz retoryce politycznej. Jako synonimy terminu „globalizacja” często stosuje się takie pojęcia, jak: internacjonalizacja, mondializacja i planetaryzacja. W kontekście pejoratywnym globalizację określa się również jako: westernizację, okcydentalizację, macdonaldyzację, amerykanizację, zachodni imperializm lub globalizm².

Przez globalizację rozumieć należy wzrost wielowymiarowej współzależności państw i społeczeństw. Powoduje ona przekształcenia państw, ich funkcji, celów oraz narzędzi aktywności. W efekcie globalizacja sprawia, że stosunki międzynarodowe nabierają charakteru hybrydowego. Pierwszy element takiego systemu stanowią klasyczne państwa narodowe, drugi zaś podmioty transnarodowe, które wpływają na kształt suwerenności państw (korporacje, nieformalne grupy, lobby, organizacje pozarządowe i międzynarodowe)³. Peter Beyer w swojej głośnej pracy pt. *Religia i globalizacja* twierdzi, że dla zrozumienia współczesnego świata konieczne jest wzniesienie się ponad lokalne i narodowe czynniki, a wszelkie analizy osadzać należy w kontekście systemu globalnego. Zakłada on, że sieć połączeń światowej komunikacji społecznej stale się zagęszcza. Powoduje to, że ludzie, kultury i społeczeństwa

¹ Por. W.J. Cynarski, *Globalizacja a spotkanie kultur*, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2003, s. 17.

² Por. G. Cimek, *Podstawowe problemy geopolityki i globalizacji*, Wyd. Athenae Gedanenses, Gdańsk 2016, ss. 157-158.

³ Por. tamże, ss. 7-8.

dotychczas od siebie odseparowane skazane są na nieunikniony kontakt, co badacz musi uwzględniać. Zdaniem Beyera w dobie globalizacji religia uległa marginalizacji oraz zaczęła być używana do manifestacji partykularnych tożsamości, które z kolei stają się użyteczne w walce o władzę i wpływy⁴.

Katolicka nauka społeczna wobec globalizacji

W dokumentach katolickiej nauki społecznej (dalej: KNS) termin „globalizacja” częściej zaczął pojawiać się dopiero na początku XX wieku⁵. Przykładowo, nie występuje on w ostatniej, wydanej w 1992 r. wersji Katechizmu Kościoła Katolickiego⁶. Można jednak zauważyć, że KNS od lat 60. XX wieku starała się intelektualnie wyjść naprzeciw coraz wyraźniejszym procesom globalizacyjnym, czego przykład stanowi m.in. encyklika Jana XXIII *Pacem in terris*. Problem szeroko pojętej globalizacji pojawia się także często w wypowiedziach Magisterium Kościoła (głównie w przemówieniach papieskich), a także stanowi ona przedmiot żywego zainteresowania Konferencji Episkopatów (szczególnie tych państw, w których dominuje przekonanie o negatywnych skutkach globalizacji)⁷.

Niewątpliwie, współczesna KNS traktuje całokształt problemów globalizacyjnych z należąca temu zjawisku powagą. Autorzy wydanego w 2005 r. *Kompendium nauki społecznej Kościoła* wskazują, że globalizacja stanowi jedno z trzech najwyższych wyzwań współczesnej ludzkości. Pierwszym z nich jest prawda o bycie, jakim jest człowiek, która bezpośrednio wiąże się z problemem relacji pomiędzy przyrodą, techniką i moralnością. Drugie wyzwanie związane jest z rozumieniem i praktycznym podejściem do wszelkiego typu różnic (myślenie, moralne wybory, kultura, przynależność religijna, filozofia). Trzecim jest zaś właśnie globalizacja, która ma mieć dużo szersze, niż tylko ekonomiczne, znaczenie. W *Kompendium* czytamy, że globalizacja stanowić ma nową epokę losów ludzkości. Autorzy opracowania podkreślają, że impuls globalizacji nadają przede wszystkim dwa czynniki: (1) nadzwyczajna szybkość komunikowania (nieograniczona czasem i przestrzenią) oraz (2) względna łatwość przewożenia towarów i osób⁸.

Stanisław Pyszka w opublikowanym w 2013 r. (roku abdykacji papieża Benedykta XVI) artykule pt. *Globalizacja według katolickiej nauki społecznej* zauważa, że KNS odnosi się przede wszystkim do takich aspektów globalizacji,

⁴ P. Beyer, *Religia i globalizacja*, tłum. T. Kunz, Nomos, Kraków 2005, ss. 24-25 i 28.

⁵ Zob. Jan Paweł II, *Globalizacja i etyka*, „L'Osservatore Romano” 6/2001, wyd. pol., s. 43.

⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994, ss. 738.

⁷ Por. S. Pyszka, *Globalizacja według katolickiej nauki społecznej*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 2/2013, s. 152.

⁸ Por. *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Jedność, Kielce 2005, ss. 19 i 676.

jak: (1) rola rynków finansowych, (2) ruchy migracyjne, (3) przemieszczanie dóbr i usług oraz (4) przemiany kulturowe. Podkreśla on, że w kontekście globalizacyjnym nie traci na znaczeniu głoszona przez KNS zasada pomocniczości, dzięki której możliwe staje się utrzymanie globalnej spójności społecznej⁹.

Benedykt XVI – papież pomiędzy czasami

Emerytowany papież Benedykt XVI w ostatnim udzielonym przez siebie wywiadzie rzece pt. *Ostatnie rozmowy* sam siebie określił mianem Papieża „pomiędzy czasami”. Precyzując, co przez to rozumie, zwrócił uwagę, że nie należy on już do „starego świata”, „nowy świat”, jego zdaniem zaś, jeszcze nie nadszedł¹⁰. Stwierdzenie Benedykta XVI potwierdza, że doskonale zdawał on sobie sprawę ze specyfiki momentu, w jakim pełnił swą posługę. Na niezwykłość czasów, w których żyjemy, zwracają uwagę liczni badacze stosunków międzynarodowych. Zmarły w 2017 r. Zygmunt Bauman mówił o tym, że żyjemy w dobie *interregnum*; Jacques Sapir pisze o nowym XXI wieku; Immanuel Wallerstein czasy, w których żyjemy określa za pomocą pojęcia bifurkacji¹¹.

W rozwijanym przez siebie nauczaniu społecznym papież Benedykt XVI często mówi o globalizacji oraz osądza procesy z nią związane. Szeroko swój pogląd na temat całokształtu procesów globalizacyjnych następcą Jana Pawła II wyraził w swej encyklice społecznej *Caritas in veritate*. Papież prezentuje w niej to, w jaki sposób rozumie globalizację. Podkreśla, że stanowi ona przede wszystkim proces społeczno-ekonomiczny, zastrzega jednak, że ma ona także inne wymiary. W duchu KNS Papież podkreślił, że za wielkimi procesami globalizacyjnymi kryje się ludzka rzeczywistość, którą cechuje coraz większe wzajemne połączenie. Rzeczywistość ludzką tworzą osoby i narody, a globalizacja powinna przynosić im pożytek i rozwój. Zdaniem Papieża: „Prawda o globalizacji jako procesie i jej fundamentalne kryterium etyczne opierają się na jedności rodziny ludzkiej i na jej rozwoju w stronę tego, co dobre”¹². W oparciu o takie założenie Benedykt XVI formułuje postulat akcentujący konieczność angażowania się na rzecz globalizacji tak, aby kształtować jej charakter w duchu personalistycznym, wspólnotowym i transcendentnym.

W interesujący sposób swój pogląd i definicję globalizacji Benedykt XVI przedstawił także już wcześniej, przed wydaniem cytowanej encykliki. W roku 2007 w przemówieniu otwierającym V Konferencję Generalną Episkopatu

⁹ S. Pyszka, *Globalizacja...*, cyt. wyd., ss. 167-168.

¹⁰ Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy*, tłum. J. Jurczyński, Dom Wydawniczy Rafael, Kraków 2016, s. 270.

¹¹ Por. G. Cimek, *Podstawowe problemy geopolityki...*, cyt. wyd., s. 2.

¹² Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, n. 42.

Latynoamerykańskiego i Karaibów Benedykt XVI zdefiniował globalizację jako splot relacji o zasięgu ogólnoświatowym. Zdaniem Papieża w samym zjawisku należy widzieć wielkie ludzkie osiągnięcia wynikające z pragnienia jedności. Niezależnie jednak od tego, niesie ona ze sobą również niebezpieczeństwa. Jako przykład Papież wskazał powstawanie wielkich monopolów uznających zysk za wartość najwyższą. Możliwość przezwyciężenia tego zagrożenia Ojciec Święty widział w powrocie do etyki stawiającej w centrum człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga¹³.

