

Przegląd Religioznawczy

THE RELIGIOUS STUDIES REVIEW

1/255
2015

POLSKIE TOWARZYSTWO RELIGIOZNAWCZE
WARSZAWA

ISSN 1230-4379

Redaktor Naczelny
Z-ca Redaktora Naczelnego

Sekretarz Redakcji

Członkowie

Komitet Redakcyjny

Zbigniew Stachowski
Zbigniew Drozdowicz

Ewa Stachowska

Maria Libiszowska-Żółtkowska
Henryk Hoffmann
Andrzej Szyjewski
Jerzy Kojkoł

Projekt okładki – Grzegorz Wolański

ISSN 1230-4379

Wydanie publikacji finansowane z funduszy
Katedry Religioznawstwa i Badań Porównawczych

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

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

Współczesne problemy filozofii religii

Uwagi ogólne

To, jakimi problemami filozofia religii się zajmuje, zależało i zależy od wielu różnych czynników. Był w jej historii taki okres, że w głównej mierze zależało to od zainteresowania filozofów. Tak było przede wszystkim w czasach starożytnych, gdy pod pojęciami „filozofia” i „filozofowanie” rozumiano dążenie do mądrości oraz dzielenie się nią z tymi wszystkimi, którzy wykazywali nią większe lub mniejsze zainteresowanie. Był w historii filozofii religii również taki okres, w którym podejmowana w niej problematyka zależała od usytuowania uprawiających ją osób w „ustroju uczelni” – tak nazywano w średniowieczu podział uczelni na poszczególne wydziały, oraz przypisanie tym jednostkom uczelnianym określonych obowiązków i uprawnień. W tzw. ustroju sorbońskim, tj. takim, w którym uniwersytety były podzielone na cztery wydziały – sztuk wyzwolonych, prawa, medycyny i teologii – filozofia religii sytuowała się na tym ostatnim i pełniła wobec teologii rolę służebną¹. Był w historii filozofii religii także taki okres, w którym to, czym mogła ona i powinna się zajmować, zależało nawet nie tyle od jej usytuowania w „ustroju uczelni”, ile od usytuowania tych, którzy decydowali o tym ustroju (i nie tylko o nim) z pozycji politycznych i ideologicznych, przy czym niekoniecznie decydenci ci musieli mieć akademickie przygotowanie (i niejednokrotnie go nie mieli). Nie myślę tutaj wyłącznie o słusznie minionych czasach tzw. naukowego komunizmu, ale także o aktualnych czasach tak rozumianego kapitalizmu, w którym wychodzi na to, że ten kto płaci, ten decyduje, czym nauki w ogóle, w tym filozofia (o ile w ogóle była ona i jest nauką), powinny się zajmować. Taka sytuacja ma miejsce przede wszystkim w Stanach Zjed-

¹ Por. J. Le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, Warszawa 1997.

noczonych, ale przecież w takich zależnościach pozostaje również (i to od stosunkowo dawna) niejedna z europejskich uczelni².

Odpowiedź na pytanie, jak w tych zmieniających się okolicznościach powinni się zachować ci, którzy posiadali i posiadają zarówno akademickie przygotowanie do profesjonalnego uprawiania filozofii religii, jak i akademickie uprawnienia do jej wykładania, nie była i nie jest łatwa – nie tylko dlatego, że niejednokrotnie tak niewiele zależało i zależy od nich samych, a tak wiele od tych zmiennych okoliczności, ale także, a nawet przede wszystkim dlatego, że filozofia religii jest ogromnie zróżnicowana, również pod względem stopnia i rodzaju zależności od tych zewnętrznych okoliczności. Skłonny jestem jednak twierdzić, iż filozofia, w tym filozofia religii, należy do tych dyscyplin, które stać na wybicie się na pewną niezależność zarówno od tych, którzy mają władzę w różnych państwach i w różnych Kościołach, jak i od tych, którzy wprawdzie takiej władzy nie posiadają, ale korzystają z tej mocy pieniądza, która sprawia, że musi się z nią liczyć każda znacząca instytucja społeczna, w tym wyższe uczelnie oraz ci, którzy wykonują uczelniane obowiązki.

Można oczywiście zapytać: jak to się miało i ma do tych akademickich wolności, o których się mówi od wieków i o które przez wieki walczyły kolejne pokolenia akademików – takich wolności, jak prawo do wyboru własnego przedmiotu badań i prezentowania ich wyników, „bez poczucia zagrożenia, iż zostaną »instytucjonalnie ukarani« za polityczne, religijne lub ideologiczne »tendencje«”, czy „prawo do swobodnych wypowiedzi na tematy publiczne”. Podzielam opinię tych, którzy uważają, że „problem wolności akademickiej stanowi klucz do zrozumienia zarówno istoty, jak i funkcjonowania zachodniego uniwersytetu” (i nie tylko zachodniego, bo każdej uczelni mającej uniwersytecki charakter)³. Problem jednak w tym, iż wolności te albo są w praktyce kwestionowane, albo realizowane w taki sposób, że rozmiągają się z oczekiwaniami i wyobrażeniami akademickiej społeczności. Dzieje się tak zarówno wówczas, gdy uzależnia się uczelnie bądź od instytucji politycznych, bądź od kościelnych, bądź też finansowych, a niejednokrotnie od każdej z nich jednocześnie.

Nie jest to oczywiście problem nowy. Trudno było i jest jednak znaleźć jakieś jego zadowalające wszystkich rozwiązanie. Rzecz jasna, można próbować go ominąć, nie uwzględniając tych uczelni, w których te wolności ani nie są, ani też z różnych względów nie mogą być realizowane. Tego rodzaju rozwiązanie łączyło się jednak w przeszłości i łączy się nadal z niebezpieczeństwem marginalizacji tych, którzy usiłują na własną rękę i na swój koszt filozofować, w tym filozofować na temat religii i religijności. Jak to wyglądało w przeszłości, można się zorientować, śledząc życiowe losy tych, którzy albo

² Zwracał na to uwagę już w 1917 r. Max Weber w swoim monachijskim wykładzie zatytułowanym *Nauka jako zawód i powołanie*. Por. Z. Krasnodębski, M. Weber, Warszawa 1999, s. 199 nn.

³ Por. Z. Melosik, *Uniwersytet i społeczeństwo*, Poznań 2002, s. 11 nn.

odbijali się od ściany społecznego niezrozumienia, albo tonęli w otchłani niemal całkowitego zapomnienia, albo też – jeśli już się o nich pamięta, to przede wszystkim jako męczenników za sprawę wolności sumienia, myślenia i mówienia tego, co się myśli, ale nie jako o tych, którzy dokonywali przełomowych odkryć w nauce. Natomiast jak to wygląda obecnie, można się przekonać, śledząc m.in. dyskusje na temat religii i religijności na różnorodnych wolnomyślicielskich forach internetowych (takich jak Racionalista.pl) oraz w tych mediach, które wyraźnie nastawione są albo prokościelnie, albo antykościelnie, ale mało kiedy spełniają te wymagania, które stawia się uczonym i w nauce. Stwierdzenie, że niejednokrotnie wiele jest w tych dyskusjach emocjonalnego zaangażowania, jest równie oczywiste, jak stwierdzenie, że nie za wiele jest w nich merytorycznego przygotowania.

Jest to problem na tyle poważny, że musi on być brany pod uwagę przy próbie odpowiedzi na pytanie, jakimi kwestiami może i powinna się zajmować współczesna filozofia religii i – rzecz jasna – kto ma legitymację do tego, aby się uważać za osobę kompetentną w tym zakresie. Nie twierdzę, iż legitymację do tego mają wyłącznie ci, którzy przeszli najistotniejsze szczeble w akademickiej karierze i osiągnęli status profesjonalnych badaczy. Twierdzę natomiast, że tego rodzaju profesjonalści zdarzają się stosunkowo rzadko wśród tych, którzy owych szczebli nie przeszli. Co więcej, znacznie trudniej jest tym ostatnim zorientować się, gdzie się kończy amatorstwo i zaczyna profesjonalizm. Potwierdzeniem tego jest m.in. nader częste używanie i nadużywanie przez nich w formułowanych wnioskach i ocenach dużego kwantyfikatora oraz kreowanie się na takie autorytety, z którymi albo nie można, albo też nie ma specjalnie sensu polemizować (bo żadne kontrargumenty nie są w stanie wprowadzić do ich przekonań poważniejszych korekt).

Rzecz jasna w filozofii religii uprawianej przez profesjonalnych badaczy autorytety odgrywały i odgrywają istotne role, ale ani w przeszłości, ani obecnie nie są to, a przynajmniej nie powinny to być to role osób, które wszystko wiedzą najlepiej. Dobrze pokazują to osiągnięcia naukowe takiego autorytetu jak Max Weber. Jego *Etyka protestancka i duch kapitalizmu* stanowiła w swoim czasie nie tylko udaną próbę nowego spojrzenia na taki stary problem religii i religijności, jakim była ich zależność od gospodarki i gospodarowania, ale także określenia tych generalnych tendencji, które zdawały się sprzyjać kapitalizmowi oraz wszystkim tym, którzy związali z nim swoje losy życiowe i zawodowe. W późniejszym okresie jednak wykazano, że nie wszystkie sformułowane przez niego wnioski, oceny i przewidywania są trafne i były one korygowane przez kolejne pokolenia akademickich profesjonalistów, takich jak Talcott Parsons⁴. Najistotniejsze elementy Weberowskiego ujmowania i wyjaśniania miejsca różnych religii i różnych form religijności w życiu

⁴ Szerzej w tej kwestii: A. Sica, *Weber. Irrationality and Social Order*, Berkeley – Los Angeles – Londyn 1988.

społecznym zostały jednak zachowane. Zaliczam do nich m.in. umiejętność wzniesienia się ponad wąskie specjalizacje i myślenie o religii i religijności nie tylko w kategoriach historycznych, socjologicznych, politycznych czy prawnych, ale także filozoficznych, takich jak racjonalizm i irracjonalizm, sens i bezsens, działanie społeczne i społeczna orientacja⁵. Na ten ważny aspekt podejścia Webera do religii i religijności zwracają zresztą uwagę tacy współcześni weberysty, jak Peter L. Berger i Thomas Luckmann. Oni sami określają się jako socjologowie wiedzy⁶. Punktem wyjścia tej socjologii jest jednak pytanie filozoficzne, tj. pytanie: jakie są źródła wiedzy?

Nie chcę bynajmniej przez to powiedzieć, że jedyna dobra droga do uprawianej w sposób naukowy filozofii religii prowadzi przez socjologię czy też ten rodzaj refleksji, który zapoczątkowany została przez Maxa Webera i kontynuowany jest przez współczesnych weberystów. Uznaję ją wprawdzie za ważną drogę, to jednak nie tylko ona prowadziła i prowadzi do udzielenia sensownych odpowiedzi w kwestiach związanych z różnymi religiami i różnymi formami religijności. Dróg takich jest bowiem wiele i niejedna z nich może udanie konkurować z tą, którą podążał Weber i którą podążają współcześni weberysty. Taką konkurencyjną drogą jest m.in. ta, którą proponują i którą praktykują w swoim postępowaniu badawczym fenomenolodzy religii, tacy jak Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw czy Mircea Eliade⁷.

Problem, którą z tych dróg wybrać i jak uzasadnić ten wybór, jest już jednak problem filozoficznym i łączy się bezpośrednio z filozofią religii – bo to jak pojmujemy religię i religijność, w jakim kontekście ją sytuujemy oraz w jaki sposób ją opisujemy i wyjaśniamy, zależy od przyjęcia takich ogólnych założeń, które miały i mają filozoficzny charakter. Co więcej, jest to taki problem, który powinien być postawiony i wyjaśniony, zanim zaczniemy stawiać pytania dotyczące konkretnych religii i form religijności. Bez tego nasze postępowanie może przypominać błąkanie się podróźnego, który podąża raz w jedną, innym razem w drugą stronę i żadną z nich może nie dotrzeć do wyznaczonego sobie celu.

Po wyjaśnieniu (sobie i innym) tych wstępnych kwestii oraz ustaleniu związanych z nimi sposobów i kierunków postępowania badawczego możemy przystąpić do postawienia i rozwiązywania tych problemów filozofii

⁵ Lista tych kategorii jest oczywiście znacznie dłuższa. Sam Weber nazywał je nie kategoriami filozoficznymi, lecz socjologicznymi i podjął próbę ich skatalogowania w swoim fundamentalnym dziele pt. *Gospodarka i społeczeństwo*. Nie ma to jednak aż tak istotnego znaczenia w tej sytuacji, tym bardziej, że w podtytule tego dzieła mówi się o „socjologii rozumiejącej”, a problem rozumienia tradycyjnie był podejmowany i wyjaśniany przede wszystkim przez filozofię. Por. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, s. 5 nn.

⁶ „Można więc powiedzieć, że socjologia wiedzy to socjologiczne ujęcie bardziej ogólnego problemu, mianowicie zagadnienia egzystencjalnego uwarunkowania myśli jako takiej”. Por. P.L. Berger, Th. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983, s. 27.

⁷ Szerzej w tej kwestii: Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i w religijności (raz jeszcze)*, Poznań 2010.

religii, które dzisiaj wydają się szczególnie ważne. Ich lista jest oczywiście długa i zróżnicowana. Stąd jedynie tytułem przykładu wskażę na zaledwie kilka z nich. Do takich problemów zaliczam m.in. kwestię: 1) „zniewolenia” przez różnego rodzaju uwarunkowania tego świata oraz sposobów wyzwolenia się z nich, proponowanych i realizowanych przez różne religie; 2) utraty orientacji we współczesnej pluralistycznej kulturze i proponowanych przez różne religie sposobów orientowania się w niej; 3) dostrzegania granic między *sacrum* i *profanum* oraz możliwości ich przekraczania; 4) racjonalności i racjonalizacji myślenia i działań zarówno w sferze *sacrum*, jak i *profanum*; 5) standardów i standaryzacji postaw i zachowań pro-, anty- i areligijnych; 6) sekularyzacji i desekularyzacji współczesnej kultury oraz sposobów reagowania na te procesy różnych religii; 7) wpływu procesów modernizacyjnych i globalizacyjnych na poszczególne religie i formy religijności; 8) dialogu międzywyznaniowego oraz ponadwyznaniowego; 9) nowych form i sposobów manifestowania religijności i stosunku do nich różnych Kościołów i wyznań; 10) uzyskiwania rzetelnej wiedzy o różnych religiach i formach religijności oraz jej upowszechniania. Rzecz jasna, problemy te podejmowane są nie tylko przez filozofów religii, ale także przez socjologów, kulturoznawców, językoznawców oraz przedstawicieli jeszcze innych dyscyplin humanistycznych i społecznych. Potwierdza to jedynie, że współczesne religioznawstwo zarówno sytuje się na pograniczu różnych dyscyplin, jak i korzysta z osiągnięć różnych dyscyplin.

Łączenie filozofii z wyznaniowością

W tej części rozważań przedstawię współczesne przykłady łączenia filozofii z określonym wyznaniem. Z całą pewnością nie jest to problem nowy. Należy on jednak do tych, które wpisują się w konkretne konteksty filozoficzne i wyznaniowe, a co za tym idzie, różnie wyglądają ich formy wyrażania się i sposoby rozwiązywania w różnym miejscu i różnym czasie. Potwierdza to m.in. porównanie poglądów filozoficznych Alasdaira MacIntyre’a z poglądami Allana Blooma. Obaj nie tylko nawiązują w swojej filozofii do tradycji chrześcijańskich, ale także pokazują, ile filozofia i filozofowanie traci wówczas, gdy zrywa z tymi tradycjami. Zasadnicza różnica między nimi bierze się stąd, że pierwszemu z nich bliższe są tradycje katolickie, w szczególności tomistyczne, natomiast drugiemu już nie o tak konkretnej proveniencji jak w przypadku MacIntyre’a, to jednak na tyle wyraźne, że można wskazać ich związki z tradycją protestancką. Dla uzasadnienia tej generalnej tezy odwołam się do sztandarowych dzieł obu filozofów – w przypadku pierwszego z nich jest to rozprawa zatytułowana *Dziedzictwo cnoty*, natomiast w przypadku drugiego – *Umysł zamknięty*. W obu przedmiotem krytyki jest współczesna filozo-

fia moralności, w szczególności moralności przyjmowanej i lansowanej przez liberałów, i w obu źródłach jej błędów poszukuje się w filozofii Oświecenia.

W przedmowie do polskojęzycznego wydania *Dziedzictwa cnoty* MacIntyre stwierdza, że do napisania tego dzieła skłoniły go „spory toczące się na gruncie angielskojęzycznej akademickiej filozofii moralności” oraz że „wszystkie najbardziej wpływowe stanowiska w tej filozofii moralności stanowiły rozwinięcie perspektyw teoretycznych sformułowanych pierwotnie w okresie Oświecenia – były to różne wersje utylitaryzmu, etyki Kantowskiej, etyki Hume’a, teorii naturalnych praw człowieka oraz kontraktualizmu [...]. Jest historycznym faktem, że spory te nie doprowadziły do żadnej racjonalnej konkluzji. Jedną z głównych tez *Dziedzictwa cnoty* jest twierdzenie, że nie mogły się one zakończyć żadną taką konkluzją, a także że z samej swojej natury spory te są niekonkluzywne. Każde z konkurencyjnych stanowisk było w stanie pokonać swoich rywali, ale tylko w świetle własnych standardów i w sposób przynoszący satysfakcję tylko własnym zwolennikom. Żadne jednak nie potrafiło pokonać swoich rywali za pomocą odwołania się do wzorców, które musiałyby zostać uznane przez każdą racjonalną osobę za wzorzec racjonalności jako takiej”⁸.

W kolejnych częściach tej rozprawy MacIntyre pokazuje konsekwencje upowszechnienia się tych wpływowych stanowisk, które pojawiły się w okresie Oświecenia, takie jak: 1) kreowanie „światów wymyślonych” (nie tylko przez „pisarzy gatunku *science-fiction*, ale także przez filozofów) i niezdolność do „wykrycia porządku w świecie rzeczywistym”, 2) zastępowanie „w naszej kulturze jej historii, historią akademicką (trwającą nie dłużej niż dwa stulecia)” czy 3) ugruntowanie się w debatach publicznych takiego sposobu wypowiadania się, którego „najbardziej widoczną cechą jest wyrażanie niezgody na coś” (w konsekwencji debaty te nie tylko „ciągną się w nieskończoność”, ale także „najprawdopodobniej nie mają w ogóle rozwiązania”. Filozoficznym wsparciem dla takiego sposobu debatowania są, zdaniem MacIntyre’a, różnorakie „teorie emotywizmu” – pod tym określeniem kryją się zarówno teorie odwołujące się do ludzkich emocji (np. strach), jak i teorie odwołujące się do ludzkich pragnień (np. pragnienie wolności). Ich prekursorami mieli być następujący filozofowie Oświecenia: Denis Diderot (centralnym problem w jego powiastce pt. *Kuzynek Mistrza Rameau* jest „sytuacja ludzi, którzy postrzegają świat społeczny wyłącznie jako miejsce spotkań jednostkowych woli”), David Hume („Dla Diderota i Hume’a istotne cechy natury ludzkiej

⁸ „Znaczenie *Dziedzictwa cnoty* polega po części na tym, że książka ta stanowi analizę dającą punkt wyjścia do dogłębnej krytyki współczesnej debaty politycznej i jej pretensji do racjonalności. Nie było to jednak moje główne zadanie. Skupiłem się przede wszystkim na drugim zbiorze konsekwencji wynikających z nieumiejętności rozwiązywania fundamentalnych moralnych i filozoficznych sporów odziedziczonych po Oświeceniu”. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa 1996, s. 3 nn.

wiążą się z namiętnościami”) oraz Immanuel Kant („Kantowskie odwołanie się do rozumu było historycznym odwołaniem się do pożądań i namiętności, których autorami byli Diderot i Hume”).

W tej krytyce Oświecenia szczególne miejsce zajmują współtworzący go filozofowie szkoccy, tacy jak wymieniony już tu David Hume oraz Adam Smith, Adam Ferguson, John Millar, Lord Kamesa i Lord Monboddó. Zdaniem MacIntyre pod względem „intelektualnej różnorodności i zasięgu oddziaływania” przewyższali oni w tamtej epoce przedstawiciele wszystkich innych nacji. Odpowiadając na pytanie, dlaczego właśnie oświeceni Szkoci, a nie np. oświeceni Francuzi, stwierdza on, że „Francuzom brakowało trzech rzeczy: zeświecczonego zaplecza intelektualnego protestantyzmu, klasy ludzi wykształconych, spajających urzędników państwowych, kler i myślicieli laickich w jednorodną zbiorowość światłej opinii publicznej, oraz instytucji odrodzonego uniwersytetu, jakim pochwalić się mógł Królewiec na Wschodzie, a Edynburg i Glasgow na Zachodzie”⁹. To wyodrębnienie w tamtej epoce grupy oświeceniowych filozofów (intelektualistów) tworzy w jakiejś mierze nawiązanie do ich wyodrębnienia przez Maxa Webera – tyle tylko, że dla tego ostatniego nie stanowili oni żadnego „zeświecczonego zaplecza intelektualnego protestantyzmu” (ani żadnej innej religii), bowiem zdaniem autora *Gospodarki i społeczeństwa* „z takich potrzeb intelektualistów i z ich gadaniny nigdy jeszcze nie powstała nowa religia”, a ich intelektualizm stanowił świadectwo „ucieczki» od realnych problemów realnego świata”¹⁰.

Ta różnica w podejściu do oceny „intelektualnego zaplecza protestantyzmu” – zarówno w „wydaniu” szkockim, jak i innych protestanckich krajów – staje się w pełni zrozumiała w momencie, gdy MacIntyre wskazuje na św. Tomasza jako na tego teologa i filozofa, który ujął w swoich dziełach w sposób najtrafniejszy, najpełniejszy i najbardziej systematyczny wszystko to, co racjonalnie ujęte być może i być powinno, w tym oczywiście katalog cnót. W rozdziale XIII tej rozprawy, będącym w gruncie rzeczy wielką pochwałą osiągnięć św. Tomasza i tomizmu, stwierdza on: „św. Tomasz przedstawia listę cnót jako schemat wyczerpujący i wewnętrznie spójny” oraz że „ujął je w sposób, który następnie przerodził się w konwencjonalny schemat cnót kardynalnych (roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie, odwaga) oraz w triadę cnót teologicznych”¹¹. Natomiast w swoim dziele zatytułowa-

⁹ „Osiemnastowieczni intelektualiści francuscy to inteligencja – grupa wykształcona – ale zarazem wyalienowana, podczas gdy osiemnastowieczni intelektualiści szkoccy, angielscy, holenderscy, duńscy i pruscy czują się u siebie w swoim świecie społecznym, nawet jeżeli są wobec niego bardzo krytyczni”. Tamże, s. 85 nn.

¹⁰ „Zbawienie, którego szuka intelektualista, jest zawsze zbawieniem od »wewnętrznej niedoli«, i dlatego ma zawsze, z jednej strony, bardziej oddalony od życia, a z drugiej – bardziej zasadniczy i systematyczny charakter niż zbawienie od zewnętrznej niedoli, które właściwe jest nieuprzywilejowanym warstwom”. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo...*, cyt. wyd., s. 394 nn.

¹¹ Tamże, s. 319 nn.

nym *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* podkreśla, że „stworzona przez Akwinatę konstrukcja filozoficzna i teologiczna ma charakter systemowy, przewyższając pod tym względem nawet dokonania Platona, Arystotelesa i Augustyna”, a także, iż „dzieło św. Tomasza, a zwłaszcza jego *Sumie teologicznej* kształt nadaje przenikająca wszystko jedność celu, co znajduje wyraz w jego koncepcji ostatecznej jedności dobra i w sposobie, w jaki on o tej jedności pisze”¹². Dla każdego chrześcijanina celem nadrzędnym jest osiągnięcie zjednoczenia z Bogiem oraz zbawienia duszy. Różnie oczywiście pojmowane są przez nich sposoby osiągania tego celu i różnie oceniane są te sposoby przez wyznawców różnych Kościołów i wyznań oraz przez komentatorów ich myślenia i postępowania, czego potwierdzeniem są m.in. oceny Maxa Webera (wystawiającego najwyższe oceny ascetycznym odmianom protestantyzmu) oraz MacIntyre’a (wystawiającego najwyższe oceny tomizmowi).

Punktem wyjścia rozważań zawartych w *Umyśle zamkniętym* Allana Blooma jest również sytuacja na amerykańskich uczelniach, a ściślej, dominujący na nich model „edukacji liberalnej”. Przez autora tej rozprawy jest on oceniany negatywnie – wskazuje na to już jej podtytuł: „O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów”. We wprowadzeniu Bloom krytykuje „największą cnotę naszych czasów”, tj. poddawanie wszystkiego wątpieniu i uznawanie prawdy za względną. „Otwartość jest wielkim odkryciem naszych czasów – stwierdza tam – a wraz z nią relatywizm, który stanowi jedyną możliwą postawę w obliczu różnaitości roszczeń do prawdy, sposobów życia i ludzkich charakterów. Prawdziwym zagrożeniem stał się wyznawca prawdy. [...] Nie chodzi o to, by skorygować błędy i naprawę mieć rację – należy w ogóle wyrzec się przekonania, że ktokolwiek może mieć rację”¹³. W dalszych częściach tej obszernej monografii rozwija on i ukonkretnienia sformułowaną na wstępie generalną tezę o szkodliwości modelu „edukacji liberalnej”, wskazując m.in. tych, którzy doprowadzili do jego powstania i panowania – nie tylko zresztą w szkolnictwie wyższym czy w nauce, ale także w sztuce, polityce i we współczesnej moralności. Zalicza do nich nie tylko filozofów Oświecenia (takich jak Hobbes i Locke), ale także tych „założycieli państwa amerykańskiego”, którzy wcielając w życie ich filozoficzne idee, „dążyli do utemperowania skrajnych przekonań, szczególnie religijnych, jako rodzących obywatelską niezgodę”¹⁴. Na liście tej znajdują się również tacy kontynuatorzy oświeceniowego myślenia, jak Fryderyk Nietzsche (oznajmił on światu,

¹² A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, Warszawa 2007, s. 248 nn.

¹³ A. Bloom, *Umysł zamknięty*, Poznań 2012, s. 29 nn.

¹⁴ „Członkowie sekt obowiązywani byli przestrzegać prawa i zachować wierność konstytucji. Jeżeli się do tego stosowali, społeczeństwo miało zostawić ich w spokoju, choćby głosili najbardziej odrażające poglądy. Aby rozwiązanie to sprawdziło się w praktyce, podjęto świadomy, choć niejawni wysiłek stępienia wiary religijnej [...]”. Tamże, s. 32.

że „Bóg umarł”, a rozróżnienie na dobro i zło jest jedynie „złudzeniem”¹⁵. Wszystko to, przeciwko czemu jest Allan Bloom, zostało w *Umyśle zamkniętym* jasno i konkretnie wskazane. Nie jest natomiast aż tak jasno i konkretnie wskazane to, co stanowi dla niego pozytywny punkt odniesienia. Nie oznacza to, że w tej rozprawie brakuje takich odniesień. Jednym z nich jest łączenie osiągnięć Maxa Webera (apologety ascetycznych odmian protestantyzmu) z osiągnięciami epoki Oświecenia oraz Nietzschego. W rozdziale zatytułowanym *Wartości* wychodzi on od przypomnienia sugestii Webera, iż „wszelka przyszła dyskusja nad oświeceniem musi przyjąć za pewnik, że ta »naiwna« perspektywa myślowa była z góry skazana na niepowodzenie. Rozum nie może ustanowić wartości. Kto wierzy, że jest inaczej, pada ofiarą najgłupszego i najzgubniejszego ze złudzeń”. Nieco dalej zaś dodaje, że Weber „poświęcił większą część swej pracy badawczej religii, aby zrozumieć tych, którzy nie pogardzają, lecz szanują i uwielbiają” religię, a także, iż „od Nietzschego nauczył się, że religia czy też *sacrum* jest najważniejszym zjawiskiem ludzkim, które w dalszym ciągu badał z nieortodoksyjnej perspektywy Nietzscheańskiej”¹⁶. W tym samym rozdziale stwierdza, że „prawdziwe wartości to te, którymi można się w życiu kierować, które nadają kształt narodom o wielkich dokonaniach i wybitnej duchowości. Mojżesz, Chrystus, Homer, Budda: oto twórcy; ludzie, którzy wyznaczali horyzonty – założyciele kultury żydowskiej, chrześcijańskiej, greckiej, chińskiej i japońskiej. Wyróżniała ich nie prawdziwość ich myśli, lecz ich kulturotwórczość”¹⁷. I w tych stwierdzeniach można znaleźć odniesienia do Webera – w szczególności do jego kulturoznawczych rozważań nad religiami światowymi oraz nad rolą w nich różnego rodzaju „charyzmatyków” (przywódców religijnych, proroków, heretyków itp.)¹⁸.

W części trzeciej tej rozprawy, zatytułowanej *Uniwersytet. Od obrony Sokratesa po mowę rektorską Heideggera*, pojawia się zarówno surowa krytyka współczesnego uniwersytetu (za to, czym stał się on w epoce Oświecenia i w okresie późniejszym), jak i swoisty apel o powrót do realizacji tych jego misji, które zostały określone najpierw w Akademii Platońskiej, a później w statutach założycielskich powstałych w średniowieczu tego typu uczelni – takich misji, jak „stawianie w centrum uwagi wiecznych pytań” czy kultywowanie wielkich autorytetów. („W średniowieczu w umysłach elit społecznych silna była myśl Arystotelesa. Do jego autorytetu odwoływano się niemal na równi z ojcami Kościoła, w których spuściznę został włączony”). Na pozytywnych bohaterów w tej części rozważań kreowani są jednak nie tyle średniowieczne

¹⁵ „Nietzsche widział w tym najtragiczniejszą z katastrof, niosącą ze sobą rozkład i utratę ludzkich aspiracji”. Tamże, s. 181 nn.

¹⁶ Tamże, s. 254 nn.

¹⁷ Tamże, s. 263 nn.

¹⁸ Por. M. Weber, *Socjologia religii. Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii światowych*, Kraków 2006.

autorytety, ile tacy oświeceniowi kontestatorzy Oświecenia, jak: Jonhathan Swift (w *Podróżach Guliwera* Swift „obsadza starożytnych w roli olbrzymów i szlachetnych koni, a nowożytnych w roli karłów i juhasów”), Jan Jakub Rousseau („twierdził, że postęp naukowy prowadzi do zepsucia moralności, a co za tym idzie, społeczeństwa”), Kant („zainspirowany pismami Rousseau podjął się systematycznej przebudowy projektu oświeceniowego”) czy Goethe („w pełni wyjaśnił nowożytną sytuację miłośnika wiedzy i poety”). W biografii każdego z nich istotną rolę odegrały związki z różnymi Kościołami i wyznaniem protestanckimi. Podobnie jest z późniejszym krytykiem oświeceniowej filozofii i oświeceniowego myślenia o nauce i nauczaniu Heideggerem („bardziej radykalnie niż ktokolwiek inny podważył cały projekt nowożytnej filozofii i nauki”)¹⁹.

Żaden z nich nie był jednak takim autorytetem, przy którym nie można byłoby zasadnie postawić jakichś znaków zapytania. I to jest być może najbardziej protestancki rys filozofii Blooma. Dla protestanta bowiem – bez względu na to, do którego z Kościołów czy wyznań należy – świat doczesny był, jest i pozostanie pełen znaków zapytania, a nadzieję na uwolnienie się od nich może i powinien łączyć z łaską Bożą oraz z wiarą w to, że Bóg zechciał nam udzielić swojej łaski. Nie jest to wprawdzie powiedziane tak jednoznacznie jak ma to miejsce w pismach takich teologów, jak Marcin Luter czy Jan Kalwin, ale też Allan Bloom nie jest teologiem, a jego dzieło nie jest adresowane wyłącznie czy przede wszystkim do tych, którzy potrzebują porady teologa. Jest on oczywiście filozofem i jak każdy profesjonalny filozof zwraca się do tych, którzy stawiają fundamentalne pytania, ale sami nie potrafią na nie znaleźć odpowiedzi, a także do tych, którzy nie potrafią swoich intelektualnych problemów dostatecznie jasno wyartykułować, ale mają poczucie, że w ich życiu i współżyciu z innymi coś nie jest tak, jak być powinno.

Odnosząc jeszcze na koniec intelektualną reakcję na *Umysł zamknięty* Charlesa Taylora, filozofa, który świadomie i konsekwentnie łączy swoje filozofowanie z katolickim wyznaniem. W części drugiej swojej opublikowanej w 1991 r. *Etyki autentyczności* stwierdza on, że dla niego punktem wyjścia debaty na tytułowy temat jest ta „bardzo popularna w Stanach Zjednoczonych książka Allana Blooma”. Podziela on zasadność zawartej w niej krytyki tak pojętego relatywizmu, który sprowadza się do przekonania, że „każdy ma swoje własne »wartości«, o których nie da się dyskutować. [...] tak powszechny dziś relatywizm jest w mojej opinii głęboką pomyłką – pod pewnymi względami nawet samobójczą. Wydaje się prawdą, że kultura samorealizacji doprowadziła do tego, iż wielu ludzi straciło z oczu problemy, które przekra-

¹⁹ „Sam Heidegger pod koniec życia skłaniał się ku nowej lewicy. Najbardziej złowroźny fragment jego wygłoszonej w 1933 roku mowy rektorskiej był niemal identyczny z hasłem, którym posłużyli się amerykańscy profesorowie kolaborujący z ruchem studenckim lat sześćdziesiątych”. Tamże, s. 411.

czają ich jednostkowy punkt widzenia. Wydaje się też bezsporne, że kultura ta przybrała formy trywialne i egotyczne. Może to prowadzić do swoistego absurdu: powstania nowych postaci konformizmu wśród ludzi, którzy chcą być tylko sobą, a jeszcze dalej – nowych form zależności, w miarę jak ludzie niepewni własnej tożsamości zwracają się do samozwańczych ekspertów i przewodników wszelkiego autoramentu, otoczonych prestiżem nauki czy jakiejs egzotycznej duchowości”. Nieco dalej jednak zauważa, iż „Bloom nie dostrzega, że kultura ta powstała dzięki sile ideału moralnego – nawet jeśli owa wizja przyjmuje formę zdegradowaną i groteskową”²⁰. Nie ulega przy tym wątpliwości, kto jest godny uznania za prawdziwego eksperta i przewodnika w sprawach autentycznych wartości dla Taylora-katolika oraz co stanowi dla niego autentyczny ideał czy wzorzec moralny.

Zbigniew Drozdowicz – CONTEMPORARY PROBLEMS OF PHILOSOPHY OF RELIGION

This article contains two complementary parts. In the first part I attempt to answer a general question what was and what is conditioned formulating and solving problems on the grounds of the philosophy of religion. I give also an account of the most important (in my opinion) problems which should be today solved by this philosophy. In the second part of my remarks I present contemporary examples of combining philosophy with a certain challenge. It is not a new issue; nevertheless it fits into new contexts of modern philosophical and religious arguments, concerning polemics taken from the Catholic and Protestant point of views to be precise, within the Enlightenment and post-Enlightenment philosophical tradition. The opposition highlighted above is being represented in this tradition by both Alasdair MacIntyre and Allan Bloom.

²⁰ „Co mam na myśli, gdy mówię o ideale moralnym? Chodzi mi o wyobrażenie jakiegoś lepszego czy wyższego rodzaju życia, gdzie »lepszy« i »wyższy« nie są zdefiniowane w kategoriach naszych aktualnych pragnień czy potrzeb, lecz wskazują nam pewien wzorzec – to, czego powinniśmy pragnąć”. Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, Kraków 2002, s. 22 nn.

Ks. PIOTR MOSKAŁ
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Instytut Filozofii

Wybrane kwestie z aksjologii religii

Wartościowanie rzeczywistości humanistycznej, a więc także religii, wydaje się spełnieniem teoretycznego jej poznania. W pierwszej części artykułu omawiam sposoby wartościowania religii, w części drugiej i trzeciej prezentuję dwa przykłady wartościowania religii z racji natury pragmatycznej, w zakończeniu formułuję kilka uwag ogólniejszej natury.

Sposoby wartościowania świata religii

Wartościowania religii można dokonywać ze względu na ich wartość doktrynalną (i soteriologiczną) oraz z racji pragmatycznych, pytając o to, jaką rolę pełnią różne religie w życiu osobowo-psychicznym człowieka oraz w życiu społeczno-kulturowym. Wartościowania religii można przy tym dokonywać z różnych punktów widzenia:

– Można wartościować doktryny różnych religii z punktu widzenia określonej doktryny religijnej. Istnieje na przykład katolicka teologia religii, której oficjalnymi sformułowaniami są deklaracja *Nostra Aetate* Soboru Watykańskiego II czy deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus*¹.

– Można wartościować doktryny różnych religii z punktu widzenia akceptowanej filozoficznej teorii świata, człowieka, kultury.

¹ Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich (*Nostra Aetate*), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, ss. 333-337; Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus” o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Watykan 2000. Ważnym tekstem jest również dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 1996 r.: *Chrześcijaństwo i religie*, w: J. Królikowski (red.), *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, Kraków 2000, ss. 393-434.

W zależności od tego, jak badacz rozumie człowieka i to, co dla człowieka ważne i dobre, w zależności od przyjętej teorii kultury, moralności, ekonomii czy polityki można pozytywnie lub negatywnie oceniać wpływ określonej religii na życie osobowe i społeczno-kulturowe człowieka (racje natury pragmatycznej). Można przy tym zwracać uwagę na to, jak żyli i jak zaistnieli w życiu społeczno-kulturowym ludzie deklarujący się jako religijni, a można zwracać uwagę na to, jaką moralność, jaki typ kultury i cywilizacji generują oficjalne teksty/wypowiedzi danej religii.

– Można wreszcie krytycznie prześledzić apologię określonej religii. Nie wszystkie religie taką apologię prezentują. Prezentowane apologie niekiedy sprowadzają się do autoprezentacji danej religii. W niektórych apologiach dostrzec można cyrkularność w uzasadnianiu².

W kwestii apologii religii wiele zależy od tego, czy w określonej religii dostrzega się wartość intelektu i poznania filozoficznego. Ze swej strony opracowałem i zaprezentowałem apologię religii katolickiej. Apologia ta przywołuje argumenty filozoficzne, teologiczne i naukowe, głównie historyczne i archeologiczne. Jej struktura jest następująca:

- filozoficzne usprawiedliwienie religii katolickiej,
- racjonalność aktu wiary w Boże objawienie,
- moc wyjaśniająca doktryny katolickiej,
- argument z eksperymentalnego poznania Boga,
- racje pragmatyczne³.

Wernera Sombarta ujęcie wpływu religii żydowskiej na życie gospodarcze

W opublikowanej ponad 100 lat temu, bo w 1911 r., książce *Żydzi i życie gospodarcze* Werner Sombart usiłuje „wykryć wpływ Żydów na współczesne życie gospodarcze”⁴ i stawia tezę, że „Żydzi umożliwiali kapitalizm w jego formie dzisiejszej”⁵.

W części pierwszej swego dzieła (Udział Żydów w budowie nowożytnego gospodarstwa społecznego) zauważa istniejącą od XVI wieku paralelność wędrówek Żydów i ekonomicznej kondycji państw i narodów, do których przybywali. Wraz z przybyciem Żydów następował rozkwit gospodarczy,

² P. Moskał (red.), *Apologia religii*, Lublin 2011.

³ P. Moskał, *Traktat o religii*, Lublin 2014, ss. 97-208. Wcześniejszą wersję tej apologii stanowi moja rozprawa *Apologia religii katolickiej*, Lublin 2012; D. Bugno-Narecka (tłum.), *Apology for the Catholic Religion*, Lublin 2013.

⁴ W. Sombart, *Żydzi i życie gospodarcze*, tłum. M. Brokmanowa, Warszawa 2010 [reprint wydania: Warszawa 1913], s. VI.

⁵ Tamże, s. VIII.

a wraz z ich odejściem – upadek. Wskazuje na dominację Żydów w handlu międzynarodowym, na ich istotną rolę w ekspansji kolonialnej i w powstaniu państwa współczesnego już to jako dostawców towarów, już to jako pełniących funkcję „nadwornego Żyda”, a potem walnie przyczyniających się do powstania publicznego systemu kredytowego⁶.

Następnie szeroko omawia wkład Żydów w „uhandlowienie życia gospodarczego”. Píše o „urzeczowieniu” stosunku kredytowego/handlowego i o udziale Żydów w rozwoju nowoczesnych papierów wartościowych. Wskazuje na to, że papiery „na okaziciela” wywodzą się z prawa talmudycznego i że Talmud, biorąc w opiekę nabywcę „w dobrej wierze”, sprzyja handlowi. Podkreśla dominującą rolę Żydów w powstaniu współczesnego handlu giełdowego, písze o żydowskich spekulacjach giełdowych i o udziale Żydów w uhandlowieniu przemysłu (produkcji towarowej i transportu towarowego)⁷.

Sombart rekonstruuje i analizuje proces wytworzenia się kapitalistycznego sposobu myślenia. Zauważa, że „żydzi w swym sposobie prowadzenia handlu nie liczyli się z istniejącymi normami prawa i obyczajów. [...] walka kupców żydowskich i chrześcijańskich jest walką dwóch poglądów na świat, albo co najmniej dwóch zasadniczo odmiennych kierunków gospodarczych”⁸. Píše dalej: „Przed naszymi oczyma zarysowuje się przede wszystkim żyd, jako typ prawdziwego kupca, bezwzględnie w interesach handlowych, słowem, typ człowieka, który w duchu gospodarki czysto-kapitalistycznej, w przeciwieństwie do wszystkich celów gospodarki naturalnej, stawia na pierwszym miejscu, jako cel zabiegów: zysk”⁹. Z tej żądzy zysku rodziło się wiele praktyk żydowskich, które autor opisuje, a które wywoływały krytykę ze strony producentów i handlowców chrześcijańskich¹⁰.

W zakończeniu części pierwszej autor písze: „Według poglądu żydowskiego sfera działalności jednostki gospodarczej nie powinna być w żadnym kierunku krępowana obiektywnymi przepisami, ani pod względem zakresu zbytu, ani pod względem organizacji zajęć, a jednostka gospodarcza powinna zawsze na nowo zdobywać swe stanowisko i bronić go przeciw napaściom; posiada natomiast prawo wywalczenia sobie, choćby kosztem innych, tak szerokiej sfery działania, na jaką tylko zdobyć się może. Środki walki leżą właśnie w sferze umysłowej, są nimi: podstęp, chytrość i przebiegłość. W gospodarczej walce konkurencyjnej nie należy liczyć się z innymi względami prócz kodeksu kryminalnego i wreszcie wszystkie zjawiska gospodarcze

⁶ Tamże, ss. 11-50.

⁷ Tamże, ss. 51-113.

⁸ Tamże, s. 118.

⁹ Tamże, s. 129. Rabin Szalom Ber Stambler z ruchu chasydów Chabad mówi: „Przed wszystkim w firmie chodzi o to, żeby mieć zysk z klienta. Jeśli zysku nie ma, można firmę zamknąć” (*Ekonomia w judaizmie. Z rabinem Szalomem Berem Stamblerem rozmawia Filip Memches*, Warszawa 2011, s. 70).

¹⁰ W. Sombart, *Żydzi i życie gospodarcze*, cyt. wyd., ss. 132-149.

kształtować jak najbardziej według osobistych pojęć jednostki. Jako skutek tych przekonań, rozwinęły się zwycięsko idee »wolnego handlu«, »wolnej konkurencji«, racjonalizm ekonomiczny, duch czysto-kapitalistyczny, słowem, nowoczesny pogląd na gospodarkę społeczną, w których wytwarzaniu Żydzi odegrali wielką, jeżeli nie decydującą rolę. Oni to właśnie wniesli w sferę zupełnie inaczej skonstruowanych idei te poglądy”¹¹.

W drugiej części swojej książki autor próbuje wyjaśnić kapitalistyczne uzdolnienia Żydów. Píše o intelektualizmie, teleologizmie, woluntaryzmie („energizm”) i „mobilizmie” narodu żydowskiego¹². Píše także o czterech zewnętrznych uwarunkowaniach sprzyjających odegraniu przez Żydów ogromnej roli w ukształtowaniu kapitalistycznego systemu gospodarczego: o ich rozproszeniu po całej ziemi, obcości, „półobywatelskości” i zamożności.

Rozproszenie sprzyjało nawiązywaniu międzynarodowych relacji handlowych. Żydzi byli obcymi w prawie wszystkich krajach. Gdy więc znaleźli się, wraz z narodami europejskimi, w Nowym Świecie, byli bardziej doświadczonymi w radzeniu sobie w nowych warunkach. Żydzi byli obcymi także w sensie psychologiczno-społecznym. Uważali siebie za coś odrębnego w stosunku do narodów, u których znaleźli gościnę. Generowało to swoistą „etykę dla obcych”, którą Żydzi stosowali w relacjach handlowych z nie-Żydami¹³.

„Półobywatelskość” polegała na tym, że Żydzi, nie mając dostępu do cechów i korporacji¹⁴, mogli zajmować się rzemiosłem i handlem jedynie poza obrębem tych chrześcijańskich stowarzyszeń. Toteż – pisze autor – „spotykamy ich wszędzie jako kontrabandzistów, partaczy, »zwolenników wolnego handlu«”¹⁵. Sombart zwraca też uwagę na to, że we wszystkich państwach dążono do wyłączenia Żydów z życia publicznego, zamykając im dostęp do urzędów państwowych i gminnych, do parlamentu, armii, uniwersytetów i adwokatury. Z tego powodu energia Żydów zwracała się ku życiu gospodarczemu i gromadzeniu pieniędzy. Wyłączenie Żydów z życia społecznego powodowało ich obojętność w stosunku do państwa, w którym mieszkali. Dlatego też popierali gospodarkę kapitalistyczną, służąc kapitałem różnym państwom i czerpiąc zyski z międzynarodowych konfliktów. Sombart stwierdza: „Żydzi dopomogli zatem, z powodu swego upośledzenia w państwie do rozwoju obojętności, tkwiącej w ustroju kapitalistycznym wobec wartości, nie mających związku z zarobkiem. Popierali zatem i zwiększali ducha kapitalizmu”¹⁶.

¹¹ Tamże, ss. 148-149.

¹² Tamże, ss. 248-279.

¹³ Tamże, ss. 166-172.

¹⁴ Sombart pisze: „wstrzymywał ich krzyż, wystawiony we wszystkich izbach tych związków, w których gromadzili się członkowie”. Tamże, s. 175.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 177. Zob. tamże, ss. 172-177.

Jeżeli chodzi o zamożność, Sombart w oparciu o dostępne dane twierdzi, że Żydzi byli generalnie bogatsi lub nawet o wiele bogatsi niż chrześcijanie (co nie znaczy, że nie było biednych Żydów). Dzięki bogactwu mogli być bankierami rządzących. Bogactwo umożliwiało powoływanie do życia instytucji kapitalistycznych: banków, spekulacji giełdowej, manufaktury domowej. Dzięki bogactwu mogli udzielać pożyczek pieniężnych, co także warunkowało powstanie i rozwój kapitalizmu.

Jest jeszcze jedno uwarunkowanie, bez którego – zdaniem Sombarta – nie da się wyjaśnić roli Żydów w życiu gospodarczym, a które to uwarunkowanie jest przedmiotem naszego zainteresowania: czynnikiem o ogromnym znaczeniu dla gospodarki Żydów jest ich religia, która przenikała i regulowała, aż do najmniejszych szczegółów, całe ich życie. Autor wskazuje na autorytet Biblii (Stary Testament), Talmudu, zwłaszcza babilońskiego, i literatury rabinicznej, zwłaszcza kodeksu Józefa Karo *Schulchan Aruch* (XVI wiek), jako na te pisma, które w czasach nowożytnych wywarły znaczący wpływ na życie Żydów¹⁷.

Jakie cechy religii żydowskiej miały znaczenie dla powstania i rozwoju kapitalistycznego sposobu życia? Sombart uważa, że zarówno religię żydowską, jak i kapitalizm cechuje organizowanie życia według umowy. Judaizm jest umową między Bogiem a Jego ludem¹⁸. Za dobry, zgodny z Torą czyn otrzymuje człowiek nagrodę, za zły zaś – karę. Nagrodę i karę otrzymuje człowiek częściowo tu, na ziemi, częściowo na tamtym świecie. Sombart pisze: „Ten stosunek [stosunek umowy – P. M.] prowadzi do dwóch rezultatów: ciągle odmierzanie korzyści, albo szkody, którą spowodzić może wypełnianie, lub zaniechanie jakiegoś czynu; i zawikłana buchalteria w celu utrzymania w porządku rachunku należności, czy długów”¹⁹.

Dalej autor zauważa: „Wartość etyczną człowieka, lub brak tej wartości, ocenia się podług liczby i rodzaju przekroczeń. [...] Dążenie sprawiedliwego do pomyślności polegać powinno na każdym miejscu na nieustannym usiłowaniu powiększenia zasług, a tym samym powiększania jego aktywów. Ponieważ w sumieniu swym nie może on mieć pewności, czy Bóg obdarzy go Swymi dobrodziejstwami, i ponieważ nie wie nigdy, czy stan jego należności i długów zamknie się saldem czynnym czy biernym, starać się musi o zdobycie jak największej nagrody przez gromadzenie dobrych czynów, bez wytchnienia, aż do końca życia”²⁰.

Rozumienie religii w kategoriach umowy, wedle której sprawiedliwemu dzieje się dobrze, a bezbożnemu źle, zrodziło przekonanie, że powodzenie na ziemi jest znakiem prowadzenia życia miłego Bogu i zapowiedzią nagro-

¹⁷ Tamże, ss. 188-201.

¹⁸ Z tą kategorią trudno dyskutować. W judaizmie i chrześcijaństwie przyjmuje się powszechnie, że relację między człowiekiem i Bogiem można opisać biblijną kategorią przymierza.

¹⁹ Tamże, s. 204.

²⁰ Tamże, ss. 206-207.

dy w życiu przyszłym. Bogactwo jest znakiem Bożego błogosławieństwa, ubóstwo jest przekleństwem²¹. Toteż Sombart pisze: „Nie trzeba wielu słów do wykazania, jak zasadniczo różne stanowisko wobec życia zarobkowego zajmują: żyd pobożny i pobożny chrześcijanin. Chrześcijanin musi za pomocą rozmaitych fortelów usunąć ze swego Pisma Świętego kierunek esseński, wrogi bogactwu i zarobkowi. Bogaty żyd, w imię »Boga«, zbiera złoto, jako cynę, a srebro jako ołów; a bogaty chrześcijanin musi żyć w ciągłej obawie, że zawarte są dla niego wrota niebieskie”²².