W swoim nauczaniu społecznym Benedykt XVI wiele miejsca poświęcił analizie negatywnych skutków globalizacji oraz zarysował program ich przezwyciężenia. Papież wskazywał na dramat krajów ubogich, gdzie ze względu na brak żywności niemożliwe jest prowadzenie normalnego życia. Zaznaczał on, że dążenie do likwidacji głodu na świecie stanowi etyczny imperatyw dla Kościoła. Ponadto, Benedykt XVI wskazał, że w dobie globalizacji przezwyciężenie głodu na świecie jest również warunkiem pokoju i stabilności naszej planety. Główną przyczynę głodu widział on nie w braku zasobów materialnych, ale w niedostatku zasobów społecznych. Najważniejszym zasobem społecznym, zdaniem Papieża, jest zaś instytucjonalizacja. W jego ocenie, bieda i głód wynikają przede wszystkim z faktu nieistnienia dostatecznych struktur ekonomicznych i instytucji będących w stanie zapewnić danej społeczności potrzebne zasoby oraz działać w wypadku różnego typu kryzysów. Benedykt XVI nakreślił także ogólny program przezwyciężenia problemów rozwojowych krajów biednych. Opierać miałyby się on na promocji rozwoju rolnictwa w krajach najuboższych poprzez inwestycje w infrastrukturę obszarów wiejskich. Ponadto Papież postulował kształcenie w zakresie technik rolniczych. Wszystkie działania, jego zdaniem, powinny być realizowane we współpracy ze społecznościami lokalnymi¹⁴.

Na osobną refleksję zasługuje stosunek Benedykta XVI do prawa dostępu do żywności i wody. Papież podkreślał, że gwarancja tego prawa odgrywa znaczną rolę w uzyskaniu innych praw, z prawem do życia na czele. W tym kontekście Papież wskazał, że bardzo ważne jest uznanie prawa do żywności i wody za prawo powszechne wszystkich istot ludzkich. Z założeniem tym Benedykt XVI wiązał przekonanie, że idea solidarnego rozwoju stanowi optymalny program przezwyciężenia kryzysu globalnego. Stał on na stanowisku, że pomoc finansowa dla krajów ubogich może z jednej strony prowadzić do poprawy ich sytuacji ekonomicznej, z drugiej zaś do podtrzymania zdolności produkcyjnych krajów bogatych¹⁵.

¹³ Benedykt XVI, *Jesteśmy uczniami i misjonarzami Chrystusa, aby nasze narody miały w nim życie*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/brazylia_celam_13052007.html [8.11.2017].

¹⁴ Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, cyt. wyd., n. 27.

¹⁵ Tamże, n. 27.

Globalizacja w orędziach z okazji Światowego Dnia Pokoju

Tezy na temat globalizacji i zjawisk z nią związanych Benedykt XVI wygłaszał przy wielu okazjach. Swego rodzaju zbiór takich refleksji, który można uznać za reprezentatywny dla całości papieskiego nauczania, stanowią przemówienia wygłoszone przez Papieża z okazji Światowego Dnia Pokoju (dalej: ŚDP). Wydarzenie to ustanowione zostało przez papieża Pawła VI w 1967 r., a obchodzone jest zawsze 1 stycznia. Tradycyjnie Ojciec Święty zabiera wtedy głos w kwestiach związanych z zachowaniem pokoju na świecie. Oczywiście problemów światowego pokoju nie można rozważać w oderwaniu od kontekstu globalizacyjnego, w związku z czym ta problematyka jest tam wyraźnie obecna.

Przemówień z okazji ŚDP Benedykt XVI wygłosił dziewięć. Analizując je w kontekście globalizacyjnym, należy zauważyć, że Papież szczególnie mocno akcentował takie kwestie, jak: (1) problem globalizacji jako zjawiska, (2) kwestia poszanowania godności i prawa człowieka, (3) szeroko pojęte zagadnienie ekologii (w tym ekologii ludzkiej) oraz (4) zagadnienie ekonomii ze szczególnym uwzględnieniem problemu pracy i ubóstwa. Analizując nauczanie papieskie, należy zauważyć, że Benedykt XVI traktuje problematykę globalizacji całościowo, a wiele problemów porusza w różnych kontekstach. Dążąc do uporządkowania poruszanej problematyki, autor zdecydował przyjąć jako klucz interpretacyjny istnienie trzech wymiarów globalizacji: (1) gospodarczego, (2) społeczno-kulturowego oraz (3) politycznego. Jak już wskazano, nie jest to rozwiązanie doskonałe. Jednakże odniesienie poruszanej problematyki do wybranych haseł ogólnych pozwala na wyraźniejsze zaprezentowanie całości globalizacyjnej refleksji następcy Jana Pawła II.