Z oparciem religii żydowskiej na umowie między Bogiem a Jego narodem wiąże się „formalistyczno-nomistyczna” natura judaizmu. Świętość to bogobojne posłuszeństwo przepisom prawa²³. Ważne jest zarówno samo istnienie prawa, jak i jego treść. Istnienie prawa zobowiązuje do życia racjonalnego, etycznego. Toteż życie człowieka usiłującego zachować prawo jest przeniknięte myślą etyczną²⁴.

Jeżeli chodzi o treść prawa, to, zdaniem autora, przepisy prawa dążą do „etycznego ujarzmienia człowieka”. Sombart zauważa, że kardynalnymi cnotami pobożnego Żyda są: „panowanie nad sobą i rozważa, zamięłowanie [do] porządku i pracowitość, umiarkowanie i wstrzemięźliwość, czystość i trzeźwość”²⁵. Zracjonalizowanie życia przez prawo, zwłaszcza w zakresie płciowości, ma, zdaniem autora, nieocenione znaczenie dla życia gospodarczego. Sombart pisze na przykład, że asceza seksualna, do której zmuszani byli mężczyźni przez swych nauczycieli religii, powodowała ich zwrot ku działalności gospodarczej²⁶.

Autor twierdzi również, iż „zracjonalizowanie życia miało i z tego względu wielkie znaczenie dla udziału żydów w życiu gospodarczym, że przez przyzwyczajanie do życia przeciwko naturze (albo obok natury) przygotowywani oni zostali do rozwinięcia gospodarczego systemu kapitalistycznego, który istnieje również przeciwko naturze (albo obok natury). Idea zarobku, jak i racjonalizm ekonomiczny nie są w gruncie rzeczy niczym innym, jak zastosowaniem do życia gospodarczego norm, danych żydom w ogóle przez religię. Aby kapitalizm mógł się rozwinąć, należało połamać wszystkie kości

²¹ Zob. tamże, ss. 210-217. Szalom Ber Stambler tak rzecz ujmuje: „Bóg obdarza szczególnym błogosławieństwem biznesmenów, bo oni są świadkami tego, że Stwórca kieruje światem. W biznesie bowiem również dzieją się rzeczy, których tak po prostu nie da się wyjaśnić. To są właśnie cuda” (*Ekonomia w judaizmie*, cyt. wyd., s. 88). „W Torze bogactwo jest błogosławieństwem. Możemy przeczytać, że życie zgodne z wolą Boga przynosi ziemi urodzaj. A więc sytuacja dobra to taka, w której człowiekowi się powodzi materialnie. [...] Jednocześnie w przypadku, w którym ktoś ma mało, powinien się z tym pogodzić. Talmud mówi o zadowoleniu ze swojego stanu posiadania, niezależnie od tego, jaki ten stan jest”. Tamże, s. 135.

²² W. Sombart, *Żydzi i życie gospodarcze*, cyt. wyd., s. 218.

²³ Tamże, ss. 218-223.

²⁴ Tamże, ss. 223-224.

²⁵ Tamże, ss. 225-226.

²⁶ Tamże, ss. 227-234.

człowiekowi naturalnemu, żyjącemu popędami, i dopiero potem zbudować szczególny racjonalny mechanizm duchowy, na miejsce starego, pierwotnego, przy jednoczesnej przemianie wszystkich życiowych wartości i poglądów. *Homo capitalisticus* jest sztucznym i pełnym sztuki wytworem, który powstał w końcu z tego przewrotu. Tę przemianę spowodował w znacznej mierze sam kapitalizm. Ale przemianę tę pobudził też przebieg nowonarodzin, który przeżywa każdy żyd pod wpływem swojej religii. *Homo judaicus* i *homo capitalisticus* należą o tyle do tego samego gatunku, o ile są obaj *homines rationalistici artificiales*. O ile to prawda, to zracjonalizowanie życia żydów przez religię, jeśli nie wytworzyło bezpośrednio uzdolnienia do kapitalizmu, to w każdym razie zwiększyło je i wzmocniło²⁷.

Kolejną cechą religii żydowskiej, przyczyniającą się do gospodarczego sukcesu Żydów, jest generowanie poczucia obcości Żydów w stosunku do nie-Żydów. Sombart pisze: „O ile żydzi chcieli ściśle wypełniać swe prawo, musieli żyć w odosobnieniu od »gojów«: sami stworzyli »getto«, które z punktu widzenia nie-żydowskiego było pierwiastkowo ustępstwem, przywilejem, a nie wynikiem nienawiści. Chcieli sami żyć osobno, gdyż uważali się za wyższych od otaczającego ich pospółstwa, za naród wybrany, naród kapłanów”²⁸.

Poczucie obcości przyczyniało się do różnych zachowań Żydów wobec nie-Żydów, także względem narodów, u których znajdowali gościnę. Te zachowania, pisze Sombart, były sankcjonowane przez religijne przepisy. Na przykład prawo żydowskie zakazywało pożyczania na procent współwyznawcom (współplemioncom), ale dopuszczało (sankcjonowało) pobieranie procentów od obcych (od gojów)²⁹. Podkreśla też, powołując się na Torę, Talmud, kodeksy i responsy, że wedle prawa żydowskiego „obcym należy się mniej względów niż członkom własnego plemienia”³⁰. Takie podejście do nie-Żydów znajdowało wyraz w żydowskim prawie handlowym i przemysłowym, w sposób bezwzględny kształtującym relacje z obcymi. Autor pisze: „Jest np. artykuł prawa o cudzoziemcach (często mówiono o nim!), który opiewał: omyłka, popełniona w jakimś rachunku przez poganina (obcego), może być wyzyskana przez Izraelitę bez zobowiązania zwrócenia na to uwagi poganina”³¹. Píše też, cytując literaturę rabiniczną: „»Nie-żyda krzywdzić możesz, bo napisane jest w Piśmie Świętym 3. Moj. 25, 14: »Nie

²⁷ Tamże, s. 235.

²⁸ Tamże, s. 236.

²⁹ Tamże, ss. 239-240. Szalom Ber Stambler mówi: „Bardzo ważne jest pożyczanie bez procentów braciom, czyli Żydom, ale nie ma takiego obowiązku wobec gojów. W tym sensie Tora idzie z duchem kapitalizmu – mogą zarobić na różnych rzeczach: zarówno na pożyczaniu pieniędzy, jak i na handlu gruntami, nieruchomościami, przedmiotami codziennego użytku itd.” (*Ekonomia w judaizmie*, cyt. wyd., s. 49).

³⁰ W. Sombart, *Żydzi i życie gospodarcze*, cyt. wyd., s. 240.

³¹ Tamże, s. 241.

wolno wyzyskiwać brata», to znaczy nie-żyda wyzyskać wolno» (niema tu mowy o oszukaństwie, lecz o wyższej cenie, osiągniętej od obcego)”³².

Skutkiem odmiennego traktowania obcych w prawie żydowskim było i to – zauważa Sombart – że „ogólny pogląd na istotę handlu i przemysłu przekształcił się, i to dość wcześnie, w kierunku wolności przemysłu i handlu”³³. Autor pisze, że w relacjach z obcymi „rozluźniają się zasady prawa, uwzględniającego stosunki osobiste, a na ich miejscu występują poglądy o charakterze wolnogospodarczym”³⁴.

Sombart podkreśla dalej: „idea »justum pretium« (jak w ogóle przez całe wieki średnie) wpływa na prawa ceny, t. j. politykę cen, zawartą w Talmudzie i Kodeksach, o ile odnosi się do stosunku wzajemnego między współplemioncami, dąży do skonwencjonalizowania kształtowania się cen, a opiera się na idei słusznego wyżywienia. W stosunku do nie-żydów nie uznają oni »justum pretium«, a »nowoczesne« kształtowanie się cen uważają za nietrwałe (Ch. h. 226, 26; porównaj B. m. 49b ff). Bez względu na to, skąd te poglądy pochodzą, ważnym jest to, że już w Talmudzie, a jeszcze wyraźniej w Schulchan Aruchu, występują poglądy co do wolności handlu i przemysłu, poglądy zupełnie obce chrześcijańskiemu prawu wieków średnich”³⁵.

Sombart konkluduje, że wedle judaizmu to Bóg chce wolnego handlu i wolnego przemysłu, co stanowi motyw do realizacji tych wolności w życiu gospodarczym³⁶.

Jeana Alcadera ujęcie związku między doktryną islamu a terroryzmem i nietolerancją względem nie-muzułmanów

Prawie każdego dnia docierają do nas informacje o muzułmańskiej nietolerancji i muzułmańskich prześladowaniach chrześcijan i innych nie-muzułmanów. Zamachy terrorystyczne, dekapitacje, gwałty i porwania, niszczenie świątyń to (prawie) codzienność. Dyskryminacje i prześladowania są dziełem nie tylko tłumu czy grupy fanatyków, ale także władz państwowych i religijnych. Pytanie, które stawiam, jest następujące: Czy ci, którzy dopuszczają się wspomnianych aktów, działają zgodnie czy też niezgodnie z doktryną islamu?

Jean Alcaider, francuski islamolog pochodzenia arabskiego i muzułmańskiego, w książce *Prawdziwe oblicze islamu* przeprowadza krytykę islamu. Jego genezy upatruje w jednej z judeochrześcijańskich, mesjanistycznych herezji,

³² Tamże, s. 242.

³³ Tamże, s. 243.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, s. 244.

mianowicie w herezji ebionitów, nazywanych w Koranie nazarejczykami (*nasara*), którzy co prawda uznali Jezusa za Mesjasza, ale nie uznali Jego boskości³⁷.

Alcader stawia tezę, że co prawda istnieją tolerancyjni muzułmanie, ale „sam islam nie może być tolerancyjny, i faktycznie – nie jest! Ze swej istoty bowiem jest on bezkompromisowy, nieprzejednany. Dlatego zdecydowana większość muzułmanów żyjących na kuli ziemskiej jest przesiąknięta ideologią podbojów, która w każdej chwili może na nowo odżyć”³⁸.

Autor zauważa, że istotę/tożsamość islamu określa szahada, czyli muzułmańskie wyznanie wiary: „Nie ma boga prócz Allaha, a Mahomet jest jego prorokiem”³⁹. Pierwsza część szahady ma charakter negacji i skierowana jest, pisze autor, przeciwko tym, którzy ośmielają się twierdzić, że są inni bogowie oprócz Allaha⁴⁰. Ludzi tych Koran określa mianem muszrikun⁴¹. Kim są owi muszrikun? Zdaniem Alcadera są nimi chrześcijanie, którzy wedle Koranu dodają Allahowi współtowarzyszy⁴². Tymi współtowarzyszami mieliby być Jezus i Jego Matka – Maryja⁴³. Szahadę można więc interpretować jako negację dogmatu o Wcieleniu, negację bóstwa Jezusa Chrystusa, a także jako negację swoiście rozumianego chrześcijańskiego dogmatu trynitarnego, dogmatu rozumianego przez muzułmanów jako triteizm (Jezus, Maryja i Allah)⁴⁴.

Koran wzywa do dżihadu. Uzasadnieniem dżihadu ma być pomszczenie zniewagi, jakiej doznaje Allah, gdy usiłuje się dodać mu współtowarzyszy lub gdy się Allaha i jego Posłańca odrzuca oraz to, że islam jest jedyną prawdziwą religią. Celem zaś dżihadu jest tępienie bezbożników⁴⁵. Alcader nie akceptuje takiej interpretacji dżihadu, wedle której polega on na wewnętrznej walce człowieka z własnymi słabościami: „Dżihad nie ma więc nic wspólnego z sufiicką ideą »pracy nad sobą«, której na Zachodzie zdaje się dziś hołdować nie-liczna grupa muzułmanów, zainspirowanych przez paru »uduchowionych« islamologów. Nigdy nie zapominajmy, że sufizm oraz jego spirytualistyczna interpretacja Koranu są przez ortodoksyjny islam całkowicie odrzucane”⁴⁶. Zdaniem Alcadera „źródłem i fundamentem dżihadu jest szahada”⁴⁷. Autor

³⁷ J. Alcader, *Prawdziwe oblicze islamu*, tłum. J. W., Komorów [bdw], ss. 28-31.

³⁸ Tamże, ss. 210-211.

³⁹ Tamże, s. 90.

⁴⁰ Tamże, s. 91.

⁴¹ Tamże, s. 92.

⁴² Koran S. 4, 48; S. 5, 72-73. Korzystam z następującego wydania Koranu: *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.

⁴³ Koran S. 5, 116.

⁴⁴ J. Alcader, *Prawdziwe oblicze islamu*, cyt. wyd., ss. 93-106. W Koranie wielokrotnie negowane jest bóstwo Chrystusa i fakt posiadania przez Allaha syna. Zob. np. Koran S. 2, 116; S. 4, 171; S. 5, 17, 72-75, 116; S. 9, 30; S. 17, 111; S. 19, 91-92; S. 25, 2; S. 112.

⁴⁵ Zob. J. Alcader, *Prawdziwe oblicze islamu*, cyt. wyd., ss. 118, 125-132, 150.

⁴⁶ Tamże, s. 134.

⁴⁷ Tamże, s. 125.

zwraca też uwagę na to, że w Koranie jest wiele wersetów zachęcających do dżihadu rozumianego jako wojna karna⁴⁸. Oto kilka przykładów:

Zapłatą dla tych, którzy zwalczają Boga
i Jego Posłańca
i starają się szerzyć zepsucie na ziemi,
będzie tylko to,
iż będą oni zabici lub ukrzyżowani
albo też obetnie im się
rękę i nogę naprzemianległe,
albo też zostaną wypędzeni z kraju.
Oni doznają
hańby na tym świecie
i kary bolesnej w życiu ostatecznym⁴⁹.

Twój Pan objawił aniołom:
„Oto Ja jestem z wami!
Umocnijcie więc tych, którzy wierzą!
Ja wrzucę strach w serca niewiernych.
Bijcie ich więc po karkach!
Bijcie ich po wszystkich palcach!”⁵⁰

[...] zabijajcie bałwochwalców,
tam gdzie ich znajdziecie;
chwytajcie ich, oblegajcie
i przygotujcie dla nich wszelkie zasadzki!⁵¹

O wy, którzy wierzycie!
Zwalczajcie tych spośród niewiernych,
którzy są blisko was.
Niech się spotkają z waszą surowością⁵².

Kiedy więc spotkacie tych, którzy nie wierzą,
to uderzcie ich mieczem po szyi;
a kiedy ich całkiem rozbijecie,
to mocno zaciśnijcie na nich pęta.
A potem albo ich ułaskawicie, albo żądajcie okupu,
aż wojna złoży swoje ciężary⁵³.

⁴⁸ Tamże, s. 126.

⁴⁹ Koran S. 5, 33.

⁵⁰ Koran S. 8, 12.

⁵¹ Koran S. 9, 5.

⁵² Koran S. 9, 123.

⁵³ Koran S. 47, 4. Zob. też Koran S. 9, 29; S. 38, 2-3; S. 98, 6.

Alcader zauważa, że dla rodzącego się w VII wieku islamu negatywnym punktem odniesienia był ówczesny kontekst religijny – głównie judeochrześcijański. Nieprzyjaciółmi islamu byli wtedy wyznawcy judaizmu i chrześcijaństwa. Współcześnie niewiernymi są nie tylko oni, ale także ateści, agnostycy i wyznawcy każdej innej nie-muzułmańskiej religii bądź sekty⁵⁴.

Czy dżihad jest elementem koniecznym islamu? Autor nie ma wątpliwości: „walka z niewiernymi jest dla muzułmanina obowiązkiem. Skoro jest obowiązkiem, to [...] jest trwale wpisana w islam, w samą jego istotę”⁵⁵.

Zakończenie

Z tezami Sombarta i Alcadera można zapewne dyskutować. Zakończyć chcę jednak wyrażeniem mojego przekonania, że:

1. Religia, podobnie jak inne dziedziny kultury, jest dziełem człowieka jako człowieka, a więc istoty rozumnej, i jako taka podlega ocenie w aspekcie prawdy.

2. Religia jako ludzkie działanie ma charakter moralny i jako taka podlega ocenie w aspekcie dobra i zła. Może zatem wymagać etycznego oczyszczenia.

3. Skoro religia określa podstawowe ukierunkowanie ludzkiego życia, lektura i wartościowanie jej normatywnych tekstów i wypowiedzi jest ważna dla rozumienia ludzkich działań, dla rozumienia kultury i cywilizacji, a wreszcie dla polityki, dyplomacji oraz trudu dialogu międzyreligijnego, międzykulturowego i międzycywilizacyjnego.

Ks. Piotr Moskal – SELECTED ISSUES OF THE AXIOLOGY OF RELIGION

The article consists of three parts and the conclusion. In the first part of the article I indicate the following ways of valuing religion: Evaluation from the point of view of a particular religious doctrine; Evaluation from the point of view of a particular philosophy; The assessment of the impact of religion on the personal, social and cultural life of men (the pragmatic approach); Evaluation of the apology of religion. In the second part I present Werner Sombart's assessment of the impact of the Jewish religion on economic life. In the third part I present Jean Alcader's assessment of the relationship between the Qur'an and Islamic terrorism and intolerance of non-Muslims. In the conclusion I write that: Religion should be assessed in terms of truth and good; Evaluation of religions is important for our understanding of culture and civilisation, politics, diplomacy, and also intercultural and interreligious dialogue.

⁵⁴ J. Alcader, *Prawdziwe oblicze islamu*, cyt. wyd., ss. 150-151, 154.

⁵⁵ Tamże, s. 138.

ANDRZEJ WÓJTOWICZ

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Instytut Socjologii

Krytyczne kategorie nowoczesnego religioznawstwa. Perspektywa wielokulturowa

Spółeczna pozycja dyskursu religioznawczego: ruchy renesansu religijnego na skalach globalnych

Punkt wyjścia jest empirycznie określony. Przejście milenijne przygotowało warunki nowej fazy nowoczesności. Wśród nich renesans religijności jest zjawiskiem globalnym. Od protestantyzmu i katolicyzmu w Amerykach do prawosławia w Rosji, od świątyń Izraela do meczetów w Iranie i w całym świecie muzułmańskim, od przybytków hinduizmu w Indiach do ośrodków religii Dalekiego Wschodu. Europa jest wyjątkiem. Jej transformacje religijne czekają w pogotowiu: są bardziej widoczne z poziomu zindywidualizowanej duchowości i polityki niż instytucji kościelnych, bardziej denominacyjnych praktyk, subkulturowych struktur, inicjatyw charyzmatycznych niż organizmów eklezyjalnych, bardziej jawnych konfliktów ideologii i wojen kulturowych niż masowych praktyk tradycji religijnych, bardziej ekstrawagancji i neurotycznych wręcz innowacji niż tajemnicy religii dogmatycznych. Pojawia się tendencja historycznego zwrotu ku radykalnej krytyce oświeceniowych motywacji nowoczesności: bez religii opis kultury, społeczeństwa i podmiotowej roli jednostki jest zasadniczo niekompletny¹.

Jeśli w naiwnym religioznawstwie, które optymizm oświeceniowy miało za swój paradygmat kompulsywny, jawnie podkreślano zaskoczenie tymi procesami, to bez zaskoczenia odgrzewano teorie o ich adaptacyjnej społecznie

¹ M. Taylor (red.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago – London, 1998, s. 1.

naturze w warunkach otwartych bezgranicznie konfrontacji kulturowych, kontaktów o nasilonej mobilności, zmian społecznych we wszystkich składnikach struktury społecznej w sytuacjach globalizowanych. Są one mianowicie, jak wszechstronnie diagnozowano², czymś więcej niż fenomenem innowacji religijnej w odpowiedzi na zmiany społeczne. Są ekspresją społecznych potrzeb, nowych stylów życia i poziomów świadomości w reakcji na społeczne procesy rozpadu tradycyjnych światów. Każdy z gatunków renesansu religijnego, jakkolwiek rozmaicie identyfikowany w subdyscyplinach studiów nad religiami, reprezentuje trwałą wzór zrównoważonego kulturowo działania stymulowanego przez supernaturalistyczne interpretacje współczesnych procesów zmiany społecznej. W drobiazgowych badaniach etnograficznych, studiach socjologicznych, w porównawczym religioznawstwie historycznym, w szczególności w fenomenologii i historycznej hermeneutyce ujawnia się ów dyskurs nowych artefaktów i wzorów działań, które samą zmianę wpisują w projekty religijne. Religie z pozycji epifenomenów religioznawstwa naiwnego wydobyły się z potencjałem właściwym dla ruchów kreacji społecznej. Nie pełnią jedynie funkcji przywracania równowagi w świecie nierównowagi zasadniczej. Są praktykami jej nieustającej krytyki. Wyposażone w zdolności obrony swej autonomii względem struktur, które je społecznie umożliwiają, transcendują ich społeczny charakter, formy historycznie lokalne, by ukonstytuować się na poziomie antropologicznym. To akurat okoliczność banalna: religie jako formy ekskluzywne – powiedzmy judaizm – są reprezentacją kulturowego wybrania ofiarnego w procesy swoich transformacji historycznych, jak to się dzieje w chrześcijaństwie, jako formy inkluzywne zaś są reprezentacją społecznego wybrania ofiarnego w praktyki uniwersalizujące ich znaczenia. W okresach, w których spotykają się dwa wieki, tysiąclecia czy inne transformacje czasu, panują bezgranicznie formy pośrednie, w których zasady ekskluzywizmu łagodnieją w starciu z inkluzywną ambicją, tworząc warunki nowoczesnych synkretyzmów, hybryd, kulturowych mieszanin religijnych. Tak jak ortodoksja jest nieodmiennie powiązana z własną heterodoksją i bez niej życia dla niej nie ma, tak ekskluzywizm rozszczelnia wymagania, otwierając się na liczne wersje, interpretacje, nurty, odmiany czy szkoły, by zawsze od strony źródeł głosić swą prawomocną wyjątkowość. Granicę jego historycznej żywotności stanowi zdolność koalicyjna z bikulturalnymi i transkulturalnymi tendencjami nowoczesności, jak ją okazywał w procesach asymilacji rozmaitych wynalazków i presji otoczenia. Spotkanie z rozrostami pluralizmu w dziedzinie kultury, polityki i struktur społecznych nieuchronnie zmienia formy ekskluzywizmu i ortodoksji, stawiając im nowe warunki opozycji, względem tego, czego są ortodoksją i jakiej wyjątkowości bronią.

Nowoczesność definiuje się poprzez kontrast z tym, czemu zaprzecza, co zakłada jako swoje różnice, dystansuje jako to, co jej odległe i zasadniczo

² B. R. Wilson, *Magic and the Millenium*, New York – London 1973.

inne. To inne przyjmuje tedy rozmaite warunki i formy opozycji i tylko wewnątrz niej właśnie pozwala się mu wypowiedzieć. Ma więc formy tego, co pierwotne, aboryginalne, antyczne czy tradycyjne. Podstawowa opozycja między tym, co nowoczesne a tym, co aboryginalne, pierwotne, antyczne czy tradycyjne implikuje powiązane zbiory szczegółowych opozycji, wśród nich: emocje – rozum, intuicje – myśli, uprzedzenia – przesady/nauka, niezróżnicowanie – indywiduacja, prostota – złożoność. W poszczególnych realizacjach i zastosowaniach te przeciwstawienia są drugorzędnie uprzywilejowane, jak to się dzieje w ujęciach diachronicznych, wedle których hierarchiczna struktura pojęciowa przeprowadza analizy historyczne od jakiejś fazy pierwotnej do nowoczesnej, zaś postęp od emocji ku rozumowi, niezróżnicowanie ku indywiduacji, prostotę ku złożoności, zaś przesadę ku nauce. Według popularnego wyrażenia ontogenia rekapitułuje filogamię, co w badaniach religioznawczych oznacza, że historia wiąże religie ze swą fazą niedojrzałości i pierwotności podległą przezwyciężeniu w kolejnych cyklach dojrzwania i dojrzałości. Okoliczność, iż rozwój intelektualnego wyrafinowania czy psychologicznej dojrzałości nie miał z tym nic wspólnego, nie jest dla tego stanowiska gruntownym argumentem, bo i tak pojawi się ono w podobnych formułach lub ich przetworzeniach, choć nieco słabszych perswazyjnie, że ograniczenie religijnych wierzeń i praktyk nieodmiennie koreluje z kształtowaniem się sekularnych państw narodowych i gospodarek rynkowych. Państwo nowoczesne wystacza się tedy z popiołów wojen i konfliktów religijnych pustoszących Europę w okresie Reformacji. Wedle takich ujęć konflikt społeczny o charakterze strukturalnym wypłukuje społeczne źródła religii, redukując ich znaczenia i funkcje do kulturowego oszańcowania swych wyników. W ambitniejszej wersji rozwiązanie to, znane jako problem Hobbesa, głosi, że teoria społecznego kontraktu wypracowuje zasady legitymizacji bezpośrednio ze zbiorowości tworzącej naród, nie zaś z jakiejś zasady boskiej, ponieważ państwo wczesnej modernizacji uwolniło się z zależności od Kościoła i przejęło jego funkcje, wzmacniając je zarazem: edukację, moralną dyscyplinę, kontrolę społeczną, pomoc społeczną, gwarancje kontraktów i zapisów testamentalnych itp. Zakres i wpływy religijnych instytucji od tego czasu, coraz bardziej spluralizowane i wychudzone, są pomniejszane w miarę uszczuplania symbiotycznych relacji z państwem, zaś religia sama definiuje się jako składnik szybko rozwijającego się społeczeństwa obywatelskiego, w którym rywalizacje instytucji i form dyskursu w sztuce, nauce, filozofii, ideologii, opinii społecznej i publicznej, ludowości rozmaitego typu i kulturze dowolnych odmian i gatunków jest elementem doświadczenia codziennego. Z takich tendencji w latach 60. ubiegłego wieku wywiedziono konkluzję o sztywnym powiązaniu modernizacji i sekularyzacji. Wyjęcie władzy społecznej, politycznej i ekonomicznej spod legitymizacyjnej kurateli Kościoła ustanowiło warunki dla przyspieszonego rozwoju nauki

i technologii prowadzące do odczarowania świata i form jego doświadczania. Mechanistyczne uniwersum Kartezjusza i późniejszego Oświecenia, zwłaszcza jego encyklopedystów, niewiele zostawiało miejsc dla jakiegokolwiek boskości czy rzeczy świętych. Odwroty nadprzyrodzoności z poszczególnych pól praktyki społecznej i kultury wysłowiło Boga deizmu, schronisko jego najwytrwalszych zwolenników. Z tego punktu widzenia, modernizacja jest możliwa, o ile religie tracą swe społeczne funkcje.

Sprawy mają się jednak bardziej zawiłe, niż wynika to z jednokierunkowego ujęcia historycznego rozwoju. Po pierwsze, identyfikacja modernizacji z upadkiem religii pomija religijny wymiar modernizacyjnego procesu. Religijna pobożność i religijna wiara nie niszczej wewnątrz modernizacyjnych przekształceń, owszem, inicjują zwrot ku sobie, tematyzują i problematyzują się wedle nowych form dyskursu, przetapiają w swoiste dla modernizacyjnych wymagań kategorie obecności transcendencji Boga i immanencji *sacrum* w ruchu interioryzacji wszystkich swych treści. Interioryzacja, ruch historyczny luteranizmu, zwraca jednostce światy religijne wraz z jej upodmiotowieniem, wolnością konfrontowaną – od Kierkegaarda – z paradoksem niewspółmierności tego, co wewnętrzne z tym, co zewnętrzne, zradykalizowanej pojedynczości poszczególnej jednostki z obiektywizującą się strukturą społeczną jej miejsca w świecie. Religia zinterioryzowana jest w swych ekspresjach zewnętrznych nieodróżnialna od swych zaprzeczeń. Na tym polega jej paradoks, na tym, co wykląda Johannes de Silentio, Kierkegaardowski rycerz wiary – na tajemnicy jej powinowactwa z wyglądem jej zaprzeczenia: „oto jest. Zawarliśmy znajomość, zostałem mu przedstawiony. I w chwili kiedy rzucam na niego pierwsze spojrzenie, czynię krok wstecz, załamuję ręce i mówię do siebie: »O Boże, ten człowiek to naprawdę on? Przecież wygląda na urzędnika komory celnej«. A to jest on. Przysuwam się bliżej, obserwuję najmniejszy jego odruch, czy czasem nie dojrzę świetlnego sygnału pochodzącego z nieskończoności, obserwuję spojrzenia, minę, gesty, westchnienia, uśmiechy, które by zdradziły nieskończoność w jej niepodobieństwie do skończoności. Nie! Mocny, cały przynależny do skończoności”³.

Nieskończoność mówi jedynie heterogenicznie. Człowiek wiary nie różni się w wyglądzie swych zachowań od filisterskich swych karykatur. Dialektyka odwrócenia tego, co religijne w to, co świeckie i *vice versa* jest centrum nowoczesności heglowskiego typu, tak jak ją wykląda jej dożywotni wróg Søren Kierkegaard. Gdy Hegel utrzymuje, że procesy nowoczesności nie na odczarowaniu świata polegają, lecz na dialektyce jego sakralizacji z jednej strony, na naturalizacji i historycyzacji z drugiej, gdy dotyczą religii, Kierkegaard inaczej – dostrzega systematyczne wycofywanie się religii do sfer subiektywności sprywatyzowanej indywidualnie. Wewnątrz spekulacji Hegla światy

³ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, z oryginału duńskiego przełożył i wstępem opatrzył J. Iwaszkiewicz, Warszawa, 1969, s. 37.

natury i światy ludzkie są terytoriami samourzeczywistniania Boga, więc inkarnacja nie jest jakimś wyjątkowym zdarzeniem zindywidualizowanym historycznie, przeciwnie, jest procesem dziejów powszechnych osiągającym spełnienie w konkretnie nowoczesnej kulturze Zachodu. W końcowych akapitach *Fenomenologii ducha* pojawi się konkluzja: „Cel, wiedza absolutna, czyli duch posiadający wiedzę o sobie jako o duchu, kroczy drogą przypominania sobie duchów, przypominania sobie tego, jakimi są one w sobie samych i w jaki sposób organizują swe królestwo. Zachowywaniem [w pamięci] tych duchów od strony ich wolnego, w formie przypadkowości przejawiającego się istnienia – jest historia; od strony ich pojęciowo ujętej organizacji – nauka o przejawiającej się wiedzy. Obie razem stanowią pojęciowo ujętą historię, są wspomnieniem i drogą krzyżową ducha absolutnego, rzeczywistością, prawdą i pewnością jego tronu, bez których duch absolutny byłby pozbawioną życia samotnością. Jedynie

Z pucharu tego królestwa

Pieni mu się jego nieskończoność”⁴.

Krytyczne religioznawstwo podejmuje dwa tropy: heglowski – gdy światy historycznych procesów ujmuje jako realizację jakiegoś religijnego życia, kierkegaardowski – gdy religie bada w procesach jej skrytości w subiektywności. Obie drogi religioznawstwa są aktywne z rozmaitym nasileniem i konkretyzacją w poszczególnych swych subdyscyplinach. Kiedy teologiczne i metafizyczne założenia Hegla wydają się przestarzałe, jego dialektyczne wizje są aktywne w kompleksach kultury zwykle postrzeganych nie jako religijne wymiary nowoczesności. W swych stanowczo świeckich XX-wiecznych przejawach religia bywa ich co najmniej zapożyczoną stroną. Od Mondrianowskich obrazów teozoficznych do purystycznej architektury Le Corbusiera, od kabalistycznych parabol Kafki do dekonstrukcyjnej krytyki Derridy, od eucharystycznych wizji Joyce’a do popmuzyki, od Grahama Bella telepatycznego spirytualizmu do cyberkulturowego mistycyzmu telematycznego, religijne motywy, konstrukcje, zapęły co najmniej dążą do religijnego efektu – przekazu ostatecznych znaczeń. W perspektywach analiz historyczno-porównawczego i krytycznego religioznawstwa znaczenie religii we współczesnej kulturze daleko już wykracza poza zorganizowane instytucje i ich jawnie zobiektywizowane formy, poza pospolitą naiwność religioznawczą, najczęściej publicystyczną w pewności swych diagnoz.

Nieobecność religii w jakiejś jej formie nie jest zatem identyczna z jej zniknięciem, tym bardziej że pojawia się w miejscach zawiłych historii lokalnych, indywidualnych i zbiorowych. Gdy rzecz dotyczy tradycyjnych wierzeń i praktyk, nie trudno znaleźć odpowiedzialne za nie racje. Pierwszą

⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. II, przełożył i objaśnieniami opatrzył A. Landman, Warszawa, 1965, s. 428.

z brzegu jest powiązanie procesu sekularyzacji z modernizacją, tych zaś z westernizacją. Nowoczesne państwa narodowe i ekonomia rynkowa to – jak wiadomo – wynalazek społeczeństw Zachodu. Ceną więzi modernizacji z westernizacją jest opresja lokalnych zwyczajów i instytucji tradycji. Polityczne reformy i ekonomiczny rozwój promują hegemonię świata zachodniego. Jego zmienne z nierównoważnym nasileniem formy przemocy i kontroli wchodzą w alianse z kulturą fascynacji konsumeryzmem. Konfrontowane z rosnącą siłą tych instytucji jednostki i grupy zwracają się ku tradycji w obronie przed procesami alienacji. Używają tedy tradycji ostatnich z pozostałych jej narzędzi społecznego i kulturowego oporu względem likwidacji ich niezależności i autonomii. Sprzeczności między państwem nowoczesności i narodem tradycji manifestują się bowiem w sposób szczególnie ogłupiający obie strony tego napięcia. Dowodzą jawnie ceny za konfrontację obu form społecznej integracji, zwłaszcza ceny za agresywne kampanie ich redefinicji i wzajemności powiązań. Spośród instrumentów mobilizacji tych działań religijny dyskurs i religijna praktyka należą do najbardziej efektywnych, podobnie jak wezwania znaczeń religijnej wspólnoty jako modelu wspólnoty społecznej jest zwykle podstawą znowelizowanego sensu kolektywnej tożsamości.

Westernizacja modeluje procesy oporu na granicach procesu globalizacji. O ile bowiem rozwój ekonomii globalnej jest zjawiskiem historycznie względnie nowym, kultura globalna należy do fenomenów zgoła antycznych. Od najwcześniejszych traktów handlowych, poprzez ekspansję imperializmów i kolonializmów, do pojawienia się industrialnych społeczeństw informacyjnych, globalizacja jest funkcją zaawansowania w procesach technologii transportu i komunikacji. W miarę zmniejszania dystansów z powodu czasu ich pokonywania rośnie kontakt między kulturami sprzyjający wzajemności ich rozumienia i konfliktu z użyciem przemocy. Pod koniec XX wieku szybkość staje się celem dla siebie. Produkuje zawroty głowy i zawrotne dezorientacje. Gdy kultura staje się elementem łańcucha komodyfikacyjnego i jest wyceniana w terminach przekazu telewizyjnego, zaciemniają się linie dzielące kulturowe superstruktury od ekonomicznej struktury. Globalny kapitalizm promuje globalny konsumeryzm, ten zaś ożywia swe ekonomiczne źródła i mechanizmy tworzące koła brutalności i efektywności. Tak jak globalizacja kapitału wieńczona jest globalizacją pracy, tak deterytorializacja kapitału wieńczona jest nomadyzacją pracy. Multinardowa korporacja wymaga multinardowej siły pracy. Od menedżerskiej i technokratycznej elity do niewykształconej i niewykwalifikowanej podklasy pracownicy krążą poprzez światy wzdłuż sieci ich wymian. Owe sieci są materialnymi cieniami niematerialnej waluty pulsującej szybkością swych światłowodowych odpowiedników.

Nomadyzacja wykształca warunki swoistej kosmopolityzacji, wewnątrz której różnaitość różnic dzielących ludzi i społeczeństwa wydaje się mniej ważna niż łączące je światopoglądy i wartości. Równocześnie deterytorializa-

cja i nomadyzacja prowadzi ku poczuciu alienacji wymuszonej w warunkach życia i pracy w obcych społeczeństwach i kulturach. Dla ludzi wykorzenianych fizycznie, psychologicznie i politycznie tradycja staje się jedynym światem atrakcji kulturowej, to znaczy na nowo staje się światem własnym. W kontrowersyjnej książce o *Zderzeniu cywilizacji* Samuel Huntington zauważył, że jakkolwiek na początku westernizacja i modernizacja są ściśle ze sobą związane w sposób umożliwiający absorpcję kultury zachodniej w społeczeństwach niezachodnich, w reakcji na rozrost modernizacyjnych procesów stopa westernizacji maleje i pojawia się rewiwalizm kultur autochtonicznych. Postępująca modernizacja zastępuje cywilizację równowagi siły między Zachodem i społeczeństwami niezachodnimi wzmocnieniem siły i zaufaniem sobie samym tych społeczeństw, odnowieniem zaangażowania w ich kultury rodzime. We wczesnej fazie westernizacja sprzyja modernizacji, a w kolejnych – modernizacja sprzyja westernizacji i odrodzeniu indygenii kulturowej na dwa sposoby: na poziomie społecznym i indywidualnym. Na poziomie społecznym modernizacja ogarnia przede wszystkim władzę ekonomiczną, polityczną i militarną, zachęcając do wierności swym kulturom, do swoistej kulturowej asertywności. Na poziomie indywidualnym wszakże modernizacja generuje poczucie alienacji i anomii w miarę jak słabną więzi tradycji i relacje społeczne. Otwiera się proces kryzysu tożsamości, na który religie są jedyną odpowiedzią⁵. Nie trzeba podzielać w całości konstrukcji i wywodu studium Huntingtona, by zauważyć doniosłość jego wyników dla religioznawstwa krytycznego: rosnące znaczenie religii w warunkach konfliktu społecznego jest uchwycone w modelu zmian cywilizacyjnych jako ich fenomen główny.

Konkluzje: **ciągłość podstawy religioznawstwa krytycznego**

Współczesne religioznawstwo jest nie tylko wielodyscyplinarne – było nim od czasu postpozytywizmu – ale i multikulturowe. Rosnące uznanie znaczenia różnych religijnych tradycji swoiście demokratyzuje jego metodologiczne i teoretyczne podstawy, umożliwiając solidne uzasadnienia dla praktyk porównawczych. Jakkolwiek religioznawstwo porównawcze jest formalnie zdefiniowaną dyscypliną od Maxa Müllera, jego metodologiczne i teoretyczne uniwersum nie przechowuje w całości początkowych inspiracji. Dziedziczy wszakże pewną tezę od początku mu właściwą: język i kultura stanowią centrum analizy porównawczej. W nich zaś zasada podobieństwa

⁵ S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 1997, ss. 75-76.

i różnicy nie prowokuje redukcji różnicy do tożsamości ani nie ustanawia różnic w polu całkowitej inności względem powszechnego uniwersum. Owszem, doprowadzone do ekstremum, pierwsze podejście apolegetyzuje jakieś monistyczne filozofie perenialne, wedle których wszystkie religie są na różne sposoby ekspresją tej samej prawdy, gdy podejście mu przeciwne wykląda się herezjologicznym modelem, wedle którego religie prawdziwe są uprzywilejowane zawsze w konfrontacji z nieprawdziwymi.

Wyzwaniem religioznawstwa porównawczego jest zdolność rozumienia różnic bez ich wymazywania, słowem życzliwy każdorazowo postulat godzenia ekstremów. W tej dążności praktyka najczęściej jednak zawodzi, bo – przynajmniej niektóre jej rezultaty – bardziej nagłaśniają podobieństwa i czynią z nich materiał teoretycznej intrygi, gdy inne przeciwnie, głoszą bardziej chwałę różnic niż podobieństw. Wendy Doniger, skupiając uwagę na owej potrzebie równowagi porównawczej, zauważa, że napięcie między podobieństwem a różnicą stało się kluczowym zagadnieniem autodefinicji postmodernizmu. Wystarczy dodatek akcentu francuskiego *ajgu*, by przekształcić umiarkowane słowo w języku angielskim w magicznie modne słowo, którym troszczy się jakaś prawicowa albo i lewicowa kobieta lub mężczyzna, jakieś *différence*, albo jeszcze tak bardziej brzęcząco *différence*. Dla postmodernizmu podobieństwo jest diabłem, a różnica aniołem⁶. Idzie jednak raczej o taką perspektywę, która ujarzmi rozmaite lęki postkolonialnej socjologii i religioznawstwa niezdolnego do pojednania przednowoczesnych typologii z postnowoczesną *différence* w rzetelnej praktyce porównawczej. Chodzi więc o religioznawstwo dające sobie radę z różnorodnością rzeczywiście zróżnicowanych ujęć kultur zmagających się z podobnymi problemami. Nie namawia ono do jakiegś irenicznego postawy żywiącej się arbitralną zasadą uniwersalnie ważną lub odnawiającą iluzję ahistorycznej istoty badanych religii. Wiele stanowisk ukształtowanych w nurcie poststrukturalizmu głosi zasadę badania różnic w polu podobieństw, odwrotne praktyki mając za intelektualne nadużycie i polityczną naiwność. Gdy badanie obsesyjnie poszukuje jedności, nieuchronnie domaga się uznania swej hegemonii. Zachowuje się tedy tak jak polityczne i ekonomiczne decyzje regulujące wszystko, co z nimi niezgodne lub niezbieżne z rządzącymi strukturami. W takich okolicznościach podejście krytyczne przekształca się w strategię wyzwolenia i oporu względem dominującej władzy. Nieuprawiający poststrukturalistycznej agendy Jonathan Smith, odmiennie niż Wendy Diniger, zgłasza postulat zainteresowań kulturowymi różnicami w terminach aksjomatycznych. Aksjomatycznych, ponieważ porównanie nigdy nie jest kwestią tożsamości. Porównanie wymaga akceptacji różnic jako podstaw swego zainteresowania i ich metodycznego zestawiania, jeśli mają być celem badania. Problemy porównania są pytaniami z zakresu

⁶ W. Doniger, *Myth and Methods in the Dark*, „Journal of Religion” 4/1996, vol. 76, s. 523.

wartościowania: Jakie różnice są w polu zainteresowań porównawczych? Jakie dają się uzasadnić i zrelatywizować w świetle podjętych badań?⁷ Badaczom religii przypisane jest zatem zadanie poety – uchwycić, nazwać różnicującą jakość zjawiska dziejącego się w świetle badania. Zajęcie się różnicą staje się problematyczne jako fiksjacja na podobieństwie i jedności. Różnica jako taka jest niezrozumiała, a te z nich, które nie mają nic wspólnego z całością, do której należą, fragmentaryzują jedynie siebie i podziały między ludźmi. Jeśli wielość kultur ma być jakoś rozumiana, a konflikty przezeń prowokowane jakoś negocjowane, niezbędne jest uwspólnotowanie pośrodku różnic i szacunek względem różnic, które – czasem przynajmniej – są w żywiole konfliktu jego mediatorami.

Nowoczesne religioznawstwo reflektuje wszystkie problemy wiedzy postmodernizmu. Rozmaitość jego podejść i pluralizm tradycji nie tylko wzbogaca, także uruchamia zamieszanie w programach badawczych. Pojęcie krytycznych kategorii ugruntowane jest w pytaniu, co należy do ich istoty, gdy stosowane są w badaniach religii. Słowa „termin”, „określenie” pochodzą z łacińskiego *terminus*, co znaczy granice, ograniczenie, końcowe linie, szczyt czegoś. Rzymski bóg Terminus był bogiem granic, jego posąg wyznaczał nieprzekraczalne obszary, wskazywał limity, dopuszczalne i niedopuszczalne strefy. Podjęte przestrzennie i względem czasu kategorie, terminy krytyczne umożliwiają zrozumienie przymusu, mocy stwarzania i ustanawiania granic badania. Nawet jednak skrojone według swych jasnych definicji pozostają złożonymi całościami. Nie ma prostych pojęć, pisali Gilles Deleuze i Félix Guattari⁸. Są zawile, misteryjnie złożone relacje podobieństwa i różnic. Wyróżniające kontury terminu stanowią funkcję wielości jego składników i ich relacji do innych terminów. Granice łączą i dzielą równocześnie. Są nieustannie przenikliwe. Ową złożoność buduje ich wieloznaczność i wielowartościowość. Weźmy pojęcie „wyzwolenia”. Należy ono w religiach do ich słowników podstawowych. Występuje w kontekstach zbawienia, odkupienia, odnowienia, oczyszczenia, emancypacji, absolutyzacji, oświecenia, iluminacji, nade wszystko wolności. Lecz to, co i jak ma być granicznie uwolnione, zbawione, oczyszczone czy wyzwolone podlega zmienności historycznej. Nie da się jej podjąć z kolei bez analiz antropologicznych, teologicznych, kosmologicznych. Poziom ich powiązań wyznacza pola ich tematów, ze względu na które religie stanowią o swej istotności społecznej i kulturowej. Tematy konfliktu, transgresji, osoby, wartości, rytuału, ofiary czy uświęcenia otwarte są na nieskończone serie interpretacji i praktyki performatywnej. Bardziej niż limitacje w krytycznych pojęciach religii liczą się niejednoznaczności, otwarcia i elastyczności. Religie w ruchu swych pojęć wyjściowych są ucieczką kultur

⁷ J. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, Chicago 1987, s. 13.

⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *What is Philosophy?*, New York 1994, s. 15.

wolności, ciągłej potencjalności interpretatywnej. Od kategorii stosowanych w strategiach badawczych religioznawstwa wymaga się zatem krytycznego rozliczenia. „Krytyczny” oznacza m.in. zasadniczy, rozstrzygający, kategoryczny, stanowczy, istotny, doniosły, decydujący. Oprócz tych związków semantycznych od kategorii religioznawstwa krytycznego oczekuje się spełnienia postulatów Kantowskich, czyli określenia poziomu samorefleksyjności i samoświadomości ich statusu. Owszem, w samym słowie religia mieści się owa milcząca każdorazowo zgoda na jej autorefleksyjność. Ona wyznacza – w ścisłym sensie Kantowskim – współmierne jej pola wiedzy o niej. Na tym ma polegać transcendentalne badanie religii, to znaczy na określeniu warunków możliwości i granic wiedzy o niej. Nie są one całkowicie swobodne. Podlegają transcendentalnym warunkom poznania, formom i kategoriom intuicji poznawczych. W bardziej złożonym współcześnie idiomie Kantowskim wolno zauważyć, iż transcendentalne warunki badania religioznawczego to program generujący szczegółowe terminy i granice ich zastosowań w polu jakiejś religii. Program taki żyje aktywnie w kodach strukturalizmu, choć jego wyznawcy w stylu kantowskim nie uznają już twierdzenia, że umysłowe wzory mają charakter uniwersalny i niezmienny. Hegel dość szybko zauważył, iż umysł, jak wszystko co rzeczywiste, ma swoją historię. Poszczególne kategorie strukturalizujące doświadczenie i organizujące wiedzę są historycznie i kulturowo relatywne. Hegłowska krytyka Kanta wykracza nadto poza historycyzację i relatywizację kategorii, by dotrzeć do misternych procesów ich powiązań w samej naturze bytu. O ile Kant na nowo przywłaszcza Arystotelesowskie kategorie władzy sądzenia, o tyle Hegel demonstruje konieczne epistemologiczne i ontologiczne związki między nimi. W miejscu Kantowskiego rusztowania uniwersalnego umysłu, owych transcendentalnych warunków poznania, pojawia się metastruktura bytu i jego kategorii rozwoju. W sensie ściśle Hegłowskim wszystko, co pojawia się jako arbitralne czy aleatoryczne, jest już dane we właściwym dla siebie miejscu wewnątrz wszystko obejmującej struktury synchronicznej i diachronicznej równocześnie.

Religioznawstwo nowocześnie krytyczne nie ulega tej heglowskiej aspiracji, choć czerpie zeń ideę religii jako kulturowej reprezentacji struktury społecznej chronicznie otwartej na swe ciągle niekompletne interpretacje, na eklektyczne i elastyczne kategorie swych uzasadnień. Ta swoiście ciemna strona religioznawczego trudu oznacza sieć konieczności, swoiste zagadki i nieciągłości, które nie mogą być ani zniesione, ani zamknięte. Owszem, otwierają one trwałe przesunięcie kulturowego *a priori* w stronę uznania rzetelnej wiedzy o religiach z równoczesną akceptacją jej nieuniknionych granic.

Andrzej Wójtowicz – CRITICAL CATEGORIES OF THE MODERN STUDY OF RELIGION: A MULTICULTURAL PERSPECTIVE

Both the contemporary critique of the study of religion and the religious criticism carried out by this study are self-referential. It takes note of the movements of religious revival in the contemporary world while being unable to make its unconventional identification. The study of religion turns to its own basis in order to ask about the tools essential for its study, if it is not to undergo complete atrophy as a result of the paralyzing effects of the postmodern relativism. If religious revival is a global movement of various intensity, it can be studied from the cultural perspectives, i.e. taking into account the initial conditions of the situation of modernity. The condition of modernity assumes the art of a self-conscious distance from the past as well as from a situation of a specific naivety of its expression. Indeed, modernity absorbs modernism as its naivety because both categories whilst they are different are interdependent and mutually constitute one another. What is important is the self-reflectivity of the modern study of religion, i.e. a situation in which its sources describe it as forms of research that each time and unavoidably are a thing of the past, especially when it naively claims that it is a perspective of the present and the future.

ARTUR JOCZ

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

Ezoteryka a literatura. Geneza artystycznej fascynacji

I

Omawiając naturę ekspresjonizmu w literaturze, Stanisław Przybyszewski (1868-1927) stwierdził: „Zbrzydła nam i obmierzła ta dotykalna, namacalna, przez oczy i uszy wdzierająca się rzeczywistość: jest ordynarna, karczemna, hałaśliwa, rozrywająca wszelką możliwość skupienia [...]. Zewnętrzność, pozór, kształt jawny został odrzucony, świadectwo zmysłów, jako całkiem fałszywe, przestało w rachubę wchodzić, zerwano z wszystkimi formułami, receptami – najrealniejszym faktem stało się to, co się w mojem Ja dzieje. [...] Precz z »naturą«, do absurdu doprowadzoną przez fotografię i kino, a jeżeli już naturę się uznaje, to jedynie tę zdematerializowaną [...]”¹.

Z przywołanych słów wynika, że stanowią one swoisty manifest, w którym pisarz odważnie deklaruje swoją antymaterialistyczną postawę wobec rzeczywistości. Zmysłowość, fizyczność jawi się mu jako pewnego rodzaju agresywna opresja, która destrukcyjnie wpływa na człowieka. Ewidencją więc ją deprecjonuje, poniża. Z jego przemyśleń można również wyczytać bardzo konkretne oczekiwania wobec literatury. Nie musi się już ona koncentrować na mimetycznym odzwierciedlaniu utrwalonego w zmysłach obrazu świata. Doznania zmysłowe nie zapewniają bowiem ludziom żadnej wartościowej, pewnej, prawdziwej wiedzy. Warto w tym momencie przypomnieć, że było to przekonanie głoszone już przez antycznych filozofów. Tymczasem Przy-

¹ S. Przybyszewski, *Powrotna fala. Naokoło Ekspresjonizmu*, „Zdrój” 6/1918, s. 171.

byszeński właśnie grecko-rzymską starożytność oskarżał o zmysłowe fascynacje². Z drugiej jednak strony przemyślenia pisarza zmierzają zdecydowanie dalej niż antyczna wstrzeźliwość wobec poznania opartego na zmysłowym świadectwie. Jego po prostu nie interesuje świat fizyczny, ponieważ wszelka materialność jest zwyczajnie odstręczająca. Dlatego najistotniejszym celem i powołaniem literatury staje się poznawanie, opisywanie ludzkiej jaźni, świadomości. Nie powinna więc ona ścigać się z tymi dziedzinami sztuki, które już ze swojej natury lepiej potrafią uwiecznić, utrwalić świat materialny.

Chcąc skupić się na artystycznej analizie jaźni człowieka, Przybyszewski poszukuje równocześnie duchowych podstaw tak rozumianego ekspresjonizmu. W swojej *Powrotnej fali* pisze m.in.: „wszelaki dogmat jest wrogiem ekspresjonizmu, szczeblem, który zdruzgotać trzeba, jeżeli się już na wyższy wspieło – więc szuka się zaspokojenia tej żądzy wiary, bez której żaden styl istnieć nie może, w pismach »wtajemniczonych«, wszystko jedno, czy zaliczają się oni do Neo-Pitagorejczyków, czy też aleksandryjskich neoplatoników, czy też twórców »Gnozy« Basilidesa lub Walentyna, szuka się wiary w średniowiecznych mistykach, a przede wszystkim u wielkiego mistrza mistyki Eckharta”³.

W cytowanym fragmencie czytelnik powinien zwrócić przede wszystkim uwagę na to, że pisarz inspiracji poszukuje właśnie w owych „pismach wtajemniczonych”. Dodatkowo chce jeszcze sięgać do tradycji gnostycznej i mistycznej oraz w ten ezoteryczny sposób legitymizować ekspresjonizm w literaturze. Nie wolno wreszcie zapominać, że Przybyszewski za pomocą gnostyckich kategorii pojęciowych stara się także czytać *Genezis z Ducha* Juliusza Słowackiego (1809-1849)⁴. Ten z pozoru intelektualnie karkołomny pomysł ma jednak swoje naukowe uzasadnienie. Ugnostycznienie polskiego romantyzmu nie kończy się wcale na Słowackim. Okazuje się bowiem, że polscy poeci romantyczni mogli pochwalić się całkiem dobrą znajomością tradycji gnostyckiej. Świadczy o tym nie tylko słynny *Aryman i Oromaz*, który został umieszczony przez Adama Mickiewicza (1795-1855) wśród „liryków rzymskich”⁵. Na uwagę zasługują także notatki, które na temat gnozy przygotował Zygmunt Krasiński (1812-1859)⁶. Zdaniem Juliusza Kleina owa praca badawcza poety była związana z pisaniem *Niedokończonego poematu* (1860)⁷.

² Tamże, s. 169.

³ Tamże, s. 173.

⁴ S. Przybyszewski, *Ekspresjonizm – Słowacki i „Genezis z Ducha”*, „Zdrój” 3/1918, s. 67.

⁵ Na ten temat zob. np. A. Jocz, Bruno Schulz, czyli o gnostycznej pokusie literatury, w: M. Kitowska-Lysiak, W. Panas (red.), *W ułamkach zwierciadła... Bruno Schulz w 110 rocznicę urodzin i 60 rocznicę śmierci*, Lublin 2003, ss. 275-288.

⁶ Z. Krasiński, *Pisma filozoficzne i polityczne*, wydał i notami opatrzył P. Hertz, Warszawa 1999, ss. 66-73; na temat owych notatek Krasińskiego zob. też: J. Fiećko, *Krasiński o gnozie. Nota o notatkach poety*, w: B. Sienkiewicz, M. Dobkowski, A. Jocz (red.), *Gnoza, gnostycyzm, literatura*, Kraków 2012, ss. 61-71.

⁷ Na ten temat zob. P. Hertz, *Noty do Z. Krasiński, Pisma filozoficzne...*, cyt. wyd., ss. 302-303.

Dlatego warto przeanalizować ezoteryczną, gnostycką, gnostyczną zawartość wybranych fragmentów przywołanego tekstu. Wypada przy tym pamiętać, że Krasiński nigdzie nie deklaruje się jako gnostyk. Całkiem inaczej zachowywał się cytowany już wcześniej Przybyszewski, który jednoznacznie sygnalizował swój akces do gnostyckiej tradycji⁸. Dzięki podjętej pracy będzie można określić rolę, którą w utworze Krasińskiego pełnią ezoteryczne, gnostyckie, gnostyczne kategorie pojęciowe.

II

Pisząc swój *Niedokończony poemat*, Zygmunt Krasiński doskonale wiedział, że kontynuuje rozpoczętą już w swojej twórczości dyskusję z zadziwiającym literackim światem, który Dante (1265-1321) wykreował w *Boskiej Komedii*. Jednakże przedmiotem niniejszych dociekań nie będzie wielowymiarowa problematyka wzajemnych relacji pomiędzy tymi dziełami⁹. Warto natomiast rozpocząć rozważania o fenomenie *Niedokończonego poematu* od następującego fragmentu tego utworu: „Za tym Cię proszę, Panie, któregoś duszę mi powierzył – wysłuchaj o niej świadectwa mego. Ona bezustannie, sama o tem nie wiedząc, ku niebu twemu się wydziera. Zaród wszelkiej piękności, iskra Twoja pali się w jej głębiach, tylko że ciało jako mgła wielka obeszło ją zewsząd – przez mgłę, duch, którego strzegę, szuka Ciebie!”¹⁰

Przytoczone słowa są oczywiście pewnego rodzaju modlitwą, którą wypowiada Aligier, jeden z głównych bohaterów tekstu. Nie prosi jednak w niej Boga o materialną pomyślność lub duchową siłę dla swojego protegowanego. Jego modlitewna rozmowa z Absolutem nie ma nic wspólnego z tysiącami próśb, które ludzie wypowiadają każdego dnia. Aligier zdaje sobie sprawę z tego, że towarzyszący mu Młodzieniec (w ten właśnie sposób przedstawia go Krasiński) nie rozumie swojego wewnętrznego skonfliktowania. Tymczasem jest ono efektem stanu, który gnostycy określają jako uśpienie, czyli brak wiedzy – gnozy¹¹. Towarzysz Aligiera po prostu nie uświadamia sobie, że jego dusza, duch jest bytem istotowo różnym od ciała i przede wszystkim bezgranicznie tęskni do pełnego, totalnego zjednoczenia z Bogiem. Czy można jednak z całkowitą pewnością stwierdzić, że wykreowana w poemacie

⁸ Zob. np. A. Jocz, *Pomiędzy pokusą hedonizmu a pragnieniem ascetyzmu – gnostycyzm w gnozie Stanisława Przybyszewskiego*, w: tenże, *Przypadek „osy rozbójniczej”. Rozważania o gnostycyzmie i neognozie w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku*, Poznań 2009, ss. 13-66.

⁹ Nie będą również tutaj podnoszone kwestie związane z obecną w *Niedokończonym poemacie* problematyką dotyczącą odzyskania niepodległości przez Polskę.

¹⁰ Z. Krasiński, *Niedokończony poemat*, w: tegoż, *Pisma*, t. 1, Mikołów 1900, s. 141.

¹¹ Na temat w ten sposób rozumianego problemu materialnego zniewolenia zob. np. A. Jocz, *Rozum Arystotelesa a gnostyczne po-„wołanie”*. Dwa różne początki poznawania istoty Absolutu, „Poznańskie Studia Polonistyczne” 2001, Seria Literacka VIII (XXVIII), ss. 71-86.

wizja dualizmu duszy i ciała posiada gnostyckie cechy? Warto przecież dla równowagi założyć, iż jest to jedynie dualistyczny obraz człowieka, który intelektualnie zakorzeniony jest w *Fedonie* Platona (427-347). Chcąc rozwiązać powstały problem, należy zauważyć, że zaczerpnięte z omawianego tekstu sformułowanie „iskra Twoja pali się w jej głębiach” zawiera jednak dość jasną sugestię o substancjalnej tożsamości Boga i duszy, ducha człowieka. Tego rodzaju pomysły obce są filozofii Platona, ale bardzo dobrze oddają naturę gnostycyzmu. Na wspomniane gnostyckie rozumienie tożsamości pomiędzy Absolutem i pierwiastkiem boskim w człowieku zwraca m.in. uwagę Hans Jonas w swoich komentarzach do *Hymnu o Perle* oraz Serge Hutin¹². Również w przygotowanych przez Krasińskiego notatkach na temat gnostycyzmu znajdują się fragmenty, które świadczą o tym, że poeta zdawał sobie sprawę z istnienia gnostyckiego postrzegania sygnalizowanej tożsamości. Omawiając niuanse nauki Saturnina, polski romantyk stwierdza: „O to idzie, by dobrzy wrócić mogli w końcu do Boga, πνεύμα ich zlać się z Bogiem”¹³. Używając kategorii „złania się”, Krasiński sugeruje, że w wymiarze ontologicznym następstwem tego procesu jest anihilacja granic pomiędzy bytami, a to w pełni jest możliwe tylko dzięki ich substancjalnej tożsamości. Podobne wątki zawierają także przemyślenia poety poświęcone Walentynowi. Omawiając fenomen pneumatyków, autor *Niedokończonego poematu* jednoznacznie uwypukla ich substancjalną tożsamość z rzeczywistością pleromatyczną¹⁴. W sposób świadomy wydaje się również wykorzystywać znane gnostykom napięcie pomiędzy duszą i duchem. Obserwując wykreowany świat utworu, warto założyć, że poeta literacko bawi się owym napięciem. Boski element w człowieku (tzn. „Zaród wszelkiej piękności”) w swoisty sposób dryfuje pomiędzy duszą i duchem. Do kolejnego wysiłku interpretacyjnego zachęca następny fragment *Niedokończonego poematu*: „Postać dotknęła powiek młodzieńca znikomem dłoni powiewem, mówiąc: »Przejrzyj – boć tu zaprawdę wstęp do piekła na ziemi«. A wnet obaczył dusze onych wszystkich, na pół z ciał wychylone, nie mogące ani wstąpić do nich napowrót, ani też w pełni się oderwać – i targając się, płakały [...]”¹⁵.

W przywołanym ustępie tekstu czytelnika może zaskoczyć przede wszystkim wizualizacja cierpienia. Krasiński pomyślał swoje piekło inaczej niż Dante. Nie posiada ono tak frenetycznie ostentacyjnego charakteru. Cierpienie jest w nim bardziej niejednoznaczne i zdecydowanie mniej krzykliwe. Jednakże to pewnego rodzaju wyciszenie nie oznacza braku przeszywającego ten mroczny świat bólu. Głównym jego źródłem jest permanentna niemożność

¹² H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994, ss. 128-144; S. Hutin, *Gnostycy*, tłum. K. Demianiuk, „Literatura na Świecie” 12(197)/1987, ss. 23-24.

¹³ Z. Krasiński, *Pisma filozoficzne...*, cyt. wyd., s. 68.

¹⁴ Tamże, ss. 72-73.

¹⁵ Z. Krasiński, *Niedokończony poemat...*, cyt. wyd., s. 152.

ostatecznego rozstrzygnięcia losu mieszkańców, więźniów owej infernalnej rzeczywistości. Okazuje się, że także w piekle dusza musi w cierpieniu mocować się z ciałem. Jej ból wynika jednak z tego, iż ostatecznie utraciła nad nim wszelką kontrolę. Znajduje się zatem w sytuacji znacznie gorszej niż w czasie pełnego, życiowego zjednoczenia z własną, ludzką zmysłowością. W życiu doczesnym doświadczała oczywiście materialnego cierpienia, ale miała również wpływ na jakość własnej egzystencji. Tymczasem w swoim infernalnym międzyżyciu obcuje jedynie z biernym, tępym oporem własnego ciała. Niemożność jego przezwyciężenia staje się zwyczajnie nieznośna. W tym miejscu wypada również przypomnieć, że w kulturze europejskiej swoiście zadekretowano, mniej więcej od czasów Platona, myślicieli wczesnochrześcijańskich oraz ich gnostyckich adwersarzy, całkowicie odmienny porządek ontologiczny. Wynika z niego, że to właśnie świat zmysłowy, materialny jest areną zmagania duszy i ciała. Warto wreszcie przemyśleć samą istotę zadziwiającej wizualizacji, w której „dusze onych wszystkich, na pół z ciał wychylone”. Przekraczając w tym obrazie granicę chrześcijańskiej ortodoksji, Krasieński świadomie buduje nastrój ezoterycznej tajemniczości. Jednakże w przywołanej wizji ów nastrój nie jest najważniejszy. Trudno jest również ustalić genezę omawianego literackiego obrazu.

Można natomiast podjąć próbę wskazania wizualizacji, która dotyczy wprawdzie różnych poziomów cielesności, ale sposób ich prezentowania przypomina poetykę przyjętą przez Krasieńskiego. Chodzi oczywiście o rozważania Rudolfa Steinera (1861-1925), twórcy antropozofii¹⁶. W jednym ze swoich wykładów stwierdził: „Innym podobnym zjawiskiem jest osobliwe uczucie mrowienia, kiedy zdrtwieje jakaś część ciała. Jaka jest tego przyczyna? Powodem jest rozluźnienie ciała eterycznego. Kiedy jakaś część ciała, np. palec, drtwieje, jasnowidz widzi obok palca wystający jakby palec od rękawiczki. Jest to ciało eteryczne, które w tym miejscu rozluźniło się i wystaje”¹⁷.

Analizując cytowane przemyślenia, warto przede wszystkim nabrać dystansu wobec różnic czasowych, duchowych i merytorycznych, które dzielą poetę i antropozofa. Zadziwiają natomiast podobieństwa w myśleniu na temat potencjalnej zdolności ludzkiego ciała fizycznego do rozluźniania więzów z tymi bytami (np. dusza i ciało eteryczne), które (jak nakazuje europejska tradycja duchowa) są istotowo z nim związane. Naturalnie w literackiej rzeczywistości Krasieńskiego to swoiste odklejanie się duszy od ciała jest dla

¹⁶ Na temat istoty antropozofii i Rudolfa Steinera zob. m.in. J. Prokopiuk, *Labirynty herezji*, Warszawa 1999, ss. 89-233; tenże, *Ścieżki wtajemniczenia. Gnosis aeterna*, Warszawa 2000, ss. 80-91, 107-137; A. Jocz, *Antropozofia Rudolfa Steinera (1861-1925), czyli próba stworzenia podstaw neognozy*, w: E. Przybył (red.), *Oblicza gnozy*, Kraków 2000, ss. 97-112; A. Jocz, *Neognostyczne podstawy lucyferyzmu Tadeusza Micińskiego i chrystologii Jerzego Hulewicz*, w: tenże, *Przypadek „osy rozbójniczej”...*, cyt. wyd., ss. 67-87.

¹⁷ R. Steiner, *U bram teozofii*, tłum. M. Waśniewski, Gdynia 1997, s. 25.

człowieka stanem wręcz nieznosnym. Natomiast antropozof przedstawił swoje konstatacje w sposób, który przypomina opis naturalnego zjawiska przyrodniczego. Warto przy tym przypomnieć, że zdaniem Mikołaja Bierdiajewa (1874-1948) jest to bardzo kontrowersyjna metoda poznania rzeczywistości duchowej¹⁸. Oczywiście tematem niniejszego szkicu nie będzie wartościowanie dociekań Steinera. Wypada jednak ciągle podkreślać istnienie szerokiego kontekstu duchowego i kulturowego, w którym funkcjonowała antropozofia.

Wracając do tej swoistej konfrontacji światów Krasińskiego i Steinera, należy stwierdzić, że obaj dokonują pewnego rodzaju gnostyckiej deprecjacji ciała fizycznego względem duszy lub ciała eterycznego. Zmysłowe ciało jest ewidentnie bierne i poddaje się zmianom, które inicjowane są przez duszę lub ciało eteryczne. To właśnie one odklejają się i odstają od niego. Oczywiście nie oznacza to, że antropozofię należy utożsamiać z totalną, gnostycką negacją materialności, zmysłowości i cielesnej fizjologii. Można natomiast dostrzec w przemyśleniach Steinera przekonanie o przejściowym charakterze świata materialnego. Nie wydaje się on być wartością samą w sobie. Jawi się natomiast tylko jako konieczny etap w wielowiekowej ewolucji duchowej rzeczywistości¹⁹. Formułując sugestie na temat tymczasowego charakteru fizycznego świata, Steiner w swoisty sposób sankcjonuje jednak jego drugorzędne znaczenie względem bytów pneumatycznych. Czyni to m.in. poprzez wyraźne dystansowanie się wobec fizjologicznego charakteru prokreacji. W swojej *Teozofii Różokrzyżowców* kreśli nawet obraz całkowitej dematerializacji tego aktu²⁰.

Wspomnianą skłonność do deprecjacji materialnej cielesności można odnaleźć również w wypowiedziach chóru Eseneńczyków z *Niedokończonego poematu*: „Ojciec nieznan! od obliczności świata, od pychy gnijącej my uciekli do Ciebie! [...] Ześlij myśl czystą! Niech wewnątrz żarem przepali i zniszczy ciało wszelkie – niech odrzuci je, jak popiołu garść. – Prorokom widny niegdyś Chrystus twój niech zstąpi!”²¹

Przywołany ustęp tekstu rozpoczyna apostrofa do „nieznanego” Boga. A zatem poeta bezpośrednio odnosi się do nauki gnostyka Saturnina, na temat której pisał już w swoich notatkach²². Kreując świat *Niedokończonego poematu*, Krasiński rezygnuje jednak z opisu skomplikowanego procesu powstawania rzeczywistości zmysłowej, o którym czytał u Saturnina²³. Nic nie wspomina również o fenomenie emanacji bytów pneumatycznych z owego „nieznanego

¹⁸ Na temat owej krytyki naturalistycznego myślenia teozofów i antropozofów zob. M. Bierdiajew, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2001, ss. 44-45; M. Bierdiajew, *Koniec Renesansu. Przyczynek do kryzysu współczesnej kultury*, w: tenże, *Nowe Średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2003, ss. 38-39.

¹⁹ Na ten temat zob. np. A. Jocz, *Antropozofia Rudolfa Steinera...*, cyt. wyd., ss. 110-111.

²⁰ R. Steiner, *Teozofia Różokrzyżowców*, tłum. M. Waśniewski, Gdynia 1996, s. 123.

²¹ Z. Krasiński, *Niedokończony poemat...*, cyt. wyd., s. 218.

²² Z. Krasiński, *Pisma filozoficzne...*, cyt. wyd., s. 68.

²³ Na temat współczesnych dociekań dotyczących gnozy Saturnina zob. np. H. Jonas, *Religia gnozy...*, cyt. wyd., ss. 147-148.

Ojca". Z kolei wyartykułowana przez chór Esseńczyków prośba o „myśl czy sta” jest w rzeczywistości wołaniem o gnozę. Dzięki tej szczególnej wiedzy powinno dokonać się zbawcze przemienienie ludzkiej cielesności. Jednocześnie w tym literackim świecie wszelka fizyczność jawi się jako uciążliwy balast. Krasińskiemu udało się nawet artystycznie wyrazić gnostyckie zbrzydzenie materialną rzeczywistością. Wynika ono z rozpowszechnionego wśród gnostyków przekonania, które głosi, że świat zmysłowy uwodzi, zniewala ludzi swoim trującym urokiem. W ten sposób odgradza ich od zbawienia, czyli wiedzy, gnozy. Za pośrednictwem tego rodzaju przemożnej pokusy manifestuje się właśnie owa bezgraniczna, „gnijąca pycha” świata fizycznego²⁴. A zatem gniciu najlepiej wyraża naturę cielesności, materialności. Dlatego unicestwienie tego świata może dokonać się tylko za sprawą owej płomiennej myśli. Właśnie artystyczne wykorzystanie metafory „żaru”, ognia zasługuje na szczególną uwagę czytelników. Jej gnostyckiemu charakterowi wiele intelektualnej uwagi poświęcił Wincenty Myszor²⁵. Trudno jest oczywiście jednoznacznie określić wiedzę Krasińskiego na temat gnostyckości tej metafory. W jego notatkach znajdują się natomiast sformułowania poświęcone boskiej naturze światła i apokatastycznym właściwościom „ognia pokuty”²⁶. Szczegółnej wymowy nabiera również końcowa prośba o inkarnację Chrystusa. Jeżeli dokładnie prześledzi się zapiski Krasińskiego, to miał bardzo dobre informacje o gnostyckim, doketystycznym postrzeganiu Zbawiciela²⁷.

III

Czy oznacza to, że poeta świadomie buduje jakąś filozoficzną, duchową alternatywę wobec chrześcijańskiej ortodoksji? Raczej nie, ponieważ można odnieść wrażenie, że autor *Niedokończonego poematu* inicjuje w nim pewnego rodzaju rozmowę, która w niektórych momentach koncentruje się wokół podnoszonego w niniejszych rozważaniach zagadnienia dotyczącego natury duchowości, cielesności. Reprezentowani w tej rozmowie gnostycy głoszą tylko jedno z branych pod uwagę stanowisk. Podobnie jest w przypadku przywołanego chóru Esseńczyków, który poddaje pod swoistą dyskusję kontrowersyjne, gnostyckie przekonania.

Chcąc zweryfikować przypuszczenie o pragnieniu pozostania Krasińskiego w obrębie chrześcijańskiej ortodoksji, warto przytoczyć kolejną wypowiedź Aligiera na temat Młodzieńca: „Żywym duchem!... duchem bez początku bo

²⁴ Na temat fenomenu pychy, która emanuje z materialnej rzeczywistości zob. np. A. Jocz, *Rozum Arystotelesa...*, cyt. wyd., ss. 81-82.

²⁵ W. Myszor, *Blisko ognia*, „Vox Patrum” 6-7/1984, ss. 268-271.

²⁶ Z. Krasiński, *Pisma filozoficzne...*, cyt. wyd., s. 67.

²⁷ Tamże, ss. 69-73.

z Pana wyszedł – i bez końca, bo ku Panu dąży napowrót, a nigdy nie stopi się z Panem. Na pielgrzymkę nieskończoności duszę i ciało mu dano; on ciągle jeden, ten sam niezatracałny – one tylko umierające i odżywające naprzemian. Kiedyś, kiedyś on wraz z wami zrzuci ludzki strój, i inny, wyższy przybierze w dzień ostatni przypomnienia i sądu”²⁸.

Z przywołanych słów wynika, że w jednoznaczny sposób zostaje odrzucona podnoszona wcześniej koncepcja substancjalnej tożsamości ludzkiego ducha z Absolutem. Aligier bardzo mocno podkreśla, iż duch Młodzieńca wprawdzie wywodzi się z Boga, ale nigdy nie osiągnie takiej z nim jedności, która niwelowałaby immanentną różnicę ich natur. Wzbogacając tekst o tego typu sformułowanie, poeta pozostaje w granicach ortodoksji chrześcijańskiej. Innej natury są natomiast rozważania, które Aligier prowadzi nie tylko na temat ducha, ale również duszy i ciała Młodzieńca. W tym momencie bliżej jest mu do przemyśleń Orygenes (185/186-254) niż do dualistycznego postrzegania relacji pomiędzy duszą i ciałem, które w kulturze europejskiej funkcjonuje dzięki autorytetowi św. Augustyna (354-430) i wyrosłej z niego tradycji chrześcijańskiej²⁹. Aligier głosi nawet, że dusza i ciało są pewnego rodzaju czasowym odzieniem, które jest tylko przywdziewane przez ducha. Jego celem jest ostateczne uwolnienie się od nich przy końcu zmysłowej rzeczywistości. Zderzona zostaje zatem nietrwałość, przemijalność duszy, ciała z „niezatracałnością” ducha.

Jakiemu celowi służy zatem to swoiste balansowanie Krasińskiego na granicy chrześcijańskiej ortodoksji? Trudno jest przecież jednoznacznie stwierdzić, że opowiada się po stronie gnostycyzmu. Można natomiast przyjąć, iż poeta wykorzystał ściśle określone elementy gnostyckiego nauczania do nasycenia, skomplikowania swojej poetyckiej rzeczywistości, ale pozostawił je równocześnie w sferze artystycznie ekscytującego niedopowiedzenia. Dostrzeżona w ten sposób wielowymiarowość jego tekstu wzbogaca przede wszystkim estetyczne doznania czytelnika. Nieomal zmysłowo doświadcza on cierpienia ludzi, których dusze rozluźniły swój związek z ciałami. Czytelnik nie otrzymuje jednak zadowalającego metafizycznie wyjaśnienia ich stanu. Urzekają także wypowiedzi chóru Esseńczyków dobitnie przybliżające odwieczną pokusę deifikacji cielesności, która tak przenikliwie została zdiagnozowana przez gnostyków. Również i w tym przypadku czytelnik nie otrzyma informacji na temat skutków prośby o „przepalenie i zniszczenie wszelkiego ciała”. Obecne w utworze Krasińskiego ślady gnostyckich przemyśleń jawią się więc jako rodzaj kunsztownego ornamentu. Być może dlatego poeta nie postępuje jak gnostycy i nie formułuje swojej własnej gnozy, którą mógłby

²⁸ Z. Krasiński, *Niedokończony poemat...*, cyt. wyd., s. 251.

²⁹ O troistym postrzeganiu człowieka przez Orygenes zob. Orygenes, *Duch i ogień*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1995, ss. 53-60.

zbudować ze znanych mu gnostyckich kategorii pojęciowych³⁰. Prezentowane przemyślenia dotyczą oczywiście jedynie kilku wybranych literackich obrazów, wizji z *Niedokończonego poematu*, ale nie kończy się on gnostycką, gnostyczną wizualizacją zbawienia człowieka.

Artur Jocz – ESOTERICS AND LITERATURE: AN ORIGIN OF ARTISTIC FASCINATION

The paper discusses the reception of Gnosticism among Polish romantic poets with specific reference to Zygmunt Krasiński (1812-1859). It analyses the esoteric/gnostic content of selected fragments of "The Unfinished Poem". It should be remembered that Krasiński had never declared himself a gnostic. Thanks to this analysis, it will be possible to determine the role of esoteric/gnostic conceptual categories in the discussed work.

³⁰ Postawa Krasińskiego nie jest tutaj żadnym wyjątkiem, podobnie wygląda to np. u Stanisława Przybyszewskiego. Oczywiście romantycy są przewodnikami dla twórców przełomu XIX i XX wieku. Zob. A. Jocz, *Pomiędzy pokusą...*, cyt. wyd., ss. 13-66.

STELLA GROTOWSKA
AGH w Krakowie
Wydział Humanistyczny

Sekularyzacja polityki w katolickim kraju. Religia w dyskursie medialnym prawicowych portali internetowych w kampanii prezydenckiej w Polsce w 2015 r.

Religia w przestrzeni publicznej Polski po II wojnie światowej była dobrze widoczna, zmieniały się jednak formy jej obecności. W niniejszym tekście obszarem badań jest dyskurs medialny w potransformacyjnej Polsce w początkach XXI wieku. Jest to czas istotnych przemian wywołanych pojawieniem się i upowszechnieniem nowych mediów, które zmieniają charakter komunikacji oraz umożliwiają nowe formy ekspresji i interakcji¹.

Przedmiotem rozważań w tym tekście jest wyłącznie jeden rodzaj nowych mediów – serwisy internetowe. Warto je poddać analizie, ponieważ ich obecność umożliwia pluralizację dyskursu medialnego – punkty widzenia i informacje pomijane w dyskursie dominującym stają się łatwo dostępne w przestrzeni publicznej. Nowe media mają charakter alternatywny, wytwarzają przestrzenie heterotopijne, wykorzystywane – także przez wszelkiego rodzaju grupy marginalizowane – do tworzenia projektów, stowarzyszania się i wyrażania swojej odmienności w stosunku do kultury dominującej².

W tym artykule interesuje mnie konkretna grupa portali informacyjnych – te, które przez użytkowników, założycieli, a także badaczy społecznych nazywane są serwisami prawicowymi (tab. 2). Poddam analizie dyskurs odnoszący się do religii pojawiający się w kilku z nich (niezależna.pl, wpolityce.pl, salon24.pl), prowadzony w czasie kampanii prezydenckiej w 2015 r. Przyjmuję, że wybrane do badań portale stanowią naturalne środowisko dla

¹ L. A. Lievrouw, *Media alternatywne i zaangażowane społecznie*, tłum. M. Klimowicz, Warszawa 2012, s. 42.

² Tamże, s. 82.

religii rzymskokatolickiej w Polsce, ponieważ odwołują się do zakorzenionych w niej założeń światopoglądowych, a także je wyrażają. Przedmiotem badania jest zatem dyskurs społeczno-kulturowy określonej wspólnoty światopoglądowej na temat religii.

Wybrałam do analizy serwisy, które nie mają charakteru religijnego, ale społeczno-informacyjny, a także zdobyły największą liczbę użytkowników, ponieważ interesuje mnie obraz religii na tle wydarzeń aktualnie zachodzących w świecie. Taka perspektywa pozwoli zobaczyć religię w dialogu z otoczeniem: oddźwięk, jaki w środowiskach skupionych wokół portali prawicowych wywołują aktualne wydarzenia, sposoby ich prezentacji i interpretacji.

Dyskurs nowych mediów

Analiza dyskursu w rozumieniu socjolingwistycznym bada wykorzystania języka, „język w użyciu”, i podejmuje następujące problemy: kto, w jaki sposób, w jakim celu, w jakich okolicznościach posługuje się językiem³. Znaczenie dyskursu medialnego wiąże się z konsekwencjami wywoływanymi w grupie odbiorców: wytwarza on w efekcie trwałą dyspozycję (habitus Pierre’a Bourdieu), która przekracza nie tylko ograniczenia czasowe, ale i przestrzenne. Przekonania uznane przez nas – wskutek eksponowania ich w medialnym dyskursie – za oczywiste stanowią nasz punkt dostępu do tego, co dzieje się w świecie⁴.

Media mainstreamowe preferują wartości i punkty widzenia głównych aktorów społecznych, jak państwo czy politycy, odmawiając jednocześnie mniejszościom możliwości prezentowania ich poglądów, te zaś wyrażane są w mediach alternatywnych. Powodem istnienia mediów alternatywnych – często określających się jako „niezależne” – jest zapewnienie reprezentacji ideologiom, które są fałszywie przedstawiane w dyskursie mainstreamu lub całkowicie z niego eliminowane⁵. Media alternatywne stanowią nie tylko praktyki medialne, ale posiadają również potencjał krytyczny, a także zdolność do inicjowania zmian politycznych. Opierają się one na założeniu, że ich celem jest obserwowanie, analizowanie i transformacja zewnętrznego świata. Zadaniem krytycznych mediów jest ujawnianie i odkrywanie tego, co uległo ideologicznemu zniekształceniu⁶.

Moja analiza koncentruje się na tekstach zamieszczonych w serwisach internetowych, które traktuję – podobnie jak wiadomości prasowe – jako

³ T. van Dijk, *Dyskurs jako struktura i proces*, tłum. G. Grochowski, Warszawa 2001.

⁴ N. Couldry, *Media discourse and the naturalisation of categories*, w: R. Wodak, V. Kollers (red.), *Handbook of Communication in the Public Sphere*, Berlin – New York 2008, s. 79.

⁵ O. Guedes Bailey, B. Commaerts, N. Carpentier, tłum. A. Gąsior-Niemiec, *Media alternatywne*, Kraków 2012, ss. 20-21.

⁶ C. Fuchs, *Alternative Media as Critical Media*, „European Journal of Sociology” 2/2010, ss. 181-182. <http://fuchs.uti.at/wp-content/uploads/altmedia.pdf> [10.05.2015].

źródło schematów odnoszących się do sytuacji społecznej, wspólnych dla czytających i piszących, którym podporządkowane jest wytwarzanie tekstu przez piszącego, jak i jego odczytywanie przez czytelnika⁷. Schematy te są przyswajane nieświadomie i dostarczają odbiorcom konkretnego rozumienia rzeczywistości społecznej. Zdaniem Cezarego Trutkowskiego powyższy proces realizuje się w dwóch wymiarach. Pierwszym jest propaganda prowadzona za pomocą metod socjotechnicznych i retorycznych, drugi polega na wytwarzaniu sieci odniesień dla codziennej komunikacji społecznej. Dokonuje się to poprzez określenie, które problemy są na tyle istotne, aby stać się przedmiotem uwagi⁸. „Prasa jest czymś więcej [...] niż tylko dostawcą informacji. Może ona nie odnosić zbyt wielkich sukcesów w mówieniu ludziom, co mają myśleć, odnosi natomiast sukcesy w mówieniu ludziom, o czym mają myśleć. Wynika to przede wszystkim z faktu, iż różni ludzie patrzą na świat w różny sposób, zależny nie tylko od ich osobistych zainteresowań, ale także od tego, jaką mapę narysują im dziennikarze, redaktorzy, wydawcy gazet, które czytają”⁹. W niniejszym artykule – pozostawiając poza obszarem zainteresowania kwestie propagandy – chciałabym przyjrzeć się temu, o czym użytkownicy polskich portali prawicowych myślą w kontekście religii.

Jednakże analizując nowe media, nie można zapominać, że zmianie uległ sam medialny ekosystem. Należą do niego, poza mediami tradycyjnymi, jak rozgłośnie radiowe, stacje telewizyjne, telewizje kablowe, youtube, także serwisy służące wymianie treści, wyszukiwarki internetowe, personal media (Facebook, Twitter etc., blogi, wideoblogi, photoblogi, podcasty), grupy dyskusyjne, komentarze, repozytoria danych, chat roomy etc. W tym nowym ekosystemie medialnym wzrasta rola *grassroot journalism* – zwykli ludzie tworzą nowy rodzaj dziennikarstwa, którego adresatami są inni zwykli ludzie. Odbiorca uczy się nie tylko, jak najszybciej dotrzeć do wiadomości, ale również, jak czynnie włączyć się w proces masowej komunikacji, robiąc to nierzadko lepiej niż zawodowi dziennikarze, zważywszy że żaden dziennikarz nie jest ekspertem w każdej dziedzinie¹⁰. Biorąc pod uwagę typową dla mediów intermedialność, czyli fakt, że wchodzą w łańcuchy wymian ze sobą nawzajem¹¹, treści występujące w jednym miejscu ekosystemu mogą zostać zaimportowane w innym i tam przedstawione w kontekście często odmiennym od pierwotnego i w nowej interpretacji, *grassroot journalism* może oddziaływać również na media mainstreamowe.

⁷ T. van Dijk, *News as Discourse*, New Jersey 1988.

⁸ C. Trutkowski, Wybór czy konieczność – o potrzebie wykorzystania analizy dyskursu w socjologii”, „Kultura i Społeczeństwo” 1/2004, s. 37.

⁹ B. Cohen, *The Press and Foreign Policy*, Princeton 1963, s. 13, cyt. za: tamże.

¹⁰ M. Chyliński, *Citizen journalism - new phenomenon in the media*, w: I. Biernacka-Ligęza (red.) *Media and Democratization*”, Toruń 2013, ss. 183-184.

¹¹ E. Maigret, *Socjologia komunikacji i mediów*, Warszawa 2012, s. 436.

Portale prawicowe w ekosystemie medialnym

W niniejszym artykule założyłam, że rola internetowych serwisów informacyjnych w kształtowaniu przestrzeni publicznej oraz dostępu do informacji jest istotna oraz wzrasta. Wskazywać na to mogą dane. Odsetek polskich gospodarstw domowych, które posiadają dostęp do Internetu, wyniósł w 2013 r.

Tab. 1. Popularność serwisów *internetowych*

1.	■ Grupa Onet - RASP - Informacje i publicystyka	8 322 395 ▼	374 432 525 ▼	38,4% ▼
2.	■ Grupa Polskاپresse - Media Regionalne - Informacje i publicystyka	7 396 649 ▼	229 852 337 ▼	34,2% ▼
3.	■ Grupa Wirtualna Polska - Informacje i publicystyka	6 777 142 ▼	205 305 537 ▼	31,3% ▼
4.	■ Grupa Gazeta.pl - Informacje i publicystyka	5 551 479 ▼	236 149 295 ▼	25,6% ▼
5.	■ Grupa Interia.pl - Informacje i publicystyka	3 834 686 ▼	77 246 816 ▼	17,7% ▼
6.	■ Grupa TVN - Informacje i publicystyka	3 688 189 ▲	108 610 048 ▼	17,0% ▲
7.	■ Grupa ZPR Media - Informacje i publicystyka	2 181 550 ▲	24 197 153 ▼	10,1% ▲
8.	◆ Grupa naTemat.pl - Informacje i publicystyka	1 750 640	-	8,1%
9.	■ Grupa TVP - Informacje i publicystyka	1 663 929 ▼	12 033 261 ▼	7,7% ▼
10.	▲ Grupa Microsoft - MSN - MSN Polska	1 349 550 ▼	-	6,2% ▼
11.	▼ Grupa Polskie Radio - Informacje i publicystyka	1 298 603 ▼	8 972 025 ▼	6,0% ▼
12.	▼ Grupa Cyfrowy Polsat - Informacje i publicystyka	1 264 115 ▼	19 448 003 ▼	5,8% ▼
13.	■ trojmiasto.pl	1 222 121 ▼	49 035 175 ▼	5,6% ▼
14.	■ teleman.pl	785 166 ▼	-	3,6% ▼
15.	◆ Grupa Wprost.pl - Informacje i publicystyka	734 644	-	3,4%
16.	▲ Grupa Gazetaprawna.pl - Informacje i publicystyka	718 503 ▲	9 777 030 ▼	3,3%
17.	▼ Grupa wPolityce.pl - Informacje i publicystyka	717 603 ▼	-	3,3% ▼
18.	▼ Grupa Gremi Business Communication - Informacje i publicystyka	698 211 ▼	7 745 863 ▼	3,2% ▼
19.	▼ niezalezna.pl	650 207 ▼	-	3,0%
20.	■ Grupa Eurozet - Informacje i publicystyka	559 254 ▲	5 186 304 ▲	2,6% ▲

Megapanel PBI/Gemius - luty 2015 - Informacje i publicystyka

Źródło: Megapanel PBI/Gemius luty 2015/ Informacje i publicystyka, <http://media2.pl/badania/121655-Megapanel-luty-2015-kategorie-tematyczne/8.html> [3.05.2015].

74,7%¹². Jedną z form korzystania z Internetu jest poszukiwanie informacji dotyczących aktualnych tematów społeczno-politycznych. Jak wynika z ba-

¹² GUS, *Spółeczeństwo informacyjne w Polsce w 2013 roku*, http://stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/nts_spolecz_inform_w_polsce-2013.pdf [1.05.2015].

Wykres 1
Najbardziej opiniotwórcze serwisy internetowe, marzec 2015

wpolityce	56
tvn24.pl	51
onet.pl	41
bankier.pl	37
money.pl	36
interia.pl	34
sportowefakty.pl	34
wirtualnemedi.pl	30
wp.pl	30
gazeta.pl	25

Źródło: Megapanel Instytut Monitorowania Mediów, marzec 2015. Zestawienie dotyczy cytowania mediów przez inne media w okresie od 1 do 31 marca 2015, http://www.institut.com.pl/badania_mediow/najbardziej_opiniotworcze_media_2015 [1.05.2015].

dania CBOS, 60% użytkowników Sieci deklarowało czytanie prasy w Internecie. W latach 2010-2012 około 1/3 dorosłych Polaków (30-35%) sięgała do internetowej wersji gazet i czasopism. Najczęściej byli to internauci najstarsi (72%) i mający wyższe wykształcenie (69%), 9% korzystało z archiwów gazet i czasopism¹³. Zbliżone wyniki przyniosło badanie GUS zrealizowane w 2013 r. – 26,8% osób zadeklarowało, że „wykorzystuje Internet do czytania online, pobierania plików z gazetami i czasopismami”¹⁴. W obu cytowanych wyżej badaniach nie wyróżniono wprawdzie osobnej kategorii dla serwisów internetowych, jednak można przyjąć, że respondenci mający w zwyczaju czytanie elektronicznych wydań prasy drukowanej są również skłonni do użytkowania internetowych serwisów informacyjnych.

Popularność serwisów internetowych jest spora. Jak pokazuje tab. 1, w interesującej mnie kategorii „Informacje i publicystyka” pod względem liczby internautów (druga kolumna) i odsłon (trzecia kolumna) w badaniu Megapanel pojawiły się dwa serwisy prawicowe: na 17. miejscu wpolityce.pl i na 19. – niezalezna.pl.

¹³ M. Feliksiak, *Korzystanie z internetu*, CBOS BS/81/2012, s. 10.

¹⁴ GUS, *Spółeczeństwo informacyjne w Polsce w 2013 roku*, http://stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/nts_spolecz_inform_w_polsce-2013.pdf [1.05.2015].

Nieco inaczej sytuacja przedstawia się w rankingu najbardziej opinio-twórczych serwisów internetowych, który dotyczy cytawalności poszczególnych mediów przez inne media i sporządzany jest na podstawie przekazów medialnych. W grupie serwisów internetowych wpolityce.pl zajął w marcu 2015 r. pierwsze miejsce.

Tab. 2 przedstawia popularność prawniczych portali informacyjnych wśród internautów. Pokazuje ona ponadto, że w większości przypadków zasięg serwisów prawniczych wzrastał w ostatnim kwartale 2014 r. Wyjątek stanowiły radiomaryja.pl, salon24.pl oraz naszdziennik.pl, które zanotowały spadek liczby użytkowników.

Tab. 2. Użytkownicy serwisów prawniczych w latach 2013 i 2014

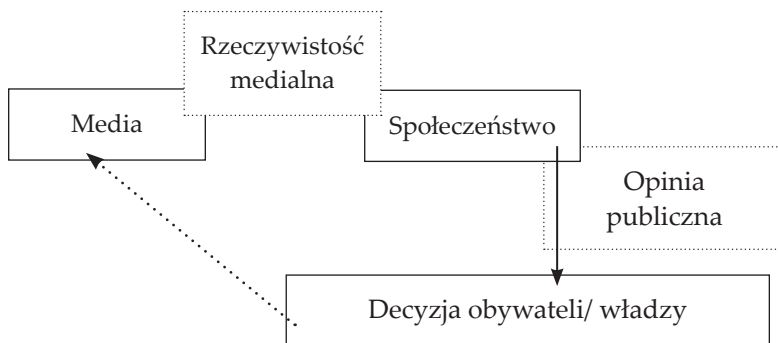
Serwisy prawnicze rok po roku (Megapanel PBI/Gemius) WIRTUALNEMEDIA.PL				
serwis	październik 2014		październik 2013	
	real users	zasięg	real users	zasięg
wpolityce.pl	649 848	3,02%	486 489	2,30%
niezalezna.pl	569 184	2,64%	400 452	1,89%
fronda.pl	397 480	1,85%	264 192	1,25%
gosc.pl	274 593	1,27%	226 007	1,07%
salon24.pl	240 483	1,12%	353 798	1,67%
telewizjarepublika.pl	167 792	0,78%	70 082	0,33%
gazetapolska.pl	156 339	0,73%	133 501	0,63%
radiomaryja.pl	135 607	0,63%	215 090	1,02%
naszdziennik.pl	131 408	0,61%	135 820	0,64%
wgospodarce.pl	108 605	0,50%	-	-
prawy.pl	98 957	0,46%	-	-
dorzeczy.pl	71 906	0,33%	62 908	0,30%

Źródło: T. Wojtas, *Serwisy prawnicze: wPolityce i Niezalezna liderami, mocno w górę Telewizja-republika.pl, tracą Salon24 i Radiomaryja.pl*, <http://www.wirtualnemedial.pl/artykul/serwisy-prawnicze-wpolityce-i-niezalezna-liderami-mocno-w-gore-telewizjarepublika-pl-traca-salon24-i-radiomaryja-pl> z dnia 22 grudnia 2014 [1.05.2015]. [3.05.2015].

O czym ludzie mają myśleć...

Empiryczny materiał do analizy stanowiły wiadomości, które pojawiły się w polskich serwisach internetowych o charakterze prawniczym: wpolityce.pl, niezalezna.pl, salon24.pl. Żaden z nich nie ma odpowiednika prasowego,

Wykres 2
Dynamiczny charakter demokracji medialnej



Źródło: S. Michalczyk, *Demokracja medialna. Teoretyczna analiza problemu*, Toruń 2010, s. 106.

stanowią wyłącznie portale internetowe, przede wszystkich o charakterze informacyjnym. Od pozostałych dwóch różni się znacznie „Salon24 niezależny portal publicystów” – platforma blogowa powołana w 2006 r. przez Bożenę i Igora Janke. Publikuje tam większość znanych blogerów politycznych, dziennikarze, politycy i amatorzy, a w dyskusjach uczestniczą zainteresowani użytkownicy. Powołanie tego portalu można uznać za najważniejsze wydarzenie w historii polskiej blogosfery politycznej, które rozpoczęło proces jej instytucjonalizacji¹⁵. W przypadku tego serwisu przedmiotem badania nie były blogi, ale notatki dodawane przez różnych autorów dotyczące mniej lub bardziej aktualnych kwestii, głównie jednak bieżących wydarzeń społeczno-politycznych

Wszystkie analizowane wiadomości zostały opublikowane w okresie od 10 lutego do 10 maja 2015 r. Był to czas, w którym toczyła się kampania przed wyborami prezydenckimi. Wybór takiego okresu wynika z przekonania, że istnieje związek między przekazami medialnymi i materialnym światem. Relacje między mediami a decyzjami obywateli przedstawia wykres 2.

Założyłam, że w czasie kampanii wyborczej próby wywierania wpływu na zewnętrzną rzeczywistość mogą być widoczne szczególnie wyraźnie jako skłanianie do podejmowania decyzji politycznych. Wybrałam do analizy wypowiedzi, w których użyte zostało przez autora pojęcie religia odnoszące się do zbioru podzielanych przez grupę wierzeń i praktyk zakorzenionych w rzeczywistości pozaempirycznej oraz związanych z nimi instytucjach.

¹⁵ K. Karnkowski, *Blogosfera polityczna w Polsce*, niepublikowana praca doktorska, ISNS UW, <http://depotuw.ceon.pl/bitstream/handle/item/242/Blogosfera%20polityczna%20w%20Polsce.pdf?sequence=1>, UW, s. 15 [1.05.2015].

Za jednostkę analizy przyjąłam wypowiedzi dotyczące religii występujące w formie tytułów, ponadto w celach pomocniczych wykorzystałam leady, które stanowiły uzupełnienie i pomoc w zrozumieniu tytułów. W przypadku salonu24.pl, gdzie leady zwykle nie występują, posługiwałam się także treścią całych wpisów. Wykorzystałam teksty zawarte w elektronicznym archiwum każdego z wymienionych wyżej serwisów.

Jak już wspomniałam, media nie odnoszą specjalnych sukcesów w przekonywaniu ludzi, co powinni sądzić, są natomiast skuteczne w sugerowaniu, o czym mają myśleć. Dlatego podstawą analizy zebranego materiału było kilka zagadnień dotyczących treści zamieszczanych na wybranych portalach prawicowych. Przystępując do badań, zadałam pytanie o kontekst wypowiedzi o religii. Przez kontekst można rozumieć sytuację społeczną, w której przebiega działanie komunikacyjne. Są to zarówno językowe, jak i pozajęzykowe okoliczności wypowiedzi, stąd w analizie wyróżnia się dwa poziomy analizy: językowy i społeczny¹⁶. W niniejszym artykule przedmiotem uwagi jest ten drugi. Składają się na niego sytuacje społeczne, w jakich religia jest prezentowana w przekazach portali prawicowych, przypisywane jej role, działania instytucji religijnych wobec społeczeństwa i odwrotnie – społeczeństwa wobec nich.

W wypowiedziach, jakie pojawiły się na wybranych do badania portalach wyróżniłam kilka kontekstów sytuacyjnych: zagrożenie (religia jest zarówno przedmiotem ataków, jak i agresorem), usuwanie religii ze sfery publicznej, opór przeciwko spychaniu religii do sfery prywatnej, krytyka instytucjonalnego Kościoła rzymskokatolickiego, ateizm, a także artykuły okolicznościowe dotyczące wiary religijnej oraz Kościoła.

Kontekst 1. Zagrożenie

1.1. Chrześcijańskie ofiary islamu

Religie, głównie islam (choć także niekiedy inne niechrześcijańskie), postrzegane są jako groźne ideologie siejące „zamęt, cierpienie i zniszczenie” oraz stanowiące zagrożenie zarówno dla ludzi, jak i dla kultury. Przede wszystkim mowa tu o atakach wyznawców islamu na chrześcijan w różnych regionach świata, nie tylko w krajach muzułmańskich, do czego odnoszą się następujące przykładowe nagłówki:

– „Zbrodnie na chrześcijanach. Jeśli się milczy, to pozwalamy na to”
(lead: „Obecnie w 116 krajach świata dochodzi do łamania wolności religij-

¹⁶ J. Białecka-Prus, *Problem kontekstu w teoriach komunikowania społecznego*, „Studia Socjologiczne” 1/2012, ss. 20-21.

nej zgodnie z 18 artykułem powszechnej deklaracji praw człowieka ONZ".), niezalezna.pl z 5.04.2015 r.

– „Alarmujące dane: prześladowanych chrześcijan jest dziś więcej niż w pierwszych wiekach”, wpolityce.pl z 7.04.2015 r.

Druga grupa tytułów wskazuje na niebezpieczeństwo ataku w Europie ze strony muzułmanów, z którymi łączą nas bezpośrednie relacje. Jeśli nawet niebezpieczeństwo nie wydaje się prawdopodobne dziś, to jest przedstawiane jako realna groźba w przyszłości:

– „Jihadi John – czarujący rzeźnik z sąsiedztwa”, niezalezna.pl z 8.03.15 r.

– „XXI wiek postępu” (fragment artykułu: „wojny religijne są jeszcze przed nami. Świat polaryzuje się religijnie. Wystarczy pogłoska, że Koran stał się gdzieś przedmiotem zbezczeszczenia, a już bojownicy gotowi na śmierć szlachtują przypadkowo ujętego gajura”), salon24.pl z 4.04.2015 r.