Gospodarka

Odniesienia do problemów związanych z gospodarką odnaleźć można w większości przemówień Ojca Świętego z okazji ŚDP. W wystąpieniu z roku 2008¹⁶ Benedykt XVI wprost odniósł się do ekonomicznego wymiaru globalizacji. Zauważył on, że o społeczności globalnej należy mówić w tym samym duchu, co o rodzinie. Podkreślił przy tym, że globalna wspólnota potrzebuje obok wspólnych wartości również ekonomii, która będzie spełniać kryteria

¹⁶ Orędzia z okazji Światowego Dnia Pokoju publikowane są przez Watykan w grudniu roku, poprzedzającego rok, którego dotyczy orędzie, tj. pisząc o orędziu z roku 2007, autor ma na myśli tekst opublikowany w 2006 r.

dobra wspólnego¹⁷. Konkretnego projektu takiej ekonomii Papież nie przedstawia. Niemniej zwraca uwagę na szczególnie jego zdaniem istotny problem gospodarowania zasobami energetycznymi. Benedykt XVI apeluje do krajów wysoko rozwiniętych, które są głównymi konsumentami energii, o zróżnicowanie źródeł energii i podniesienie wydajności energetycznej. Dostrzega zagrożenie w eksploatacji energetycznej krajów nisko rozwiniętych, która prowadzi do ograniczenia ich politycznej wolności¹⁸.

Odrębnym problemem związanym z ekonomicznym wymiarem globalizacji jest zagadnienie ubóstwa. Benedykt XVI postrzegał ten problem w wymiarze integralnym. Zwracał uwagę, że jednym z największych zagrożeń dla pokoju na świecie są nierówności w dostępie do podstawowych dóbr, takich jak: żywność, woda i dach nad głową. Brak możliwości korzystania z nich Papież interpretował jako zagrożenie dla ludzkiej godności¹⁹. Z drugiej strony, Ojciec Święty podkreślał, że ubóstwo występuje również w krajach zasobnych, choć nie ma ono charakteru materialnego, tylko duchowy. Konkludując, Benedykt XVI stwierdza, że każda forma ubóstwa ma swe źródło w braku szacunku dla transcendentnej natury człowieka. W tym kontekście w swoim dyskursie Papież odwołuje się do kategorii „ekologii ludzkiej”²⁰.

Obok ubóstwa ważnym ekonomicznym aspektem globalizacji, który szczególnie dobitnie wyraził Benedykt XVI w orędziu z okazji ŚDP w roku 2013, jest kwestia pracy. Papież interpretuje ją jako prawo i obowiązek człowieka. Podaje on w wątpliwość twierdzenie, że rozwój gospodarczy zależy od pełnej wolności rynków. Ojciec Święty krytykuje także traktowanie pracy jako czegoś zmiennego i zależnego od mechanizmów ekonomiczno-finansowych. Jednoznacznie akcentuje, że warunkiem godności, ale również racją gospodarczą, ekonomiczną i polityczną, jest dostęp wszystkich do pracy²¹.

Wymiar gospodarczo-ekonomiczny mają również rozważania Benedykta XVI dotyczące problemu eksploataowania przez człowieka środowiska naturalnego. Zauważa on, że człowiek (rodzina) ma prawo korzystać ze środowiska naturalnego w celu zapewnienia sobie warunków do rozwoju relacji. Podkreśla, że człowiek jest stworzeniem, które ma wartość najwyższą,

¹⁷ Benedykt XVI, *Rodzina wspólną pokój*, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju w roku 2008, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/pokoj2008_11122007.html [22.10.2017].

¹⁸ Benedykt XVI, *Osoba ludzka sercem pokoju*, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju w roku 2007, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/pokoj2007_08122006.html [22.10.2017]. Por. Benedykt XVI, *Rodzina wspólną pokój*, cyt. wyd.

¹⁹ Benedykt XVI, *Osoba ludzka sercem pokoju*, cyt. wyd.

²⁰ Benedykt XVI, *Zwalczanie ubóstwa drogą do pokoju*, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju w roku 2009, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/pokoj2009_08122008.html [22.10.2017].

²¹ Benedykt XVI, *Błogosławieni pokój czyniący*, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju w roku 2013, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/pokoj2013-or_08122012.html [22.10.2017].

a Bóg ofiarował mu ziemię po to, aby ten żył na niej w sposób twórczy i odpowiedzialny. Dlatego, zdaniem Papieża, człowiek musi dbać o środowisko w sposób odpowiedzialny, kierując się dobrem wszystkich. Podkreśla jednak, że ochrona środowiska nie polega na uznaniu, że natura nieożywiona jest od człowieka ważniejsza²². Wypowiedź Papieża odczytywać można jako akceptację dla ograniczonej eksploatacji środowiska naturalnego. Zakres tej działalności ograniczony powinien być rzeczywistymi potrzebami człowieka.

Niezależnie od podkreślania konieczności integralnego myślenia o człowieku oraz ekologii ludzkiej, Benedykt XVI nie dystansuje się od wskazania konkretnych zjawisk przyrodniczych stanowiących zagrożenie dla świata. Są to: zmiany klimatyczne, pustoszczenie, degradacja obszarów rolnych, zanieczyszczenie wód, zanikanie różnorodności biologicznej, wzrost liczby katastrof naturalnych, deforestacja rejonów równikowych i tropikalnych. Papież przypomina ponadto o coraz szerszym zjawisku „uchodźców ekologicznych”²³.

Spółeczeństwo i kultura

Zasadnicze założenie, w oparciu o które Benedykt XVI rozwija swą refleksję dotyczącą społeczeństwa i kultury, dotyczy tezy o moralno-kulturowym kryzysie ludzkości. Związana jest ona z błędną koncepcją rozwoju człowieka, której istotą jest dążenie do osiągnięcia krótkookresowych zysków gospodarczych. Przejaw kryzysu stanowi także wypaczenie rozumienia sprawiedliwości, wynikające z oderwania go od transcendentnych źródeł i rozpowszechnienie tendencji do stosowania kryteriów użyteczności, zysku i posiadania²⁴. Benedykt XVI stanowczo odrzuca ideologie, które określa mianem „radykałnego liberalizmu i technokracji”, lansujące wzrost gospodarczy kosztem erozji państwa i społeczeństwa obywatelskiego²⁵.

Rozważane przez Benedykta XVI zagadnienie ubóstwa można interpretować także jako problem społeczno-kulturowy. Poza gospodarczą i prawną pomocą dla krajów ubogich, społeczność międzynarodowa musi pomóc im rozwijać kulturę praworządności, bez której rozwój jest niemożliwy²⁶.

²² Benedykt XVI, *Rodzina wspólnotą pokoju*, cyt. wyd.

²³ Benedykt XVI, *Jeśli chcesz krzyczeć pokój, strzeż dzieła stworzenia*, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju w roku 2010, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/pokoj2010-lev_08122009.html [22.10.2017].

²⁴ Benedykt XVI, *Wychowanie młodzieży do sprawiedliwości i pokoju*, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju w roku 2012, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/pokoj2012-lev_08122011.html [22.10.2017].

²⁵ Benedykt XVI, *Błogosławieni pokój czyniący*, cyt. wyd.

²⁶ Benedykt XVI, *Zwalczanie ubóstwa drogą do pokoju*, cyt. wyd.

Wielką zdobycz kultury politycznej i prawnej, która powinna służyć ludzkości, Benedykt XVI (w zgodzie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II) widzi w wolności religijnej. Papież akcentuje, że wkład wspólnot religijnych w życie społeczne przejawia się w działalności instytucji charytatywnych i kulturalnych. Niemniej przestrzega on przed instrumentalnym wykorzystywaniem wolności religijnej w celu realizacji ukrytych interesów. W ocenie Benedykta XVI religia jest pozytywną siłą mobilizującą do budowy społeczeństwa obywatelskiego i politycznego. W tym duchu apeluje do chrześcijan, aby ci nie pozostawali na marginesie globalizującego się świata, tylko angażowali się w życie gospodarcze, społeczne i polityczne, dając świadectwo miłości²⁷.

Ostatecznie, drogę do przezwyciężenia diagnozowanego kryzysu moralno-kulturowego ludzkości Benedykt XVI widzi w wypracowaniu nowego modelu rozwojowego, którego istotą będzie zmiana sposobu patrzenia na gospodarkę związaną z ideą bezinteresowności i logiką daru. Papież nie prezentuje konkretnego projektu, zauważa jednak, że zasadniczym warunkiem jego realizacji jest uznanie Boga za ostateczne odniesienie dla wartości, w oparciu o które ów ład byłby konstruowany²⁸.

Polityka

Problemy polityczne stanowią również ważną część wystąpień z okazji ŚDP. Fundament wszelkiej refleksji w tym zakresie stanowi dla Benedykta XVI głęboko wpisane w naukę Kościoła założenie, że każdy człowiek stanowi obraz Stwórcy, w związku z czym nie może on być uprzedmiotowiony²⁹. W kontekście międzynarodowym Benedykt XVI podkreśla, że najlepszym gwarantem pokoju na świecie jest kierowanie się we wzajemnych relacjach zasadami międzynarodowego prawa humanitarnego³⁰. Ponadto Papież akcentował, że konflikty pomiędzy suwerennymi państwami winny zawsze być rozstrzygane na gruncie prawa³¹.