Zarówno agresorzy, jak i pokrzywdzeni są określani w kategoriach religijnych, poszkodowani są chrześcijanie, nie pojawiają się wzmianki o ofiarach żydowskich, wyznawcach New Age ani innych religii lub niewierzących. Źródłem zagrożenia są wyznawcy islamu, a samo zagrożenie dotyczy najbardziej podstawowego poziomu – fizycznego bezpieczeństwa. Ten sposób opisywania religii ilustrują tytuły:

„Muzułmanie podpalili 14-letniego chłopca, bo był chrześcijaninem”, wpolityce.pl z 15.04.2015 r.; „Pakistan: Zamaskowani napastnicy ostrzelali katolicką szkołę. Wyznawcy Chrystusa żyją w coraz większym strachu”, wpolityce.pl z 18.04.2015 r.

– „Włosi w szoku po utopieniu 12 chrześcijan. „Tutaj modlimy się do Allacha – usłyszał nigeryjski chłopiec, gdy zaczął modlić się do Jezusa o ocalenie”, wpolityce.pl z 17.04.2015 r.

1.2. Agresja wobec chrześcijaństwa i chrześcijan w Europie

W Europie i Polsce chrześcijaństwo jest przedmiotem ataków, nie tylko ze strony islamu. Wystąpienia przeciw wartościom chrześcijańskim są przeprowadzane lub wspierane przez instytucje państw UE oraz polityków. Atak na religię przybiera formę promowania przemian obyczajowych przez instytucje UE oraz urzędników państwowych:

– „Łatwopalny most i ogniotrwała tęcza” (lead: W stolicy pożar zniszczył strategiczną przeprawę przez rzekę. Służby nie ochroniły, strażacy nie potrafili w porę ugasić. Natomiast Hanna Gronkiewicz-Waltz [prezydent Warszawy – S. G.] od dwóch lat monitoruje i chroni przed pożarem tęczę na placu Zbawiciela.), niezalezna.pl z 25.02.15 r.¹⁷

¹⁷ „Tęcza” to instalacja Julity Wójcik umieszczona na Placu Zbawiciela w Warszawie w 2012 r. Obecność Tęczy wywoływała liczne protesty, a w latach 2013-2014 była ona kilkakrotnie podpa-

– „Parlament Europejski wspiera aborcję i małżeństwa homoseksualne”, wpolityce.pl z 12.03.2015 r. „Transwestyta w przedszkolu – czy nowe standardy edukacji”, niezalezna.pl z 5.03.2015 r.

– „Rząd PO wspiera obsceniczne i antyreligijne przedsięwzięcia kulturalne! Wystawa »Gender w sztuce« z ministerialnym mecenatem”, wpolityce.pl z 23.04.15 r.

W tej kategorii mieszają się również teksty o przyjętej przez Sejm 6 lutego 2015 r. ustawie o ratyfikacji Konwencji Rady Europy o zapobieganiu i zwalczaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej (nazywanej w mediach Konwencją antyprzemocową), która spotkała się ze sprzeciwem środowisk prawicowych. Jest ona przedmiotem kilku artykułów, które nie mają charakteru omawiająco-komentującego, ale wyrażają sprzeciw. Brak szerszej perspektywy wyjaśniającej wynika zapewne z faktu, że debata na temat Konwencji toczyła się od kilku miesięcy, a na okres objęty tym badaniem przypadła ratyfikacja konwencji. Wszystko zatem zostało już powiedziane, a serwisy prawicowe koncentrują się na wyrażaniu negatywnego stanowiska, jak w poniższych nagłówkach:

– „Komorowski za ratyfikacją konwencji antyprzemocowej” (lead: „Konwencja – przypomnijmy – zakłada, że płeć męska i kobieca to wytwór kultury, i obarcza winą za przemoc rodzinę oraz religię”), niezalezna.pl z 13.03.2015 r.

– „Kampania ideologiczna. Krucjata Platformy”, niezalezna.pl z 19.04.2015 r.

– „Komorowski podpisał wyrok ostateczny. Feministki i homolobby mogą legalnie toczyć propagandę. Co nas czeka po ratyfikacji?” (lead: „Nie pomogły tłumaczenia, sprzeciwy, argumentacje. Bronisław Komorowski zameldował dziś feministkom wykonanie zadania. Wanda Nowicka już ostrzy zęby na granty, które jej organizacja będzie mogła skonsumować kosztem deprawacji społeczeństwa”), wpolityce.pl z 13.04.2015 r.

– „UJAWNIAMY! Premier Kopacz straszyła senatorów PO, że jeśli nie poprą Konwencji, nie zostaną wystawieni w wyborach”, wpolityce.pl z 5.03.2015 r.

Inną oznaką agresji wobec religii opisywaną przez portale prawicowe jest społeczna akceptacja i instytucjonalne wsparcie dla zachowań otwarcie wrogich wobec religii, czego przykładem może być „Nergal [black-death-metalowy wokalista – S.G.], który zbezcześcił Biblię, pozostanie bezkarny. Sąd oddalił kasację od wyroku uniewinniającego”, wpolityce.pl z 5.03.2015 r.

Podobną wymowę mają wypowiedzi dziennikarzy i użytkowników serwisów prawicowych na temat zamachu terrorystycznego na satyryczny tygodnik „Charlie Hebdo” 7 stycznia 2015 r., w którym zginęło 12 osób. Atak

lana i rekonstruowana. Ze względu na wypowiedzi samej autorki instalacja stała się symbolem środowiska LGBTQ.

został przeprowadzony we Francji przez trzech francuskich muzułmanów w odwecie za niewybredne szydzenie z islamu. Pięć dni później w Paryżu i kilku innych miastach odbył się marsz solidarności, w którym wzięli udział przywódcy 150 państw i około miliona Francuzów. Narracja portali prawicowych o „Charlie Hebdo” była nietypowa, zwłaszcza że dotyczyła zamachu bombowego, który miał miejsce w Europie. Autorzy artykułów podkreślali wątek ataków na religię (islam), które sprowokowały zamachowców. Sprawa „Charlie Hebdo” była w analizowanych wypowiedziach jedynym przypadkiem, gdy poszkodowani nie zostali określani jako chrześcijanie. Muzułmanów przedstawiono jako agresorów, ale też poniekąd ofiary ideologii wrogiej religii. I ten drugi wątek – nagonki na religię prowadzonej przez Charlie Hebdo był przede wszystkim wyeksponowany w przekazach, jak w tytule: „Terrorysti zaatakują Paryż”. W leadzie tego artykułu możemy przeczytać: „To prymitywy, wyśmiewają się z muzułmańskiej religii, bo wiedzą, że za to im nic nie grozi oprócz ataków terrorystycznych”, niezalezna.pl z 23.02.2015 r.

Agresja wobec religii w Europie przejawia się też – zdaniem dziennikarzy i użytkowników portali prawicowych – w próbach dyskredytacji religii przez przedstawianie jej jako powiązanej z negatywnymi zjawiskami, np. przemocą domową: „Pobił dziecko do nieprzytomności”. W leadzie dodano: „Niesamowite jak do tego tematu ktoś potrafił wpleść religię...”, niezalezna.pl z 17.02.15 r.

Według autorów analizowanych wypowiedzi państwo polskie prowadzi działania wymierzone w dominującą w Polsce religię. Wydarzeniem, które spowodowało pojawienie się takich opinii, są „Dni Ateizmu”, w ramach których odbyła się w Sejmie RP „Międzynarodowa konferencja na rzecz wolności sumienia, słowa, wyrazu artystycznego i nauki”¹⁸. Imprezie patronowała wicemarszałek Sejmu Wanda Nowicka. Zaangażowanie wicemarszałek Sejmu oraz organizacja konferencji w budynkach sejmowych zostało na portalach prawicowych zinterpretowane jako działanie wrogie religii: „Złot bluźnierców pod kuratelą państwa? Nowicka organizuje w Sejmie ateistyczny sabat!”, wpolityce.pl z 16.02.2015 r.

Kontekst 2. Usuwanie religii z przestrzeni publicznej

Kolejnym kontekstem tematycznym, w którym występowała religia w przekazie portali prawicowych, są próby jej wyeliminowania z przestrzeni publicznej. Opisywane przykłady dotyczyły sądowego nakazu usunięcia pomnika Jana Pawła II we francuskim miasteczku czy – także we Francji – sądowego nakazu usunięcia figury Matki Boskiej. Klimat tych wypowiedzi

¹⁸ <http://lyszczynski.com/program> [27.06.2015].

oddają tytuły oraz treść leadu: „Nikommu we Francji nie przeszkadzają też gigantyczne pomniki Lenina i Mao Zedonga. Przeszkadza papież” (lead: „Pomnik Jana Pawła II został uznany za »ostentacyjny« i ma zniknąć z placu małego miasteczka na zachodzie Francji. Nikomu nie przeszkadzają za to pomniki Lenina i Mao, które postawiono w innym francuskim mieście”), wpolityce.pl z 5.05.2015 r. „Francuski sąd nakazał usunięcie figury Matki Bożej. Bo przeszkadzała masonom”, wpolityce.pl z 16.02.2015 r.

Druga grupa tekstów na temat prób ograniczenia obecności religii w przestrzeni publicznej dotyczy postulatu jej wyeliminowania z instytucji socjalizujących młodzież w Polsce. Jak wskazują autorzy wpisów na portalach prawicowych, obecność religii w szkole jest przedmiotem krytyki, zarówno jeśli chodzi o religię jako nauczany przedmiot, pomysł wliczania stopni z religii do średniej ocen na świadectwie, jak i praktykowaną niekiedy w szkołach modlitwę przed rozpoczęciem lekcji. Relacjonując konflikt o religię w szkole, portale nadają następujące tytuły: „Katarzyna Lubnauer: 5 argumentów na rzecz religii w szkole, które mnie nie przekonują”, salon24.pl z 27.03.2015 r.; „Nie będzie religii w szkołach?”, niezalezna.pl z 27.03.2015 r.; „Szokująca deklaracja Kukiza [jeden z kandydatów w wyborach prezydenckich – S.G.]: chce wycofać religię ze szkół! Szkodzi tak Kościołowi, jak i dzieciom”, wpolityce.pl z 6.05.2015 r.

Religia usuwana jest także z innych instytucji, w których była tradycyjnie obecna, np. z przysięgi harcerskiej. W Związku Harcerstwa Polskiego pojawił się pomysł wprowadzenia ślubowania laickiego, co zdaniem komentatora portalu stoi w sprzeczności z faktem, że harcerstwo opiera się na konkretnych wartościach – chrześcijańskich. Mowa o tym w tekstach zatytułowanych: „Bóg, Honor, Ojczyzna”, salon24.pl z 1.03.2015 r.; „ZHP zaczyna wyrzekać się Boga? To jak powrót do PRL”, niezalezna.pl z 25.02.2015 r.

Kontekst 3. Opór przeciwko spychaniu religii do sfery prywatnej

Kolejną grupę wypowiedzi stanowią te, których autorzy sprzeciwiają się traktowaniu religii jako sprawy prywatnej, wskazując że, po pierwsze, zawsze była sprawą publiczną, po drugie – było to pożyteczne dla Polaków. Podkreśla się w tym kontekście zasługi Kościoła w kształtowaniu polskiej państwowości: „Wtedy mogli »wtrącać się« do polityki a dzisiaj już nie? To duchownym w dużej mierze zawdzięczamy Konstytucję 3 Maja”, wpolityce.pl z 3.05.2015 r.; „Andrzej Duda [jeden z kandydatów w wyborach prezydenckich – S.G.]: To właśnie nasza wiara katolicka jest fundamentem, który ukształtował nas jako społeczeństwo i naród”, wpolityce.pl z 2.05.2015 r.

Argumentem na rzecz prawa religii do bycia częścią sfery publicznej jest również aprobowany stosunek zagranicznych społeczeństw i polityków do

chrześcijaństwa: „Cameron nie ma z tym problemu. Premier Wielkiej Brytanii: „Wielka Brytania jest krajem chrześcijańskim!”, wpolityce.pl z 7.04.2015 r.; „W Korei Południowej przybywa chrześcijan. Już co trzeci obywatel przyznaje się do wiary w Jezusa”, wpolityce.pl z 7.03.2015 r.

Wreszcie prawo religii do obecności w przestrzeni publicznej współczesnej Polski wynika z woli społeczeństwa: „Palikotowi się nie udało. Większość Polaków nie ma nic przeciwko religii w życiu publicznym”, wpolityce.pl z 2.04.2015 r.; „Medialne pranie mózgów nie odniosło skutku! Polacy chcą wyrażać katolickie poglądy w życiu publicznym”, wpolityce.pl z 27.03.2015 r.

Kontekst 4. Krytyka instytucjonalnego Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce

Pojawiła się ona tylko w jednym z portali – salonie24.pl i dotyczyła przede wszystkim relacji między Kościołem instytucjonalnym (polską hierarchią katolicką) a światem polityki i władzy. Relacje te – a właściwie ich konkretny kształt w potransformacyjnej Polsce – są postrzegane jako przyczyna rosnącej w polskim społeczeństwie niechęci do Kościoła. Hierarchia Kościoła rzymskokatolickiego opisywana jest jako uzależniona od władz i zajęta maksymalizowaniem korzyści.

„Syndrom polskiego Kościoła”, salon24.pl z 1.05.2015 r. W tekście (w salonie24.pl wpisy z reguły nie mają leadów) można przeczytać: „Dziś w Polsce mamy religię finansowaną z budżetu państwa. Katecheci to 42 tys. osób (księża, osoby świeckie). Kiedyś religia była nauczana w salkach katechetycznych. Wówczas Kościół katolicki w Polsce odważnie bronił wiary i praw ludzi. Dziś biskupi drżą na myśl o krytyce rządzących, boją się np. likwidacji religii w szkołach. Państwo dysponuje wreszcie skutecznym orężem walki z Kościołem katolickim”.

Jak zwracają uwagę użytkownicy salonu24.pl, działania Kościoła, nawet jeśli na to zasługują, nie spotykają się z krytyką ze strony mediów głównego nurtu, co najwyżej z jej pozorami. W notce z 27.03.2015 r. „Gdzie jest krzyż: czyli rzecz o moich smutnych zabobonach” czytamy: „media rzadko kiedy lustrują błędy i wypaczenia czarnej władzy, która mimo utraty wpływów wciąż robi groźne miny, a w sprawach sumienia coraz rzadziej toleruje wewnętrzny pluralizm. Skrajne postawy obsługuje ojciec Tadeusz i jego świta – bardzo wygodna tuba propagandowa: zawsze można go bezkarnie, również w opinii wielu katolików, skrytykować, a jakby co – pewne tematy, strachy i racje stanu funkcjonują dzięki niemu w tzw. debacie publicznej. Babcia z moherową antenką jest syta i »Tygodnik Powszechny« cały”.

Użytkownicy portali prawicowych zarzucają Kościołowi, jego sympatykom i związanym z nimi instytucjom uczestnictwo w grach politycznych,

w których opowiadają się po stronie władzy: „Katolicy” z PO za Konwencją. Ujrzeliśmy prawdziwe twarze posłów wykorzystujących afiszowanie się przy Kościele, jako wabik”, wpolityce.pl z 13.02.2015 r. W tekście „Komorowski – ideolog katolewicy” z 24.02.2015 opublikowanym przez salon24.pl autor stwierdza: „Być może instrumentalne [traktowanie – S.G.] katolicyzmu polskiego weszło w krew prezydentowi Komorowskiemu w trakcie dyskusji z innymi działaczami KiK [Klubu Inteligencji Katolickiej – S.G.], dla których największym wrogiem polskiego katolicyzmu był kult Matki Boskiej Częstochowskiej. [...] Dla ideologów katolewicy – tak nazywał KiK-owców J.K. Mikke – religia była środkiem do zdobycia władzy i niczym więcej”.

Kontekst 5. Ateizm

Wszystkie trzy portale zauważają zjawisko niewiary, choć w różny sposób je opisują. W tekstach publikowanych w salonie24.pl prezentowany jest światopogląd ateistyczny i konkretne postacie, polemizujące z nimi: „Święty ateista: Stephen Hawking”, salon24.pl z 14.02.15 r.; „Ateiści, czy raczej hipokryci i pozoranci? Leszczyński też?”, salon24.pl z 14.04.2015 r.

W pozostałych serwisach termin „ateizm” nie jest używany, natomiast odnotowana zostaje obecność antyklerykalizmu w przestrzeni publicznej: „Antyklerykalni happenerzy przemaszrowali przez Warszawę. Gwiazdą marszu – nauczycielka, która zdjęła krzyż ze szkolnej ściany”, wpolityce.pl z 28.03.2015 r.

W podobnym duchu utrzymane są wypowiedzi publikowane w „Niezależnej”, podejmowany jest temat wrogości i ataków na religię, np. podarcie Biblii przez black-deathmetalowego wokalistę Nergala.

* * *

W badanym okresie przypadała Wielkanoc, a także rocznica śmierci Jana Pawła II, musiały się wobec tego pojawić teksty, których tematem była wiara czy historia Kościoła, np. „Kim jest Jezus Chrystus”, salon24.pl z 7.04.15 r.; „Katolicyzm nie może być „fajny”, salon24.pl z 3.04.2015 r.; „Rocznica śmierci Papieża, in vitro i Episkopat”, salon24.pl z 2.04.2015 r.; „Prawosławna Wielkanoc”, niezalezna.pl z 11.04.2015 r.; „Wielka Niedziela – Zabity zmartwychwstał”, niezalezna.pl z 4.04.2015 r.; „O Męce Pańskiej w Watykanie”, niezalezna.pl z 3.04.2015 r. i inne. Nie są one przedmiotem tej analizy, ponieważ koncentrują się na wątkach teologicznych i obrzędowych.

Poszczególne serwisy różnią się nieznacznie pod względem prezentowanych treści. Najbardziej jednorodny jest przekaz niezalezna.pl, który skoncentrowany jest wokół zagrożenia chrześcijaństwa przez ataki z zewnątrz.

Groźby mogą mieć różne nasilenie i rozmaite formy, od fizycznej eksterminacji po ofensywę ideologiczną, której celem są kwestie obyczajowe. Występuje również wątek usuwania religii z przestrzeni publicznej, opisywany głównie w instytucjach socjalizujących młodzież (szkoły, ZHP). Z kolei wpolityce.pl porusza najszersze spektrum tematów. Nie podejmuje problemu relacji Kościół instytucjonalny – władza, jako jedyny z serwisów rozwija natomiast temat prawa religii do obecności w publicznej przestrzeni i zabierania głosu przez przedstawicieli Kościoła rzymskokatolickiego w kwestiach politycznych. „Wpolityce” przeciwstawia się próbom eliminowania religii z przestrzeni publicznej i ograniczeniu do sfery prywatnej. salon24.pl wyróżnia się postawą krytyczną wobec polskiej hierarchii kościelnej, piszący tam autorzy podejmują problem relacji państwo – Kościół instytucjonalny w okresie transformacji, sugerując, że tym razem Kościół nie stał po właściwej stronie. Nie są to jednak pogłębione analizy, autorzy poprzestają na zauważeniu problemu. Jako jedyny spośród trzech portali salon24.pl przedstawia ateizm jako wariant możliwego światopoglądu, publikując wypowiedzi, które są próbami jego zrozumienia.

Uwagi końcowe

W czasie kampanii prezydenckiej 2015 r. reprezentacje medialne religii w polskich portalach prawicowych wpolityce.pl, niezalezna.pl, salon24.pl dają się opisać następująco: religia przedstawiana jest w kilku kontekstach tematycznych: zagrożenie zewnętrzne, eliminacja z przestrzeni publicznej, opór przeciwko ograniczaniu religii do sfery prywatnej, krytyka Kościoła instytucjonalnego, ateizm. W przekazie analizowanych serwisów religia znajduje się w defensywie, jest prawie nieobecna w sferze publicznej z wyjątkiem jednego aspektu – sytuacji zagrożenia zewnętrznego. Ma ono dwa źródła: inną religię – islam oraz instytucje UE i polskiego państwa. W przypadku islamu obawy dotyczą przede wszystkim fizycznego bezpieczeństwa, a wątek ten jest eksploatowany, chociaż zagrożenie terrorystyczne jest wtedy w Polsce relatywnie niewielkie¹⁹. Drugim zewnętrznym w stosunku do religii rodzajem nieprzyjaciela są instytucje unijne i państwowe, które promują alternatywne wzory obyczajowe.

Serwisy prawicowe przedstawiają wizję religii jako instytucji bezsilnej w sferze publicznej, z pewnością nieposiadającej monopolu na definiowanie rzeczywistości – nawet jeśli mniejszości religijne nie odnoszą większych

¹⁹ Taką ocenę sytuacji zagrożenia terroryzmem można znaleźć w wielu źródłach, np. na stronie Ministerstwa Spraw Zagranicznych, https://www.msz.gov.pl/pl/polityka_zagraniczna/polityka_bezpieczenstwa/zwalczanie_terroryzmu_miedzynarodowego/zagrozenie_terrorystyczne_w_polsce_i_regionie/ [22.04.2015].

sukcesów w propagowaniu alternatywnych w stosunku do katolicyzmu wizji świata (przeważająca większość Polaków deklaruje się jako katolicy), to realną konkurencją światopoglądową w Polsce staje się niewiara. Wszystkie trzy portale odnotowują istnienie krytycyzmu, a nawet wrogości w stosunku do religii oraz postaw antyreligijnych w przestrzeni publicznej.

W obrazie mediów alternatywnych katolicyzm w Polsce podlega sekularyzacji instytucjonalnej, co przejawia się przez usuwanie symboli religijnych z przestrzeni fizycznej oraz artykułowanie postulatów wykluczenia religii z instytucji socjalizujących młode pokolenia. Na tym jednak nie koniec: w publikacjach serwisów wskazuje się na próby ograniczania wpływu religii na definiowanie podstawowych tematów sfery prywatnej – rodziny i seksualności. Religia podlega więc wykluczaniu nawet ze sfery prywatnej. Chrześcijaństwo i jego odmiana, Kościół rzymskokatolicki w Polsce toczą walkę o przetrwanie, a nie tylko o zesłanie do sfery prywatnej.

Reasumując, w okresie kampanii prezydenckiej portale prawicowe przedstawiały religię jako instytucję marginalną i raczej potrzebującą pomocy w odpieraniu ataków niż zdolną do wywierania wpływu w sferze polityki. Taki przekaz można interpretować jako odpowiedź na narastającą w drugiej dekadzie XXI wieku w Polsce krytykę Kościoła katolickiego. Rozgorzały wtedy na nowo spory o miejsce Kościoła w życiu publicznym, a opozycja w stosunku do religii stała się bardziej widoczna niż na początku lat 90.²⁰

Zachodząca w Polsce zmiana podejścia do religii i postrzegania jej roli społecznej uwidoczniły się w okresie kampanii wyborczej i jest to moim zdaniem polska wersja procesu erozji preferencji politycznych analizowanego przez Pippę Norris i Ronalda Ingleharta. Jak zauważają ci autorzy, badania nad zachowaniami wyborczymi prowadzone od lat 70. XX wieku pokazały osłabienie związku między grupami społecznymi a poparciem dla partii. W społeczeństwie postindustrialnym tożsamości zakorzenione w klasie społecznej czy grupie wyznaniowej nie oznaczają lojalności wobec partii politycznej w takim stopniu jak miało to miejsce w okresie powojennym. Sukcesy zaczęły odnosić nowe partie odwołujące się do innych niż tradycyjne wartości (etniczno-narodowe ugrupowania w Kanadzie, Hiszpanii i Zjednoczonym Królestwie, partie zielonych w Niemczech, Francji, Szwecji, antyimigrancka radykalna prawica w Wielkiej Brytanii i Francji, partie protestu w Danii, Włoszech, Holandii)²¹. W takiej perspektywie strategia komunikacyjna stosowana przez polskie portale prawicowe w kampanii prezydenckiej polegająca na osłabieniu tradycyjnego, religijnego komponentu ułatwiała przerzucenie głosów między partiami.

²⁰ J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego. Studium socjologiczne*, Toruń 2013, ss. 75-76.

²¹ P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, tłum. R. Babińska, Kraków 2006, ss. 280-281.

Stella Grotowska – THE SECULARISATION OF POLITICS IN A CATHOLIC COUNTRY. RELIGION IN THE MEDIA DISCOURSE OF RIGHT-WING WEB PORTALS IN THE PRESIDENTIAL CAMPAIGN IN POLAND IN 2015

The Roman Catholic religion has been strongly visible in the Polish public space after World War II, but the forms of its presence has evolved, especially as the beginning of the twenty-first century has brought significant changes due to the emergence and dissemination of new media. This article analyzes the media discourse pertaining to religion, which appears in several right-wing portals (niezalezna.pl, wpolityce.pl, salon24.pl) during the presidential campaign in 2015 in Poland. It was assumed that these portals are an environment of the dominant religion in Poland – Roman Catholicism. For the analysis, information portals were selected solely, religious online services were not taken into account. This perspective allows us to explore religion in a dialogue with the social environment: right-wing information portals' response to the current events, ways of presenting these events and their interpretations

MARIA MARCZEWSKA-RYTKO

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

Wydział Politologii

Sprzężenia między religią i polityką. Wyzwania w XXI stuleciu

Kwestie wstępne

Celem artykułu jest analiza głównych wyzwań charakteryzujących sprzężenia między religią i polityką na początku XXI stulecia¹. Pojęcie sprzężenia odzwierciedla dynamiczną relację między religią i polityką. Podstawę analizy stanowi wyodrębnienie dwóch idealnych typów uprawiania polityki powiązanych z różnymi systemami wartości prezentowanymi w sferze publicznej. Wskazane typy idealne implikują określone wizje porządku globalnego określanego w literaturze mianem nowego ładu międzynarodowego. Implikują także relacje między religią i polityką. Wśród głównych wyzwań można wyróżnić dynamiczne procesy wyznaczające miejsce/miejsca religii i organizacji religijnych² w sferze publicznej oraz wzrost znaczenia fundamentalizmów religijnych.

Dwa idealne typy uprawiania polityki

Dla początku XXI stulecia charakterystyczne jest zderzenie się w skali globalnej dwóch idealnych typów uprawiania polityki³. Typ pierwszy po-

¹ Część wskazanych wyzwań dla wcześniejszego okresu została zaprezentowana w monografii: M. Marczevska-Rytko, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010.

² Przyjmuję pojęcie organizacji religijnej zaproponowane przez Rodneya Starka i Williama S. Bainbridge'a w monografii *A Theory of Religion*, New York 1987.

³ Dla porównania: Avishai Margalit mówi o ekonomicznym i religijnym typie polityki. Uzupełniają się one w realnym świecie. A. Margalit, *Izrael marzy o wojnie z Iranem*, „Dziennik. Europa” z 24.05.2008 r., s. 10.

wiązany jest z ideami liberalizmu i liberalnej demokracji. Charakteryzuje się bezpośrednim odniesieniem do praw wolnego rynku. Występuje w nim wiele podmiotów, których celem działania jest osiągnięcie określonych korzyści w wyniku debatowania, negocjowania, zawierania kompromisów, podpisywania umów. Działania są bezpośrednio związane ze sferą *profanum*. W ujęciu Rogera Scrutona ten typ uprawiania polityki można określić jako zarządzanie określoną wspólnotą za pomocą praw, które są stanowione i podejmowane przez ludzi ustanowionych przez ludzi, bez odwoływania się do nakazów Bożych⁴. W takim ujęciu religia jest traktowana jako statyczna, jako ta sfera, która wymaga podporządkowania się bez dyskusji. Polityka jawi się jako dynamiczny proces, którego głównymi wyznacznikami są uczestnictwo, debata, tworzenie prawa. W ten sposób można wyodrębnić wspólnotę polityczną i wspólnotę religijną. Pierwsza z nich składa się z obywateli, druga zaś z wierzących. Mark Lilla podkreśla, że w tej sytuacji „musiało nastąpić przekierowanie uwagi ze spraw wiecznych i transcendentnych na tu i teraz. Należało wykorzenić stary nawyk zwracania się o wskazówki polityczne do Boga i zbudować nowe przyzwyczajenia”⁵.

Drugi typ uprawiania polityki odwołuje się do płaszczyzny religijnej. Polityka i proces decyzyjny odgrywają rolę obramowania religijnego nadającego sens życiu. Jako przykład takiego podejścia do polityki można potraktować list otwarty prezydenta Iranu Mahmuda Ahmadineżada do prezydenta Stanów Zjednoczonych Ameryki George’a W. Busha⁶. Ahmadineżad przedstawia współczesne problemy polityczne świata językiem objawienia religijnego. Odnosi się m.in. do sytuacji w regionie Bliskiego Wschodu i utworzenia państwa Izrael, polityki zagranicznej prowadzonej przez USA, globalnych wyzwań, przed którymi stoi ludzkość, oceny prezydentury amerykańskiej i irańskiej. Prezydent Iranu zwraca się do prezydenta Stanów Zjednoczonych jako do chrześcijanina, stwierdzając, iż wszyscy zostali wezwani do oddawania czci jednemu Bogu, co w rezultacie przezwyciężyłoby problemy świata. Te bowiem – zdaniem Ahmadineżada – wynikają z nieposłuszeństwa Bogu i sprzeciwiania się naukom proroków. Podkreśla, że zarówno liberalizm, jak i demokracja w zachodnim stylu zawiodły, nie spełniły oczekiwań; jedynym rozwiązaniem dla ludzkości jest wiara we Wszechmogącego. Na zakończenie dodaje, że świat zmierza w kierunku wiary w Boga i to jego wola zwycięży. Wyłania się z tego listu wizja świata i wspólnoty politycznej podporządkowanej władzy Boga. Przywołany przykład zdaje się wpisywać w narrację, zgodnie z którą myśląc o dobrym życiu, nie można pominąć kwestii wiecz-

⁴ R. Scruton, *The West and the Rest: Globalization and Terrorist Threat*, ISI Books, Delaware 2002.

⁵ M. Lilla, *Liberalizm i fanatyzm*, „Dziennik. Europa” z 1.09.2007 r., s. 10.

⁶ List otwarty prezydenta Iranu Mahmuda Ahmadineżada do prezydenta Stanów Zjednoczonych Ameryki George’a W. Busha: http://medias.lemonde.fr/mmpub/edt/doc/20060509/769629_lettre.pdf [25.08.2015].

ności i transcendencji. Bez takiego odniesienia i bez takiej refleksji popadamy w rozpacz. Znajdziemy tutaj zakorzenienie koncepcji dobra społecznego w wierzeniach religijnych, rytuałach, zwyczajach czy też podstawowych lojalnościach⁷.

Można się zastanawiać, czy rację ma Marcin Król, gdy powiada, iż „dla każdego myśliciela politycznego całkowite oddzielenie polityki od religii stanowi fakt oczywisty, a równocześnie daleko nieoczywiste jest to, czy religia straciła swoje miejsce lub rolę w życiu publicznym”⁸. Przywołana wypowiedź wskazuje na to, że ponownie formułowane są pytania, na które odpowiedzi wydawały się dotąd oczywiste.

Wizje porządku globalnego

Na początku lat 90. ubiegłego stulecia dwie wizje wyznaczyły na długi czas debatę dotyczącą przyszłości ładu międzynarodowego: Francis Fukuyama oraz Samuela P. Huntingtona. Francis Fukuyama ogłasza „koniec historii” i zwycięstwo demokracji liberalnej⁹. Po kilkunastu latach, jakie minęły od ogłoszenia słynnego eseju *Czy koniec historii?*, Fukuyama wprowadza do swojej koncepcji kilka czynników, które – jego zdaniem – odgrywają obecnie ważną rolę. Wśród rywali demokracji liberalnej wymienia: nacjonalizm, konflikty etniczne, muzułmańską teokrację, azjatycki miękki autorytaryzm oraz neobolszewizm¹⁰. Prezentowany na początku lat 90. optymizm Fukuyamy odnośnie do perspektyw rozwoju Zachodu i jego misji dostarczyciela jedynie słusznej wizji rozwoju w perspektywie XXI stulecia nie powinien dziwić. Uwarunkowania, w których powstała i była lansowana wizja zwycięskiego Zachodu, pokonującego systemy niedemokratyczne, mogła rozbudzać oczekiwania i przysłać nowe problemy stanowiące pochodną zachodzących zmian. Huntington stawia tezę, zgodnie z którą w okresie po zakończeniu zimnej wojny kultura i kulturowa tożsamość stanowią główne wyznaczniki pokoju i konfliktu w światowym porządku¹¹. Podmiotami polityki globalnej jest wiele cywilizacji. Uniwersalistyczne aspiracje cywilizacji Zachodu powodują nasilanie się konfliktów z innymi cywilizacjami. Unaocznia to przykładowo tytuł rozdziału VIII przywoływanej książki Huntingtona: „Zachód i reszta: kwestie sporne między cywilizacjami”. Huntington podnosi problem

⁷ Tamże.

⁸ M. Król, *Kłopoty z Panem Bogiem*, „Dziennik. Europa” z 22.12. 2007 r., s. 6.

⁹ F. Fukuyama, *The End of History?*, „The National Interest”, Summer 1989, ss. 3-17.

¹⁰ F. Fukuyama, *Po namyśle. Ostatni człowiek z fiolki*, „Res Publica Nowa” 2000, maj, s. 80; F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York 1992.

¹¹ S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, „Foreign Affairs”, Summer 1993, ss. 22-49; S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1997.

religii jako istotnego czynnika stosunków międzynarodowych w warunkach tworzenia nowego ładu światowego. W swoich rozważaniach wprowadzie bezpośrednio nie odwołuje się do pojęcia religii, niemniej posługując się pojęciem cywilizacji, siłą rzeczy wskazuje na znaczenie religii¹². W konkluzji takie wyznaczniki jak ideologie czy potencjał gospodarczy tracą na znaczeniu w porównaniu z różnicami cywilizacyjno-kulturowymi, stanowiącymi pochodną podziałów religijnych.

Tokiem myślenia zapoczątkowanym przez Huntingtona podąża wielu badaczy¹³. Przykładowo Benjamin Barber wskazuje na dwie strony konfliktu: dżihad oraz McŚwiat¹⁴. Dżihad to najogólniej rozumiany tradycjonalizm uosabiany przez takie zjawiska i procesy, jak fundamentalizm, ksenofobia, trybalizm. Z kolei McŚwiat to najogólniej rozumiana ponowoczesność, której wyznacznikami są: modernizacja, globalizacja, nieograniczona konsumpcja, uniwersalizacja. W przekonaniu Barbera nie ma szans na przyjęcie w świecie wartości, jakie niesie ze sobą demokracja liberalna, utożsamiana ze światem Zachodu i modernizacją w postaci westernizacji. Roger Scruton wyróżnia dwa obszary globalne¹⁵. Pierwszy z nich obejmuje obszar wolności i demokracji, drugi zaś – obszar despotyzmu, braku sprawności i religijnego fanatyzmu. Skądinąd słusznie Scruton powiada, że jeśli Zachód ma do zaproponowania tytułowej „całej reszcie” jedynie wolność, to jest skazany na samozagładę. Podobnie jeśli mówi o wolności tam, gdzie obowiązują religijne zakazy, co może być potraktowane jako akt agresji i obrażanie uczuć religijnych. Wskazując na różnice między Zachodem i resztą świata, kreśli wizję społeczeństwa i porządku politycznego charakterystycznego dla Zachodu. Swoistym synonimem Wschodu jest dla Scrutona świat islamu jako wyrazista alternatywa dla uniwersalizmu zachodniego. Według Roberta Kagana okres po zakończeniu zimnej wojny wiązał się z nadzieją na zbudowanie nowego międzynarodowego ładu¹⁶. W istocie zaś jesteśmy świadkami międzynarodowego współza-

¹² Jak podkreśla Tadeusz Margul w swojej sześciostopniowej klasyfikacji wspólnot religijnych, religia *sensu stricto* to podstawa duchowa wielowiekowej dużej cywilizacji. T. Margul, *Religia jako święte przekazy. Repetytorium z teorii i fenomenologii religii dla studentów wyższych lat kierunku religioznawstwa*, Kraków 1987. Zresztą podobny sposób argumentacji znajdujemy u L. W. Zyblikiewicza, *Narody i religie*, w: E. Cziomer, L. W. Zyblikiewicz, *Zarys współczesnych stosunków międzynarodowych*, Warszawa – Kraków 2000, s. 61 oraz u J. Foxa i S. Sandlera, *Bringing Religion into International Relations*, New York 2004, ss. 118-125.

¹³ Dla porównania: M. Marczevska-Rytka, *Pojęcia Zachodu i Wschodu we współczesnym dyskursie*, w: E. Kuźelewska, K. Stefanowicz (red.), *Wybrane problemy globalnej i regionalnej polityki międzynarodowej*, Toruń 2009, ss. 8-20.

¹⁴ B. R. Barber, *Jihad vs McWorld*, New York 1995.

¹⁵ R. Scruton, *The West and the Rest...*

¹⁶ R. Kagan, *End of Dreams, Return to History*, „Policy Review” July 17, 2007; R. Kagan, *The Return of History and the End of Dreams*, New York 2008. Dla porównania: H. Schreiber, *Religia jako element „zwrotu kulturowego” w stosunkach międzynarodowych*, w: A. M. Solarz, H. Schreiber (red.), *Religia w stosunkach międzynarodowych*, Warszawa 2012, ss. 51-76; R. Zenderowski, *Religia*

wodnictwa między światowymi potęgami, rywalizacji między liberalizmem i autorytaryzmem, konfliktu między fundamentalizmem i kulturą laicką¹⁷. Podobnie jak Scruton, Kagan pokazuje słabość Zachodu i demokracji.

Wypracowane w kulturze europejskiej spojrzenie na politykę i sposób jej uprawiania bywają postrzegane jako nieadekwatne do analizy wielokulturowego świata początku XXI stulecia. Wielu badaczy, biorąc za podstawę zachodnie wzorce rozwojowe, argumentowało, że wpływy religijne w innych częściach świata będą słabły wraz z postępującą modernizacją. Jak się jednak okazało, jednym z następstw procesów modernizacyjnych było odrodzenie religii oraz sięgnięcie do legitymacji religijnej. To odrodzenie, widoczne także na Zachodzie, stało się udziałem wielu regionów świata.

Miejsce/miejsca religii oraz organizacji religijnych w sferze publicznej

Na długi czas paradygmat sekularyzacji stał się najistotniejszym punktem odniesienia dla dyskusji związanych z miejscem religii tak w ujęciu jednostkowym, jak i globalnym. Przez ten pryzmat dokonywano ocen sytuacji w różnych kręgach kulturowo-cywilizacyjnych.

W rozważaniach Petera L. Bergera pojęcie sekularyzacji jest powiązane nie tylko z nowożytną historią Zachodu, ale traktowane jest jako zjawisko globalne we współczesnych społeczeństwach¹⁸. Dla Bergera proces sekularyzacji jest bezpośrednio warunkowany procesami modernizacji. W związku z tym z najbardziej zaawansowaną postacią sekularyzacji mamy do czynienia na gruncie europejskim oraz w Stanach Zjednoczonych Ameryki. Natomiast w miarę rozprzestrzeniania się kultury Zachodu sukcesywnie rozwija się w różnym nasileniu w skali globalnej. Najistotniejszym elementem sprzyjającym rozwojowi procesu sekularyzacji jest w tych warunkach rozwój ekonomiczny. Co więcej, to właśnie sfera gospodarki jako jedna z pierwszych wyzwoliła się spod religijnej zależności, następnie to wyzwalać się objęło inne sektory życia społecznego i politycznego. W badaniach Pippy Norris i Ronalda Ingleharta poziom sekularyzacji w różnych społeczeństwach jest uzależniony od poczucia bezpieczeństwa egzystencjalnego oraz dziedzictwa historycznego¹⁹. Główne hipotezy badawcze dotyczą wartości religijnych, kultury religijnej,

w teorii stosunków międzynarodowych, w: P. Burgoński, M. Gierycz (red.), *Religia i polityka. Zarys problematyki*, Warszawa 2014, ss. 546-574.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ P. Berger, *Secularization and De-secularization*, w: L. Woodhead, P. Fletcher, H. Kawanami, D. Smith (red.), *Religions in the Modern World*, London – New York 2002; P. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York 1967.

¹⁹ P. Norris, R. Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, New York 2004.

udziału w praktykach religijnych, zaangażowania obywatelskiego, demografii. Uznano, że w odniesieniu do niemal wszystkich państw rozwiniętych pod względem przemysłowym można mówić o zmianie orientacji społeczeństwa na bardziej świecką. Oznacza to m.in. spadek autorytetu duchownych w oczach wiernych czy też nieliczenie się ze wskazaniem Kościoła w odniesieniu do aborcji, rozwodów i innych ważnych kwestii osobistych i społecznych. Podkreśla się, iż z sekularyzacją mamy do czynienia nie tylko w Europie Zachodniej, ale również w Australii, Nowej Zelandii, Japonii czy Kanadzie. Wyjątkowy charakter Stanów Zjednoczonych Ameryki wyjaśniany jest wyznawaniem przez społeczeństwo amerykańskie bardziej tradycyjnego światopoglądu w porównaniu ze światopoglądami społeczeństw w innych państwach uprzemysłowionych. Daje się zauważyć tendencja, zgodnie z którą społeczeństwa bogate ulegają sekularyzacji, w przeciwieństwie do społeczeństw biednych, których liczebność w skali globalnej wzrasta. Jednocześnie wysuwana jest teza zakładająca, że przepaść między społeczeństwami religijnymi i świeckimi pogłębia się i będzie miała wpływ na politykę globalną poprzez wzrost znaczenia religii w stosunkach międzynarodowych.

W ujęciu Charlesa Taylora w świecie zaczarowanym istniał wyraźny podział na sferę *sacrum*, w której przejawia się to, co boskie, to co święte, i sferę *profanum*, w której tej świętości nie ma²⁰. Wraz z postępującym odczarowaniem nastąpił proces kształtowania się nowego modelu. Taylor wskazuje na wyodrębnienie się i następnie powszechną dostępność alternatywnej opcji w postaci samowystarczalnego humanizmu²¹. W hierarchii bytów w epoce przednowoczesnej człowiek zajmował niższą pozycję w porównaniu z innymi bytami. Szczęście czy pomyślność człowieka nie były postrzegane jako najwyższy cel jego życia. Samowystarczalny humanizm oznacza pomyślność i szczęście człowieka postrzegane jako dobro najwyższe i cel jego życia. Opcja samowystarczalnego humanizmu staje się powszechnie dostępna. Złożona rzeczywistość sprawia, iż świeckość i samowystarczalny humanizm niekoniecznie pokrywają się ze sobą. Poza tym samowystarczalny humanizm nie jest jedyną alternatywą dla religii, choć koncepcja ta sięga korzeniami do religijnej wizji świata. W warstwie religijnej powiązana jest z odwołaniem się do sfery *sacrum* (transcendencji) i służenia dobru wyższemu. Przyjęcie koncepcji samowystarczalnego humanizmu oznacza, że nasze szczęście doczesne jest ważniejsze w porównaniu z realizacją celów transcendentnych. Jak zauważa Taylor, „odchodzi chrześcijaństwo rozumiane jako religia ziemską organizująca życie mieszkańców Zachodu, czyli »christendom« – odżywa natomiast chrześcijaństwo pojmowane jako osobisty wybór religijny, czyli »christianity«”²².

²⁰ Ch. Taylor, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Cambridge 2002.

²¹ Ch. Taylor, *The Secular Age*, Cambridge 2007.

²² O religii w epoce sekularyzmu, „Dziennik. Europa” z 22.12.2007 r., s. 12.

W przekonaniu José Casanovy formuła konstytucyjnego rozdziału Kościoła i państwa nie rozwiązuje problemu stosunków między religią i polityką²³. Z normatywnego punktu widzenia religia może wkroczyć w sferę publiczną i zarazem przyjąć formę publiczną. Jest to jednak obwarowane warunkiem, iż nie łamie w ten sposób zasady prywatności i wolności sumienia. W warunkach wolności indywidualnej oraz zróżnicowanych struktur społecznych funkcjonują religie publiczne. Współcześnie zdeprywatyzowana religia przybiera – według Casanovy – trzy formy: religijnej mobilizacji w obronie tradycyjnego świata codzienności, kwestionowania roszczeń państw i rynków do funkcjonowania bez względu na tradycyjne normy moralne, nacisku na odwoływanie się do zasady dobra wspólnego w miejsce zasady indywidualizmu. Casanova przywołuje pojęcie religii obywatelskiej, która na poziomie państwowym oznacza religię jednoczącą w sposób normatywny wspólnotę polityczną, natomiast na poziomie społecznym łączy w sposób normatywny wspólnotę społeczną. Stwierdza, że pojmowana w ten sposób religia obywatelska ani nie zaistnieje w nowoczesnych społeczeństwach, ani nie jest to pożądane. Czym innym jest natomiast analiza sposobów, dzięki którym religie mogą spełniać funkcje publiczne w sferze publicznej społeczeństwa obywatelskiego. Dostrzegając zarówno funkcjonalny, jak i dysfunkcjonalny charakter tych funkcji, wydziela trzy przestrzenie w porządku politycznym, w których mogą funkcjonować religie publiczne. Religie publiczne mogą występować na poziomie państwa, społeczeństwa politycznego oraz społeczeństwa obywatelskiego. Przykładem religii publicznej na poziomie państwa jest działalność Kościoła katolickiego. Z kolei na poziomie społeczeństwa politycznego można wskazać na katolickie ruchy kontrrewolucyjne zapoczątkowane w okresie rewolucji francuskiej, system ugrupowań chadeckich czy mobilizację wyborczą nowej chrześcijańskiej prawicy. Występowanie religii publicznej na poziomie społeczeństwa obywatelskiego jest w dużej mierze związane z tym, że postępująca sekularyzacja nowoczesnego państwa doprowadziła do zmiany sytuacji Kościoła katolickiego, który szuka dla siebie miejsca w społeczeństwie obywatelskim.

Przyjmując wnioski Casanovy jako przebrzmiałe, należałoby potraktować te koncepcje, w myśl których religia może funkcjonować we współczesnym świecie jedynie w sferze prywatnej. Problem zyskuje na znaczeniu w warunkach przekraczania przez religie granic terytorialnych i narodowych. Powstawanie nowych sieci komunikacyjno-technologicznych oraz migracje dużych grup ludności powodują stykanie się i przenikanie religii światowych. Jak zauważa Ulrich Beck, „każdy wierzący i niewierzący odnajduje się jednocześnie w ojczyźnie wiernych (albo ateistów) oraz w stanie potencjalnego bycia wydany na pastwę niewiernych (z punktu widzenia wyznawców

²³ J. Casanova, *Public Religion in the Modern World*, Chicago 1994.

innych religii)”²⁴. Jeśli współcześnie – jak zauważa Marcin Król – opowiadamy się za zastosowaniem zasad demokracji deliberatywnej do rozwiązywania problemów społecznych i politycznych, to pojawia się kwestia religii jako czynnika, który w takiej debacie publicznej powinien być uwzględniony²⁵. Wśród trzech najważniejszych współczesnych konfliktów ideologicznych Jeffrey Sachs umieszcza spór o to, czy ważniejsza powinna być dla nas wierność tradycyjnym wartościom religijnym, czy też opowiedzenie się za wartościami świeckimi²⁶.

Wzrost znaczenia fundamentalizmów religijnych

Fundamentalizm religijny oraz jego odniesienia do sfery polityki należą do najbardziej istotnych problemów świata na początku XXI stulecia. Uwagę świata przykuł ten problem w związku z tragicznymi wydarzeniami w Stanach Zjednoczonych Ameryki w 2001 r. Uznano wówczas, że odradzaniu się religii towarzyszy wzrost fundamentalizmu w różnych kręgach cywilizacyjnych. Przykładowo Immanuel Wallerstein stwierdza, iż „świeckość jest w odwrocie wraz z racjonalnością. Wszędzie mamy nawroty religijnego fundamentalizmu. Ludzie już nie wierzą w obietnice stworzenia raju na Ziemi, więc zwracają się ku obietnicom życia w raju po śmierci”²⁷. Bassam Tibi stawia tezę, zgodnie z którą konflikt między cywilizacjami przekształca się w walkę między różnymi odmianami fundamentalizmu religijnego, choć bynajmniej nie chodzi tu o walkę między religiami²⁸. Dla Thomasa Meyera fundamentalizm stanowi odpowiedź na kryzys modernizacji²⁹. Wśród cech charakterystycznych dla fundamentalizmu część badaczy podkreśla antyzachodnią postawę i sprzeciw wobec sekularnego państwa, nawoływanie do wojny cywilizacyjnej i występowanie przeciwko globalnemu porządkowi. Inni zwracają uwagę na powrót do politycznej roli religii, odczuwanie przynależności do wspólnoty politycznej jako swoistego paktu braterstwa religijnego, wskazanie absolutnego fundamentu przeciwstawnego relatywizmowi etycznemu, odwoływanie się do księgi świętej³⁰. W moim przekonaniu istotne jest upatrywanie źródeł

²⁴ U. Beck, *Bóg jest niebezpieczny*, „Dziennik. Europa” z 26 stycznia 2008 r., ss. 14-15.

²⁵ M. Król, *Kłopoty z Panem Bogiem*, cyt. wyd., s. 7.

²⁶ J. Sachs, *Globalizacja, nacjonalizm, religia*, „Dziennik. Europa” z 20.10.2007 r., s. 5.

²⁷ Na rozstaju dziejów, Immanuel Wallerstein w rozmowie z Jackiem Żakowskim, „Niezbędnik Inteligenta. Dodatek Tygodnika Polityka” 12/2006, s. 5.

²⁸ B. Tibi, *Islamischer Fundamentalismus: Moderne Wissenschaft und Technologie*, Frankfurt am Main 1992; B. Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, Berkeley 1998; B. Tibi, *Political Islam, World Politics and Europe: Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*, London – New York 2008.

²⁹ T. Meyer, *Identity Mania: Fundamentalism and the Politicization of Cultural Differences*, London – New York 2001, s. 17.

³⁰ E. Pace, P. Stefani, *Il fondamentalismo religioso contemporaneo*, Brescia 2000.

wszelkiego zła w odejściu elity rządzących od zasad wiary, które powinny stanowić podstawę systemów społecznych i politycznych³¹. Co więcej, sami fundamentaliści jawią się jako ci, którzy – znając zamysły Absolutu – dążą do uzdrowienia sytuacji społecznej, politycznej oraz gospodarczej, niejednokrotnie odwołując się do przemocy.