Odnosząc się do politycznych zagrożeń, które w nomenklaturze nauk o bezpieczeństwie określić można mianem twardych, Benedykt XVI zwracał uwagę na postępującą militaryzację oraz proliferację broni nuklearnej. Za-

²⁷ Por. Benedykt XVI, *Wolność religijna drogą do pokoju*, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju w roku 2011, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/pokoj2011-or_08122010.html [22.10.2017].

²⁸ Benedykt XVI, *Błogosławieni pokój czyniący*, cyt. wyd.

²⁹ Benedykt XVI, *Osoba ludzka sercem pokoju*, cyt. wyd.

³⁰ Benedykt XVI, *Pokój w prawdzie*, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju w roku 2006, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/pokoj2006-or_08122005.html [22.10.2017]. Por. Benedykt XVI, *Osoba ludzka sercem pokoju*, cyt. wyd.

³¹ Por. Benedykt XVI, *Rodzina wspólnotą pokoju*, cyt. wyd.

uważał on, że wielkie zyski z handlu bronią czerpią kraje wysoko rozwinięte przemysłowo oraz oligarchie krajów ubogich³².

Doniosłe polityczne wyzwanie dla wspólnoty międzynarodowej Benedykt XVI widział w pożądanym kierunkowaniu procesów globalizacyjnych, tak aby zjawisko to realizowało idee dobra wspólnego. Ojciec Święty wyrażał przekonanie, że taka globalizacja jest możliwa pod warunkiem, że kraje bogate i biedne kooperować będą w duchu solidarności. W samym procesie globalizacji widział on pozytywne możliwości związane ze zbliżeniem do siebie ludzi w sensie przestrzennym i czasowym. Zauważył jednak, że cechy te same w sobie nie gwarantują pokoju pomiędzy ludźmi. Warunkiem sprawiedliwej globalizacji był zdaniem Benedykta XVI również równy dostęp do międzynarodowych rynków oraz ograniczenie alienacji świata finansów³³. Konkludując, Ojciec Święty zauważył, że: „Globalizacja może dostarczyć skutecznych narzędzi pozwalających zaradzić marginalizacji ubogich na całej kuli ziemskiej jedynie wtedy, gdy każdy człowiek będzie czuł się osobiście zraniony przez istniejące w świecie niesprawiedliwości i związane z nimi naruszanie praw człowieka”³⁴.

W kontekście powyższych rozważań wielkie znaczenie ma propagowana przez Benedykta XVI idea solidarności globalnej, która postuluje lepsze skoordynowanie na poziomie międzynarodowym systemu zarządzania zasobami. W ocenie Papieża nabiera ona szczególnego znaczenia, gdyż coraz bardziej widoczna jest zależność pomiędzy walką z degradacją środowiska a promocją integralnego rozwoju człowieka³⁵.

Papież Benedykt XVI w swych przesłaniach z okazji ŚDP nie dystansował się także od wskazania roli, jaką w globalizującym się świecie winien pełnić Kościół. Zdaniem Papieża musi on działać: „w celu ochrony ziemi, wody i powietrza, będących darami Boga Stwórcy dla wszystkich, a przede wszystkim obrony człowieka przed niebezpieczeństwem zniszczenia samego siebie”³⁶.

Podsumowanie

Globalizacja stanowi wielkie wyzwanie dla Kościoła katolickiego i jego społecznego nauczania. Cytowany na początku niniejszego referatu Stanisław Pyska, odwołując się do soborowej konstytucji dogmatycznej *Lumen*

³² Tamże.

³³ Por. Benedykt XVI, *Zwalczanie ubóstwa drogą do pokoju*, cyt. wyd.

³⁴ Tamże.

³⁵ Por. Benedykt XVI, *Jeśli chcesz krzewić pokój, strzeż dzieła stworzenia*, cyt. wyd.

³⁶ Tamże.

*gentium*³⁷, zwraca ponadto uwagę, że głos Kościoła w dyskusji na temat globalizacji jest nierozzerwalnie związany z misją głoszenia i świadczenia o podstawowej jedności rodzaju ludzkiego. Kryterium, wedle którego skutki globalizacji winny być oceniane, jest zaś to, czy i w jaki sposób przyczynia się ona do budowy tej jedności. Zdaniem Pyszki, istotę stosunku KNS do globalizacji stanowi dążenie do oddziaływania na procesy globalizacyjne tak, aby postępowały one w sposób uczciwy i angażujący wszystkich³⁸. Z taką konkluzję badacza trudno się nie zgodzić. Zauważyć należy ponadto, że odpowiedzi na globalizacyjne problemy KNS poszukuje i rozwija się przede wszystkim w oparciu o schemat wypracowany w wieku XX. W skrócie sprowadzić można go do trzech założeń: (1) antropocentryczność, (2) pomocniczość, (3) solidarność³⁹. Tego typu model rozumowania obecny jest także w nauczaniu Benedykta XVI.

Ksiądz Janusz Szulist analizując nauczanie następcy Jana Pawła II dotyczące globalizacji, zwraca uwagę, że Papież w szczególny sposób podkreślał trzy zagadnienia. Pierwsze z nich wiąże się z analizą negatywnego wpływu ubóstwa na człowieka oraz z apelami o jego przezwyciężenie. Kolejny element dotyczy ekologii i dbałości o środowisko przyrodnicze. Trzeci zaś to różnego typu apele do społeczności międzynarodowej o pokój na świecie, który osiągalny ma być w oparciu o ideę wszechobejmującej solidarności⁴⁰.

W sposób bardziej szczegółowej refleksję papieża Benedykta XVI dotyczącą globalizacji widzi ks. Józef Warzeszak, który wskazuje, że główne postulaty Benedykta XVI dotyczące globalizacji można wyrazić w formie następujących wskazań: (1) globalizacja musi służyć rozwojowi wszystkich; (2) musi mieć ona na względzie sprawiedliwość i dobro wspólne narodów; (3) musi być ona oparta na poczuciu braterstwa; (4) musi budować wspólnotę ludów i narodów; (5) musi być rozwijana w atmosferze solidarności; (6) musi być rozwijana w oparciu o zasady subsydiarności i solidarności globalnej; (7) musi dążyć do niwelowania nierówności; (8) nie może prowadzić do nowej kolonizacji; (9) musi rozwijać się w oparciu o zasadę darmowości; (10) musi kierować się zasadami etyki społecznej (uczciwość, odpowiedzialność); (11) musi przyczyniać się do zwalczania ubóstwa i głodu; (12) musi przyczyniać się do pokoju⁴¹.

³⁷ Zob. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, Wyd. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2004, s. 168.

³⁸ S. Pyszka, *Globalizacja według katolickiej nauki społecznej*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 2/2013, s. 152. Por. Tamże, ss. 154-155.

³⁹ Por. D. Góra-Szopiński, *Katolicka nauka społeczna jako wyzwanie dla politologii*, „Atheneum” vol. 24, 2010, ss. 52, 400.

⁴⁰ Por. J. Szulist, *Teologia państwa w pismach Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2016, ss. 434-435.

⁴¹ J. Warzeszak, *Meandry globalizacji w ujęciu Benedykta XVI*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XXVII, 1/2014, s. 351.

Pontyfikat papieża Benedykta XVI trwał relatywnie krótko – siedem lat. Lata 2005-2013 bogate były jednak w wiele wydarzeń, które pozwalają stwierdzić, że był to czas kolejnego wielkiego globalizacyjnego przyspieszenia, któremu następca Jana Pawła II musiał stawić czoła. Już w kilka miesięcy po wyborze na Stolicę Piotrową światem wstrząsnął kolejny wielki akt terroru, który tym razem miał miejsce w Londynie. W roku 2006 na nowo rozgorzał na Bliskim Wschodzie konflikt izraelsko-libański. Następnie, w roku 2007 wszedł w życie reformujący Unię Europejską traktat lizboński. Stanowił on nową postać Konstytucji dla Europy, w dyskusję o której tak mocno angażował się kard. Joseph Ratzinger. Na marginesie zauważyć należy, że niektóre jego zapisy musiały stanowić dla Kościoła dotkliwy cios, gdyż nigdzie nie znalazło się odwołanie do europejskiej tradycji chrześcijańskiej i Boga, o co ten tak mocno zabiegał. W roku 2008 wybuchł konflikt rosyjsko-gruziński w Osetii Południowej. W roku 2010 rozpoczyna się arabska wiosna, która w kilka lat zmieniła polityczne oblicze północnej części basenu Morza Śródziemnego. W roku 2011 rozpoczął się trwający do dziś konflikt w Syrii. W tym samym czasie, w roku 2012 portal społecznościowy Facebook osiągnął ponad 1 mld użytkowników.

Na wszystkie te, oraz wiele innych wydarzeń, Kościół katolicki reagował w bezpośredni lub pośredni sposób. Osobny, trudny z wielu względów problem naukowy, stanowi działanie dyplomacji watykańskiej. Analiza nauczania Benedykta XVI rozwijanego w omawianym okresie potwierdza niewątpliwie jego reaktywny charakter wobec wydarzeń na świecie. Jest to niejako naturalne, gdyż Kościół katolicki nie posiada dostatecznych narzędzi, które pozwalają mu odgrywać podmiotową rolę w światowej polityce. Papież Benedykt XVI był zresztą daleki od tego typu myślenia o instytucji Kościoła, co potwierdził w encyklice *Deus caritas est* słowami: „Kościół nie może i nie powinien podejmować walki politycznej, aby realizować jak najbardziej sprawiedliwe społeczeństwo. Nie może i nie powinien stawiać się na miejscu państwa”⁴².