Szczególne miejsce w ideologii fundamentalizmu religijnego zajmuje fundamentalizm muzułmański, określany także mianem fundamentalizmu islamskiego, islamizacji czy też islamu wojującego³². Jego rzecznicy najczęściej postrzegają siebie jako tych, którzy posiadają „prawdę objawioną” i są jej strażnikami. U podłoża ich działalności leży idea dżihadu (świętej wojny). Sprawia ona, że oddanie życia w walce za wiarę automatycznie czyni ich męczennikami, otwierając tym samym drogę do raju³³. Zwraca się uwagę na wielonurtowość fundamentalizmu muzułmańskiego: „Czym innym jest bowiem fundamentalizm irański, czym innym był fundamentalizm Talibów, a czym jeszcze innym jest chociażby rządząca w Turcji fundamentalistyczna partia AKP. Wspólny zbiór prawd objawionych, a nawet przyjęcie bądź werbalna akceptacja prawa szari’atu nie zawsze prowadzi bowiem do identycznego rozumienia, a później implementacji szczegółowych rozwiązań gospodarczych, społecznych czy politycznych”³⁴. Dla analizy muzułmańskich ruchów fundamentalistycznych istotna jest koncepcja sformułowana przez Rogera Scrutona, który – jak wskazano wcześniej – przeciwstawia sobie dwa wzorce cywilizacyjne³⁵. Z jednej strony funkcjonuje – według niego – Zachód, obejmujący swym zasięgiem Europę i Stany Zjednoczone wsparty na tradycji judeo-chrześcijańskiej, z drugiej zaś cywilizacja islamska, którą łączy wspólna wiara religijna wsparta na świętym tekście Koranu i sunnie. W rezultacie powstała w jej obrębie wizja społeczeństwa i system wartości całkowicie odmienny od ukształtowanego na Zachodzie. Bernard Lewis – jeden z najwybitniejszych znawców problematyki islamu – mówi o dwóch postawach charakterystycznych dla współczesnego świata islamu, a wskazujących istotę zła społecznego oraz sposób jego eliminacji. Uosobieniem pierwszej postawy stał się Kemal Atatürk w Turcji, który istoty zła upatrywał w społecznej dominacji islamu i uznał, iż religię należy

³¹ M. Marczevska-Rytko, *Fundamentalizm religijny: dylematy terminologiczno-metodologiczne*, w: M. Szulakiewicz, Z. Karpus (red.), *Fundamentalizm i kultury*, Toruń 2005, ss. 45-59. Zob. także: M. Marczevska-Rytko, *Fundamentalizm religijny: ideologia i ruch społeczny/polityczny*, w: R. Michalak (red.), *Polityka jako wyraz lub następstwo religijności*, Zielona Góra 2015, ss. 35-46; A. Mrozek-Dumanowska, *Religia a globalizacja*, Warszawa 2014, ss. 125-154.

³² Dla porównania: M. Saïd al-Ashmawy, *The Sovereignty of God: from Tyranny to Fanaticism*, w: J. T. Ford, R.A. Destro, Ch. R. Deckert (red.), *Religion in Public Life*, vol. II *Religion and Political Structures: From Fundamentalism to Public Service*, Washington 2005, ss. 7-38.

³³ Szerzej: J. Danecki, *Kłopoty z dżihadem*, w: A. Parzymies (red.), *Islam a terroryzm*, Warszawa 2003, ss. 45-59.

³⁴ P. Kłodkowski, *O pęknięciu wewnątrz cywilizacji. Ideologiczny spór między modernistami a fundamentalistami w islamie i hinduizmie w XX wieku i na początku XXI wieku*, Warszawa 2005, s. 98.

³⁵ R. Scruton, *The West and the Rest...*

oddzielić od państwa. Innymi słowy, religia winna zostać zredukowana do sfery „wyznania, obrzędu, modlitwy i moralności. Życie społeczne winno być regulowane przez proces polityczny. W ten sposób sądzili tureccy reformatorzy, będziemy w stanie osiągnąć demokrację, wolność i postęp”³⁶. Z kolei za duchowego przywódcę drugiej postawy jest uznawany ajatollah Ruhollah M. Chomejni w Iranie. Rzecznicy tej postawy uznali, że przyczyną zła i pograżania się społeczeństwa w dekadencji jest odejście od zasad i wartości islamu. Przy czym należy dodać, iż islam jest tu rozumiany zarówno jako sposób życia, system prawny, jak i metody zarządzania państwem.

Lewis zauważa, że zjawisko fundamentalizmu muzułmańskiego to „od-ruch obronny wobec rozmaitych postaw, obyczajów i idei, które niesie ze sobą świat współczesny, za protest przeciwko świeckości państwa, emancypacji kobiet. To są sprawy, które interesują mieszkańców tych krajów. Sprawy demokracji wydają się im abstrakcyjne, oderwane od ich życia”³⁷. Słusznie twierdzi Lewis, iż model demokracji zachodniej w różnych okresach cieszył się w państwach muzułmańskich uznaniem. Niemniej obecnie wahadełko przesunęło się w przeciwnym kierunku i na znaczeniu zyskuje fundamentalizm muzułmański, w którego wizji społecznej nie ma miejsca na zasady demokratyczne. Jako przykłady można wskazać ruch Talibów, Al-Kaidę czy tzw. Państwo Muzułmańskie.

Wnioski

Na podstawie przeprowadzonej analizy głównych wyzwań charakteryzujących sprzężenia między religią i polityką na początku XXI stulecia można sformułować kilka wniosków. Po pierwsze, dla początku XXI stulecia zastosowanie znajdują oba wyróżnione idealne typy uprawiania polityki. Podstawą pierwszego z nich stanowią idee liberalizmu i liberalnej demokracji zrodzone i ukształtowane w cywilizacji Zachodu. Sfery religii i polityki są oddzielone. Do każdej z nich odnoszą się odmienne wartości, cele oraz sposoby działania. Podstawę drugiego sposobu uprawiania polityki stanowi odwołanie się do płaszczyzny religijnej. Problemy świata są postrzegane przez pryzmat wartości charakterystycznych dla religii. Taki też jest język przekazu.

Po drugie, wraz z upadkiem globalnego systemu opartego na zasadzie równowagi sił pojawiły się koncepcje „końca historii” rozumianego jako zakończenie walki między różnymi systemami politycznym wspartymi na różnych ideologiach. Jako zwycięzcę postrzegano idee i wartości liberalizmu i liberalnej demokracji. Koncepcje te powstały na bazie optymizmu i w takim

³⁶ Nie można pogodzić tradycyjnego islamu z prawami człowieka. Rozmowa z Bernardem Lewisem, w: B. Wildstein, *Profil wieku*, Kraków 2000, s. 34.

³⁷ Tamże, s. 37.

kontekście należy je analizować. Wkrótce pojawiły się koncepcje podnoszące problemy w ustanowieniu nowego systemu. Generalnie, istota tych koncepcji sprowadzała się do konfrontacji w miejsce współpracy. Przecistawiano cywilizację Zachodu pozostałym kręgom cywilizacyjno-kulturowym. Innymi słowy, przeciwstawiano wizje dotyczące ładu globalnego oraz wizji porządku publicznego w tkance wewnątrzpaństwowej. Jak się wydaje, na początku XXI stulecia idea konfrontacji zyskała na znaczeniu.

Po trzecie, powiązany z koncepcjami modernizacji paradygmat sekularyzacji postrzegano jako wzorzec dla różnych kręgów kulturowo-cywilizacyjnych. Poczynając od końca ubiegłego stulecia, można zaobserwować nasilającą się kontestację tego wzorca oraz wzmożoną debatę środowisk naukowych. Poszukuje się nowych narzędzi oraz rozwiązań przystających do złożonej sytuacji globalnej i wewnątrzpaństwowej. Wskazuje się na to, że przyjęte zasady formalnoprawne nie rozwiązują wszystkich problemów w sprzężeniu religii i polityki. Religia bowiem – jak słusznie stwierdza José Casanova – wkracza w sferę publiczną i przyjmuje formę publiczną. Rezerwowane dla religii miejsce w sferze prywatnej okazuje się nieadekwatne do praktyki funkcjonowania wielu społeczeństw i zmieniającej się rzeczywistości. Rodzi to wiele napięć i konfliktów, które – jak się wydaje – będą się nasilać.

Po czwarte, fundamentalizm religijny jest powiązany zarówno ze sferą religii, jak i polityki. Innymi słowy, jako ideologia i ruch społeczny/polityczny wykorzystuje legitymację religijną do osiągnięcia założonych celów politycznych. Z fundamentalizmem religijnym mamy do czynienia w różnych systemach religijnych. Jednak ze względu na zasięg i skalę oddziaływania największą rolę na początku XXI stulecia odgrywa fundamentalizm muzułmański. Między innymi za sprawą działalności Al-Kaidy czy tzw. Państwa Islamskiego dochodzi do pogwałcenia podstaw funkcjonowania cywilizacji Zachodu. Jak się wydaje, rację ma Robert Kagan, gdy twierdzi, że Zachód nie jest przygotowany na konfrontację z nowymi organizacyjnymi wcieleniami fundamentalizmu muzułmańskiego.

Maria Marczevska-Rytko – THE LINKS BETWEEN RELIGION AND POLITICS: CHALLENGES IN THE 21ST CENTURY

The aim of the article is to analyze the main challenges characteristic of mutual relations between religion and politics at the beginning of 21st century. It presents two ideal types of doing politics connected with different value systems. They imply specified visions of global order called in literature as the new international order. They also imply relations between religion and politics. Among the main challenges we can distinguish the dynamic processes defining place/places of religion and religious organizations in the public sphere, as well as the growing importance of religious fundamentalisms.

EDWARD JELIŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Nauk Politycznych i Dziennikarstwa

Problem ubóstwa w Kościele. Kilka uwag historyczno-teologicznych

I

Zagadnienie ubóstwa (biedy) nie jest żadnym nowym problemem. Jest ono wpisane w dzieje człowieka i towarzyszy mu w jego egzystencjalnej wędrówce. Pytanie, co to znaczy być ubogim (biednym), wcale nie należy do pytań trywialnych. Okazuje się, że operujemy przy odpowiedzi na to pytanie pewnymi stereotypami. W ten sposób nie zdajemy sobie sprawy ze złożoności i skomplikowania całego zjawiska/procesu, związanego przecież z całym ludzkim życiem, którego nie da się zamknąć w schematy. Posługując się stereotypami, łatwiej uporządkować świat społeczny i „uporać” się z uwarunkowaniami społecznymi i strukturalnymi ubóstwa. Tego zjawiska nie da się (nie można) rozpatrywać z perspektywy pewnego typu niedostatku czy deformacji kulturowej. Chodzi o skonfrontowanie go z całościowym doświadczeniem humanistycznym (jeden ze znawców tej problematyki, Tomasz Rakowski, w tym wypadku mówi o „antropologii przesunięcia perspektywy”¹). Nie można na to zjawisko patrzeć z własnej perspektywy kulturowej i przyjętego modelu życia, opartego na hasle „być zaradnym, przedsiębiorczym”. Ludzi ubogich nie można traktować przedmiotowo, ale właśnie podmiotowo – jako twórców swej własnej kultury (chodzi o tzw. oddolną kreatywność) oraz kompetentnych obywatelsko. Ponadto trzeba uwzględnić skalę zjawiska ubóstwa (biedy). Dla przykładu, według GUS w Polsce w 2014 r. było 7,4% obywateli (tzn. 2,8 mln Polek i Polaków) żyjących

¹ Zob. wywiad z autorem *Nic o nich bez nich*, „Tygodnik Powszechny” nr 17 z 26.04.2015 r., s. 21.

w skrajnym ubóstwie, czyli poniżej granicy minimalnego standardu egzystencji, oznaczającego „biologiczne zagrożenie życia i rozwoju psychofizycznego człowieka”². Oblicza się, że liczba prekariuszy w naszym kraju w tym roku waha się od 3,5 do 5 mln ludzi.

Zdefiniowanie pojęcia ubóstwa nie należy zatem do zadań łatwych. Istniały i istnieją różne próby realizacji tego zadania. Niektórzy charakteryzowali ubóstwo na zasadzie przeciwieństwa i konfrontowali je z bogactwem. Taka wykładnia biegunowa miała swoje mankamenty natury metodologicznej – chodziło o dobór i przemieszanie kryteriów, różnic natury ilościowej i jakościowej. Stąd pomysły z wytyczaniem „linii biedy”, jakie pojawiały się od XIX wieku. Spotykały się one często z krytyką, iż nie uwzględniają zróżnicowanych potrzeb i budżetów ubogiej grupy ludzi. Postrzegając ubóstwo (biedę) jako antynomię bogactwa, trzeba pamiętać, że ubóstwo kojarzy się ze względnym brakiem alternatyw (człowiek ubogi jest jakby skazany na decyzje, których bogaty nie musi podejmować). Ponadto sam proces przechodzenia od ilości do jakości ma miejsce tam, gdzie niemożliwość realizacji pragnień jest tożsama z niemożliwością realizacji potrzeb (pragnienie = potrzeba). Można powiedzieć, że linia biedy znajduje się na poziomie, poniżej którego możliwość wyboru pozostaje bardzo ograniczona i realizacja potrzeb nawet tych niezbędnych staje pod znakiem zapytania. Trzeba przy tym zdawać sobie sprawę z definicyjnego zakresu potrzeb. Rzecz w tym, aby pamiętać o pluralistycznym i jakościowym zróżnicowaniu potrzeb ludzkich: od naturalistycznych, przez społeczno-kulturowe, po intelektualistyczne (potrzeby na poziomie *animal rationale*). Ten pluralistyczny wymiar potrzeb ludzkich jest w dużej mierze związany z postrzeganiem natury ludzkiej. Ponadto problematyka potrzeb, połączona z zagadnieniem jakości życia, akcentuje kwestię niedostatku elementarnych dóbr i usług oraz ich znaczenie w egzystencji ludzkiej. Jednak nie dla wszystkich owa perspektywa potrzeb (powiązana z przestrzenią dóbr) jest właściwym wyznacznikiem ubóstwa. Zdaniem Amartya Sena „lepiej analizować ubóstwo w kategoriach niedostatecznych zdolności zamiast niedostatecznego zaspokojenia »podstawowych potrzeb« w odniesieniu do konkretnych dóbr. [...] Bezpośrednie uwzględnienie przestrzeni funkcjonowania zamiast przestrzeni dóbr pozwoliłoby [...] na ominięcie [...] problemu indywidualnych różnic w »przekształcaniu« dóbr w funkcjonowanie – w tym przynajmniej zakresie, w jakim podejście w kategoriach podstawowych potrzeb dotyczy potrzeby posiadania środków do realizacji podstawowych rodzajów funkcjonowania”³.

Charakteryzując zjawisko ubóstwa, można je rozpatrywać jeszcze inaczej: po pierwsze, w płaszczyźnie opisu teoretycznego (deskrypcji), po drugie, w płaszczyźnie działania praktycznego (polityki). Wersja deskrypcyjna po-

² Tamże, s. 23.

³ A. Sen, *Nierówności. Dalsze rozważania*, Kraków – Warszawa 2000, s. 132.

zwala identyfikować ubóstwo z niedostatkiem (niedoborem). Płaszczyzna działania politycznego zwraca uwagę na ubóstwo jako podmiot (obiekt) polityki społecznej. W przeciwieństwie do tego pierwszego podejścia, tutaj kwestia opisu schodzi jakby na drugi plan, a wnioski dla polityki mają znaczenie podstawowe. Ta skądinąd bardzo pobieżna charakterystyka ubóstwa pokazuje nam wielość interpretacyjną i różne możliwe rozwiązania tego zjawiska, które nie zawsze pokrywają się z oczekiwaniami społecznymi, niezależnie od wielkości i znaczenia zjawiska ubóstwa, wpisanego w dzieje społeczeństwa (narodu, państwa).

Współczesny świat pozostaje w swojej pluralistycznej wymowie. Można powiedzieć, że ciągle mamy do czynienia z pewną antynomicznością fenomenalistyczną. Niezależnie od wielkiej dynamiki przemian (wywołanych skutkami rewolucji informatycznej), dokonujących się z naszym udziałem we współczesnej rzeczywistości społecznej, jesteśmy świadkami wielkich procesów integracyjnych z jednej strony, a z drugiej – dezintegracji. Doświadczamy postępującej globalizacji, której konsekwencje są złożone i wcale nie tak jednoznacznie pozytywne dla człowieka (w wymiarze tak jednostkowym, jak i zbiorowym). Mamy do czynienia z zanikaniem starych podziałów społecznych i powstawaniem nowych. Obserwujemy procesy kształtowania jedności podejmowanych działań wspólnotowych w celu realizacji wytyczonych celów, a obok – spotykamy się z przejawami indywidualistycznych, skrajnie egoistycznych poczynań, które charakteryzuje instrumentalne traktowanie drugiego człowieka. Negatywnych zjawisk w płaszczyźnie społeczno-gospodarczej i politycznej nie brakuje, czego dobitnym przykładem jest zjawisko ubóstwa i pogłębiające się skrajne nierówności społeczne, skrajne zróżnicowanie między ubóstwem a bogactwem. Wszystko to ma związek ze starym sporem między elitarystami a egalitarystami o istotę równości. Czy zatem rozprawianie o równości należy do rzędu absurdałnych, jak chcą elitaryści, czy też racja leży po stronie egalitarystów, którzy traktują równość jako wartość etyczną i ideał społeczny, dający się skonkretyzować w trojakiej postaci, jako równość: 1) wspólnotowa, tłumaczona jako negacja własności indywidualnej; 2) partycypacyjna, polegająca na wspólnocie własności prywatnej; 3) obywatelska, której istotą jest identyczność praw i obowiązków obywatelskich. Egalitaryści starali się dowieść, że równość wcale nie musi być utopią, skoro w pierwszych wiekach istnienia chrześcijaństwa były podejmowane próby jej praktycznej realizacji.

Ubóstwo w świecie współczesnym⁴ znajduje odzwierciedlenie w licznych jego formach, które wyznaczają takie terminy, jak: brak, ograniczenie, niedostatek, niedorozwój, dysproporcjonalność, nierównomierność. To one determinują kondycję fizyczną i psychiczną człowieka. Najpełniej można to

⁴ Por. ks. H. Skorowski, *Człowiek kultura świat. Refleksje etyczno-społeczne nad współczesną rzeczywistością*, Warszawa 2002, ss. 159-165.

dostrzec w perspektywie ekonomicznej. Formy ubóstwa wyznacza w niej przede wszystkim ograniczony dostęp do dóbr i usług korygujący jakość życia, będący konsekwencją nierównomiernego ich podziału. Są one charakterystyczne dla wspólnoty (w wydaniu państwa, narodu), ale też i dla bytu jednostkowego. Owe byty społeczne są pozbawione podmiotowości, czyli są też pozbawione suwerenności ekonomicznej. Wśród form współczesnego ubóstwa na pierwszy plan wybija się bezrobocie, będące zjawiskiem strukturalnym, powszechnym. Kojarzy się ono nie tylko z brakiem pracy, ale głównie z ograniczeniem (czy wręcz wyzbyciem się) podstaw materialnych dla realizacji celów egzystencjalnych człowieka, rozwoju jego własnej tożsamości. Czyli mamy tu do czynienia z degradacją człowieka (uszczupełenia jego godności) w ramach życia wspólnotowego. Konsekwencje takiego stanu są wielorakie i złożone. Mają one swoje odniesienie zarówno do życia jednostkowego, jak i zbiorowego. Dramatyzmu całej tej sytuacji w ostatnich latach dodaje fakt powszechności bezrobocia wśród młodego pokolenia, będącego w najbardziej aktywnym okresie swego życia. Na dodatek dzieje się tak przy wzrastającym zjawisku długookresowego bezrobocia (ponad rok) ludzi, którym w praktyce zmienia się status formalny (tzn. tracą prawo do wszelkiego typu zasiłków) i pogarsza się sytuacja materialna.

Drugą najważniejszą formą ubóstwa (tłumaczonego przez pryzmat braku i ograniczeń) w perspektywie ekonomicznej, obok bezrobocia, pozostaje bezdomność. To zjawisko pozbawia człowieka poczucia bycia „u siebie”, doświadczenia własnej przestrzeni (terenu), która stanowi podstawę egzystencji i realizacji jego głównych potrzeb. Bezdomność stanowi wypadkową całego niedostatku ekonomicznego i kulturowego człowieka. Jej szczególną postacią jest problem uchodźców (migracji), który dotyka nie tylko społeczności państwowej, ale również międzynarodowej (w 2015 r. do Włoch przybyło 100 tys. uchodźców). Wpisuje się w rzeczywistość współczesnego życia społecznego.

Obok perspektywy ekonomicznej zjawisko ubóstwa daje się rozpoznać w perspektywie społeczno-politycznej. Człowiek jako podmiot życia społeczno-politycznego ma prawo uczestniczenia w różnorodnych dobrach i wartościach z tego obszaru – przestrzeni. Ograniczony dostęp do nich świadczy o ubóstwie współczesnego człowieka. Do podstawowych form ubóstwa w tej perspektywie zalicza się negację podstawowych praw człowieka. W podejściu do problematyki praw człowieka mamy do czynienia z pewną sytuacją paradoksalną. Otóż z jednej strony istnieje powszechna zgoda co do tego, że człowiekowi przysługują określone prawa z samego faktu bycia człowiekiem. Z drugiej jednak strony mamy ciągle do czynienia z działaniami człowieka (grup społecznych, państw) wymierzonymi w te podstawowe prawa człowieka i je dyskredytującymi – teoria rozmija się z praktyką. Przejawami łamania praw człowieka w obecnym świecie społecznym są chociażby: wszelkie dyktatorskie systemy polityczne, różne formy wewnętrzne i zewnętrzne

zniewalania człowieka, nędza, głód, wszelkie działania (pośrednie i bezpośrednie) zmierzające do unicestwienia fizycznego lub psychicznego człowieka. Wszystkie te współczesne zagrożenia wynikają jednak z jego własnych działań (czy to będzie struktura wspólnotowo-państwowa, czy człowiek jako jednostka). Ponadto do form ubóstwa w perspektywie społeczno-politycznej należą też różnego rodzaju patologie społeczne, poczynając od alkoholizmu, poprzez narkomanię, do prostytucji i innych.

Kolejną perspektywą, w której odnajdujemy różne przejawy (formy) ubóstwa, jest perspektywa kulturowo-religijna. W niej mieści się problem zagrożeń i braku dostępu do narodowej kultury (w konfrontacji z globalizacją), ale też kwestia analfabetyzmu rozpatrywanego w kontekście niemożności korzystania z podstawowych wartości kultury, problem prześladowań religijnych i kwestia dyskryminacji rasowej.

II

Problem ubóstwa w Kościele jest tak samo stary, jak całe chrześcijaństwo. Nas tutaj interesuje przede wszystkim aspekt ewangeliczny (historyczno-teologiczny) całego obszernego zagadnienia. Wydaje się, że ten typ ubóstwa daje się połączyć z cnotą, bardziej ubóstwo przekonuje do niej niż bogactwo, stwarzając warunki ku szczęściu naturalnemu. Koncepcja cnót ma swoje historyczno-filozoficzne podstawy w starożytnej Grecji, głównie w myśli filozoficznej Arystotelesa. Zgodnie z jego poglądami cnoty nie można utożsamiać z jakimś deklarami. Cnota jest raczej pewnym zwrotem ku doskonałości, ciągłym ćwiczeniem w działaniu konkretnym mającym prowadzić do określonego celu, jakim jest dobro realne, tzn. dobro osiągnięte w danych warunkach historyczno-kulturowych. W myśl założeń arystotelizmu cnota miała wymiar habitualny, tzn. nie była jakąś uniwersalną ideą, znajdującą się poza rzeczywistym, realnym, fizycznym bytem, ale jakby „zamieszkiwała” w realnym świecie społecznym. Dlatego moralna cnota Arystotelesa nie łączy się z poznaniem uniwersalnych wartości moralnych, a jest związana ze sferą umiejętności uchwycenia ich praktycznych właściwości wynikających z konkretnych sytuacji człowieka.

Religia chrześcijańska, w przeciwieństwie do wielu wyznawców judaizmu, którzy podkreślają znaczenie bogactwa dla człowieka, odwoływała się od początku do ubóstwa jako zalecanej postawy⁵. Wykładnia opozycyjna między ubóstwem a bogactwem była już podejmowana w Starym Testamencie. W tekstach starotestamentowych można dostrzec podkreślanie znaczenia bogactwa. Podkreśla się w nich znaczenie dla powszechnie dostępnych dóbr materialnych, które zapewniają egzystencję człowiekowi i wystarczającą ich

⁵ Zob. J. Attali, *Żydzi, świat, pieniądze*, Warszawa 2003.

ilość traktowano jako Boże błogosławieństwo. Czyli bogactwo, obfitość dóbr nie były czymś złym z samej zasady, natomiast krytykowane było ich wykorzystanie. W pismach proroków spotykamy się z krytyką oszustwa, bezprawia wobec biednych⁶. Ubóstwo było niekiedy traktowane jako negatywny skutek lenistwa i braku chęci do pracy, a niekiedy jako przejaw normalności i efekt stosunku zależnego człowieka wobec Boga jako źródła wszelkiego dobra⁷. To Bóg daje gwarancję każdemu, kto wyznaje swoje ubóstwo przed Nim. Jego zbawcze działanie miało uzewnętrznić się wskutek działania nowego Dawida skierowanego jeszcze bardziej w stronę ubogich, niż to czynił król Dawid⁸. Aspekt religijny ubóstwa skłania człowieka do poznania i przyjęcia boskiego „porządku stworzenia”. W ten sposób ubóstwo staje się wartością moralną, kiedy łączy się z otwarciem na Boga i pokorną dyspozycyjnością wobec Niego. Taka relacja między Stwórcą a stworzeniem ułatwia człowiekowi zbudowanie przekonania o względności dóbr materialnych i traktowania ich jako darów Boga, którymi należy dzielić się i tym samym korzystać. Przyjmując taki tok rozumowania, opozycyjne wobec ubóstwa bogactwo kojarzyło się z posiadaniem dóbr przynależących bardziej do człowieka niż do Boga i to one świadczyły o jego sile i znaczeniu.

Przesłanie starotestamentowe dotyczące dóbr materialnych, ubóstwa i bogactwa znajdujemy w nauczaniu Jezusa Chrystusa, który nadaje mu bardziej rozbudowany kształt⁹. To Jezus utożsamiał się ze swoimi „braćmi najmniejszymi” i im „głosił Ewangelię” (Mt 25,40-45 oraz 11,5). W Kazaniu na Górze, w tym kodeksie moralności chrześcijańskiej, już w pierwszych słowach mówił: „Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie” (Mt 5,3). Mówił o ubogich w kontekście pychy (a właściwie jej braku), sprawiedliwości, przemocy, majętności (bogactwa), troski o własne życie. Nieistotne jest zbytnie zatroskanie o „życie codzienne”, natomiast ważne jest egzystowanie według nauczania Jezusa. Chrystus rozprawiał wiele o krzywdzie ludzkiej, stąd często nawiązywał do zasady braterstwa wszystkich ludzi. Warto pamiętać, że zasada równości wszystkich ludzi, miłości bliźniego znajdowała się w poglądach stoików, a pewne jej elementy znajdują się w Starym Testamencie. U stoików była ona połączona z koncepcją o wspólności materii, z której wszystko bierze początek. W świecie hellenistycznym (w filozofii greckiej) zasada braterstwa miała jednak ograniczone zastosowanie, chociażby z uwagi na fakt, że istniał wyraźny podział na ludzi kultury i barbarzyńców pozbawionych praw. Zdecydowanie większego

⁶ Iz 58,3-11; Jr 7,4-7; Oz 4,1-2; Am 2,6-7; Mi 2,1-2, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań – Warszawa 1980.

⁷ Prz 10,4; Prz 22,2.

⁸ Ez 34,22-31; Jr 31,31-34.

⁹ Mt 6,24 oraz 13,22; Łk 6,20-24 i 12,15 – 21; Rz 14,6 – 8; 1 Tm 4,4. Jezus mówi: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić”. Mt 5,17.

znaczenia braterstwo nabiera w chrześcijaństwie. Chrystus oddaje życie na krzyżu za wszystkich ludzi. Jego nauczanie na temat braterstwa było bardziej pogłębione niż myśl stoików i tym samym miało większe znaczenie.

Chrystus często nawiązywał do problemu różnic i podziałów społecznych, opowiadając się za biednymi. Dostarczają nam przykładów Ewangelie, na czele z wielkim hymnem nazywanym *Magnificat*¹⁰. Patrząc pobieżnie, można byłoby sądzić, że nauczanie Chrystusa charakteryzuje przede wszystkim indywidualizm. Człowiek ma zabiegać głównie o siebie i podkreślać swoje jestestwo, gdyż „co pomoże człowiekowi choćby cały świat zyskał, a na duszy swojej poniósł szkodę”. W innym miejscu Ewangelii Św. Mateusza czytamy: „Co da człowiek w zamian za duszę swoją?”¹¹. Te wersety wskazują na stanowisko indywidualistyczne (człowiek ma być egoistą i ma koncentrować się na sobie), które typowe było już dla cyników antycznych afirmujących cnotę, a deprecjonujących inne wartości społeczne: rodzinę, państwo, kulturę, majątek. Korespondowało ono również z XIX-wieczną doktryną liberalizmu, akcentującą nieskrępowany (nieograniczony) rozwój człowieka – jednostki. Jednak te korelacje chrystianizmu z wymienionymi doktrynami mają wymiar tylko pozorny, o czym przekonują stosowane środki, jak i cele. Otóż dla Jezusa człowiek nie był celem samym w sobie, chociaż zbawienie jego duszy pozostawało już sprawą bardzo istotną i znajdowało się w ścisłym związku z głównym przesłaniem nauczania Chrystusowego o stosunku człowieka (ludzkości) do Boga. Boga, którego człowiek nie może miłować, nie miłując drugiego człowieka. I tak dochodzimy do zasady miłości bliźniego, której początki wcale nie sięgają chrześcijaństwa, ale znajdujemy w wielu religiach starożytnych lub u stoików. Jest jednak jedna zasadnicza różnica między nauką Chrystusa a wcześniejszymi religiami. W tych drugich zasada miłości dotyczyła wyznawców tej samej religii. Przykładowo, w Starym Testamencie znajdujemy wersety mówiące wyraźnie, że istnieje różnica między bratem twoim (drugim Żydem) a innym obcym. Tego drugiego można skrzywdzić, a brata nie wolno. Chrystus zaś, kiedy mówi o bliźnim, ma na uwadze każdego człowieka. Poza tym była tu istotna jeszcze jedna kwestia. Otóż miłość bliźniego w wydaniu Jezusa była miłością czynną, a nie emocjonalną. Z miłości Boga wynikała miłość bliźniego, polegająca na realizacji tego wszystkiego, co wynika z Bożego nakazu oraz na wypełnianiu swoistej posługi wobec bliźniego. Taka miłość była oparta na obowiązku, który wymagał opowiedzenia się za czy przeciw Chrystusowi. Rzecz dotyczyła jakości aktywnego stosunku do bliźnich. Inaczej mówiąc, nie chodziło tylko o nieczynienie krzywdy drugiemu człowiekowi,

¹⁰ Łk 1, 46-55. „On przejawia moc ramienia swego, rozprasza [ludzi] pyszniących się zamyśłami serc swoich. Strąca władców z tronu, a wywyższa pokornych. Głodnych nasycy dobrami, a bogatych z niczym odprawia”. Por. J. Kołacz SJ, *Ewangelia św. Łukasza spisana własnymi słowami*, Kraków 2013, s. 113 nn.

¹¹ Mt 16, 26.

ale właśnie o czynienie dobra. „Cokolwiek chcecie, żeby wam ludzie czynili, to i wy im czyńcie”¹². To zdanie jest charakterystyczne dla etyki chrześcijańskiej Chrystusa. Pomoc „braciom najmniejszym” była dla Jezusa zasadniczym wyznacznikiem poparcia Jego nauki (nie wszyscy się z tym zgadzają).

Jak wiadomo, działalność i nauczanie Chrystusa przypadały na schyłek *Imperium Romanum* i koncentrowały się na jego pograniczu – w ubogiej Palestynie, kraju pozbawionego prawie wielkich latyfundiów i niewolników (dla tego ta kwestia nie należała do ważnych we wszystkich czterech Ewangeliach) i w jego strukturze ekonomiczno-społecznej przeważał plebs – ludzie wolni, ale biedni. Oni stanowili podstawową bazę społeczną u zarania chrześcijaństwa. Trzeba też pamiętać, że w tych warunkach społecznych działalność Chrystusa nie była żadnym ruchem rewolucyjnym, nie była rezultatem jakiegось masowego ruchu społecznego. Miała charakter jednoznacznie religijny, wywołujący zdziwienie. Choć Jezus nie stawiał sobie celu bezpośrednio rewolucyjnego, np. wyzwolenie Palestyny czy Izraela spod panowania Rzymian, to jednak w Jego doktrynie znajdujemy wątki *quasi*-rewolucyjne, np. zasada równości wszystkich ludzi, krytyka przemocy wobec kogokolwiek, co dawało przyzwolenie na wystąpienia o rewolucyjnym wymiarze. W takim znaczeniu można o Nim mówić jako o zwolenniku tezy o postępie społecznym jako właściwości dziejów ludzkich.

Problem relacji między bogactwem a ubóstwem (sprawiedliwego stosunku między bogatymi i biednymi) znalazł się w orbicie zainteresowania pierwszych chrześcijan. Przykładem tego jest List św. Jakuba Apostoła¹³. Dowiadujemy się z niego, że pomoc biednym jest istotniejsza od wiary, bo „i złe duchy wierzą i drżą” (Jk 2,19). Krótko mówiąc, św. Jakub przedkłada pożyteczne działanie w sensie pomocy bliźnim nad wiarę, która nie jest jakąś szczególną zasługą człowieka. Czyli o istocie bycia chrześcijaninem decyduje właściwe działanie (czyn) człowieka, a nie jego wiara. Trzeba jasno podkreślić, że autor owego listu nie rezygnował z porządku wiary (jak niekiedy mylnie się go interpretowało). Dawał tylko do zrozumienia (o czym często się zapomina), że znajomość moralności chrześcijańskiej wcale nie jest równoznaczna z właściwym postępowaniem moralnym. Można to jeszcze potraktować szerzej

¹² Łk 6,32-33.

¹³ Św. Jakub należał do grona wybijających się postaci w gminie jerozolimskiej (jako pierwszej gminie chrześcijańskiej składającej się z samych Izraelitów i to na ogół biedaków, liczącej od jednego do dwóch tysięcy ludzi, odznaczających się wielkim zapałem i gorliwością), zwłaszcza z uwagi na swój ogromny ascetyzm (Jk 5,1-5). Czytamy w jego liście: „A teraz wy, bogacze, zapłaćcie wśród narzekań na utrapienia, jakie was czekają. Bogactwo wasze zbutwiało, szaty wasze stały się żerem dla moli, złoto wasze i srebro zardzewiało, a rdza ich będzie świadectwem przeciw wam i toczyć będzie ciała wasze niby ogień. Zebraliście w dniach ostatecznych skarby. Oto woła zapłata robotników, żniwiarzy pól waszych, którą zatrzymaliście, a krzyk ich doszedł do uszu Pana Zastępów. Żyliście bez troski na ziemi i wśród dóbr dostatków tuczyliście serca wasze w dniu rzezi. Potępiłście i zabili sprawiedliwego: nie stawia wam oporu”. I dalej: „Tak jak ciało bez ducha jest martwe, tak też jest martwa wiara bez uczynków” (Jk 2,26).

i sprowadzić do pytania: Czy wiara, religia ma wpływ na pozytywną zmianę życia człowieka, jego postępowania? Dla wielu jest to pytanie retoryczne i bywa często przemilczane jako zbędne czy wręcz niewygodne.

Ewangeliczne ubóstwo znajdowało wyraz w życiu pierwszych społeczności chrześcijańskich, przypominających życie sekt religijnych (z uwagi na ich entuzjizm i zapał do działania). Działalność tych społeczności była nacechowana filantropią i sprawiedliwym podziałem dóbr często otrzymanych w formie darowizn (ale wiadomego pochodzenia). Jak pisze Ewa Wipszycka-Bravo, w III wieku „Kościół był przede wszystkim zbiorowością porządných rodzin uprawiających wszelkie cnoty dla nich właściwe. Nie widać w nim miejsca dla osób rozegzaltowanych, odrzucających społeczne konwencje, przeciwstawiających się całemu światu, narzucających innym swą chrześcijańską gorliwość. Króluje umiar, wchłonięty z innymi stoickimi inspiracjami, i szacunek dla ustalonego porządku, który należy uświęcić, a nie burzyć. Chrześcijanie byli szczerze dumni z obecności w ich szeregach ludzi należących do elity, którzy przyczyniali Kościołowi respektu”¹⁴. Ta ocena oddaje w pełni istotę funkcjonowania Kościoła w tamtym okresie, w tym też jego stosunek do kwestii ubóstwa ciała i duszy.

Warto w tym miejscu podjąć problem pracy i działalności gospodarczej Kościoła wczesnochrześcijańskiego. Otóż można spotkać się z opinią, jakoby w gminach wczesnochrześcijańskich panował swoisty nihilizm wobec całej sfery życia gospodarczego, w tym też pracy¹⁵. Niewątpliwie darowizny stanowiły źródło egzystowania dla niektórych gmin chrześcijańskich w pierwszych wiekach, ale należy też pamiętać o warunkach i całym otoczeniu społecznym, w jakich przyszło żyć członkom owych gmin. Przykładowo, gmina jerozolimska nie cieszyła się uznaniem ze strony Żydów i trudno było członkom tej gminy podjąć jakąś działalność produkcyjną. Stąd skazani byli na biedę i utrzymywanie się z darowizn. Pomógł im przetrwać tylko ogromny entuzjizm religijny. Ponadto problem pracy był w perspektywie zainteresowania wielu Ojców Kościoła, np. św. Jana Chryzostoma, św. Bazylego Wielkiego, św. Atanazego z Aleksandrii czy św. Ambrożego¹⁶. Praca nie była dla nich *opus servile*, ale *opus humanum*. Stanowiła formę działalności człowieka, która służyła jego ciału i duszy, gwarantowała jego rozwój. Przede wszystkim zaś praca chrześcijanina stwarzała możliwości zatroszczenia się o ubogiego bliźniego¹⁷ i tworzyła warunki do kontemplacji oraz nastawienia

¹⁴ E. Wipszycka-Bravo, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 2006, ss. 128-129; por. M.-F. Baslez, *Prześladowania w starożytności. Ofiary. Bohaterowie. Męczennicy*, Kraków 2009, s. 312 nn.; F. Ruggiero, *Szaleństwo chrześcijan*, Kraków 2007, ss. 16-18; ks. M. Starowieyski, *Z historii wczesnego chrześcijaństwa. Biblia, męczennicy, poganie i inni*, Kraków 2015, s. 10 nn.

¹⁵ M. Żywczyński, *Kościół i społeczeństwo pierwszych wieków*, Warszawa 1985, s. 53.

¹⁶ Zob. szerzej: *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, s. 180.

¹⁷ Św. Mateusz pisał: „Bo byłem głodny, a daliście Mi jeść; byłem spragniony, a daliście Mi pić; byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie; byłem nagi, a przyodzialiście Mnie; byłem chory, a odwiedziliście Mnie; byłem w więzieniu, a przyszliście do Mnie”. Mt 25,35-36.

religijnego człowieka, znajdujące wyraz w benedyktyńskiej formule *Ora et labora* [dla porządku historycznego trzeba nadmienić, że Św. Benedykt (ok. 480 – ok. 548) nie sformułował tej zasady, którą mu później przypisano; nie zmienia to faktu, iż w regule zakonu benedyktyńskiego jest wers mówiący o modlitwie i pracy¹⁸].

Szczególne miejsce w chrześcijaństwie pierwszych wieków zajmowali anachoreci egipscy („Ojcowie Pustyni”, „Święci Mężowie”), których działalność nabiera znaczenia od drugiej połowy III wieku, kiedy chrześcijaństwo w tym kraju miało już swoje mocne podstawy. Ruch anachoretów hołdował ubóstwu, a właściwie ascezie (która miała zapewniać doskonałość i zbawienie) i obecna była w gminach chrześcijańskich od początku ich istnienia¹⁹. Był to pierwszy ruch religijny w basenie Morza Śródziemnego, którego apogeum rozwojowe przypada na IV wiek (między 320 a 400 r.), i w którym istotną funkcję pełniła społeczność chłopska. Szczególną rolę odgrywały grupy ascetów żyjących samotnie, o luźnych zależnościach, bez spisanych reguł i formalnego charakteru, ale oparte na spontanicznie przyjmowanych zasadach organizacyjnych, które często określano terminem *laura* (od niego wzięła się rosyjska nazwa *ławra*) lub ośrodek semianachoretyczny (do największych należały ośrodki w Pispir, Nitrii, Cel i Sketis). Żyjąc samotnie („na pustyni”), po części odsuwając się od świata, prowadząc życie oparte na prostych, surowych regułach, anachoreta miał większe możliwości poświęcenia się modlitwie i pokucie. Pustynia przyciągała ludzi, a jednostki nieprzeciętne (wybitne), odznaczające się wielką wrażliwością religijną, ją właśnie wybierały. Nie musiało to wcale oznaczać (i nie oznaczało) ucieczki od zwykłych życiowych, egzystencjalnych problemów człowieka, czy też stanu permanentnej, egoistycznej izolacji. Wybierając samotność „na pustyni”, anachoreta chciał być bliżej Boga, co mu z kolei umożliwiało bliższą więź duchową z ludźmi (nie chodziło o fizyczne kontakty – relacje międzyludzkie, od których anachoreta będzie stronił). Te grupy anachoretów przetrwały do VII wieku i ostatecznie zostały wchłonięte przez różne grupy życia cenobitycznego (klasztornego).

Trzeba pamiętać, że spora część dorobku duchowego Ojców Pustyni miała charakter uniwersalny, o czym zaświadcza ich apoftegmaty (krótkie dowcipne opowiadania, anegdoty), w których daje znać o sobie ich ubóstwo, asceza, pobożność i doświadczenie duchowe. Dla przykładu, św. Antoni Wielki (ok. 251 – ok. 356) radził wyzbyć się wszelkich dóbr, jeśli chce się zostać

¹⁸ Zob. szerzej: M. Borkowska OSB, *Twarze Ojców Pustyni*, Kraków 2001, s. 156; por. J. Kłoczowski, *Od pustelni do wspólnoty. Grupy zakonne w wielkich religiach świata*, Warszawa 1987, s. 90 nn.

¹⁹ Asceza jest zjawiskiem niezmiennie złożonym i charakterystycznym nie tylko dla chrześcijaństwa. Zjawisko to występowało także w kulturze żydowskiej i w świecie pogańskim. Uwidocznili się w okresie rozwoju koncepcji dualistycznej interpretacji rzeczywistości jako przestrzeni ścierania się dwóch sił – bytów: dobra i zła. Z tym twierdzeniem łączyło przekonanie o dualizmie człowieka, który składa się z boskiej duszy i złego ciała, będącego dla niej więzieniem.

mnichem, bo w przeciwnym razie zaatakują człowieka „złe duchy”. Innym razem ten wielki anachoreta miał powiedzieć: „Kto kuje żelazo, zastanawia się najpierw, co chce z niego zrobić: czy sierp, czy miecz, czy siekierę. Także i my powinniśmy się zastanowić, jaką cnotę chcemy wypracować, żeby nie trudzić się na próżno”²⁰. Zatem potrzebny jest namysł nad własnym działaniem oraz rozumne kształtowanie własnego charakteru. Uzupełniał tę charakterystykę człowieka Abba Pojmen (IV/V wiek), autor największej ilości apoftegmatów w *Księdze Starców*, słynący ze swego umiaru, roztropności i łagodności, twierdząc: „Ubóstwo, utrapienie, surowość życia i post: to są narzędzia rzemiosła monastycznego. Bo napisano: *Gdyby tam byli owi trzej mężowie, Noe, Hiob i Daniel, żyję Ja, mówi Pan*. Noe oznacza ubóstwo, Hiob cierpienie, Daniel roztropność: jeżeli więc te trzy cnoty są w człowieku, Pan w nim mieszka”²¹). Na tych kilku, wybranych przykładach Ojców Pustyni, można skonstatować, że pustelnicy, samotni mnisi i asceci wszystkich epok (i nie jednej religii) żyli w przykładowym ubóstwie ducha i ciała. Przykładów chociażby od narodzin Chrystusa było wiele.

III

Przedstawione przykłady z perspektywy historyczno-teologicznej wskazują, że niewiele potrzeba, a zarazem tak wiele, tzn. potrzeba powrotu do źródeł ewangelicznych i wzorców zaczerpniętych z działalności pierwszych

²⁰ *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1 (Gerontikon. Księga Starców), Kraków 2007, s. 140. Zdaniem innego anachorety, Abby Andrzeja, o wielkości mnicha miały decydować trzy rzeczy: „przebywanie na obczyźnie, nędza i milczenie z cierpliwością” (ibidem, s. 184). Abba Eliasza dodawał do tego cnoty ubóstwa, łagodności i wstrzemięźliwości (ibidem, s. 237). Natomiast Abba Jan Karzeł (Kolobos) uzupełniał głębszą charakterystyką człowieka i tłumaczył: „Chcę, aby człowiek wziął ze wszystkich cnót po trosze. Codziennie więc, kiedy wstajesz rano, zaczynaj od nowa uczyć się pełnić wszystkie cnoty i przykazania Boże: z wielką cierpliwością, z bojaźnią i wielkodusznością, w miłości Bożej, z całą gorliwością duszy i ciała, cierpliwie znosząc wewnętrzne utrapienia, czuwając, modląc się ciągle z wielką czcią i wśród jęków, zachowując czystość języka i pilnując oczu. Gdy cię znieważą, nie gniewaj się; czynj pokój, a nie oddawaj złem za złe. Nie zajmuj się cudzymi winami ani nie mierz własnych zasług, bo jesteś poniżej wszelkiego stworzenia. Trwaj w wyrzeczeniu się dóbr materialnych i spraw ciała, na krzyżu, w walce, w ubóstwie ducha, w wierności swemu postanowieniu, w wewnętrznej ascezie, w poście, pokucie i łzach; w walce z pokusami, w roztropności i niewinności duszy. Bierz udział we wszystkim, co pożyteczne, pracuj w skupieniu; trwaj na czuwaniach nocnych, w głodzie i pragnieniu, w zimnie i nagości, i trudach. Zamknij swój grobowiec, jak gdybyś już nie żył: i w każdej chwili uważaj śmierć za bliską”. Ibidem, ss. 266-267.

²¹ Ibidem, s. 387; zob. też: M. Borkowska OSB, *Twarze Ojców Pustyni*, ss. 67-71. Podobnie w swej treści i formie wskazania wypowiadali też inni Ojcowie Pustyni. Abba Hyperechios stwierdził, że: „Skarbem mnicha jest dobrowolne ubóstwo. Bracie, *zbieraj sobie skarb w niebie*: bo tam są niezmierzone wieki szczęścia” (*Apoftegmaty Ojców Pustyni*, s. 480). Inny ojciec, Abba Or zalecał poddawać się „łasce Chrystusa w duchu ubóstwa i miłości nieobłudnej, aby duch samochwalstwa nie doprowadził cię do upadku i do utraty owoców tych trudów”. Ibidem, s. 489.

pokoleń chrześcijan. Bo niestety w późniejszym Kościele (na przestrzeni wieków) często dawał o sobie znać triumfalizm, buta (brak pokory) i bogactwo. Mieliśmy i mamy do czynienia z Kościołem hierarchicznym, który jakże często bardziej wierzy w siłę wpływów politycznych, w siłę ustanowienia prawa zgodnego z nauką Kościoła niż w siłę ewangelicznego przekazu.

Jednak niezależnie od wszystkich negatywnych zjawisk dziejących się we współczesnym Kościele, nie zapomniał on o biedzie (ubóstwie w wymiarze ekonomiczno-materialnym, ale też i w sferze duchowości człowieka współczesnego czy nawet społeczeństwa). Wystarczy odwołać się do dokumentów Soboru Watykańskiego II (Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*) i podejmowanych prób wcielania w życie postanowień soborowych czy dokonań (choćby w postaci napisanych encyklik) ostatnich papieży, poczynając od Jana XXIII (a może nawet od Piusa XI i jego encykliki *Quadragesimo anno* z 1931 r.) i kończąc na Franciszku. Ten ostatni papież w swoim nauczaniu społecznym wyraźnie podkreśla, że wszelka reforma struktur ekonomiczno-społecznych musi być poprzedzona reformą duchową (chodzi o „reformę serca”, postaw ludzkich), bo wcale nie jest tak, że sfera życia ekonomicznego człowieka jest etycznie neutralna. Czyli jeśli patrzymy na problem ubóstwa, istotne jest, by ubodzy, wszystkie osoby doświadczające pomocy ze strony Kościoła były traktowane podmiotowo, a nie tylko jako przedmiot działania. Chodzi o znalezienie właściwych dróg prowadzących do spotkania z drugim człowiekiem. Chodzi o taki Kościół społeczny, który dostrzegając ubóstwo jako element składowy życia człowieka, będzie bronił życia od początku do końca, a z tym wiąże się obrona godności człowieka, jego egzystencji, bardziej sprawiedliwe ułożenie relacji międzyludzkich. Rzecz nie w partyjności sprowadzającej religię do ideologii. Chodzi o Kościół, który – jak Bóg – będzie dla człowieka. Bo to człowiek jest drogą Kościoła.

Edward Jeliński – THE PROBLEM OF POVERTY IN THE CHURCH: HISTORICAL-THEOLOGICAL REMARKS

The issues of poverty, which are the object of interest in this article, have been addressed not only by the social sciences but also by public institutions and organizations, including the Catholic Church. The text is composed of two main parts. The first part is dedicated to the general description of the category of “poverty” and its specificity. In the second one, I discuss the issue of poverty from the historical-theological perspective by making reference to selected examples from the history of the Christian doctrine and Christian life. Both the views and the patterns of behaviour of the first generations of Christians set very good examples to the contemporary Catholic Church. Undoubtedly, the Church attempts to solve the problem of poverty (both in the domain of the body and the domain of spirit). What is important, however, is to behave in a consistent manner and to pay attention to the importance of the redefinition of the human moral sphere

JAREMA DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Studiów Edukacyjnych

Europejska polityka wielokulturowości wobec nowego fundamentalizmu religijnego

Fenomen Państwa Islamskiego stanowi w świetle reakcji nań państw Zachodu przykład bezprecedensowego sukcesu religijnego radykalizmu w świecie, w którym standardy demokratyczne i ukierunkowanie na zrównoważony rozwój gospodarczy uważano do niedawna (i uważa się nadal) za podstawowe kierunki geopolitycznego działania, zarówno w sensie globalnym, jak i lokalnym. W porównaniu z obrazami publicznych egzekucji irackich Jazydów czy egipskich Koptów lub też zorganizowanego niszczenia bezcennych zabytków archeologicznych w Niniwie i dolinie Eufratu postulaty demokracji wydają się tracić rację bytu. Bez wątpienia organizm *Ad-Daula al-Islamijja fi al-Irak wa-asz-Szam* (ISIS – ang. *Islamic State in Iraq and Syria* lub znany też jako ISIL – ang. *Islamic State of Iraq and the Levant*) rozrasta się na zgłiszczach bliskowschodnich reżimów Saddama Husajna i Mu’ammara Kaddafiego (a obecnie także Baszszara al-Asada) oraz pozostawionej przez nich próżni politycznej i strukturalnej. Niemniej siła, z jaką ten *quasi*-państwowy twór przyciąga nowych rekrutów gotowych walczyć w imię Allaha z niewiernymi i odszczepieńcami, budzi jednocześnie trwogę zachodnich decydentów, jak też w pewnym stopniu podziw w świecie muzułmańskim. Rozgrywanie karty ISIS przez regionalnych graczy politycznych, takich jak Turcja czy Iran, dodaje tamtejszej sytuacji dodatkowej komplikacji. Złożony obraz czynników o wielowymiarowym charakterze i *de facto* postkolonialna przeszłość większości państw Bliskiego Wschodu sprawia, że fenomen Państwa Islamskiego nie posiada łatwego wytłumaczenia. Generuje on jednak określony rodzaj dyskursu w świecie zachodnim, który odnosi się bezpośrednio do problemu wielokulturowości, a szczególnie do kwestii realizowanych w Europie dotychczas polityk wielokulturowości i strategii integracji imigrantów.

Zachodnie koncepcje wielokulturowości swoje umocowanie historyczne posiadają w tym ujęciu w procesach emancypacyjnych zainicjowanych w krajach, gdzie zróżnicowanie kulturowe i etniczne było w XX wieku faktem społecznym. Amerykańskie konteksty tych procesów są oczywistym odniesieniem przedmiotowym dla wspomnianych dyskursów, lecz nie jedynym możliwym punktem zaczepienia. Zróżnicowanie kulturowe i etniczne świata zachodniego, a więc także i Europy, można uznać za jeden z centralnych elementów tożsamości narodowych grup zamieszkujących Stary Kontynent. Odmienność kulturowa definiowana jest w tym przypadku poprzez takie jej wyróżniki, jak język i religia. Ten rodzaj XIX-wiecznego sposobu zbiorowej autoidentyfikacji trudno obecnie jednak odnieść do kwestii europejskich przemian tożsamościowych i będących ich konsekwencją debat na temat podstawowych wartości kultury zachodniej. Brak paneuropejskiego konsensusu w kwestii wspólnych wartości, historii i idei rzutuje także na niejednoznaczne obchodzenie się z odmiennością kulturową, jak też kategorią różnicy w innych wymiarach. Niemożność wypracowania wspólnego języka mówienia o kulturze jest obecnie zresztą znacząca dla zachodniego oglądu rzeczywistości. Ponowoczesne spojrzenie na świat zaniechało w dużej mierze podjęcia wielkich narracji, a w przypadku odmienności kulturowej istotnie też upolityczyło owe zaniechanie. Wprowadzenie do dyskusji elementów pola władzy i założenia istnienia zachodniej hegemoni kulturowej sprawiło, że dyskurs wielokulturowy w Europie nabrał kształtu apriorycznej i moralnej debaty nad kolonialną przeszłością i winą Zachodu. Na tle tego rodzaju debat w latach 60. XX wieku można było zaobserwować procesy formowania się wielu europejskich polityk wielokulturowości we Francji, Niemczech lub Wielkiej Brytanii. Polityka integracyjna z założenia odrzucała wszelkie formy przymusu asymilacyjnego, jednoznacznie wiążąc go z systemową opresją i instytucjonalną przemocą. Działalność kontrkulturowych ruchów społecznych drugiej połowy XX wieku odcisnęła wyraźne piętno na dzisiejszym rozumieniu wielokulturowości poprzez ideę pluralizmu kulturowego i prawo do artykulacji swoich interesów przez grupy mniejszościowe. Proces emancypacji mniejszości zainicjowany w końcu lat 50. zachodził w podobnym tempie w Europie, jak i w Stanach Zjednoczonych, osiągając swoje apogeum z początkiem lat 70. Zachodnie wyobrażenia o kulturowym uporządkowaniu świata powoli jednak zaczęły poddawać się erozji wraz z nastaniem ponowoczesnej dysharmonii rzeczywistości. Kulturowa rzeczywistość, w tym kwestie etniczne, została objęta tym samym zakresem niepewności, co pozostałe centralne idee zachodniego porządku.

Zauważany dziś kryzys wielokulturowości rozpatrywany jest na dwóch zasadniczych płaszczyznach. Z jednej strony mówi się o kryzysie europejskiej polityki wielokulturowości w kontekście bieżących problemów z integracją imigrantów, z drugiej natomiast dostrzega się ważne deficyty w samej idei

wielokulturowości, niepokrywające w dużym stopniu społecznych tendencji wyrażanych przez sporą część mieszkańców Europy. Zderzenie obu prądów wywołuje poważne skutki społeczne. Zauważalna w ostatnich latach fala społecznego niezadowolenia względem zastosowania dotychczasowych polityk różnicy ujawnia się w formie nowych ruchów kontestujących dokonania formacji emancypacyjnych i nurtu liberalnego lat 60. XX wieku. Organizacje takie jak PEGIDA (*Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes* – pol. Patrioci Europy przeciw Islamizacji Zachodu) w Niemczech lub Front Narodowy (*Front National*) we Francji wydają się wykorzystywać umiejętnie nową falę społecznego niezadowolenia i frustracji wyrażanych wobec klęski integracji grup pozostających poza szeroko rozumianą kulturą narodową Francji lub Niemiec. Monokulturowy charakter społeczeństw tych krajów postrzegany jest przez wspomniane organizacje i partie polityczne jako warunek *sine qua non* zachowania porządku kulturowego określanego coraz częściej jako model tradycyjny w sensie moralnego absolutyzmu. W szczególności odrzucane są przez nie te wpływy i grupy mniejszościowe, które w kontekście ostatnich lat zyskały najwięcej w sferze negatywnego wizerunku, także medialnego. Mowa tutaj o mniejszościach muzułmańskich, przy czym należy zaznaczyć, że jest to określenie stereotypowe i nieposiadające jednoznacznego odniesienia przedmiotowego w sensie etnicznym. Niemniej w świetle społecznego odbioru pojęcie to nabiera dziś nowego znaczenia i jest często odnoszone do wszystkich grup migrantów wpisujących się w określony i medialnie reprodukowany wizerunek. Medialne imaginarium wyznacza w tym przypadku metrum dyskursu wokół problemu odmienności kulturowej w dzisiejszej Europie, a ten zaś bardzo często definiowany jest poprzez postulaty izolacji Starego Kontynentu wobec napływu nowych fal imigrantów z północnej Afryki i Bliskiego Wschodu. Islamofobiczny wydzźwięk obrazu zjawiska migracji podkreślany jest poprzez wizję zagrożenia ze strony ISIS, a migrantów niekiedy identyfikuje się z możliwością infiltracji Europy przez elementy radykalne.

Islamski fundamentalizm religijny reprezentowany przez ISIS stanowi jednak rzeczywiste wyzwanie dla europejskiej polityki wielokulturowości i strategii migracyjnych, nie tylko ze względu na rosnącą niechęć mieszkańców Europy wobec przyjmowania nowych przybyszów. Idea zbudowania globalnego kalifatu o ortodoksyjnej naturze i formie stoi w bezpośredniej sprzeczności z ideą zachodniej postświeceniowej republiki opartej na demokracji i pluralizmie. Ten dość oczywisty wniosek pociąga za sobą jednakże poważniejsze konsekwencje. W sferze praktyki społecznej uwidaczniają się bowiem w ostatnich latach coraz gwałtowniejsze ruchy odśrodkowe kontestujące normy demokracji w imię mglistego postulatu obrony wartości kultury zachodniej. Dzięki takiej polaryzacji postaw i działań można zaobserwować narastającą falę ekstremizmu zakorzenionego tak w działaniach i postulatach

politycznej prawicy, jak i, co ciekawe, części liberalnej europejskiej lewicy. Niemniej upolitycznienie problemu wielokulturowości jest dziś faktem, wobec którego trudno przejść obojętnie. Problem narastającej siły ISIS oraz innych form religijnego fundamentalizmu islamskiej proveniencji zaktywizował środowiska radykalne w Europie, co w efekcie prowadzi do silnej dwubiegowości politycznych i społecznych dyskursów w takich krajach, jak Włochy, Francja czy Wielka Brytania. Postawienie na przeciw siebie fundamentalizmu religijnego i politycznego jest jednak jedynie pozorną sprzecznością. Obie formy bowiem często się dopełniają i koegzystują w określonych kontekstach lokalnych, a niekiedy także na płaszczyźnie globalnej i transnarodowej sieci powiązań istniejącej pomiędzy poszczególnymi ugrupowaniami i organizacjami. Co więcej, polityczny charakter wielu nurtów fundamentalistycznych jest niekiedy istotnym elementem ich funkcjonowania. Zdanie to podzielane jest m.in. przez Bassama Tibiego. Podkreśla on, że fundamentalizm religijny wszelkiej maści, w tym także islamski, skupia się przede wszystkim na zdobyciu realnej władzy¹. Niemiecki politolog wyraża w tej kwestii przekonanie, że „po zakończeniu zimnej wojny religijny fundamentalizm nie przestał być wyrazem religijnej etyki, lecz stał się nową polityczną ideologią światową w ramach konfliktu cywilizacji”, dodając zaraz, że „jest to jedno z wielkich zagrożeń dla demokracji u progu XXI wieku”².

Podobne stanowiska odnajdujemy również w obszarze studiów nad wielokulturowością. Przyglądając się temu problemowi w kontekście domniemanego kryzysu idei wielokulturowości, można wskazać na stanowisko Tariq Modooda. Brytyjski uczony w swej pracy *Multiculturalism. A Civic Idea* obstaje przy stanowisku, iż pojęcie wielokulturowości posiada obecnie wiele znaczeń, jednakże często przywołuje ono obraz różnorodności rozpatrywanej w kategoriach migracji grup ludzi tworzących społeczeństwo wielokulturowe. Takie znaczenie przypisuje się nadal temu terminowi chociażby w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie i w Australii. W przypadku jego rodzimej Wielkiej Brytanii twierdzi on, że: „Tutaj mówi się nam, że społeczeństwem wielokulturowym staliśmy się nie tyle dzięki pojawieniu się ruchu politycznego, lecz za sprawą bardziej elementarnej przemieszczania się ludzi”³. Zróżnicowanie kulturowe wiąże się zatem z problemem tożsamości narodowej w stanie nieustannego stawiania się, swoistego dynamizmu transformacji państwa narodowego w wielokulturowe. Ponadto dotyka ono kwestii migracji związanej z czynnikami natury ekonomicznej, politycznej, a ostatnio także klimatycznej. Modood sytuje istotę dyskusji wokół kryzysu idei wielokulturowości w odniesieniu do wspomnianej kwestii migracji oraz przyznaje, że obecnie krytyka multikulturalizmu w Zjednoczonym Królestwie wpływa głównie

¹ B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, Warszawa 1997, s. 146.

² Tamże.

³ T. Modood, *Multikulturalizm*, Poznań 2014, s. 14.

ze sprzeciwu wobec narastającej fali religijnego ekstremizmu i separatyzmów kulturowych.

W specyficznie brytyjskiej debacie na ten temat podkreśla się głównie rolę mniejszości i ich praw w kształtowaniu i redefinicji brytyjskiej tożsamości. Zaburzenia tego procesu wynikają z publicznie wyrażanego przez niektórych imamów skrajnego ekstremizmu i odrzucenia modelu społeczeństwa demokratycznego oraz niektórych wydarzeń ostatnich lat. I tak np. działalność grupy religijnych zapaleńców w 2010 r. zelektryzowała mieszkańców Londynu, kiedy to zorganizowane przez nich patrole rozmieszczały w wybranych częściach miasta nalepki informujące o tym, że od tej chwili na obszarze tym obowiązuje prawo szariat. Innym, znacznie bardziej wstrząsającym wydarzeniem było publiczne zamordowanie w 2013 r. brytyjskiego weterana wojennego na ulicy w Woolwich przez dwóch zwolenników radykalnego islamu. W odpowiedzi brytyjscy konserwatyści postulowali, iż dotychczas realizowana polityka wielokulturowości w tym kraju jest ślepą uliczką, nieprowadzącą do realnej integracji. Podobne stanowiska znaleźć można pośród przedstawicieli środowisk całkiem odmiennych światopoglądowo. I tak np. dawny członek Czarnych Panter Farrukh Dondy wyraził obawy przed istnieniem swoistej wielokulturowej „piątej kolumny”. W podobnym tonie wyraża się znany znawca problemu rasy i rasizmu Kenan Malik, wskazując, że istnieje wyraźny związek pomiędzy wielokulturowością a wyłanianiem się nowych *quasi*-rasowych podziałów w brytyjskim społeczeństwie. Te i podobne im wypowiedzi brytyjskich polityków, aktywistów i intelektualistów dowodzą głębokiej zmiany, jaka dokonana się w ostatnim czasie nie tylko w tym konkretnym lokalnym kontekście, lecz również w całej Europie. Zmiana ta dotyczy zarówno prób zawrócenia dotychczasowego kursu polityki wielokulturowości, jak i społecznego nastawienia wobec kulturowej odmienności w ogóle. Cechą charakterystyczną wyłaniającego się z tej zmiany dyskursu jest jego silnie dualistyczny sposób przedstawiania i obchodzenia się z kategorią różnicy.

Odmienność kulturowa ujawniająca się poprzez religię jest w przypadku islamskiego fundamentalizmu elementem konfliktogennym, a dokładniej rzecz biorąc przyczyniającym się do podkreślania dalszych form różnicy przy jednoczesnym odrzuceniu dialogu. Nie dziwi zatem, że ostatnie debaty publiczne na temat uchodźców z Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu prowadzone w Europie, w tym także w Polsce, budzą skrajne emocje. Zdecydowanie bardziej jednak znaczące jest w tym przypadku to, iż w debatach tych ujawnia się wyraźna niechęć sporej części mieszkańców Europy względem akceptacji nowej i w znacznej mierze niekontrolowanej fali imigrantów. Próby zmierzenia się z tym problemem nierzadko sprowadzają się do neoliberalnie rozumianej prywatyzacji kontroli granic. Zjawisko to można zaobserwować w basenie Morza Śródziemnego, gdzie realizowana do niedawna przez włoską marynarkę wojenną operacja morska Mare Nostrum została przekazana

prywatnej kompanii Frontex realizującej znacznie bardziej okrojona z zadań ratowniczych operację Triton. Problem prywatyzacji granic nie dotyka jedynie kwestii odsunięcia kompetencji instytucji państwowych na rzecz prywatnych przedsiębiorstw. Odnosi się on również do transformacji polityki europejskiej w obszarze strategii społecznego rozwoju. O ile starzejąca się ludność Europy będzie wymagać szybkiego uzupełnienia luki populacyjnej, o tyle nie jest skora ona do przyjęcia grup kulturowo odmiennych w celu zapobieżenia negatywnym skutkom niżu demograficznego i będącej jego wynikiem zapaści modelu państwa opiekuńczego. Uzupełnia go również kwestia dominacji politycznego charakteru debat na temat integracji teraźniejszych i przyszłych imigrantów oraz konieczności renegotjacji idei społeczeństwa wielokulturowego. Tym samym idea wielokulturowości, skomercjalizowana i upolityczniona w ciągu ostatnich lat, została dziś pozbawiona społeczno-kulturowej praktyki, która niegdyś ją ostatecznie definiowała.

Także Tariq Modood podziela to przekonanie, twierdząc, że multikulturalizm został sprowadzony dziś do sfery polityki, stając się jedynie jednym z wielu istniejących „-izmów”. Dodaje on też, iż takie ujęcie problemu różnicowania kulturowego jest z gruntu fałszywe i nie oddaje istoty sprawy. Tym samym Modood idzie tropem wyznaczonym przez Willa Kymlicke. Kanoniczne dla akademickiego spojrzenia na wielokulturowość opracowania kanadyjskiego autora zawierają bowiem zbliżony sposób rozumienia rozdzielenia między wymiarem ideologicznym a praktyką multikulturalizmu. Ta ostatnia zawłaszczona zostaje przez język polityki, często z czysto pragmatycznej konieczności pogodzenia sprzecznych niekiedy interesów grup różniących się kulturowo a zmuszonych do koegzystencji w specyficznych i wspólnych im warunkach terytorialnych, prawnych lub geopolitycznych. Kymlicka również przyznaje, że model społeczeństwa wielokulturowego zakorzeniony jest w idei liberalizmu politycznego. Zaznacza jednak, iż główna oś narracji dyskursów wielokulturowych opiera się na prawach grup mniejszościowych w ramach takich społeczeństw, jak kanadyjskie. Kymlicka pisze, że: „współczesne społeczeństwa są konfrontowane coraz częściej z grupami mniejszościowymi domagającymi się uznania swojej tożsamości i zakorzenienia właściwych im różnic kulturowych”⁴. Społeczeństwa wielokulturowe są zatem polem nieustannego negocjowania obszaru władzy, ale też równości w imię pluralizmu kulturowego. Rozwijając tę tezę, można uznać, że pod pewnym względem idea wielokulturowości stanowi formę krytyki kulturowej, jak ujmuje to m.in. Homi Bhabha. Otwarte pozostaje jednak pytanie, czy postawa krytyczna nie pozostawia marginesu dla postaw fundamentalistycznych, tak w religijnym, jak i politycznym sensie tego słowa.

⁴ W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, New York 1995, s. 10.

Problem istnienia Państwa Islamskiego jako skrajnego przejawu fundamentalizmu muzułmańskiego jest w tym świetle nie tylko wynikiem określonych procesów na płaszczyźnie politycznej zachodzących na Bliskim Wschodzie (np. fenomenu „arabskiej wiosny”), lecz również do pewnego stopnia konsekwencją zaniechania praktyk integracyjnych w krajach europejskich o znaczącej liczbie imigrantów pochodzących z tego obszaru świata. Społeczna i ekonomiczna marginalizacja osób będących imigrantami lub posiadających korzenie imigranckie we Francji, Niemczech czy też nawet w Szwecji zostaje uwypuklona m.in. poprzez rekrutację do Państwa Islamskiego i innych organizacji terrorystycznych ludzi wykazujących wysoki poziom społecznej frustracji, lokujących się w obszarze szeroko rozumianego ubóstwa, krytycznie nastawionych wobec zachodniego wzorca obyczajowego liberalizmu, a zapewne też wykazujących jakąś formę zaburzeń osobowości. Popularność ruchu salafickiego w dzisiejszych Niemczech jest zaskakująca, lecz przywołując słowa Angeli Merkel mówiącej o klęsce społeczeństwa typu „Multi-kulti”, można wskazać, że niemiecki problem z radykalizmem islamskim leży głównie w sferze prawnej bezradności demokratycznego państwa wobec ruchów niezwalczających otwarcie systemu demokratycznego (a więc też niełamających prawa), jednak mniej lub bardziej agitujących przeciwko zachodniej demokracji. Podobnie rzecz ma się także z prawicowym radykalizmem niemieckim i niemożnością delegalizacji partii neonazistowskich posiadających we wschodnich landach istotne poparcie społeczne.

Zderzenie fundamentalizmów, zarówno religijnych, jak i innych, z zachodnim rozumieniem wolności jednostki, słowa i sumienia wydaje się być obecnie znaczącą częścią bieżących dyskursów kulturowych, zwłaszcza tych skupionych wokół takich pojęć, jak tożsamość, tradycja i historia. Polaryzacja stanowisk w tym sporze jest też często przyjmowaną strategią. Trudno postulować konieczność dialogu w tak dwubiegunowym świecie, niemniej staje się on koniecznością w dobie globalnych powiązań kształtujących rzeczywistość we wszelkim możliwym obszarze. Narracje podejmowane na płaszczyźnie kulturowej, zwłaszcza kultury popularnej, ogniskują i reprodukują określone stereotypowe i uproszczone wizje rzeczywistości, w której religia stanowi jeden z ważniejszych wymiarów zbiorowych i indywidualnych tożsamości. Religia konstryuuje poprzez wspomniane narracje pewne formy autoidentyfikacji, które dzięki reifikacji traktowane są coraz częściej jako niezmiennie i niezbywalne fundamenty ludzkich konstrukcji. Co więcej, tego rodzaju tożsamości nie tylko nabierają w oczach swoich nosicieli znamion absolutnej autentyczności, lecz również wyrażane są w języku moralnego absolutyzmu. Jak pisze Wojciech Burszta, rodzące się na tym tle wojny kulturowe „toczą się w rejestrze moralności, a ich sedno sprowadza się do walki fundamentalistów, wypowiadających się w imieniu drugiego, instytucjonalnego planu kultury, z tymi wszystkimi, najczęściej etykietowanymi mianem »relatywistów«,

którzy chcą, aby społeczeństwo uwzględniało różne wybory moralne, ceniło różnicowanie i unikało fundamentalistycznego zacietrzewienia”⁵. Takie nakreślenie współczesnej rzeczywistości kulturowej, gdzie postawy fundamentalistyczne, wraz ze swymi jednowymiarowymi kulturowymi ontologiami, stoją w kontrze wobec różnych form relatywizmu (choć ideą kryjącą się za współczesnym relatywizmem jest raczej pluralizm kulturowy), niosącym ze sobą nieuchronnie postulaty równościowe i emancypacyjne względem grup mniejszościowych, ukierunkowuje debatę na temat tożsamości w stronę dychotomii jedności i zróżnicowania.

Idea zróżnicowania kulturowego w oczywisty sposób sytuuje nas w obszarze problemu wielokulturowości. Wielość kulturowych form istnienia traktowana jest przez wielu badaczy z perspektywy etnograficznego zdziwienia tym, jak dalece heterogeniczny charakter posiada nasze kulturowe środowisko. Dotyka ona jednak także kwestii o wiele istotniejszej z ontologicznego punktu widzenia i jednocześnie kluczowej dla zrozumienia fenomenu światopoglądu fundamentalistycznego (nie tylko w sensie fundamentalizmu religijnego). Przywołując w tym miejscu stanowisko Stevena Lukesa wyrażone w pracy *Liberaltowie i kanibale. O konsekwencjach różnorodności*, można zastanowić się nad moralnym wymiarem faktu różnorodności. Lukes, w typowy dla siebie sposób stara się w tym tekście ukazać różnorodność na tle potencjalnych obszarów akceptacji odmienności. Kategoria różnicy kulturowej leżąca u podstaw większości dyskursów wielokulturowości jest przez niego ujmowana właśnie poprzez kwestię moralności. Nie jest to jednak problem nowy. Tradycje różnych sposobów radzenia sobie z odmiennymi systemami moralności sięgają bowiem już starożytności. W dużym stopniu narracje odnoszące się do heterogeniczności opierały się na zachodnich wyobrażeniach na temat natury ludzkiej, porządków moralnych i modeli racjonalności. Zresztą wskazując na problem racjonalności, Lukes osadza swoją argumentację w bardzo jasno zarysowanej tradycji europejskich nauk społecznych, w szczególności dobrze mu znanej socjologii utrzymanej w duchu Émile’a Durkheima.

Niemniej interesujące jest dziś jednak to, że nie tylko stanowiska uniwersalistyczne naznaczone są spojrzeniem etnocentrycznym. Idea uniwersalizmu jest w przekonaniu brytyjskiego socjologa zawsze etnocentryczna w swej naturze. Podobnie rzecz ma się również ze stanowiskami mieszczącymi się pod szerokim parasolem pojęcia relatywizmu. Wprawdzie etnocentryczne nastawienie w zestawieniu z postulatem pluralizmu nie jest jednoznaczne w takim stopniu jak w przypadku uniwersalizmu, to jednak nadal zawiera on elementy typowe dla zachodniego schematu oceny, np. systemów wartości. Idąc tropem Isaiaha Berlina, Lukes zarysowuje ogólne wyznaczniki

⁵ W.J. Burszta, *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacionalizmem w tle*, Warszawa 2013, s. 145.

etnocentryzmu ukrytego w spojrzeniu relatywistycznym. Punktując kolejne fundamenty myśli politycznej Berlina, zakreśla jednocześnie ważny obraz relacji pomiędzy dwoma wydawałoby się dychotomicznymi obozami myśli związanej z problemem różnorodności. W tym świetle opozycja pomiędzy uniwersalizmem i relatywizmem wydaje się być pozornym rozróżnieniem pomiędzy jednością i wielością form kultury. Lukes obstaje przy stanowisku mówiącym, że oba podejścia w zbliżony sposób stanowią część problemu nieprzystawalności kulturowo zdefiniowanych światopoglądów i praktyk społecznych. Ich częsta niekompatybilność wynikająca z różnic systemowych sprawia, że nasze osądy np. w sferze moralnej pozostają jedynie częściowym i etnocentrycznie naznaczonym oglądem rzeczywistości wymykającej się kryteriom uniwersalnym, ale też roszczącym sobie prawo do reprezentowania „liberalnego pluralizmu”. Jak mówi Lukes: „Złudne jest zatem myślenie, że istnieje jakieś miejsce w naszym coraz bardziej globalizującym się świecie, które jest uodpornione na takie realne konfrontacje”⁶.

Operowanie pojęciem różnicy kulturowej w tak niejednoznacznej i rozmytej debacie na temat wielokulturowości rodzi z pewnością wiele pytań na temat możliwości poznania, oceny i formułowania klarownych stanowisk wobec szeroko rozumianej odmienności. Współczesne debaty związane z wielokulturowością umiejscawiają ten problem nierzadko w obszarze kryzysu idei państwa narodowego i podobnych mu form monokulturowych organizmów organizacyjnych i politycznych. Problem ten dotyczy przede wszystkim Europy, gdzie ten rodzaj państwowości legł u podstaw nowoczesnego kształtu Starego Kontynentu w sensie politycznego i społecznego konsensusu odnośnie do tego, jaki typ umowy społecznej przyjąć miało większość z europejskich społeczeństw. Wyływająca bezpośrednio z tego historycznego i ideologicznego zakorzenienia współczesna europejska polityka wielokulturowości jest specyficzna i odmienna od tej realizowanej np. w Stanach Zjednoczonych. Jednakże aktualne problemy, z którymi zmagają się społeczeństwa amerykańskie i europejskie, są dziś zbliżone. Jednym z nich jest właśnie konieczność stawienia czoła różnego rodzaju fundamentalizmom. Niekoniecznie muszą to być fundamentalizmy religijne, choć te są dziś często przywoływane w kontekście wydarzeń ostatnich kilkunastu lat. Wspomniany wcześniej konsensus społeczny, oparty w dużym stopniu na postoświeceniowym modelu organizacji, poddawany jest coraz częściej swoistej „próbie zmęczenia” przy użyciu podstawowych narzędzi demokracji. Możliwość swobodnej ekspresji zbiorowych tożsamości i zasada wolności słowa jeszcze nigdy nie znajdowały się w tak skrajnym impasie spowodowanym zaburzeniem w sferze ideowych podstaw społeczeństw zachodnich. Proces dezintegracji społecznych, politycznych, ekonomicznych i kulturowych więzi

⁶ S. Lukes, *Liberałowie i kanibale. O konsekwencjach różnorodności*, Toruń 2012, s. 162.

łączących wspólnotę europejską rozpoczął się wprawdzie dużo wcześniej, jednak to właśnie obecnie ugrupowania fundamentalistyczne wykorzystują tę szybko rozszerzającą się próżnię, zdobywając coraz liczniejsze grupy zwolenników. Państwo Islamskie rekrutujące w państwach europejskich nowych żołnierzy do walki w Syrii nie jest wyjątkiem w tym kontekście. Równie szybko poszerzają się kręgi społecznego poparcia skrajnej europejskiej prawicy. Tym, co wydaje się być znaczące w kwestii nowego fundamentalizmu, jest jego powiązanie z problemem różnorodności i formułowane nierzadko przez ugrupowania fundamentalistyczne (nie tylko muzułmańskie) postulaty legitymizacji żądań zmian w obowiązujących porządkach prawnych, społecznych i kulturowych.

Kwestia ta budzi bez wątpienia najwięcej kontrowersji i stanowi podstawę wielu stanowisk krytycznych także wobec samej polityki wielokulturowości. To zadziwiające powiązanie problemu fundamentalizmu religijnego i kryzysu wielokulturowości w świecie zachodnim staje się oczywiście bardziej zrozumiałe w obliczu debat nad kierunkiem zmian, jakie zachodzą dziś w obrębie wielu państw zachodnich, dotychczas realizujących bardzo liberalną politykę migracyjną. W świecie po 11 września coraz trudniej o kapitał społecznego zaufania, górę biorą zaś często dawne resentymenty narodowe i negatywne stereotypy etniczne. W ramach antyimigranckiej retoryki ujawniają się także nierzadko elementy i znaczenia nawiązujące do religijnych podstaw europejskich tożsamości i postulujące powrót do rzekomych chrześcijańskich korzeni kultury europejskiej. W efekcie oddziaływania tego typu argumentów, jak też pewnej niemocy środowisk liberalnych w dostarczaniu przekonujących kontrargumentów, kształtowane jest pole konfliktu ideologicznego, a odrzuca się możliwość dialogu. Ten ostatni problem jest kluczowy w rozwiązaniu kwestii wypracowania nowej polityki integracyjnej oraz, co ważniejsze, pełniejszej i bardziej dostosowanej do wymogów współczesności koncepcji wielokulturowości. Dodajmy, że nowy wzorzec wielokulturowości powinien uwzględniać wszelkie rodzaje spojrzenia na różnorodność kulturową, lecz jednocześnie powinien być oparty na imperatywie dialogicznym. Oznacza to, że umowa społeczna leżąca u fundamentów zbiorowości zachodnich winna podlegać nieustannym renegocjacjom przy jednoczesnym uwzględnieniu głosów płynących ze strony różnych grup społecznych.

Jarema Drozdowicz – EUROPEAN POLITICS OF MULTICULTURALISM AND THE NEW RELIGIOUS FUNDAMENTALISM

The problem of the new religious fundamentalism is one of the burning issues Europe and the West is facing today. This paper presents selected aspects of the concept of multiculturalism in relation to religion and religious fundamentalism. Additionally it tackles the political context surrounding religious fundamentalism as well other

forms of it. Fundamentalism is here presented as both ideology and praxis. In this light the author highlights the debates on diversity and universalism, which make up the foundations of many multicultural discourses. The paper recalls here several contemporary authors dealing with this issue, such as Steven Lukes and Tariq Modood.

MARTIN KLAPETEK

Południowoczeski Uniwersytet, Czechy

Meczety i miejsca modlitwy w Niemczech i Austrii. Przeszłość i teraźniejszość¹

Wstęp

Stopniowo rozwijające się badania akademickie form islamu w Niemczech i Austrii mają kilka tradycyjnych tematów, które odzwierciedlają stosowane metody pracy oraz zainteresowanie badacza konkretną dziedziną życia społecznego muzułmanów w krajach europejskich. Z jednej strony analizowane są sytuacje, które świadczą o nieprzerwanej instytucjonalizacji wspólnot oraz związanym z tym budowaniem potrzebnej infrastruktury. Możemy się na przykład spotkać z badaniami poświęconymi długookresowemu rozwojowi edukacji islamskiej w szkołach państwowych oraz wynikającemu z tego przekazywaniu wartości przyszłym pokoleniom². Z drugiej jednak strony w ostatnich latach znacząco rośnie zainteresowanie kompleksowym badaniem fenomenu salafizmu³. Chodzi wprawdzie o nurt jedynie marginalny w ramach szerokiego spektrum organizacji islamskich we współczesnych Niemczech i Austrii, jednakże niektórym jego przejawom słusznie poświęcana jest znaczna uwaga

¹ Ten artykuł został opublikowany przy wsparciu z dotacji z Grantu Agencji Republiki Czeskiej nr 14-00089P/panel nr P401 „Contemporary Islamic architecture in the Germany, Austria and Switzerland”.

² M. Crul, H. Vermeulen, *Immigration, education, and the Turkish second generation in five European nations: A comparative study*, w: C.A. Parsons (red.), *Immigration and the Transformation of Europe*, Cambridge 2008, ss. 235-250.

³ R. Ceylan, M. Kiefer, *Salafismus: Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention*, Wiesbaden 2013, ss. 71-97.

ze strony badaczy, a także społeczeństwa. W tym przypadku ważny wątek stanowi napięcie i ewentualny konflikt między przedstawicielami ruchu salafistycznego a różnymi przedstawicielami społeczeństwa obywatelskiego (lokalny samorząd, ugrupowania polityczne lub inicjatywy obywatelskie) albo konkurencyjnymi organizacjami muzułmańskimi. Podobny potencjał konfliktowy mają również inne sytuacje, z którymi niemieckie i austriackie społeczeństwo stykało się falami podczas ostatnich sześćdziesięciu lat. Mam na myśli tworzenie prowizorycznych domów modlitewnych, a przede wszystkim wznoszenie nowych budowli reprezentacyjnych meczetów⁴.

Obecnie można szacować liczbę miejsc modlitwy w całych Niemczech na ponad 2700, z czego zaledwie 200 to meczety z minaretami. Zdobycie dokładniejszych danych jest problematyczne ze względu na obecny stan badań specjalistycznych na poziomie krajów związkowych⁵ oraz wolny status prawny społeczności muzułmańskich. W sąsiedniej Austrii sytuacja na pierwszy rzut oka jest jeszcze bardziej nieprzejrzysta, i to nawet pomimo znacznie niższej liczby muzułmanów niż u wzmiankowanych sąsiadów. W różnych statystykach szacowaną liczbę miejsc modlitwy wielokrotnie łączono z liczbą 200, co jednak na poziomie ogólnokrajowym odpowiada najwyżej sumie stowarzyszeń zarejestrowanych tylko w ramach Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGIÖ)⁶. Obecną rzeczywistość dużo lepiej odzwierciedlają wyniki projektu Uniwersytetu Wiedeńskiego, który w przejrzystej, interaktywnej bazie danych „Islam-Landkarte” rejestruje ponad 400 związków meczetowych⁷, przy czym jedynie cztery budynki posiadają minaret (Centrum Islamskie w Wiedniu, Eyüp-Sultan-Moschee w miasteczku Telfs, Hacı Bayram Moschee w Bad Vöslau i Islamisches Kulturzentrum w Grazu).

Z szerszego tematu tworzenia prowizorycznych domów modlitewnych i budowania reprezentacyjnych meczetów zostaną wybrane konkretne wątki, które będą nam towarzyszyć w następnych akapitach. Nakreślone zostaną podstawowe charakterystyki poszczególnych elementów, składających się na pojęcie meczetu w szerszym tego słowa znaczeniu. Należą do nich zależności urbanistyczne powstania samego budynku oraz grupa składająca się z kilku

⁴ Ch. Brunn, *Moscheebau-Konflikte in Deutschland*, Berlin 2006; E. Furlinger, *Moscheebaukonflikte in Österreich*, Wiedeń 2013.

⁵ W latach 2006-2009 znajdziemy ciągle powtarzający się szacunek 2600 meczetów. B. Lauterbach, S. Lottermoser, *Fremdkörper Moschee? Zum Umgang mit islamischen Kulturimporten in westeuropäischen Großstädten*, Würzburg 2009, s. 90.

⁶ Przykładowo liczba zarejestrowanych stowarzyszeń objętych przez IGGIÖ – Islamische Religionsgemeinschaft Wien wynosi oficjalnie 55, lecz Josef Peter Schuller dla samego Wiednia podaje w tabeli 193 odwiedzone miejsca. J.P. Schuller, *Die verborgene Moschee: Zur Sichtbarkeit muslimischer Gebetsräume in Wien*, Marburg 2013, ss. 104-114.

⁷ Literatura fachowa była świadoma tej rozbieżności i w 2012 r. pojawiły się szacunki trzystu miejsc modlitwy w Austrii. S. Heine, R. Lohler, R. Potz, *Muslimen in Österreich*, Innsbruck – Wiedeń 2012, s. 124.

warstw, która następnie wykorzystuje obiekt do różnych celów. Ostatnim wierzchołkiem hipotetycznego trójkąta są przedstawiciele stowarzyszeń (imamowie, chatibowie, prezesowie zarządów itp.) oraz motywy ich działania skierowanego wewnątrz związku, a także na zewnątrz, do społeczeństwa większościowego. Dalej zostanie przedstawiona krytyka koncepcji ewolucji faz ogólnie przewidywanej transformacji społeczności, która odbywa się przy jednostronnej integracji muzułmanów ze społeczeństwami zachodnimi. Metodologicznie tekst ten pomyślany jest jako uogólnienie, bazujące na analizie i porównaniu przykładów z wybranych miejsc w Niemczech i Austrii⁸, w nawiązaniu do refleksji dotychczasowej dyskusji ekspertów.

Struktura społeczności, przewodnictwo duchowo-administracyjne oraz wielofunkcyjność architektury

Systematyczne badanie nowoczesnej architektury islamskiej w Niemczech i Austrii jest dziedziną bardzo ciekawą, wymagającą współpracy różnych dyscyplin. Bardziej ogólne wnioski, do których tak pomyślane badanie powinno zmierzać, oparte są na interpretacji wyników powstałych z zastosowania konkretnych metod dla różnych zbiorów danych. Nie mamy więc przed sobą jedynie statycznego obrazu, który powstaje podczas zwykłej deskrypcji wynikłej sytuacji. Obszernie dyskutowane propozycje projektów, sama realizacja budów oraz ich ewentualne przemiany w trakcie użytkowania są przecież wynikiem długotrwałych procesów. Dlatego nie można koncentrować się jedynie na klasyfikacji współczesnych elementów budowlanych pod kątem rozwoju historycznego islamskiej sztuki i architektury bez uwzględnienia co najmniej dwóch dalszych, istotnych wpływów. Moim zdaniem można wyznaczyć hipotetyczny trójkąt, którego wierzchołki tworzą nieustannie oddziałujący na siebie sprawcy omawianych procesów: wspólnota/organizacja – imam/kierownictwo duchowo-administracyjne – wielofunkcyjna przestrzeń dla działalności/meczet w węższym tego słowa znaczeniu. W ogólniejszej perspektywie zdefiniowana w ten sposób struktura wstępuje na pole wzajemnych interakcji z konkurencyjnymi stowarzyszeniami muzułmańskimi lub różnorodnymi warstwami większościowych społeczeństw Europy Zachodniej.

⁸ Podstawą pozyskania danych był miesięczny pobyt studyjny i badawczy w Berlinie realizowany w 2012 r., który finansowano ze środków Programu Rozwoju Ministerstwa Szkolnictwa, Młodzieży oraz Wychowania Fizycznego Republiki Czeskiej. Następnie analizowano i porównywano materiały zdobyte w trakcie pobytów finansowanych z projektu podoktoranckiego Agencji Grantowej Republiki Czeskiej (2014 – Północna Nadrenia-Westfalia, Hesja; 2015 – Wiedeń). Zainteresowanym instytucjom dziękuję za wsparcie.

Pierwszym wierzchołkiem połączona z meczetem jest wspólnota, którą można lepiej przybliżyć dzięki jej strukturze pokoleniowej oraz określić ją wobec innych części populacji muzułmańskiej o niższym stopniu identyfikacji z grupą wyznaniową⁹. Podczas badań form współczesnego islamu w Niemczech i Austrii zwraca się znaczną uwagę zwłaszcza na organizacje, które ze strony społeczeństwa większościowego mylnie uważane są za kluczowych przedstawicieli muzułmanów, jednak realnie reprezentują jedynie małą część miejscowych wyznawców islamu. W związku z migracją zarobkową do Europy Zachodniej w drugiej połowie XX wieku możemy populację muzułmanów mieszkających w Niemczech i Austrii podzielić nawet na cztery pokolenia podstawowe, które są następnie wewnętrznie zróżnicowane dzięki różnym czynnikom integracyjnym¹⁰. Do pierwszego pokolenia można zaliczyć migrantów za pracę fizyczną, którzy aż do zakończenia programu rekrutacji sił roboczych w 1973 r. wracali do swoich ojczyzn. Część przybyszów pozostała w Europie Zachodniej na stałe, a stopniowo dołączyli do nich członkowie rodzin. Drugie pokolenie obejmuje obecnych czterdziestolatków, którzy dotarli do nowej ojczyzny z rodzicami jako małe dzieci, a swoją sytuację życiową opisują często jako pobyt pośrodku dwóch kultur. Obecnie dorasta trzecie pokolenie, które już urodziło się w Europie Zachodniej i niesie ze sobą cały szereg problemów wpływających na proces jego pomyślnej socjalizacji¹¹. Dla części tego pokolenia, oprócz ponownie odkrywanej etniczności, również zorganizowany islam stał się jednym z podstawowych elementów określających własną tożsamość¹². Wreszcie, co niemniej ważne, już teraz stopniowo tworzy się czwarte pokolenie, które będzie musiało wejść w tę dość skomplikowaną sytuację. Moim zdaniem co prawda w ciągu dwudziestu lat zakończy się proces instytucjonalizacji islamu w obserwowanych przez nas krajach (po szczególne poziomy szkolnictwa, działalność wyznaniowa różnych nurtów itp.), jednocześnie jednak nawet niezorganizowanym muzułmanom będzie bardzo trudno zdjąć z siebie generalizujące, pejoratywne łatki.

Inny punkt widzenia dokonuje podziału populacji muzułmańskiej uwzględniający intensywność identyfikacji z grupą wyznaniową. Największą część (w skali europejskiej 60%) tworzą ludzie z „muzułmańskim zapleczem kulturowym”, którzy mogą wyrażać bardzo różne opinie, od krytyki organizacji muzułmańskich aż po obojętność w kwestiach wyznaniowych. Do tej kategorii należą np. członkowie drugiego pokolenia, którzy choć określają samych siebie jako muzułmanów oraz doceniają kulturę z wpły-

⁹ A. Özgür Özdil, *Und ich dachte, wir hätten uns integriert...*, w: B. Ucar (red.), *Die Rolle der Religion im Integrationsprozess. Die deutsche Islamdebatte*, Frankfurt nad Menem 2010, ss. 221-226.

¹⁰ T. Keltek, E. Sakal, „Früher waren wir Exoten” – Potenziale von Migranten aus islamisch geprägten Herkunftsländer, w: K. Spenlen (red.), *Gehört der Islam zu Deutschland? Fakten und Analysen zu einem Meinungsstreit*, Düsseldorf 2013, ss. 435-460.

¹¹ K. Kreitmeier, *Allahs deutsche Kinder*, Monachium 2002, ss. 39-40.

¹² G. Pirický, *Turecko: stručná historie států*, Praha 2006, s. 145.

wami islamu, to w przeciwieństwie do pokolenia swoich rodziców nie biorą już udziału w obrzędach religijnych. Ludzie z „muzułmańskim zapleczem kulturowym” mogą jednak stać się aktywnymi w kwestiach wyznaniowych, jeśli zmuszeni są do opowiedzenia się za jedną ze stron w sporze między wyznawcami islamu oraz ich oponentami¹³. Jeżeli chodzi o tę grupę, można dalej wyróżnić tzw. zindywidualizowanych muzułmanów, którzy uważają swoją przynależność wyznaniową za sprawę prywatną (w skali europejskiej szacowana jest na ok. 20%). W kategorii tej znajdziemy sporo osób z pierwszego pokolenia muzułmanów, które kładą nacisk na sprawy życia codziennego oraz praktykowanie regularnych obrzędów w kręgu rodzinnym. „Zindywidualizowani” muzułmanie z kolejnych pokoleń starają się natomiast za pośrednictwem aktywnej reinterpretacji harmonizować podstawowe zasady islamu z zachodnim sposobem myślenia¹⁴. Pozostałe 20% to muzułmanie zorganizowani¹⁵, którzy w odróżnieniu od poprzednich kategorii są w różnym stopniu związani z miejscowymi meczetami oraz islamskimi centrami kultury. Właśnie w tej grupie, w ramach różnych badań, obserwowana jest rola meczetu w procesie integracyjnym i – przeciwnie – zagrożenie tworzenia społeczeństwa równoległego¹⁶.

Jako drugi wierzchołek trójkąta oznaczyliśmy kierownictwo duchowo-administracyjne (imamowie, prezesowie zarządów itp.), które zwykle współpracuje z najbliższym kręgiem aktywnych członków i członkiń stowarzyszenia. W ten sposób zapewniana jest przede wszystkim regularna praca z poszczególnymi grupami wewnątrz wspólnoty¹⁷, a także oferowanie działalności osobom spoza organizacji. W procesie tym ważną rolę odgrywają zwykle mężczyźni, którzy są regularnymi uczestnikami piątkowych modlitw. Właśnie ojcowie są często elementem łączącym poszczególnych członków rodzin¹⁸, których moglibyśmy oznaczyć jako osoby z „muzułmańskim zapleczem kulturowym” lub „zindywidualizowanych” wyznawców islamu, oraz zdefiniowanym powyżej kręgiem o wysokim poziomie identyfikacji ze stowarzyszeniem.

¹³ F. Elwert, *Intime Feinde – Muslimische Islamkritiker und die Integrationsdebatte*, w: B. Ucar (red.), *Die Rolle der Religion...*, cyt. wyd., ss. 159-171.

¹⁴ T. Sakaranaho, *Religious Freedom, Multiculturalism, Islam*, Leiden 2006, ss. 208-209.

¹⁵ Jeżeli przyjmiemy szacunki Federalny Urząd ds. Migracji i Uchodźców, chodziłoby tu o ok. 840 000 osób. S. Haag, S. Müssig, A. Stichs, *Muslimisches Leben in Deutschland*, Norimberga 2009, s. 80. Jeśli przyjmiemy szacunki Instytutu Badań nad Islamem Uniwersytetu Wiedeńskiego z 2012 r., to w Austrii liczba ta wynosi ok. 114 000 osób. J. Kolb, B. Mattausch-Yıldız, *Muslimische Alltagspraxis in Österreich*, Wiedeń 2014, s. 20.

¹⁶ R. Ceylan, *Ethnische Kolonien*, Wiesbaden 2006.

¹⁷ M. Kamp, *Prayer Leader, Counselor, Teacher, Social Worker, and Public Relations Officer – On the Roles and Functions of Imams in Germany*, w: A. Al-Hamarneh, J. Thielmann (red.), *Islam and Muslims in Germany*, Leiden 2008, ss. 133-160.

¹⁸ Oddziaływanie pracy stowarzyszeń islamskich rozszerza się więc do nawet 36% łącznej populacji muzułmanów zamieszkających w Niemczech, co może oznaczać ok. 1 500 000 osób. Martin Klapetek, *Muslimské organizace v Německu, Rakousku a Švýcarsku*, Brno 2011, s. 50.

Jednym z najszerzej dyskutowanych obszarów pracy organizowanej przez kierownictwo stowarzyszeń jest forma i treść nauczania islamu dla dzieci i młodzieży, które w Niemczech ze względu na regulacje poszczególnych krajów związkowych odbywa się przede wszystkim poza szkołami publicznymi. Otwiera to pole działania dla różnych organizacji muzułmańskich, organizujących kursy edukacyjne zwłaszcza w pomieszczeniach meczetów. W Austrii dzięki uregulowaniom prawnym mamy do czynienia z zupełnie inną sytuacją, ponieważ nauczanie islamu w języku niemieckim, finansowane przez państwo, realizowane jest już od początku lat 80. XX wieku¹⁹. Pomimo tych różnych warunków, poprzez edukację, rozpoczynamy szerszą dyskusję dotyczącą sposobu zarządzania stowarzyszeniami meczetowymi, a jednocześnie problematyki gender²⁰. Obecnie bowiem dorasta trzecie pokolenie muzułmanów, którzy urodzili się już w Europie Zachodniej, a na fakt ten liderzy organizacji zmuszeni są reagować, poszerzając swoje kompetencje językowe, wiedzę o kulturze europejskiej itp. Podczas rozwiązywania tego problemu zderzają się ze sobą często sprzeczne oczekiwania starszych członków wspólnoty i społeczeństwa większościowego dotyczące przeważających cech kulturowych islamu w tych krajach. Jedną z kluczowych kwestii jest przede wszystkim preferowana przez państwo forma i treść edukacji uniwersyteckiej, która powinna pomóc kobietom nauczającym religii oraz imamom lepiej reagować na wymagania integracyjne. Dotykamy tu bardzo ważnego punktu, którym jest utrzymujące się napięcie genderowe wewnątrz wspólnot, w niektórych przypadkach opanowywane właśnie dzięki włączaniu członkiń stowarzyszenia do działań edukacyjnych skierowanych do dzieci, młodzieży i kobiet. Podobnie jak na Uniwersytecie Wiedeńskim, również na kilku niemieckich wyższych uczelniach udało się rozpocząć instytucjonalizację nauczania islamskiej pedagogiki religijnej. W parze z owym procesem idzie także zwiększający się nacisk na miejscowe kształcenie teologiczne samych imamów²¹. Powinno to stopniowo zastępować dotychczasową powszechną praktykę, w której osoby starające się o pozycje w kierownictwie organizacji muzułmańskich w Niemczech i Austrii zdobywają swoje wykształcenie teologiczne w krajach arabskich, Turcji lub Bośni. Nie chodzi tylko o kwestie religijne, ponieważ w tym momencie ważną rolę zyskuje również polityczna rola kierownictwa administracyjno-duchowego, jak możemy to zaobserwować np. w niektórych wspólnot tureckojęzycznych w Austrii.

¹⁹ A. Renz, S. Leimgruber, *Christen und Muslime: Was sie verbindet - was sie unterscheidet*, Monachium 2005, s. 18.

²⁰ M. Borchard, R. Ceylan (red.), *Imame und Frauen in Moscheen in Integrationsprozess*, Osnabrück 2011.

²¹ M. Ghareibeh, *Notwendigkeit und Chancen der Islamischen Theologie in Deutschland*, w: B. Ucar (red.), *Islam in europäischen Kontext*, Frankfurt nad Menem 2013, ss. 118-120.