Benedykt XVI abdykował 28 lutego 2013 r. Na tronie Stolicy Piotrowej zastąpił go Jorge Mario Bergoglio, który przybrał imię Franciszek. W retoryce nowego Papieża termin „globalizacja” pojawia się równie często, co u poprzednika. Na uogólnienia jest niewątpliwie zbyt wcześnie, jednak już dziś można zauważyć, że Franciszek w dużym stopniu rozwija tradycyjne tezy KNS, szczególne akcenty kładąc na kwestie ubóstwa i ekologii.

⁴² Benedykt XVI, *Deus Caritas Est*, n. 28.

Paweł Kusiak – GLOBALIZATION IN THE THOUGHT OF THE POPE BENEDICT XVI

The article discusses the teachings of Benedict XVI concerning globalization. The author attempts to answer the following questions: 1. How does Catholic social teaching understand the phenomenon of globalization? 2. How was this phenomenon understood by Benedict XVI? 3. Which elements of globalization did he consider to be positive and which negative? The article is based on the works of Benedict XVI (Encyclicals, Apostolic exhortations, Ecclesiastical letters, Addresses) and papal teachings published in the Polish Edition of *L'Osservatore Romano*.

Keywords: globalization, Benedict XVI, Catholic Church

Spis treści

<i>Zbigniew Drozdowicz</i> – Typy i formy agnostycyzmu	3
<i>Józef Baniak</i> – Wyższe seminarium duchowne jako uczelnia kościelna odpowiedzialna za kształcenie i duchową formację kandydatów do kapłaństwa we wspomnieniach byłych alumnów diecezjalnych i zakonnych w Polsce	17
<i>Kamil M. Kaczmarek</i> – Odgraniczanie. Cz. 1: Wybrane behawioralne mechanizmy izolacyjne islamu	41
<i>Artur Jocz</i> – Popkulturowa recepcja chrześcijańskiej kategorii zła. Wybrane przykłady	57
<i>Jerzy Kaczmarek</i> – Religijność i duchowość polskich celebrytów. Pomędzy ortodoksją a brikolazem	69
<i>Remigiusz T. Ciesielski</i> – Współczesne konteksty katolickiej modlitwy publicznej w Polsce	85
<i>Dawid Rogacz</i> – Idea korelacji Nieba i ludzkości jako paradygmat religii konfucjańskiej	95
<i>Bartosz Kirchner</i> – Cisza i milczenie w liturgii w ujęciu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI i Roberta Saraha	111
<i>Paweł Kusiak</i> – Globalizacja w refleksji papieża Benedykta XVI	121

Contents

<i>Zbigniew Drozdowicz</i> – Types and forms of agnosticism	3
<i>Józef Baniak</i> – Higher seminary as a church school responsible for teaching and spiritual formation of priest candidates in the accounts of former diocesan and monastic seminarians in Poland	17
<i>Kamil M. Kaczmarek</i> – Making walls. Part I. On some behavioral isolating mechanisms in Islam	41
<i>Artur Jocz</i> – Popcultural reception of the christian category of evil. Selected examples	57
<i>Jerzy Kaczmarek</i> – Religiosity and spirituality of Polish celebrities: Between orthodoxy and bricolage	69
<i>Remigiusz T. Ciesielski</i> – Contemporary contexts of Catholic public prayer in Poland	85
<i>Dawid Rogacz</i> – The idea of correlation of Heaven and humankind as a paradigm of confucian religion	95
<i>Bartosz Kirchner</i> – A silence in the liturgy according to Joseph Ratzinger – Benedict XVI and Robert Sarah	111
<i>Paweł Kusiak</i> – Globalization in the thought of the Pope Benedict XVI	121

Adresy e-mail

Zbigniew Drozdowicz: drozd@amu.edu.pl

Józef Baniak: j.baniak@amu.edu.pl

Kamil M. Kaczmarek: camillos@amu.edu.pl

Artur Jocz: artur.jocz@amu.edu.pl

Jerzy Kaczmarek: jkaczmar@amu.edu.pl

Remigiusz T. Ciesielski: remigiusz.ciesielski@amu.edu.pl

Dawid Rogacz: dawid.rogacz@amu.edu.pl

Bartosz Kirchner: bartekkirchner@gmail.com

Paweł Kusiak: kusiakp@gmail.com