Trzecim wierzchołkiem hipotetycznego trójkąta jest moim zdaniem koncepcja meczetu jako budynku wielofunkcyjnego. Z tej perspektywy można tę ciągłą odbywającą się interakcję opisać tak, że budowla może się stać miejscem spotkań i realizacji różnorodnych potrzeb wspólnoty, w przeciwieństwie do indywidualizowanej przestrzeni publicznej²². Jednocześnie swoją koncepcją stanowi ona wizualną reprezentację konkretnej interpretacji islamu wspieranej przez przywódców wspólnoty. Wspominaną wielofunkcyjność przestrzeni można opisywać z dwóch podstawowych punktów widzenia. Z jednej strony można obserwować stosowanie normatywnych przepisów koranicznych dotyczących regularnej modlitwy w publicznie dostępnych mniejszych domach modlitwy, które nie są z różnych przyczyn dalej wewnątrznie stratyfikowane. W celu interpretacji rozwoju prowizorycznych pomieszczeń przeznaczonych do zgromadzeń w Europie Zachodniej ważny jest też materiał porównawczy z krajów z większością obywateli muzułmańskich²³. Z drugiej strony można analizować projekty i realizacje reprezentacyjnych, nowych budynków w Niemczech i Austrii, gdzie prócz sal do modlitwy spotykamy się ze zmiennością innych pomieszczeń urządzonych dla konkretnego rodzaju działalności.

Idealnymi przykładami mogą być kompaktowy, jeśli chodzi o wymiary, Meczeta Bilal w Aachen, otwarty w 1964 r., oraz obecnie dokańczany zespół budynków Meczetu Centralnego w dzielnicy Ehrenfeld w Kolonii nad Renem. Znajdujemy tutaj mniejsze pomieszczenia odpowiednie do nauczania różnych grup dzieci, młodzieży i dorosłych, zwłaszcza w formie seminaryjnej. Funkcja edukacyjna przejawia się również w urządzeniu większych sal bibliotek, przeznaczonych przede wszystkim dla członków organizacji. Dalej można zdefiniować przestrzenie dla rozległej działalności klubowej skierowanej zwykle oddzielnie do chłopców i dziewczyn, lub jako zaplecze dla aktywności w czasie wolnym (sport)²⁴. Budynek meczetu, działający jako centrum wspólnoty, umożliwia też zapewnienie jednorazowej i regularnej pomocy z zakresu pracy społecznej. Urozmaicona oferta zaczyna się zwykle od doradztwa i systematycznego networkingu dla nowych członków stowarzyszenia, aż do gromadzenia i dystrybucji pomocy materialnej, np. dla ubiegających się o azyl. Należy też wspomnieć o czynniku ekonomicznym²⁵. Kwestia ta dotyczy wynajmowania pomieszczeń pod działalność handlową (restauracje arabskie i kawiarnie tureckie, sklepy spożywcze, księgarnie z li-

²² R. van Toorn, *Counteracting the Clash of Cultures. Mosque Architecture as an Emancipating Factor*, w: E. Erkoçu, C. Buğdacı (red.), *The Mosque: Political, Architectural and Social Transformations*, Rotterdam 2009, s. 112.

²³ M. Klapetek, *Mešita v „zadním dvoře”*, „Nový Orient” 1/2015, ss. 2-9; J. Schoppengerd, *Moscheebauten in Deutschland*, Dortmund 2008, ss. 20-23.

²⁴ L. Pries, Z. Sezgin, *Jenseits von „Identität oder Integration”*, Wiesbaden 2010, ss. 87-114.

²⁵ M. Kulinna, *The Construction of „Turks in Germany” as a Target Group of Marketing*, w: A. Al-Hamarneh, J. Thielmann (red.), *Islam and Muslims in Germany*, Leiden 2008, ss. 537-568.

teraturą religijną itp.) oraz świadczenia innych usług (fundusz pogrzebowy, biura podróży oferujące zorganizowane pielgrzymki do Mekki). Moim zdaniem niniejsze badania mają także bardziej ogólne implikacje wykraczające poza konkretne sytuacje w dwóch krajach zachodnioeuropejskich. Refleksja nad historią budowy tzw. meczetów piątkowych umożliwia bowiem jednocześnie lepsze zrozumienie zmian, które obecnie dokonują się np. w Turcji. Budowa kompleksów budynków połączonych z meczetem, które mają cały szereg innych zastosowań, nie jest bowiem zwykłą reakcją na powolną zmianę pozycji instytucji religijnych w przestrzeni publicznej, lecz może często również wznowiać sprawdzone wzorce z przeszłości.

Wątki ewolucyjne w procesie integracji wspólnot muzułmańskich oraz ich krytyka

Prowadząc diachroniczną obserwację przemiany określonego zjawiska na podstawie sukcesywnie zdobywanych stosownych informacji, można po pewnym czasie zasugerować kilka głównych faz przewidywanego rozwoju danego fenomenu. Dla mnie, jako historyka religii, był to na pierwszy rzut oka naturalny obszar metodologiczny, który doprowadził mnie do bliższego zainteresowania badaną przez nas problematyką. W drugiej części artykułu chciałbym zająć się zatem naszkicowaniem krytycznej dyskusji dotyczącej określenia podstawowych faz historycznych budowy reprezentacyjnych meczetów w Niemczech i Austrii. Ważnym motywem jest tutaj przemiana formy elementów budowlanych stosowanych przede wszystkim na zewnątrz nowo wznoszonych obiektów. Niektórzy eksperci zakładają, że zmiana ta odbywa się w bezpośrednim nawiązaniu do integracji wspólnoty muzułmańskiej ze środowiskiem społeczności zachodnioeuropejskich.

Jeżeli prześledzimy literaturę fachową poświęconą ogólnie sztuce i architekturze islamskiej lub w szczególności tworzeniu prowizorycznych domów modlitwy oraz wznoszeniu nowych reprezentacyjnych meczetów w Europie Zachodniej, znajdziemy tam w kilku wariantach praktycznie tę samą narrację²⁶. Najpierw na podstawie studiowania odpowiednich rozdziałów Koranu i sunny stwierdzone zostaje, że dla właściwego wykonania modlitwy jednym z kluczowych czynników jest skierowanie w stronę Mekki²⁷. Gdy zwraca się uwagę na wymogi formalne, które odnoszą się do muzułmańskich sal modlitewnych, to można je wywodzić z domu proroka islamu Muhammada,

²⁶ I. Serageldin, J. Steele (red.), *Architecture of the Contemporary Mosque*, Londyn 1996; O. Khalidi, *Approaches to mosque design in North America*, w: Y. Y. Haddad, J. L. Esposito (red.), *Muslims on the Americanization Path?*, Atlanta 1998, ss. 399-424.

²⁷ I. D. Limon, *Zeitgenössische Moscheen in Europa. Kultstätten der Muslime in Deutschland und in Österreich. Band 2.1.*, Offenbach am Main 2012, ss. 40-43, 50-56.

zbudowanego w Medynie. Pojawia się też stosunkowo ważny argument, że główne różnice w wykończeniu części zewnętrznej nie mają nic bezpośrednio wspólnego z religią. Do głosu dochodzą bowiem regionalne warianty architektury kultur, które stopniowo przyjęły islam. Po fazie pierwotnej, w której wygląd najstarszych meczetów pasuje do ogólnej koncepcji obiektów sakralnych poprzednich systemów wyznaniowych, pojawiają się już jasno rozpoznawalne style regionalne, stopniowo krystalizujące się w charakterystyczne typy formalne. Poza tradycyjnymi meczetami hipostylowymi opisywane są warianty budynków z wysokimi salami (ejwany) rozdzielającymi rozległe podwórza, monumentalne centralne kopuły architektury osmańskiej i co równie ważne – różne typowe elementy stylu mughalskiego.

W tym momencie narracja przesuwana się zwykle do XX wieku i dotyczy stopniowej instytucjonalizacji imigranckich wspólnot muzułmańskich w nowoczesnych społeczeństwach zachodnioeuropejskich. Dla pierwszych pokoleń miało to być budowanie tzw. meczetów nostalgicznych, które za pomocą tradycyjnych elementów budowlanych miały przypominać dobrze znane środowisko pierwotnych ojczyzn. Jako odpowiedni przykład można tutaj wspomnieć meczet ruchu ahmadija zbudowany w stylu mughalskim w latach 1924–1928 w berlińskiej dzielnicy Wilmersdorf²⁸. Dzięki procesowi pomyślniej integracji miało dojść do porzucenia tego typu obiektów i zastąpienia ich podejściem zdecydowanie bardziej eklektycznym. Charakterystyczną miała się stać forma hybrydowa budynków łączących w sobie elementy pochodzące z różnych krajów islamskich oraz styl zachodni i nowe materiały. Wreszcie dzięki wysokiemu stopniowi integracji do społeczeństw europejskich muzułmanie mieli stopniowo przyjmować koncepcję meczetów współczesnych, gdzie zdecydowanie przeważają już nowoczesne formy, uwolnione od pierwotnych wzorów. Jako idealny przykład może nam posłużyć często wspominane Forum Islamskie architekta Alena Jasarewicza, dokończony w 2005 r. w Penzbergu²⁹ w górnej Bawarii lub obecnie realizowany projekt Islamskiego Centrum Kultury w Grazu. Nowa forma jest wtedy przez autorów w literaturze określana wzniosłe jako meczet euroislam lub meczet przyszłości ze względu na wybór między przewidywanym kontynentalnym lub globalnym charakterem nowoczesności³⁰.

Jeżeli przyjrzymy się już bezpośrednio niemieckiej dyskusji na ten temat, również tutaj znajdziemy koncept do pewnego stopnia podobny. Zdaniem dr Sabine Kraft opisując proces budowy meczetów w Niemczech po drugiej wojnie światowej, możemy wyróżnić dwa podstawowe etapy. Do „pierwszego pokolenia” meczetów można zaliczyć już nowe budynki powstające od

²⁸ M. Klapetek, *Muslimské organizace v Německu, Rakousku a Švýcarsku*, Brno 2011, ss. 31–32.

²⁹ A. Jasarevič, *Anders! Das Islamische Forum in Penzberg. Meine Erfahrungen als Architekt einer Moschee*, w: B. Beinhauer-Köhler, C. Leggewie (red.), *Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung*, Monachium 2009, ss. 99–111.

³⁰ Ch. Welzbacher, *Euroislam Architektur. Die neuen Moscheen des Abendlandes*, Amsterdam 2008.

przełomu lat 50. i 60. XX wieku. Wprawdzie były to odosobnione projekty, wpisują się one jednak, obok sytuacji gospodarczej w ówczesnej Europie, również w rozwój organizacji muzułmańskich na tych obszarach. Jest to „Meczet Światła” we Frankfurcie nad Menem (1959, Ahmadiyya), Imam Ali Meczet w Hamburgu, otwarty w 1965 r., Meczet Bilala w Aachen otwarty w 1964 r.³¹ i Centrum Islamskie w Monachium otwarte w 1973 r. W Austrii jest to Centrum Islamskie w Wiedniu otwarte w 1979 r.³² Z punktu widzenia późniejszej analizy istotny jest fakt, że obiekty te nie mają już poprzedniego prowizorycznego charakteru, będąc również przez wiernych postrzegane jako „pełnowartościowe” (reprezentacyjne) meczety³³. Zgodnie z tym stały się one znaczącymi wzorami inspirującymi późniejsze projekty konstrukcji i elementów zewnętrznych w innych miejscowościach w Niemczech Zachodnich (innowacyjne sposoby zastosowania surowego betonu, paraboliczne konstrukcje stalowe w połączeniu ze szkłem czy też oparte na tradycyjnych formach, zdobione wzorami geometrycznymi, elewacje z barwnych kafelków).

W następnej kolejności możemy odtworzyć okres „drugiego pokolenia meczetów”, w którym jednak następuje zasadnicza zmiana projektów. Wiele budowli z lat 90. XX wieku i pierwszej dekady XXI wieku odzwierciedla wzory oparte na meczetach osmańskich z centralną kopułą. Choć jest to tylko jeden z wielu istotnych rysów, obecny jest on w przypadku znacznej liczby meczetów powstałych w tym okresie. Przykładami takich budynków są: Fatih-Meczet w Pforzheim w Badenii-Wirtembergii (wybudowany w latach 1990-1992), Centrum Kultury Tureckiej i meczet w Lauingen (Donau) w Bawarii, które zostało otwarte w 1996 r., Meczet Sultan Selim I. w Mannheim zakończony w 1995 r., Meczet Şehitlik w berlińskiej dzielnicy Neukölln otwarty w 2004 r., Meczet Centralny w Duisburgu, który został otwarty w 2008 r.³⁴ W odróżnieniu od poprzedniego okresu mamy więc do czynienia ze znacznie liczniejszymi budowlami, o znacznie bardziej okazałych rozmiarach³⁵.

Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że chodzi tylko o kolejny z wariantów tradycyjnej narracji, który kładzie nacisk na wyznaczenie poszczególnych faz rozwoju w perspektywie ewolucyjnej³⁶. Sabina Kraft wprawdzie również stosuje diachroniczną metodę uporządkowania materiału, jednak już tutaj znajdujemy wskazania także na odmienne przykłady ewolucji. Zna-

³¹ J. Mixeloch, *Die Bilal-Moschee in Aachen*, Kolonia 2014, ss. 7-15.

³² E. Furlinger, *Moscheebaukonflikte in Österreich*, Wiedeń 2013, ss. 170-176.

³³ W. Dechau, *Moscheen in Deutschland*, Tybinga – Berlin 2009, ss. 62-77.

³⁴ Późniejsza dyskusja w: R. Zemke, *Die Moschee als Aufgabe der Stadtplanung. Städtebauliche, baurechtliche und soziale Aspekte zur Integration des islamischen Gotteshauses in die Stadt... für Planer, Architekten und Bauherren*, Berlin 2007, ss. 170-184.

³⁵ S. Kraft, *Neue Sakralarchitektur des Islam in Deutschland*, Marburg 2000, ss. 50-53, 198-201.

³⁶ W tej ocenie nie zgadzam się z E. Roose, *Mosque Design and Muslim Patrons in the Netherlands. The Quest for the Ultimate Islamic Construction*, w: E. Erkoçu, C. Buğdacı (red.), *The Mosque: Political, Architectural and Social Transformations*, Rotterdam 2009, s. 114.

cząca liczba meczetów tzw. drugiego pokolenia, powracając do tradycyjnych elementów osmańskich we wnętrzach, a w niektórych przypadkach także na zewnątrz, zasadniczo narusza unikatowość prostoliniowej koncepcji prowadzącej od pierwotnych islamskich elementów budowlanych, poprzez budynki hybrydowe, po modernistyczne pojęcie meczetów euroislam³⁷. Rzeczywistość dzisiejszych Niemiec i Austrii jest dużo bardziej skomplikowana, niż przewidywało to wspomniane rozumienie ewolucjonistyczne. Za przykład może posłużyć właśnie rok 2008, gdy otwarto sprawiający „nostalgiczne wrażenie” Meczec Centralny w Duisburgu, lecz jednocześnie w berlińskiej dzielnicy Kreuzberg zakończono budowę znanego medialnie Meczetu Omara. Z pewnego punktu widzenia można go chyba nazwać „hybrydą” ze względu na zasadniczo różniące się koncepcję modernistycznej części zewnętrznej, przypominającej zwykłe centrum handlowe, oraz tradycjonalistycznego do ostatniego detalu wystroju wnętrza sali modlitwy, a także przyległych korytarzy³⁸. Jak jeszcze zobaczymy w następnych akapitach, kombinacja odrębnej koncepcji części zewnętrznej i wnętrza może jednak wskazywać również na inne zmiany zachodzące wewnątrz wspólnot muzułmańskich niż tylko na prostoliniową integrację z większościami, niemuzułmańskim społeczeństwem Europy Zachodniej.

Czy można zatem za pomocą podejścia synchronicznego określić jakieś kluczowe charakterystyki przewidywanego okresu „trzeciej generacji meczetów”? Na pierwszy rzut oka można dostrzec co najmniej trzy ewentualne motywy, jednak pomimo to proponowana odpowiedź nie będzie zupełnie jednoznaczna, co według mnie dokładnie obrazuje złożoność obecnej sytuacji. Po pierwsze, przewidywania kontynuacji szybkiego tempa budowy meczetów „trzeciej generacji” w Niemczech również po 2010 r., z różnych powodów spełniły się jedynie częściowo, i to przede wszystkim dzięki realizacjom obiektów związanych ze wspólnotami tureckimi, a także Ahmadiyya Muslim-Gemeinschaft. Z obserwacji problematyki budowy meczetów w Austrii wynika, że na liczbę pomyślnie dokończonych projektów reprezentacyjnych nowych budynków w przyszłości znacząco wpłynie § 6. Ustawy Islamskiej przyjętej w 2015 r., szczególnie intensywnie dyskutowany w społeczeństwie i kręgach ekspertów. Związek wyznaniowy, a także jego członkowie powinni pozyskiwać środki finansowe na „bieżącą działalność” zmierzającą do zaspokajania potrzeb religijnych ze źródeł krajowych i ograniczyć w ten sposób dotychczasowe przepływy pieniędzy z zagranicy. Takie postępowanie mocno wpłynie nie tylko na ewentualne projekty finansowane przez określone grupy z Arabii Saudyjskiej, lecz przede wszystkim na lokalne wspólnoty wspierane

³⁷ M. Klapetek, *Mešita v Duisburgu jako příklad souznění moderní technologie a tradičních kulturních forem*, „Nový Orient” 2/2012, ss. 8-11.

³⁸ U. Bahr, *Moscheebau in Kreuzberg*, w: R. Spielhaus, A. Färber (red.), *Islamisches Gemeindeleben in Berlin*, Berlin 2006, ss. 80-84.

bezpośrednio przez rząd turecki (Türkisch-Islamische Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit in Österreich, ATIB)³⁹.

Po drugie, nośnym motywem okazuje się nacisk na wyższą jakość projektów wielofunkcyjnych zespołów budynków, które zlecane są renomowanym architektom. Do głosu dochodzą wspomniany już Alen Jasarewicz ze swoją realizacją w Penzbergu lub Gottfried i Paul Böhrowie z burzliwie dyskutowanym projektem zespołu domów połączonych z Meczetem Centralnym w dzielnicy Ehrenfeld w Kolonii nad Renem⁴⁰. Z jednej więc strony zwłaszcza w niemieckiej rzeczywistości wracają wysokie standardy technologiczne typowe dla budynków zdefiniowanych przez Sabine Kraft jako tzw. pierwsza generacja meczetów, z drugiej jednak strony dochodzi do rozbicia typologicznego. Całkowicie nowoczesna koncepcja budynków pojawia się tylko w poszczególnych przypadkach i ze względu na swą ilość nie może stanowić reguły, która byłaby potwierdzana przez wyjątki dobrzmiewających kombinacji hybrydowych. Przeciwnie, za normę można raczej uważać kombinację nowoczesnych elementów na zewnątrz z całkowicie konwencjonalnym wystrojem wewnątrz. Osobiście uważam, że w całym szeregu przypadków nie chodzi wyłącznie o przewidywaną powyżej pozycję środkową, wskazującą na stopniowe porzucanie tradycyjnych elementów budowlanych i zarazem przychylanie się do stylu modernistycznego.

Nacisk na wykorzystanie analizy procesów przebiegających wewnątrz wspólnot muzułmańskich doprowadza nas zatem, po trzecie, do stwierdzenia, że w przypadku „trzeciej generacji meczetów” w Niemczech i Austrii nie będzie widocznie dominować jednoznacznie innowacyjne podejście modernistyczne. Inspirujący komentarz w celu porównawczego uchwycenia tej sytuacji możemy znaleźć u Erika Roosa, który w swoich tekstach bazuje przede wszystkim na kontekście holenderskim⁴¹. W społecznościach lokalnych z tłem marokańskim, tureckim oraz indyjskim, wraz z nadejściem nowego pokolenia wierzących, z różnych przyczyn ożywił się bowiem nacisk na zastosowanie historyzujących islamskich elementów budowlanych kosztem nowoczesnych form. Modernizm meczetów stał się często wyrazem tego, czego oczekiwały różne grupy społeczne od procesu integracji muzułmanów ze społeczeństwem niemuzułmańskim. Społeczeństwo większościowe na poziomie lokalnym preferowało nowoczesne formy budynków bez elementów tradycyjnych (zwłaszcza kopuł i minaretów⁴²), przede wszystkim

³⁹ M. Klapetek, *Muslimské organizace v Německu, Rakousku a Švýcarsku*, Brno 2011, ss. 134-168.

⁴⁰ P. Fels, *Die Perspektive der Akteure. Moscheebaukonflikt in Köln-Ehrenfeld*, w: P. Fels, H.-P. Killguss, H. Puls (red.), *Moscheebaukonflikte und ihre Instrumentalisierung durch die extreme Rechte*, Kolonia 2012, ss. 4-9.

⁴¹ E. Roose, *The myth of the orientalist mosque. Towards an iconography of Islamic architecture in the Netherlands*, „Canadian Journal of Netherlandic Studies” 2-1/2012-2013, ss. 83-106.

⁴² E. Furlinger, *Moscheebaukonflikte in Österreich*, Wiedeń 2013, ss. 116-120.

w duchu koncepcji ewolucjonistycznej, jako wyraz niekonfliktowej integracji wyznawców islamu bez dalszej stratyfikacji. W dyskusjach ekspertów nad projektami architektonicznymi nowoczesnych budynków znowu pojawiał się ściślej rozumiany motyw integracji muzułmanów „tradycjonalistycznych” z „nowoczesnością” zachodnioeuropejskiej diaspory.

W jaki sposób na zewnętrzne oczekiwania reagują obecnie kluczowi przedstawiciele, których poznaliśmy w pierwszej części referatu, a więc sama wspólnota oraz jej kierownictwo duchowo-administracyjne? Moim zdaniem znaczącą rolę odgrywają starania, zwłaszcza zorganizowanych członków tureckich i arabskich wspólnot zamieszkujących w Niemczech i Austrii, o wzmacnianie znaczenia poszczególnych elementów kultury, które tworzą szerszy przeżywany kontekst dla normatywnej formy islamu⁴³. Dzieje się tak nie tylko w ramach ciągle odbywającej się transformacji samej grupy, reagującej na zewnętrzne naciski „integracyjne”, lecz jednocześnie w trakcie nieustannego przyswajania sprawdzonych historycznie wartości ze strony kolejnych pokoleń. Kluczowe znaczenie ma tutaj nauczanie języka arabskiego/tureckiego, następnie nacisk kładziony jest na przestrzeganie zwyczajów żywieniowych, wzmacnianie norm zachowania dotyczących np. przepisów dietetycznych ogólnie oraz akceptowalnej formy ubioru, zwłaszcza u dziewcząt. Napięcie międzypokoleniowe ma tu dużo bardziej skomplikowany wpływ na współczesne życie religijno-kulturalne obserwowanych przez nas wspólnot muzułmańskich, niż przewidywała to narracja o „pomyślniej integracji”. Meczet z ofertą wielofunkcyjną staje się zatem dla całych rodzin naturalną przestrzenią, gdzie można wyrazić dążenia do zachowania i jednocześnie ponownego odkrycia poszczególnych elementów islamskiej tożsamości, nie tylko przez treść tematyczną oraz „odpowiednią” formę działania (np. oddzielna edukacja chłopców i dziewcząt). Moim zdaniem przyczyniają się do tego również konkretnie wybrane elementy estetyczne, z tym że oprócz ogólnej koncepcji budynku decydujący jest tu wystrój wnętrza. Za przykład może posłużyć śledzona medialnie kompromisowa realizacja meczetu (Türkisch-islamische Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit in Österreich, ATIB) w dolnoaustriackim Bad Vöslau, który charakteryzuje się wprowadzicie nowoczesnym rozwiązaniem minaretów⁴⁴, lecz jednocześnie także bardziej tradycyjnym wystrojem sali modlitewnej otwierającej do elementów osmańskich.

W celu dookreślenia sytuacji należy na koniec poświęcić uwagę także stanowiskom przywódców wspólnot, którzy często są przez poszczególnych miejscowych uczestników życia społecznego stawiani w roli przedstawicieli

⁴³ M. Klapetek, *Synagoga, kościół, meczeta ... Architektura jako téma pro religionistiku*, „Pantheon” 2/2013, ss. 54-56.

⁴⁴ S. Heine, R. Lohlker, R. Potz, *Muslimen in Österreich*, Innsbruck – Wiedeń 2012, ss. 127-128.

społeczności muzułmańskiej przez analogię do doświadczeń zwłaszcza z parafiami katolickimi oraz zborami protestanckimi. Pomimo wszelkich medialnych dyskusji ze społeczeństwem większościowym na temat integracji lokalnej lub problematyki nowoczesności, jednym z ważnych momentów stał się nacisk na koncepcję meczetu jako reprezentacji konkretnej interpretacji islamu, a mianowicie w opozycji do nurtów konkurencyjnych (sunnizm, szyizm, ahmadija itd.) oraz ich zinstytucjonalizowanych przedstawicieli (różne organizacje tureckie, arabskie lub bośniackie). Włączanie łatwo rozpoznawalnych tradycyjnych form do projektów nowych budynków meczetów, które ciągle wymagane jest przez kierownictwo znaczącej części wspólnot, ma dać wsparcie opisanej wyżej mobilizacji własnych członków i zarazem zdefiniować w ten sposób różnice religijno-kulturowe. Porównanie sytuacji holenderskiej ze środowiskiem niemieckim i austriackim wyraźnie moim zdaniem potwierdza założenie Roose'a, że w problematyce wyboru form budowlanych dla nowo wznoszonych meczetów Holandia nie jest wyjątkiem⁴⁵.

Podsumowanie

Urządzanie domów modlitwy, które często ze zwykłego prowizorium zamieniają się w stałe rozwiązanie skomplikowanej sytuacji mniejszych stowarzyszeń oraz budowanie reprezentacyjnych meczetów, to znaki sukcesywnej instytucjonalizacji islamu w Niemczech i Austrii. Podczas specjalistycznego badania tej problematyki należy śledzić interakcję interesów trzech ważnych elementów tworzących ogólne pojęcie meczetu, którymi są moim zdaniem zorganizowana wspólnota podzielona na kilka pokoleń, jej kierownictwo administracyjno-duchowe, a także realizowany projekt samego budynku wielofunkcyjnego. Pomimo tego, że zinstytucjonalizowany islam w Europie Zachodniej reprezentuje zaledwie 20% populacji muzułmańskiej, ze względu na różne sytuacje o potencjale konfliktowym poświęcana jest mu znaczna uwaga ze strony społeczeństwa większościowego. Przyszłe badania religioznawcze stosujące metody socjologiczne będą jednak musiały być bardziej skierowane na tę część obywateli, których oznaczyliśmy jako osoby z „muzułmańskim zapleczem kulturowym”.

W literaturze zajmującej się nowoczesną architekturą islamską ciągle powtarza się ewolucjonistyczne rozumienie integracji muzułmanów ze społeczeństwami zachodnioeuropejskimi. Jednym ze znaków tej prostoliniowej integracji ma być stopniowe porzucanie tradycyjnych elementów budowla-

⁴⁵ E. Roose, *Mosque Design and Muslim Patrons in the Netherland. The Quest for the Ultimate Islamic Construction*, w: E. Erkoçu, C. Buğdacı (red.), *The Mosque: Political, Architectural and Social Transformations*, Rotterdam 2009, s. 116.

nych i przychylenie się do modernistycznych form meczetów. Hipoteza ta poddawana jest krytyce ekspertów, bazującej na porównaniu obecnej sytuacji w Holandii, Niemczech i Austrii. Na przeważającą koncepcję przewidywanej trzeciej generacji meczetów budowanych w Europie Zachodniej mają wpływ nie tylko czynniki ekonomiczne – w austriackim przypadku państwowa regulacja środków dostarczanych wspólnotom z zagranicy. Podstawowych powodów zachowywania tradycyjnych elementów budowlanych należy szukać przede wszystkim w dążeniach wszystkich pokoleń wspólnoty oraz jej przewodnictwa do kontynuowania specyfik kulturowych reprezentujących określoną interpretację islamu. Dla obecnej sytuacji budowy meczetów w Niemczech i Austrii jest zatem charakterystyczne przede wszystkim rozbieżność stylów stosowanych podczas realizacji projektów budynków wielofunkcyjnych ze znacznie różniącymi się wymiarami.

Dla religioznawstwa porównawczego interesujące jest ujmowanie tematu meczetów w Europie Zachodniej w kontekście badań socjologicznych nowych ruchów wyznaniowych. W tym przypadku uwaga skierowana jest szczególnie w stronę środowiska miejskiego. Jednocześnie inspirujące jest śledzenie wyników szeroko pojętego badania poszczególnych segmentów pogranicza wielokulturowego i wieloreligijnego⁴⁶. Oba wspomniane punkty widzenia można podsumować ogólnie jako „badanie graniczności”. Inspiracją do obmyślenia prawidłowości oddziałujących na przebieg instytucjonalizacji islamu w środowisku niemuzułmańskim mogą być więc formy przedstawiania religijnej „inności” w przestrzeni publicznej.

Martin Klapetek – MOSQUES AND ISLAMIC PRAYER ROOMS IN GERMANY AND AUSTRIA: PAST AND PRESENT

This paper is focused on the basic characteristics of the different actors who make up the term “mosque” in a broader sense. There is the urban context of the construction of the building and also a social group, often consisting of several segments, which uses the object for various purposes. The last remaining vertex of an imaginary triangle is formed by the leaders of associations (imams, preachers, chairmen of boards etc.) and the motives of their actions orientated inside the group as well as outside towards the majority of society. Furthermore, we introduce the criticism of evolutionary-tuned phases of the generally anticipated transformation of community that has been going on during the one-sided integration of Muslims into Western societies.

⁴⁶ K. Krzysiofek, A. Sadowski (red.), *Pogranicza i multikulturalizm w warunkach Unii Europejskiej. Implikacje dla wschodniego pogranicza Polski. Tom 1*, Białymstok 2004.

SŁAWOMIR SZTAJER

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

Założeniowość teorii przemian religijności

Teorie przemian religijności formułowane przez przedstawicieli nauk społecznych zajmujących się badaniem religii w wielu przypadkach nie ograniczają się do wyjaśniania obserwowanych zjawisk, lecz podejmują refleksję nad kierunkami przemian – refleksję, która niejednokrotnie znacznie wykracza poza kompetencje empirycznych nauk społecznych. Teorie przemian religijnych częstokroć angażują myślenie filozoficzne, zaś kluczowe w nich kwestie kierunku przemian i przyszłości religii mają wyraźnie filozoficzny charakter. Nie prezentuję tutaj analizy teorii przemian religijnych pod kątem przyjmowanych przez nie założeń, lecz zwracam raczej uwagę na pokusę przyjmowania takich założeń, pokusę w moim przekonaniu zrozumiałą w kontekście ideowego uwikłania badań nad religiami.

Oczywiście takie uwikłanie światopoglądowe jest charakterystyczne nie tylko dla klasycznych teorii przemian religijnych (takich jak ewolucjonizm czy marksizm), ale również dla teorii powstałych w XX wieku. Można postawić tezę, że założenia leżące u podstaw badań nad przemianami religii i religijności mają istotny wpływ na rezultaty tych badań. W szczególności mają one wpływ na to, w jaki sposób interpretowane są dane empiryczne dotyczące przemian religijności. Założeniowość taka ujawnia się przede wszystkim w różnych teoriach sekularyzacji i desekularyzacji. Głównym przedmiotem zainteresowania będą tutaj teorie sekularyzacji.

Założeniowość teorii przemian religijnych oznacza, iż teorie te opierają się na ontologicznych, epistemologicznych, teologicznych, ideologicznych czy światopoglądowych założeniach. Założeniowość oznacza nie tylko, że twórcy tych teorii podzielają niektóre z wymienionych założeń, ale oznacza również, że założenia owe mają wpływ na konstruowanie teorii i interpretację danych w świetle teorii. Założeniowość w badaniach nad religiami jest

przez niektórych autorów traktowana jako zarzut, zwłaszcza wówczas, gdy przeciwstawia się ją obiektywności. Przekonanie takie kształtowane było m.in. przez różne odmiany pozytywizmu w filozofii i naukach społecznych. Wydaje się jednak, że całkowita obiektywność w badaniach nad religiami jest – podobnie jak w innych dyscyplinach humanistycznych – niemożliwa do osiągnięcia, a postulat bezzałożeniowości graniczy wręcz z naiwnością¹. Trudna lub niemożliwa do osiągnięcia bezzałożeniowość wynika ze specyfiki nauk społecznych i humanistycznych, w których badacz zanurzony jest w określonym środowisku społeczno-kulturowym i nie może zupełnie zdystansować się wobec niego. W tym sensie założeniowość można potraktować nie jako zarzut, lecz jako zjawisko należące do osobliwości nauk humanistycznych i społecznych.

Chociaż założeniowość religioznawstwa wiąże się przede wszystkim z istnieniem uwarunkowań światopoglądowych badacza i ich wpływu na badania (jak to ma miejsce m.in. w przywołanym opracowaniu Andrzeja Bronka), pojęcie to można poszerzyć o wymiar epistemologiczny, metodologiczny i metodyczny (związany z wyborem określonych metod). Mam tutaj na myśli przede wszystkim uprawianie nauki w ramach wybranego paradygmatu (w sensie zbliżonym do Kuhna, ale posiadającym odniesienie w naukach społecznych), wybór podejścia eksplanacyjnego lub interpretacyjnego (ew. kombinacji obu podejść), wybór strategii eksplanacyjnej bądź interpretacyjnej czy wreszcie wybór określonych metod (np. ilościowych bądź jakościowych) oraz określonych technik badawczych.

Celem refleksji nad założeniowością teorii przemian religijnych jest nie tylko ujawnienie założeń leżących u podłoża tych teorii, ale również odpowiedź na pytanie, czy w istnieniu założeń można upatrywać różnic, które ujawniają się na płaszczyźnie teoretycznej. Różnice na płaszczyźnie teoretycznej są faktem. Ich genezę wyjaśnia się, wskazując m.in., że wynikają one z różnej interpretacji tych samych danych. Zapewne interpretacja odgrywa istotną rolę, ale odwołanie się do różnych sposobów interpretacji nie pozwala w pełni wyjaśnić istniejących różnic. Sama interpretacja może być bowiem warunkowana jawnymi bądź ukrytymi założeniami.

Światopoglądowy charakter sporu o kierunek przemian religijnych

Spór o kierunek przemian religijnych ma charakter nie tylko naukowy, ale również światopoglądowy. Wyraźne ujawnienie tego ostatniego wymiaru przyniosła krytyka teorii sekularyzacji, która koncentruje się zarówno na do-

¹ Por. A. Bronk, *Nauka wobec religii*, Lublin, s. 92.

stępnym danych pochodzących z licznych badań empirycznych i wskazujących na problematyczność tezy sekularyzacyjnej, jak i na trudniej uchwytnych założeniach. Na te ostatnie wskazuje Rob Warner, który koncentruje się na klasycznej teorii sekularyzacji. Jego zdaniem teorie takie odwoływały się do modelu normatywnego, zgodnie z którym „konsekwencją rozwoju społecznego jest zarzucanie religii jako prymitywnego i irracjonalnego przesądu” i za pośrednictwem którego teoria sekularyzacji przyjmuje postać „totalizującej, oświeceniowej metanarracji”. Przyjmowały ponadto perspektywę europocentryczną, co oznacza, że doświadczenie europejskie traktowały jako szczyt rozwoju cywilizacji, do którego zmierzają pozaeuropejskie społeczeństwa. Wśród założeń mających wpływ na badanie sekularyzacji można wymienić ponadto jawne lub ukryte założenia ideologiczne, które pozwalają na wyciąganie z teorii empirycznej wniosków teologicznych². Kolejną cechą klasycznych teorii sekularyzacji jest odwoływanie się do takiego modelu rozwoju, który zakłada rozwój monolinearny, wykluczając możliwość istnienia wielu różnych dróg rozwojowych.

Wobec klasycznych teorii sekularyzacji wysuwano podejrzenie o niefalsyfikowalność w sensie Karla R. Poppera. Wynika ona nie tylko ze sposobu konstruowania teorii, ale również ze sposobu jej testowania – stosowania różnych zabiegów, które pozwalają pogodzić potencjalne falsyfikatory teorii z brzoną teorią. Warner ma tutaj na myśli takie zjawiska, jak istotna rola religii w USA, obserwowane w różnych obszarach świata powroty i odrodzenia religii, a także powrót religii do sfery publicznej.

Krytyka Warnera wskazuje na istnienie różnorodnych założeń, a wśród nich założeń o charakterze ideowym i historiozoficznym, które zostaną omówione w dalszej części niniejszego tekstu. Nie wszystkie wymienione założenia są obecne w nowszych teoriach sekularyzacji. Samo pojęcie sekularyzacji uległo w ostatnich dziesięcioleciach istotnym zmianom. Problem falsyfikowalności teorii sekularyzacji wydaje się być ściśle związany z problemem istnienia ukrytych założeń światopoglądowych. Niefalsyfikowalność teorii może być rezultatem istnienia niefalsyfikowalnych założeń. Zgodnie z propozycją Poppera niefalsyfikowalność teorii jest wystarczającym powodem do odmówienia jej naukowego charakteru³. O ile niektóre klasyczne teorie przewidujące zmierzch religii słusznie budzą podejrzenia o niefalsyfikowalność, o tyle w przypadku teorii nowszych sprawa wydaje się znacznie bardziej złożona. Nie oznacza to, że te ostatnie są zupełnie pozbawione niefalsyfikowalnych założeń, lecz raczej, że założenia te nie odgrywają już tak istotnej roli oraz traktowane są z większym krytycyzmem. Współczesne debaty dotyczące sekularyzacji wskazują ponadto na rozbieżność w uznawaniu, jakie dane

² R. Warner, *Secularization and Its Discontents*, London 2010, ss. 41-42.

³ K. R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, Warszawa 1977, ss. 39-40.

empiryczne potwierdzają teorię sekularyzacji. Problem polega na tym, iż to, co dla jednych autorów jest przejawem desekularyzacji, dla innych daje się uzgodnić z teorią sekularyzacji.

Podobnie jak inne krytyki teorii sekularyzacji – np. krytyka Rodneya Star-ka czy Davida Martina – powyższa krytyka odwołuje się nie tylko do danych empirycznych w celu konfirmacji lub dyskonfirmacji teorii, ale wskazuje również na sposób myślenia i ukryte założenia teorii sekularyzacji, a także na jej status epistemologiczny. Stark w ogóle zdaje się nie przypisywać teorii sekularyzacji statusu teorii naukowej i mówi wprost o „prorocत्वach sekularyzacyjnych”, a jeśli już mówi o teorii, to w kontekście „właściwej naukom społecznym wiary” oraz „myślenia życzeniowego”⁴.

W wyniku takich jak powyższe krytycznych stanowisk zwolennicy teorii sekularyzacji w istotny sposób przededefiniowali pojęcie sekularyzacji: zamiast zaniku religii i religijności położono akcent na zmianę form życia religijnego. W wielu jednak przypadkach prowadziło to do chaosu pojęciowego, posługiwania się rozbieżnymi pojęciami sekularyzacji, poszerzania pojęcia sekularyzacji tak, aby obejmowało ono zmiany, które we wcześniejszym pojęciu sekularyzacji nie mogły być uwzględnione. Znamienna jest taktyka obrońców teorii sekularyzacji oraz zmiany tej taktyki wobec danych przeczących teorii. Przykład takiej zmiany taktyki stanowi zmiana rozumienia sekularyzacji i położenie nacisku na deinstytucjonalizacji zamiast – jak to miało miejsce wcześniej – na indywidualnej pobożności. W skrajnej postaci wskaźniki indywidualnej religijności są zupełnie zmarginalizowane w badaniach przemian religijnych⁵.

Pokusa wielkich narracji

Krytycy teorii sekularyzacji zwracają uwagę na to, że niektóre teorie przemian religijnych, w tym niektóre teorie sekularyzacji, stają przed pokusą tworzenia tzw. wielkich opowieści⁶. Znamiona wielkich opowieści mają te klasyczne i współczesne teorie sekularyzacji, które nie ograniczają się do wyjaśniania zmian religijnych w poszczególnych kontekstach kulturowych, ale tworzą totalne i globalne opowieści pozwalające nadać sens obserwowanym zmianom, a także ustalić generalny kierunek zmian⁷. W większym stopniu dotyczy to dawnych niż współczesnych teorii, co nie oznacza, że te ostatnie wolne są od pokusy tworzenia wielkich narracji. Nie chodzi tutaj wszakże o formułowanie tezy, że sekularyzacja dokonuje się we wszystkich regionach

⁴ R. Stark, *Secularization, R.I.P.*, „Sociology of Religion” 60(3)/1999, s. 269.

⁵ Tamże, s. 252.

⁶ R. Warner, *Secularization...*, s. 41.

⁷ Por. J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, Warszawa 1997.

głobu, lecz o jednoznaczne powiązanie sekularyzacji z modernizacją i założenie, że każde modernizujące się społeczeństwo wyznacza taką samą ścieżkę rozwojową dla religii.

Narracje sekularyzacyjne obejmują szereg wymienionych wyżej założeń, których uświadomienie może przyczynić się do zasadniczej zmiany perspektywy. Przykładem może być europocentryzm, czyli traktowanie Europy Zachodniej jako przypadku normatywnego. Świeckość Europy przyjmowana jest w tym ujęciu jako norma, od której odchyleniem jest utrzymujące się zaangażowanie religijne w innych częściach świata. Istnieją jednak alternatywne spojrzenia na religijność Europy, które zupełnie zmieniają sposób rozumienia sekularyzacji, a wśród nich spojrzenie zaproponowane przez Grace Davie, która przedstawia tę religijność jako wyjątek w skali świata, swoistą wyspę na morzu religijności⁸. Co więcej, w świetle danych przytaczanych przez takich badaczy, jak Ronald Inglehart i Pippa Norris, wyspa ta zmniejsza swoje rozmiary, ponieważ w wyniku trendów demograficznych w populacji świata wzrasta liczba i proporcja osób tradycyjnie religijnych⁹.

Siła oddziaływania wielkich opowieści polega na tym, że stanowią one kulturowy kontekst dla dyskusji nad przemianami religijności i przenikają do dyskursu naukowego, który z kolei oddziałuje na społeczną wiedzę dotyczącą przemian religijności. Istnieje wyraźne sprzężenie między dyskursem naukowym i religijnymi oraz świeckimi wyobrażeniami o tych przemianach. Z jednej strony wiedza naukowa w pewnym stopniu kształtuje te wyobrażenia, z drugiej zaś wyobrażenia te mogą stanowić ukryte założenia rozmaitych teorii przemian religijności. Zarówno dla nowoczesnej świadomości religijnej, jak i świadomości świeckiej ukształtowanej w opozycji do religijnego myślenia i zachowania, kwestia przemian religijności nie jest obojętna. Przeciwnie, postrzegana jest jako kwestia kluczowa dla budowania zarówno religijnej, jak i świeckiej tożsamości. Odpowiedzi na pytanie o kierunek przemian religijnych i powiązane z nim pytanie o przyszłość religii pełnią istotną funkcję światopoglądową, ponieważ stanowią argumenty w debacie dotyczącej tego, czym jest religia i jako rolę pełni w życiu jednostek i społeczeństw ludzkich.

W poszukiwaniu prawidłowości dziejowych. Pokusa historycyzmu

Teorie sekularyzacji opierają się na szeregu założeń historiozoficznych, które mają swoje źródło w myśli oświeceniowej. Należą do nich zwłaszcza

⁸ G. Davie, *Is Europe an Exceptional Case?*, „The Hedgehog Review” 8(1-2)/2006, s. 23.

⁹ P. Norris, R. Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge 2004, s. 5.

przekonanie o stopniowej emancypacji ludzkiego rozumu spod kurateli instytucji religijnych i ich dogmatów. Współcześnie jest to przekonanie, że modernizacja nieuchronnie pociąga za sobą sekularyzację. Związek między modernizacją a sekularyzacją jest wprawdzie dobrze udokumentowany w literaturze poświęconej przemianom religijności, jednak przypisywanie mu statusu dziejowej prawidłowości, na podstawie której można przewidywać przyszłe losy religii w społeczeństwach nowoczesnych i modernizujących się, budzi wiele wątpliwości natury metodologicznej.

Pokusa, przed jaką stają teorie przemian religijnych, w tym zwłaszcza teorie sekularyzacji, można określić mianem pokusy historycyzmu. Historycyzm jest tutaj definiowany za Popperem jako stanowisko w naukach społecznych, zgodnie z którym nauki te powinny dążyć do formułowania prognoz historycznych poprzez odkrywanie rządzących dziejami prawidłowości czy schematów¹⁰. Nie chciałbym tutaj nadużywać tego określenia w odniesieniu do teorii sekularyzacji, ponieważ zdecydowana większość współczesnych teoretyków sekularyzacji odcina się od historycyzmu. Faktem jest jednak, że ślady myślenia historycystycznego, w szczególności zaś prorocstwa historyczne, występują także u XX-wiecznych zwolenników teorii sekularyzacji (Rodney Stark cytuje takich teoretyków, jak Anthony F. C. Wallace, Bryan Wilson, wczesny Peter Berger¹¹), zaś w latach 60. należały do często spotykanych opinii. Pewne elementy historycyzmu, zwłaszcza przekonanie o nieuchronności sekularyzacji, występują także w potocznym myśleniu o religii i społeczeństwie.

Przekonanie o nieuchronności sekularyzacji zakłada istnienie prawidłowości dziejowych i często oznacza nie tylko nieodwracalność tego procesu, ale także przyjmowanie jednego modelu sekularyzacji. Ustalenie prawidłowości wymaga odwołania się do wiedzy o przeszłości, jednocześnie tworzenie wiedzy o przeszłości może opierać się na z góry przyjętym modelu rozwoju, który kieruje uwagę badacza na pewne przejawy religijności oraz usuwa w cień inne przejawy. Znamienna jest w tym względzie rozbieżność opinii dotyczących roli religii w życiu jednostek i społeczeństw.

Założenia historyczne

Teorie przemian religijnych odwołują się do wiedzy historycznej. Wbrew pozorom założenia historyczne, które leżą u podłoża teorii sekularyzacji oraz innych teorii przemian religijnych, nie są oczywiste. Dotyczy to przede wszystkim wiedzy o religijności dawnych społeczeństw europejskich. Istnieje

¹⁰ K.R. Popper, *Nędra historycyzmu*, Warszawa 1999, s. 15.

¹¹ R. Stark, *Secularization...*, s. 250.

spór o to, czy dawne (np. średniowieczne i wczesnonowożytne) społeczeństwa były bardzo religijne (tak twierdzi np. Steve Bruce¹²), znacznie bardziej niż nowoczesne, czy też umiarkowanie religijne (tak twierdzi np. Stark¹³). Spór ten ma kluczowe znaczenie dla klasycznej teorii sekularyzacji. Koncentrując się na Europie Zachodniej, brytyjski teoretyk sekularyzacji Steve Bruce przekonuje, że dysponujemy szeroką wiedzą na temat religijności społeczeństw europejskich od czasów średniowiecza. Źródłem tej wiedzy są m.in. dane statystyczne zgromadzone i zarchiwizowane przez instytucje religijne (w tym przypadku Kościoły chrześcijańskie), a także dzienniki i sprawozdania z podróży¹⁴. W przekonaniu Bruce'a ludzie w preindustrialnej Europie byli „głęboko religijni”. Obraz taki jest zgodny ze zdroworozsądkowym myśleniem o przeszłości. Chociaż autor ten potwierdza, że proces sekularyzacji nie miał charakteru linearnego, lecz dokonywał się falami, był hamowany i odwracany przez powroty religii (nawrócenie książąt i królów, działalność zakonów, reformacja protestancka, instytucjonalizacja, odrodzenie religijności), to jednak kolejne przypiły religijności nie oddziaływały już tak silnie, jak poprzednie¹⁵.

Przeciwnego zdania o religijnej przeszłości Europy jest Rodney Stark. Teza o sekularyzacji jest jego zdaniem problematyczna nie tylko w Ameryce, ale także w Europie Zachodniej. Przekonanie o spadku uczestnictwa religijnego jest nieuzasadnione, ponieważ wskaźnik uczestnictwa w tej części Europy był niski na długo przed pojawieniem się modernizacji. Opierając się na doniesieniach historyków, w tym mediewistów, Stark argumentuje, że nigdy nie istniał tzw. wiek wiary. Przykładowo Stark powołuje się na angielskiego mnicha z XI wieku, Williama of Malmsbury, który „skarżył się, że arystokracja rzadko chodzi do kościoła, nawet najbardziej pobożni z nich »uczestniczą« we mszy w domu, w łóżku”¹⁶). Podobnie zwykli ludzie rzadko uczęszczali do kościoła, prywatnie zaś często oddawali cześć siłom i istotom, o których doktryna chrześcijańska nie wspomina¹⁷.

Problem jednak nie sprowadza się do źródeł historycznych i ich interpretacji. Jak wskazuje Charles Taylor, interpretacja dotyczy również kluczowych pojęć, takich jak religia¹⁸. „Jeśli utożsamia się ją z wielkimi wyznaniami, a nawet z otwarcie głoszoną wiarą w istoty nadprzyrodzone, wówczas zdaje się ona chylić ku upadkowi. Ale jeśli obejmiesz [tym pojęciem] różne duchowe i na wpół duchowe wierzenia; lub jeśli zarzucisz sieć jeszcze szerzej i pomy-

¹² S. Bruce, *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford 2011, s. 5.

¹³ R. Stark, *Secularization...*, cyt. wyd., s. 255.

¹⁴ S. Bruce, *Secularization...*, cyt. wyd., s. 5.

¹⁵ Tamże, s. 6.

¹⁶ R. Stark, *Secularization...*, cyt. wyd., s. 255.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Ch. Taylor, *A Secular Age*, London 2007, s. 427.

ślisz o czyjejs religii jako kształcie jego troski ostatecznej, wówczas rzeczywiście można przedstawić argumenty, że religia jest obecna jak zawsze”¹⁹. Można by do tego dodać takie pojęcia, jak religijne, religijność, świeckie, święte, i pokazać, że są one bardzo różnie definiowane, co ostatecznie ma wpływ na kształt, jaki przybierają teorie przemian religijnych.

Co jest przedmiotem badania? Definiowanie i operacjonalizacja pojęć

Problem definiowania i operacjonalizacji pojęć stosowanych w badaniach nad przemianami religijności jest jednak problemem szerszym i dotyczącym czasów współczesnych. W kontekście niniejszych rozważań interesująca jest nie tyle kwestia różnych sposobów definiowania kluczowych pojęć, ile założenia leżące u podstaw tego definiowania. Samo definiowanie religii stanowi dość złożony problem i nie chciałbym go tu analizować, natomiast jedna kwestia wymaga uwagi. Mianowicie zmiana zakresów pojęć religii i religijności, a także zmiana sposobu rozumienia sekularyzacji mogą mieć decydujący wpływ na teorię przemian religijnych. Przykładowo ograniczenie pojęcia sekularyzacji jedynie do aspektu instytucjonalnego pozwala pominąć szereg danych empirycznych, które świadczą o żywotnej roli religii w sferze pozainstytucjonalnej²⁰. Zmiana taka pozwala bronić teorii sekularyzacji wbrew licznym faktom świadczącym o lokalnym występowaniu różnych form ożywienia religijnego w społeczeństwach, w których dokonała się sekularyzacja w sferze instytucjonalnej.

Wśród badaczy religii można dostrzec również tendencję do poszukiwania i badania nowych form religijności oraz form kulturowych, które jeszcze niedawno nie były powszechnie zaliczane do podstawowych form życia religijnego. Przykładem może być duchowość, która bywa rozumiana na tyle szeroko, że można do niej zaliczyć bardzo różne zjawiska kulturowe. Badaniom nowych form religijności i duchowości towarzyszy dążenie do rekonstrukcji pojęcia religii, pozwalająca niejednokrotnie na dostrzeżenie religijności w tych obszarach kultury i indywidualnego życia, w których dotychczas religijności nie odnajdywano. Znamienne jest to, iż w krajach silnie zsekularyzowanych pod względem instytucjonalnym niektórzy badacze religii paradoksalnie wskazują na wszechobecność zjawisk religijnych, z tym jednak zastrzeżeniem, że pojęcie religijności stosowane w takich badaniach nie da się odróżnić od – skądinąd trudnego do zdefiniowania – pojęcia duchowości. Swoista plastyczność pojęcia religii, częściowo wymuszona przez

¹⁹ Tamże, s. 427.

²⁰ R. Stark, *Secularization...*, cyt. wyd., s. 251.

nieokreśloność, płynność i zmienność religijności w nowoczesnym świecie, sprawia, że rozumienie tego pojęcia jest nie tylko zróżnicowane, ale także zależne od jawnych i ukrytych założeń światopoglądowych.

Wymiar ideowy teorii sekularyzacji

Teorie przemian religijnych, w tym teorie sekularyzacji, powiązane są z założeniami ideowymi (światopoglądowymi). Niektórzy krytycy teorii sekularyzacji mówią wręcz o ideologii²¹, dyskredytując naukowy charakter niektórych przynajmniej wersji teorii sekularyzacji. Inni wskazują, że jest ona raczej mitem lub wytworem myślenia życzeniowego niż teorią naukową. Jak wskazuje Charles Taylor, takie określenia są nieuzasadnione w odniesieniu do większości teorii²². Jednakże nie wyklucza on istnienia bardziej subtelного wpływu osobistych przekonań i wartości badacza na jego wyobraźnię teoretyczną. Dzieje się tak dlatego, że badanie religii nie oznacza odstawienia na bok swoich przekonań i wartości ani też traktowania ich jako „świadomych przesłanek, które możemy pominąć”²³. Taylor wskazuje, że u podstaw teorii sekularyzacji leży takie właśnie zazwyczaj nieuświadomiane przekonanie, iż „religia musi upaść, albo (a) dlatego, że jest fałszywa, nauka zaś pokazuje, że tak jest; albo (b) dlatego, że jest coraz mniej istotna [...]; albo (c) dlatego, że religia opiera się na autorytecie, zaś nowoczesne społeczeństwa przypisują coraz większą rolę jednostkowej autonomii”²⁴. Przekonania te są powszechne, zwłaszcza w kręgach intelektualistów, również tych niezajmujących się religią.

Istotne znaczenie ma ponadto przenikanie się dwóch różnych pojęć, mianowicie sekularyzacji i sekularyzmu. O ile sekularyzacja oznacza „rzeczywiste lub domniemane empiryczno-historyczne wzorce transformacji i dyferencjacji religijnej [...] i świeckiej sfery instytucjonalnej” w społeczeństwach nowoczesnych, o tyle określenie „sekularyzm” oznacza różnego rodzaju „nowożytnie świeckie światopoglądy i ideologie”, które mogą przyjmować dwie różne formy: (1) refleksyjnie wypracowane i głoszone filozofie historii, normatywno-ideologiczne projekty państwa czy kultury, a także (2) nierefleksyjną wiedzę tła, uznawaną za oczywistą i dotyczącą nowoczesności²⁵. Zasadnicza różnica ma charakter epistemologiczny – sekularyzacja ma mieć postać teorii empirycznej, zaś sekularyzm jest stanowiskiem normatywnym. O ile

²¹ J. K. Hadden, *Toward Desacralizing of Secularization Theory*, „Social Forces” 65(3)/1987, s. 588; D. Martin, *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*, London 1969, s. 9.

²² Ch. Taylor, *A Secular Age*, cyt. wyd., s. 427.

²³ Tamże, s. 428.

²⁴ Tamże, ss. 428-429.

²⁵ J. Casanova, *The Secular, Secularizations, and Secularism*, w: C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. VanAntwerpen (red.), *Rethinking Secularism*, Oxford – New York 2011, ss. 54-55.

na płaszczyźnie teoretycznej łatwo dostrzec różnicę między sekularyzacją a sekularyzmem głoszonym refleksyjnie, o tyle nierefleksyjnie sekularyzm może stanowić trudny do uchwycenia zbiór założeń, które mają wpływ na interpretację przemian religijnych. Podobnie jak sekularyzm tego drugiego rodzaju jawi się np. w optyce liberalnej jako oczywiste i niewymagające uzasadnienia stanowisko, tak i sekularyzacja bywa przez pryzmat tego stanowiska ujmowana jako „naturalny” proces.

Filozoficzne i teologiczne koncepcje człowieka a teorie przemiany religijności

Założenia filozoficzne i teologiczne, które można znaleźć w tekstach badaczy religii wypowiadających się na temat przemian religijności oraz przyszłości religii, mogą w istotny sposób wpływać na formułowanie przewidywań, a także na rozumienie istoty i mechanizmów zmian. Kluczową rolę odgrywają tutaj filozoficzne i teologiczne koncepcje człowieka, które opierają się na przekonaniu, że człowieka cechuje wrodzona mu skłonność religijna bądź też skłonność do takiego myślenia o sobie i o świecie, które czyni go podatnym na tworzenie i przyjmowanie religijnego obrazu świata. W rezultacie zupełna sekularyzacja w skali globalnej jest niemożliwa lub przynajmniej mało prawdopodobna. Przykładem takiego podejścia mogą być badacze posługujący się kategorią *homo religiosus*, sugerującą, iż człowiek jest istotą religijną z natury, oraz niektórzy badacze odwołujący się do naturalistycznej koncepcji człowieka i argumentujący, że skłonność religijna jest wynikiem działania naturalnych mechanizmów ukształtowanych w trakcie ewolucji człowieka. Do pierwszych należy niewątpliwie Mircea Eliade. Podchodził on sceptycznie do takich koncepcji przemian religijności, według których przemiany te kończyłyby się zanikiem religii w społeczeństwach ludzkich. Właściwy człowiekowi sposób myślenia o świecie skłania do poszukiwania *sacrum* w *profanum* również w społeczeństwach silnie zsekularyzowanych. Tam, gdzie instytucje religijne uległy znacznemu osłabieniu, *sacrum* powraca na różne sposoby w innych niż religia dziedzinach kultury i trudno wyobrazić sobie człowieka w pełni zsekularyzowanego²⁶. Chociaż Eliade przywołuje na różne współczesne zjawiska kulturowe, które mogą wskazywać na trwałość myślenia religijnego w społeczeństwach zachodnich, jego sugestie dotyczące przyszłości religii oparte są przede wszystkim na pewnej koncepcji natury ludzkiej. Istnienie takiej natury sprawia, że na dłuższą metę powstanie społeczeństw zupełnie świeckich wydaje się mało prawdopodobne.

²⁶ M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, Warszawa 1997, s. 9.

Druga grupa koncepcji odwołuje się do naturalnych mechanizmów poznawczych ukształtowanych w toku ewolucji człowieka i warunkujących jego myślenie i zachowanie. Mechanizmy te leżą u podstaw myślenia religijnego, sprawiając, że jest ono zjawiskiem naturalnym i przychodzi z łatwością już na wczesnych etapach rozwoju jednostki ludzkiej. Skłonność do myślenia religijnego, która w tym przypadku oznacza skłonność do myślenia o świecie jako polu działania nadprzyrodzonych istot i mocy, jest głęboko zakorzeniona w strukturze ludzkiego umysłu, zaś powstanie jednostek i społeczeństw niereligijnych związane jest z pojawieniem się nowożytnych społeczeństw oraz takich procesów, jak urbanizacja, industrializacja, zaawansowana nauka i technologia, a także rozpowszechnienie edukacji²⁷. Zwolennikiem prezentowanego stanowiska jest Justin L. Barrett, który w swoich rozważaniach nie ogranicza się do poznawczych uwarunkowań myślenia religijnego, lecz zastanawia się również nad tym, na ile stanowisko to jest spójne z pewną teologiczną koncepcją człowieka wywodzącą się z chrześcijaństwa. Zdaniem Barretta Bóg wyposaża człowieka w zdolności pozwalające poznawać Boga²⁸. Istnieje zatem pewnego rodzaju naturalna skłonność religijna, której jednak człowiek może się przeciwstawić (m.in. pod wpływem środowiska społecznego). Niewiara jest niejako wtórna wobec wiary w istoty nadprzyrodzone, ponieważ wymaga przeciwstawienia się naturalnym skłonnościom poznawczym oraz podjęcia wysiłku poznawczego pozwalającego refleksyjnie interpretować świat.

Przykłady te pokazują, w jaki sposób filozoficzne i teologiczne założenia dotyczące natury ludzkiej mogą wpływać na wyjaśnienie przemian religijności. Otóż odrzucenie religii wymaga podjęcia wysiłku przeciwstawienia się naturalnym skłonnościom, które – w zależności od przyjętej koncepcji człowieka – albo pochodzą od Boga, albo powstają w wyniku ewolucji (zdaniem Barretta te dwie możliwości są spójne), albo też stanowią nieodłączny składnik ludzkiego umysłu lub świadomości niezależnie od tego, jakie jest ich pochodzenie. Sekularyzacji i ateizacji sprzyjają pewne zjawiska społeczne i kulturowe, które w pewnych typach społeczeństw mogą silnie przekształcać religijność, jednak nawet w takich społeczeństwach zanik religii wydaje się mało prawdopodobny, ponieważ u podstaw religii leży wspólna wszystkim ludziom struktura umysłu lub struktura świadomości. Omawianym koncepcjom często towarzyszy przekonanie, że sekularyzacja ma charakter lokalny i tymczasowy, w związku z czym jest procesem odwracalnym.

²⁷ J. L. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, Lanham 2004.

²⁸ Tamże, s. 123.

Podsumowanie

Teorie przemian religijnych stanowią niewątpliwie ważną część badań nad religijnością społeczeństw nowoczesnych. Dostarczają one złożonego obrazu przemian religijności. Koncentrują się na różnych aspektach przemian i formułują różne, niejednokrotnie niezgodne ze sobą tezy odnośnie do mechanizmów i kierunku tych przemian. Współczesne teorie przemian religijnych przyjmują postać teorii empirycznych, jednakże dane, do których się odwołują, nie mają charakteru rozstrzygającego, ponieważ wiele z tych teorii opartych jest również na jawnych bądź ukrytych założeniach. Wśród nich wymienić można założenia metodologiczne, epistemologiczne, historiozoficzne, a także różne założenia światopoglądowe, które – w zależności od teorii – mają większy lub mniejszy wpływ na konstruowanie teorii. Jednocześnie nieuzasadniony byłby wniosek, że teorie przemian religijnych, w szczególności zaś teorie sekularyzacji, są jedynie albo przede wszystkim przedsięwzięciami ideologicznymi. Ich założeniowość wynika z właściwego naukom humanistycznym i społecznym ideowego wymiaru, który może być na różne sposoby uświadamiany i minimalizowany. Różnica między klasycznymi a współczesnymi teoriami sekularyzacji polega m.in. na tym, że współcześni teoretycy próbują uświadomić sobie owe założenia oraz zająć wobec nich krytyczne stanowisko.

Sławomir Sztajer – THE ASSUMPTIONS OF THE THEORIES OF RELIGIOUS CHANGE

The article argues that the study of religious change, and especially the theories of secularization, are based on assumptions that influence the way in which theories of religious change are constructed and empirical data are interpreted. Among these assumptions one can find ontological, epistemological, ideological and historiosophical conceptions. An important question is whether such assumptions account for the conceptual and theoretical differences between the current theories of religious change. It can be argued that although the theories of religious change are empirical theories, many of them are based on unempirical assumptions and prompt philosophical reflection on the regularities of religious change.

JACEK ZYDOROWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Kulturoznawstwa

Kultura wizualna po zamachu na „Charlie Hebdo”

*Śmieszna jest każda rzecz, wobec której umysł
czuje się zmuszonym twierdzić i przeczyć jedno-
cześnie.*

Henri Bergson, *Śmiech. Esej o komizmie*

Komedia to tragedia, która przytrafia się innym.

Angela Carter, *Mądre dzieci*

Studium Henriego Bergsona poświęcone komizmowi głosi, że śmiech bywa swoistym miernikiem nieprzystosowania człowieka do społeczeństwa. Jako element kultury bywa jednocześnie czynnikiem transgresyjnym, kontestującym sztywność narzuconych przez tę kulturę ram¹. Przyglądając się historii kultury, nie sposób nie docenić społecznych funkcji śmiechu, by przywołać choćby jego funkcje katarskie (odreagowywanie rozmaitych napięć) czy krytyczne (wyśmiewanie niepożądanych stanów rzeczy lub osób). Satyra służyła zatem zarówno rozrywce, jak i uprawianiu polityki, natomiast punktem styku tych obszarów była figura błazna. Warto jednocześnie przypomnieć o dwojakim statusie błazna w kulturze europejskiej. Bardziej upowszechnioną była wizja nietykalnego trefnisia, któremu wolno było bezkarnie obśmiać wszystkich i wszystko (oczywiście pod warunkiem, że w sposób mądry i dowcipny). Drugie wcielenie błazna miało nieco odmienny wymiar: w czasie „święta głupców” wprawdzie cieszył się on chwilową władzą i glorią, w finale kończył jednak jako kozioł ofiarny². W tym świetle

¹ H. Bergson, *Śmiech. Esej o komizmie*, Kraków 1977.

² Por. J. Heers, *Święta głupców i karnawały*, Warszawa 1995; M. Słowiński, *Błazen. Dzieje postaci i motywu*, Warszawa 1993.

paradoksem dziejowym i fatalną ironią losu stało się spotkanie żywiołów komedii i tragedii w Paryżu 7 stycznia 2015 r. Dwaj bracia Saïd i Chérif Kouachi (francuscy muzułmanie pochodzenia algierskiego, bojownicy tzw. Państwa Islamskiego³) wdarli się do redakcji satyrycznego tygodnika „Charlie Hebdo”, zabijając 9 osób personelu oraz 2 policjantów i raniąc 11 osób. Angela Carter pisała: „Komedia to tragedia, która przytrafia się innym”⁴. Czy zatem bracia Kouachi w ramach treningu kulturowej wrażliwości dla Europejczyków postanowili dokonać lustrzanej parafrazy? Rozegrać tragedię tam, gdzie innym jest do śmiechu? Atak ów wyróżnił się wprawdzie okrucieństwem zbrodni i rozmiarem jej społecznego rezonansu, lecz czy można przy tej okazji mówić o jakichś nowych kulturowych konsekwencjach tego aktu? Zjawiskom tego typu towarzyszą na ogół chwilowe zrywy, marsze solidarnościowe, rozmaite egzaltacje w trakcie medialnych maratonów kryzysowych. Kiedy wydarzenie straci swój ładunek emocjonalny, a nowe tematy wyprą je z pamięci operacyjnej mediów, warto pokusić się o refleksję zarówno nad satyrą obrazkową, jak i ogólniejszym stanem współczesnej ikonosfery⁵.

Atak i jego przyczyny

Kiedy w dniu zamachu na „Charlie Hebdo” usiłowałem znaleźć relacje w Sieci, wyszukiwarka proponowała jeszcze obrazy z poprzedniego, nieco zapomnianego zamachu bombowego na redakcję z 2011 r. Nikt wtenczas nie ucierpiał, natomiast przyczyna była ta sama – karykatury Mahometa. Pojawiły się one wówczas w numerze specjalnym, o zmienionej *ad hoc* nazwie „Charia Hebdo” (nawiązanie do szariatu). Wyglądało to na krytyczny moment napięć trwających od przedrukowania kontrowersyjnych karykatur z duńskiego dziennika „Jyllands Posten” w 2006 r.⁶ Redakcja zyskała policyjną obstawę

³ Mowa o salafickiej organizacji terrorystycznej, która w 2014 r. samowznieśli się kalifatem, w mediach zachodnich funkcjonuje pod nazwami: Islamic State of Iraq and Sham – ISIS oraz Islamic State of Iraq and the Levant – ISIL. Nazywanie organizacji terrorystycznej państwem jest przez wielu uważane za nadużycie i zbędną jej legitymizację, stąd wielu publicystów i polityków zaczyna chętniej używać nazwy Daesh (akronim od Dawlat al-Islamiyah f'al-Iraq w Belaad al-Sham).

⁴ A. Carter, *Mądre dzieci*, Kraków 2009.

⁵ Niniejszy tekst powstawał wczesnym latem 2015 r., zaś ostatnie prace redakcyjne przypały już po zamachach 13.11.2015 r. W związku z tym postanowiłem znaczny fragment pierwotnej wersji tekstu wyciąć i rozbudować na potrzeby osobnego artykułu poświęconego retorykom wizualnym tzw. Państwa Islamskiego.

⁶ Pisałem o tym obszerniej na łamach „Przeglądu Religioznawczego” 1/2009; dość przypomnieć, że przyniosło to fale zamieszek i protestów ze strony świata islamu i kontrreakcje części zachodnich pism, które w akcie solidarności przedrukowywały karykatury. Procesy i protesty trwały, ponawiano pytanie o granice wolności słowa, obrażanie uczuć religijnych, polityczną poprawność itp., tymczasem w 2007 r. zwolniono z „Charlie Hebdo” jednego z satyryków za... antysemitki tekst. Autor pozwał pismo i otrzymał 90 tys. euro odszkodowania.

i działała dalej według dotychczasowego obrazoburczego schematu, prowokując swym specyficznym poczuciem humoru, dalekim od dobrego smaku i politycznej poprawności. Obiektem drwin i krytyki były różne wyznania – oprócz imamów na rysunkach często pojawiali się rabini i księża, ale również politycy, ludzie kultury, celebryci. Antyislamskie nastroje w „Charlie Hebdo” nasiliły się po zamieszkach wywołanych niesławnym filmem *Innocence of Muslims*⁷. Francja ze względów bezpieczeństwa zamknęła wówczas 20 ambasad w krajach arabskich. Można zatem dostrzec swoisty efekt motyla: oto lokalny prześmiewca generuje globalny problem.

Choć o społecznej roli satyry jako formy artystyczno-publicystycznej napisano i powiedziano już sporo, to wciąż bywamy bezradni wobec jej waloryzacji. Powszechnie wiadomo, że ma ona swoisty monopol na przeдрzeźnianie świata, punktowanie jego wad, wyolbrzymianie zjawisk w celu ich ośmieszenia. Ten sam śmiech okazuje się dla jednych oczyszczający, katarski, dla drugich pusty i głupawy, jeszcze dla innych – krzywdzący, kiedy to właśnie ktoś bawi się kosztem ich uczuć i przekonań. Czy trudno sobie wyobrazić sytuację, kiedy żart rysunkowy jest na tyle inteligentny i dobry, że zamiast obrazy uczuć religijnych wywołuje uśmiech, a dalej refleksję i rewizję poglądów na temat własnej wspólnoty wyznaniowej?⁸ Niestety rysownicy zaatakowanej redakcji zdawali się takiego wysiłku nie podejmować, co oczywiście nie oznacza, iż za kiepski poziom humoru ktokolwiek zasługuje na śmierć. Kierując się atmosferą żałoby i szacunku do ofiar, w mediach głównego nurtu nie dokonywano zbyt często artystyczno-estetycznych ocen rysunków z „Charlie Hebdo”. Niewielu pytało o to, czy i dla kogo są one zabawne. Podczas studyjnych debat eksperckich dominowała polityczna poprawność, toteż preferowano rozprawianie o wolności wypowiedzi jako fundamencie europejskiego dziedzictwa. Mimo to w licznych komentarzach internautów przywoływano przysłowia i starotestamentowe sentencje, np. „kto wiatr sieje, ten burzę zbierać będzie” (Oz 8,7). Pojawiały się też opinie, że rysownicy swymi „prostackimi i chamskimi prowokacjami sami się prosili o krzywdę”, inni znów oponowali, że to tak jakby ofierze gwałtu zarzucać kuszenie sprawcy zbyt krótką spódniczką⁹.

⁷ Chodzi o rozpowszechniony w w 2012 r. w Sieci filmik przedstawiający Proroka jako seksualnego dewianta. W efekcie świat arabski zagotował się ponownie, a w wyniku zamieszek zginął m.in. amerykański ambasador w Libii – Christopher Stevens [11.09.2012]; reżyserem filmu miał być Żyd Sam Bacile, dopiero później ustalono, że był nim koptyjski chrześcijanin Mark Basseley Youssef, znany też jako Nakoula Basseley Nakoula.

⁸ Znane są np. pozytywne komentarze środowisk muzułmańskich na temat brytyjskiej komedii pt. *Four Lions* (reż. Christopher Morris, 2010). Film opowiada o londyńskich mudżahedinach, których zaangażowanie podczas planowania zamachu współzawodniczy z głupotą.

⁹ Mowa m.in. o postach już w dniu zamachu, <http://demotywatory.pl/4440147#obrazek-6> [1.06.2015].

Wracając do poruszonych na początku paragrafu medialnych obrazów z dnia tragicznego zamachu, w kolektywną pamięć wizualną nie wryły się żadne sceny na miarę ikonicznych upadających wież WTC w Nowym Jorku. Z oczywistych względów nie pokazano ciał ofiar, a jedynie (w myśl zasady *pars pro toto*) pomieszczenia redakcji ze śladami krwi na ścianach i na rozrzuconych w nieładzie papierach. Agencje informacyjne nieustannie pokazywały za to sfilmowaną przez przypadkowego świadka scenę dobijania leżącego na chodniku policjanta (z uwagi na nieprzekraczalny w *newsowej* poetyce próg wrażliwości widzów sam moment wystrzału był wyciemniany).

Efekt *Je suis Charlie*

W następnych dniach po zamachu z 7 stycznia 2015 r. redakcja ogłosiła światu, że kolejny numer ukaże się planowo. Miał to być akt odwagi, dumy, manifestacja społecznie oczekiwanej wówczas nieugiętej postawy. Przy tej okazji powoływano się na słowa właśnie zamordowanego Stéphana Charbonniera (stojącego na czele tygodnika od 2009 r.), który po pierwszych listach z pogrózkami w 2006 r. miał powiedzieć, że woli umrzeć stojąc niż na kolanach. W efekcie nastąpił wzrost nakładu z 60 tysięcy do 8 milionów egzemplarzy. Usiłowano za wszelką cenę udowodnić, że terroryści osiągnęli skutek odwrotny od zamierzonego¹⁰. W maju 2015 r. Gérard Biard, redaktor „Charlie Hebdo”, został wyróżniony nagrodą PEN/Toni and James C. Goodale Freedom of Expression Courage Award. Podczas gali Biard stwierdził: „Being shocked is a part of democratic debate. Being shot is not”¹¹. Jest to oczywiście efekt kompleksowych zjawisk i inicjatyw spod wspólnego szyldu *Je suis Charlie*. Slogan ów pojawił się najpierw w charakterze hashtagu na Twitterze i błyskawicznie się upowszechnił. Krótco po zamachu telewizyjny czas antenowy i szpalty gazet wypełniły obrazy marszów, akcji solidarnościowych nie tylko we Francji, ale na całym świecie. Oprócz niezliczonych tłumów na ulicach hasłem tym oflagowywali się równie chętnie politycy, jak i gwiazdy popkultury. Świat obiegrała fotografia z ulic Paryża, gdzie w jednym szeregu (obok m.in. Donalda Tuska i Angeli Merkel) maszerowali Benjamin Netanjahu i Mahmud Abbas¹². Równie wymowne, co niecodzienne było zrobione

¹⁰ Co było niestety dość wąskim i ograniczonym postrzeganiem zamierzonych przez terrorystów efektów zamachu. Wszak gdyby chodziło o samo unicestwienie obrazoburczego tygodnika, z pewnością dzieło zniszczenia wyglądałoby inaczej. Efektem zamierzonym (oprócz lęku Francuzów) był właśnie medialny zgilek wokół egzekucji rysowników, a za jego pośrednictwem zintegrowanie jak największej liczby współwyznawców przeciw podobnym praktykom ich znieważania w świecie zachodnim.

¹¹ Fonetyczna gra słów, trudna do oddania w tłumaczeniu: „Bycie szokowanym jest częścią demokratycznej debaty, bycie zastrzelonym nie”.

¹² Czyli zdecydowanie niechętni sobie premier Izraela i prezydent Palestyny.

w Ramallah zdjęcie gwardii przybocznej tego ostatniego, w geście solidarności machającej francuskimi flagami. Te same flagi wyświetlono na gmachu londyńskiej National Gallery. Artysta z Indii Sudarsan Pattnaik wyrzeźbił z piasku podobizny zabitych rysowników z podpisem: „Bullet can't stop pen” (Kula nie zatrzyma pióra). W podobnym duchu solidarność manifestowali prasowi rysownicy z całego świata. Prześcigając się w wizualnych metaforach, narysowali oni setki zakrwawionych i połamanych ołówków, kredek uformowanych w kształt karabinu. Wszystkie one powielane były w milionach odsłon na portalach społecznościowych. Slogan *Je suis Charlie* stał się na tyle nośny, że wkrótce rynek zalały t-shirty i inne gadżety, a do urzędów patentowych wpływały wnioski o zarejestrowanie go jako znaku towarowego.

Zarówno socjologiczne, kulturowe, jak i psychologiczne konteksty oraz uwarunkowania tych masowych manifestacji wymagałyby oczywiście obszernych interdyscyplinarnych badań i analiz. Dlatego właśnie *ad hoc* nazwałem to zjawisko reakcją epidemiczno-epidermiczną. Nie byłby to jednak żaden spójny ruch społeczny, ale coś, co ostatnio nazywa się rojeniem (*swarming*), czyli zjawisko incydentalne, niezbyt głębokie, naskórkowe właśnie, bliższe mechanizmom *flash-mobów*. Fenomen *Je suis Charlie* napędzany był dodatkowo przez medialne maratony kryzysowe, portale społecznościowe etc. Patrząc nieco bardziej z bliska, okazywało się, że ludzie maszerowali ze skrajnie różnych pobudek: jedni z szacunku dla ofiar, patriotyzmu, wolności słowa, inni natomiast w geście nienawiści do imigrantów wyznania muzułmańskiego. W tłumie pojawiały się również transparenty *Je suis Ahmed*. Dołączali więc i tacy, którzy przypominali, że wśród ofiar był policjant Ahmed Merabet – praktykujący muzułmanin, oraz że pośród wyznawców Allaha nie wszyscy godzą się na tak krwawe rozliczanie bluźnierców. Akcje były tak dynamiczne i spontaniczne, że nikt wówczas nie wiedział, w co mogą przerodzić się te masowe wystąpienia. Z perspektywy zapewnienia bezpieczeństwa było to bezprecedensowe wyzwanie: w marszu wzięli udział mocno odsłonięci przywódcy państw, a zdetonowanie bomby w takim tłumie mogło spowodować setki ofiar (i kolejne w wyniku paniki). Całkiem możliwy był też scenariusz dodatkowy – powtórka kryształowej nocy – tym razem z meczetami. Atak na redakcję mógł być wystarczającym bodźcem spustowym dla prawicowych ekstremistów, a francuska społeczność muzułmańska idealnym kozłem ofiarnym¹³.

¹³ Społeczne reakcje na zamachy z 13.11.2015 r. miały już nieco inny charakter – owszem, ze świata francuskiego podobne zapewnienia o solidarności, palono znicze pod ambasadami, w kolory flagi francuskiej podświetlano budynki europejskich stolic, jednak milionowe marsze już nie miały miejsca. Przyczyny tego zaniechania mogły być wielorakie – od logistyki zarządzania sztabu kryzysowego po zarządzanie strachem. Pozornie błahy incydent z petardą na jednym z paryskich placów spowodował potencjalnie groźny w skutkach wybuch paniki, ponadto media ponawiały informację, że jeden z zamachowców-samobójców się dotąd nie zdetonował. Na odruchy tłumów niewątpliwym wpływ miał również odmienny charakter listopadowych zamachów. O ile bowiem

Media organizowały eksperckie debaty, gdzie oprócz tematu zachwianego poczucia bezpieczeństwa prześcigano się w diagnozowaniu kryzysu europejskiej tożsamości, zagrożeń dla wolności słowa i twórczej ekspresji. W charakterystycznej dla takich sytuacji patetycznej retoryce budowano wokół ofiar ataku narrację męczeństwa i bohaterstwa – co dość zaskakujące, bo można domniemywać, że rysownicy takich heroicznych dążeń nie mieli. W orbicie tych debat znalazły się także refleksje na temat konsekwencji ataku dla dalszego współistnienia wyznawców różnych religii (tudzież relacji z ateistami).

To, że w danym momencie kamery agencji informacyjnych zwrócone były na tłumy maszerujących pod wspólnym sloganem *Je suis Charlie*, nie oznaczało wszak powszechnego zjednoczenia wokół tragedii. Doświadczenie uczy, że tak ekstatyczny „nadmiar” solidarności zawsze wywołuje kontrreakcje. Te zaś można podzielić co najmniej dwojako z uwagi na motywacje. Oto pod parafrazami typu *Je suis Mohamed*, *Je suis Kouachi* pojawiły się wyraziste protesty środowisk muzułmańskich przeciwko satyrze w rodzaju „Charlie Hebdo”, których uczestnicy otwarcie oznajmiali, że nie boją się nad zabitymi rysownikami. W wielu miejscach świata (choć ze znikomym śladem w zachodnich mediach) pojawiały się manifestacje, np. 18 stycznia w Groznych i Nigrze, gdzie zamieszki oprócz antyfrancuskiego przybrały antychrześcijański wymiar – spłonęły liczne kościoły, zginęło około 10 osób. Głosy potępienia płynęły również z Pakistanu, Afganistanu i od Saudyjczyków. Warto dodać, iż obrażanie uczuć religijnych na łamach „Charlie Hebdo” skrytykował także papież Franciszek. Z kolei w świecie zachodnim nastąpiła wkrótce faza parodii żałobnej egzaltacji. Internet wypełniły prześmiewcze memy, gdzie do hasła *Je suis Charlie* doklecano wizerunek Charlesa Mansona lub Charliego Chaplina¹⁴. Nie wszystkie memy i głosy internautów miały jednak charakter prześmiewczy, wiele z nich bowiem celnie i krytycznie obnażało hipokryzję akcji solidarnościowych z „Charlie Hebdo”. Jeden z nich głosił: „Je suis contre L’obscurantisme” (zwracając się tym samym przeciw topornej i grubiańskiej satyrze), inny zaś oznajmiał: „I’m NOT Charlie. I’m Gaza, I’m Odessa, I’m Donbass, I’m Syria, I’m Libya, I’m Iraq, I’m Afganistan” (pytając tym samym, skąd takie uprzywilejowanie Francuzów wobec liczby ofiar terroryzmu w innych częściach świata).

W kontekście naszkicowanej powyżej chwiejności nastrojów społecznych obserwowanych w mediach głównego nurtu, w Sieci i na ulicach miast warto postawić pytanie o miejsce i rolę dyskursu akademickiego. Ten, jak powszechnie wiadomo, ma swoją dynamikę, krytyczny dystans, metodycz-

w styczniu redakcja „Charlie Hebdo” była precyzyjnie określonym celem, o tyle w późniejszych akcjach adresatami kul i bomb stali się przypadkowi ludzie.

¹⁴ Analogiczne mechanizmy społeczne takiej fazy postżałobnej mieliśmy okazję obserwować w ostatnich latach w Polsce, kiedy to np. wskutek zageszczonej atmosfery po tragedii smoleńskiej kontrowersyjny krzyż pod Pałacem Prezydenckim rychło doczekał się swojej parodii z puszek po piwie.

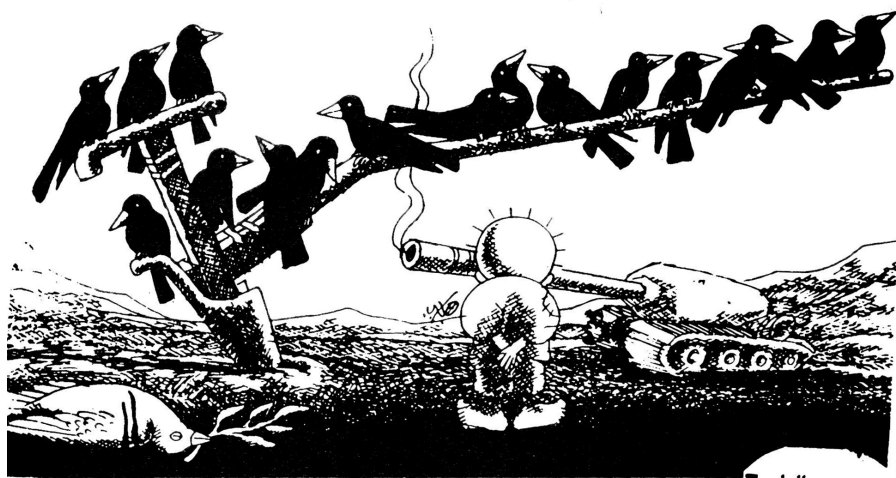
ne podejście w optyce różnych dyscyplin. Gdy cały Zachód przez medialną tubę nawoływał, aby nie dać się zastraszyć, paraliż paradoksalnie dotknął właśnie uniwersytetu. Oto w Queen’s University Belfast na 6 czerwca 2015 r. zaplanowano symposium pt. *Understanding Charlie: New perspectives on contemporary citizenship after Charlie Hebdo*. Na miesiąc wcześniej wicekanclerz uczelni Patrick Johnston postanowił wydarzenie odwołać z obaw o „bezpieczeństwo uczestników i reputację uniwersytetu”¹⁵. Choć z perspektywy bogatych lokalnych doświadczeń terrorystycznych decyzja mogła wydawać się uzasadniona, akademicy ostro zaprotestowali, symposium ostatecznie się odbyło, acz niesmak autocenzury i atmosfera fobii pozostały.

Toonophilia vs. toonophobia – przemiany współczesnej ikonosfery

Zaproponowana konfrontacja powyższych syndromów odnosi się do satyry obrazkowej i jest po części odpryskiem odwiecznego sporu ikonolatrii i ikonoklazmu. *Toonophilia* to pojęcie wyrosłe na gruncie popkultury i w dosłownym ujęciu oznacza pociąg seksualny do postaci z kreskówek, rozpoznawany najczęściej wśród fanów japońskiej mangi i anime. Z kolei co najmniej od czasów karykatur Mahometa w duńskim periodyku Jyllands Posten *toonophobia* wiązana jest z ikonoklazmem przypisywanym środowiskom islamskim. Jednak sytuacja ta jest daleko idącym uproszczeniem, które dodatkowo utrwalane jest przez współczesne media. Nie cały świat arabski egzorcyzuje satyryków rysowników, gdyż w wielu wypadkach doskonale zna i ceni ich potencjał. Zupełnie niedawno w Teheranie ogłoszono konkurs na karykatury wymierzone w tzw. Państwo Islamskie, w efekcie czego spłynęło około 1000 prac z całego świata, z czego pokazano 270. Motywacja religijno-doktrynalna wystawy miała czysto propagandowy cel: szyicki Iran kontra sunniccy bojownicy ISIS. Nie zabrakło też wymiaru politycznego – w niektórych obrazkach posuwano się do sugestii, że tzw. Państwo Islamskie jest izraelsko-amerykańskim projektem. Należy tu nadmienić, iż wcześniej w Teheranie dwukrotnie organizowano konkursy na karykatury o Holokauście (w 2006 po „Jyllands Posten” i w 2015 r. po „Charlie Hebdo”), co gorsza – chcąc w ten dość pokrętny sposób przysłużyć się sprawie palestyńskiej.

Warto przy tej okazji przywołać kolejny dziejowy paradoks. Oto w miesiąc po swym udziale we wspomnianym wcześniej paryskim marszu prezydent Mahmoud Abbas zaczął prześladować lokalnego rysownika Muhammada Sabaaneha. Rysownik choć pośród Palestyńczyków popularny, nie oszczędzał

¹⁵ P. Reidy, *Queen’s University Belfast cancels Charlie Hebdo conference, citing security fears*, <http://littleatoms.com/queens-university-belfast-cancels-charlie-hebdo-conference> [1.06.2015]. Program konferencji: <http://amis.ku.dk/externalact/konfhebdo/>.



Rys. 1. Nadzi al Ali. Scena ta w aluzyjny sposób nawiązuje do jednej z rycin Francisca Goi w z cyklu *Okrucieństwa wojny*. Ow motyw ikonograficzny powrócił do sztuki najnowszej m.in. za sprawą jego licznych trawestacji przez Jake'a i Dinosa Chapmanów. Źródło: <http://www.i-cult.it/handala/> [1.06.2015].

dotychczas nikogo – krytykował tak liderów Hamasu, jak i politykę izraelską. Ze strony pierwszych otrzymywał pogróżki, drudzy osadzili go w więzieniu na pięć miesięcy. Artysta apelował: „Powinniśmy stawiać opór względem wszystkiego, co nam się na siłę wpiera, ze strony rządów, dyktatur, religii”. Z kolei na temat obrażania symboli religijnych utrzymywał, że „droga obrony islamu wiedzie przez sztukę; jeśli jest on atakowany przez sztukę, powinniśmy odpowiadać sztuką”¹⁶. Zaskakująca jest więc ta niechęć Abbasa do satyry obrazkowej, szczególnie wobec faktu, że Palestyńczycy do dziś za swój symbol oporu uważają postać Handali wykreowaną przez rysownika Nadżiego al Alego (zamordowanego w Londynie w 1987 r.). Handala to mały, obdarty, bosi chłopiec, w domyśle – palestyński uchodźca, który zawsze tyłem do widza, z zaplecionymi na plecach dłońmi, przygląda się jakiejś sytuacji. Najczęściej są to gorzkie sceny okupacyjne lub wręcz przeciwnie – motywacyjne obrazy nadziei i oporu. Z uwagi na swój potencjał ikonograficzny postać ta na stałe zagościła w lokalnej ikonosferze, stając się również czytelnym znakiem poza światem arabskim. Nadzi al Ali przyczyn tej popularności upatrywał w fakcie, że świadomość Handali znacznie przekroczyła lokalne horyzonty, np. w obszarze walki o prawa człowieka¹⁷.

¹⁶ *Mohammad Saba'aneh Arrested*, <http://blog.cartoonmovement.com/2013/03/mohammad-sabaaneh-arrested> [2.06.2015].

¹⁷ <http://www.handala.org/index.html> [2.06.2015]. Postać Handali potrafi działać również jako rodzaj nieformalnej przepustki. Zaprzyjaźniony fotografik i propalestyński aktywista



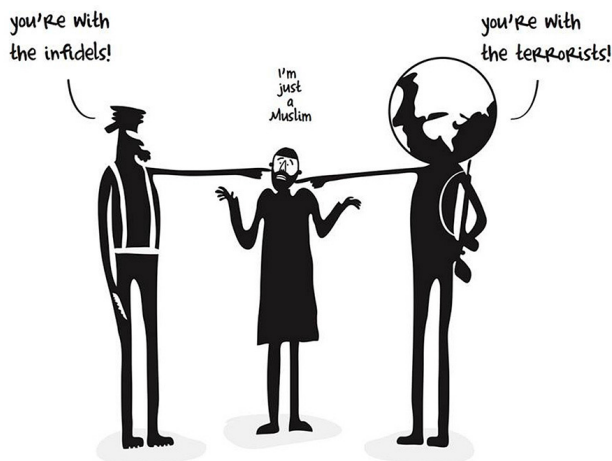
Fot. 1. Ali Farzat w szpitalu

Źródło: Reuters, za: http://www.nytimes.com/2011/08/26/world/middleeast/26syria.html?_r=0. [1.06.2015].



Rys. 2. Michel Kichka

Źródło: <http://en.kichka.com/tag/ali-farzat/> Chapmanów [1.06.2015].



Khalid Albaih

Rys. 3. Khalid Albaih

Źródło: <http://www.pbs.org/newshour/art/sudanese-cartoonist/> [1.06.2015].

Z perspektyw władzy satyra obrazkowa bywa nierzadko oceniana jako szczególnie groźne narzędzie kulturowego i politycznego oporu. Syryjski rysownik Ali Farzat krytykujący rządy Baszszara al-Asada w sierpniu 2011 r. trafił do szpitala dotkliwie pobity przez zamaskowanego sprawcę. Ze szczególnym okrucieństwem potraktowano jego dłonie. Domniemanym powodem ataku był bowiem wymowny rysunek przedstawiający Assada jako „autostopowicza” usiłującego zatrzymać samochód uciekającego Mu’ammara al-Kaddafiego (właśnie odsuniętego od władzy w Libii)¹⁸. Jak nietrudno się domyślać, okaleczenie Farzata natychmiast wywołało falę solidarnościowych reakcji kolegów po fachu. Pośród nich znalazł się izraelski satyryk Michel Kichka, który w komiksowej manierze przerysował znalezione w gazecie zdjęcie Farzata na szpitalnym łóżku. W dymku nad jego głową widniał napis:

wspominał, że kiedy w gorących momentach dokumentowania zamieszek jego intencje bywały dla Palestyńczyków niejasne (choćby z powodu europejskiej aparycji), wówczas wystarczyło, że pokazał swój tatuaż z Handalą, by odzyskać zaufanie.

¹⁸ Nada Bakri, *Political Cartoonist Whose Work Skewered Assad Is Brutally Beaten in Syria*, „The New York Times” z 25.08.2011 r., http://www.nytimes.com/2011/08/26/world/middleeast/26syria.html?_r=0 [1.06.2015]. Należy nadmienić, że jest to rysunek sprzed śmierci Kaddafiego, która nastąpiła około 2 miesiące później w wyniku linczu.

„Boli kiedy się śmieję, jednak kiedy pomyślę, że Assad boi się ołówka – nie mogę powstrzymać śmiechu!”¹⁹

Represje za rysunki dotknęły również Irańczyka Nikahanga Kowsara, obecnie przebywającego w Kanadzie w statusie wygnańca. Jego życiowe motto wybrzmiewa w bardzo orwellowskiej tonacji: „Mamy wolność wypowiedzi, acz nie mamy wolności po wypowiedzi”²⁰.

Solidarność rysowników, choć chętnie w mediach eksponowana, nie jest bezgraniczna. „Jesteśmy narodem bez bohaterów – mówi o świecie mużłmańskim Khalid Albaih²¹ – Jedynym bohaterem dla wielu z tych ludzi jest Prorok... Kiedy patrzę na »Charlie Hebdo«, nie rozumiem konceptu. Po prostu nazywacie ludzi ignorantami i nakłaniacie do przemocy bez żadnej przyczyny”²².

Zamiast wniosków: militarno-ikoniczna osobowość naszych czasów

Kulturowe napięcia obserwowane na przestrzeni historii zawsze miały zarówno swój wymiar militarny, jak i ikoniczny. Karabiny i bomby uszkadzały ciała, a służące propagandzie obrazy raniły bądź infekowały umysły. W czasach po „Charlie Hebdo” niezasadnym jest już pytanie, czy najpierw ktoś strzelił, a potem ktoś zemścił się rysunkiem, czy też było na odwrót. Uprawiający dziennikarstwo rysunkowe Joe Sacco komentuje: „Kiedy rysujemy linię, często również przekraczamy linię. Ponieważ linie na papierze są bronią, a satyra ma ciąć aż do kości. Ale czyjej kości? Co właściwe jest celem? I dlaczego?”

Wolność słowa tak często przywoływana podczas marszów solidarnościowych również doczekała się fazy ironicznej refleksji. W tym względzie najcelniejszą „satyrą przeciw satyrykom” okazał się chyba obrazek przedstawiający Woltera wizytującego redakcję „Charlie Hebdo”, który wygłasza swoje słynne zdanie: „Nie zgadzam się z tym co mówisz, ale oddam życie, abyś miał prawo to powiedzieć”. Jednak spoglądając w egzemplarz pisma, filozof dodaje: „...ale chłopaki – co właściwie próbujecie powiedzieć?”²³

¹⁹ <http://en.kichka.com/tag/ali-farzat/> [1.06.2015].

²⁰ J. Guyer, *The Offending Art: Political Cartooning after the Charlie Hebdo Attacks*, <http://nie-manreports.org/articles/the-offending-art-political-cartooning-after-the-charlie-hebdo-attacks/> [1.06.2015].

²¹ Khalid Albaih – urodzony w Rumunii Sudańczyk, satyryk rysownik, podczas tzw. arabskiej wiosny okrzyknięty „artystą rewolucji”.

²² Za: J. Guyer, *The Offending Art...*, cyt. wyd.

²³ Rysunek dostępny pod adresem: <http://thedailyblog.co.nz/2015/01/15/charlie-hebdo-for-kiwis-an-open-letter-on-fundamentalism/#!prettyPhoto> [1.06.2015].



Rys. 4. Joe Sacco

Źródło: cały komiks komentujący wydarzenia w redakcji „Charlie Hebdo”: <http://www.theguardian.com/world/ng-interactive/2015/jan/09/joe-sacco-on-satire-a-response-to-the-attacks/> [1.06.2015].

Produkty kultury wizualnej będące bodźcami spustowymi dla rozmaitych wrogich reakcji, zamachów i pogróżek pozwalają przyjrzeć się krytyczniej europejskiej tożsamości. Jak obserwujemy, tożsamości raczej dysonansowej niż polifonicznej, bardziej hybrydycznej niż homogenicznej, gdzie nie bez tarć przenikają się narracje narodowe, religijne, ekonomiczne i polityczne. W polityce prawica, lewica, liberałowie i feministki bywają proislamscy, by za moment wskazywać na zagrożenia, jakie islam niesie dla wartości europejskich. Natomiast w obrębie dyskursu religijnego islamofobia bywa nawozem zarówno dla myśli liberalnej (wolność od religii, pochwała wolności słowa, świeckości państwa etc.), jak i dla trendów konserwatywnych o podglebiu judeochrześcijańskim. W obszarze refleksji humanistycznej rywalizują czytane na nowo koncepcje zderzeń cywilizacji Samuela Huntingtona z diagnozami Ulricha Becka o społeczeństwie ryzyka; rozważa się ponownie koncepcje multikulturalistyczne oraz rozmaite utopie i antyutopie postmodernizmu. Tymczasem skutecznie wypieramy ze świadomości sukcesy rekrutacyjne tzw. Państwa Islamskiego na terenie Europy. Do obozów szkoleniowych w Syrii i Iraku trafia nie tylko sfrustrowana młodzież islamska z paryskich biednych przedmieść, ale również nawróceni katolicy z klas średnich. Być może wiąże się to z faktem, że terroryści znakomicie opanowali mechanizmy mediów społecznościowych, które sprawdziły się podczas tzw. arabskiej wiosny. Ponadto od niedawna obserwujemy radykalny wzrost jakości rzemiosła filmowego propagandzistów ISIS. Współczesne materiały z egzekucji zakładników stały się bardzo staranne, szczególnie w porównaniu z dotychczas realizowanymi przez Al-Kaidę (gdzie w jednym ujęciu następowało oświadczenie ofiary, jej kata i wreszcie śmierć lub gdy w jednej pozie przed kamerą monologował Osama bin Laden). Obecnie plany zdjęciowe dobiera się starannie, ruchy kamery są drobiazgowo reżyserowane (przy użyciu specjalnych kranów i *sliderów*), dostrzegalna jest dbałość o poprawne światło i dźwięk, poetykę i retorykę zbliżeń, dba się o teledyskowy montaż z wykorzystaniem techniki *slow-motion*.

Ów niespodziewany profesjonalizm widoczny jest szczególnie w takich produkcjach, jak nadmorska egzekucja egipskich chrześcijan pt. *A message signed with blood to the nation of the cross* (Naznaczona krwią wiadomość dla krzyżowców)²⁴.

* * *

Różnej maści nonkonformiści nierzadko wpływali na losy świata. Historia cywilizacji zachodniej obfituje w liczne z ducha kontrkulturowe procesy, by wymienić czas herezji, rewolucji, kontrkultury lat 60. czy antyglobalizmu końca XX wieku. Wszystkie te rewolty zostały ostatecznie wchłonięte przez kulturę dominującą. Być może za wcześnie dziś na oceny tzw. arabskiej wiosny, ale w świetle lokalnych i globalnych efektów tego procesu epitet „wiosna” okazał się dość niefortunny. Zachodnie media na potrzeby chwili uczyniły z tej frazy chwytliwą kategorię porządkującą, wzorem dotychczasowych „społecznych wiosen” nacechowaną pozytywnie. Studijni eksperci gloryfikowali doniosłość roli telefonów komórkowych i mediów społecznościowych w obalaniu kolejnych reżimów, następnym krokiem miał być już tylko triumf demokracji. Nieoczekiwanie nastąpił chaos, z którego jeszcze bardziej nieoczekiwanie wyłonił się porządek w postaci ISIS i jego „franczyzowych” wcieleń w różnych punktach świata. Propagandowy sukces tzw. Państwa Islamskiego polega m.in. na tym, że oferuje młodym ludziom radykalizm i nonkonformizm w działaniu, czyli okazję na przygodę życia, na udział w doniosłym cywilizacyjnym przewrocie. W wymiarze kulturowym byłaby to likwidacja hegemonii neoliberalnego ładu Zachodu, a w religijnym – obietnica rychłego końca „świata krzyżowców”. W innych przekazach rekrutacyjnych nie brakuje również wizji konkretnych korzyści materialnych czy nawet matrymonialnych. Dla młodzieży z przedmieść zachodnich miast te aspekty propagandy jawią się więc jako czynnik emancypacyjny. Przy świadomości pewnych uproszczeń zaryzykowałbym tu nawet analogię do ruchu Czarnych Panter z przełomu lat 60. i 70. minionego stulecia, kiedy to pospolita „gangsterka” nagle zyskała ideologiczne paliwo (paradoksalnie będące odpryskiem pacyfistycznie usposobionej kontrkultury). Akompaniowało temu wsparcie społeczności nie tylko afroamerykańskiej, ale i białej zradykalizowanej uniwersyteckiej lewicy, np. ze strony ruchu Students for Democratic Society. W ówczesnej Europie spora część młodzieży z kampusów oraz intelektualistów solidaryzowała się z terrorystami z grupy Baader-Mein-

²⁴ Po takich produkcjach w Internecie zaczyna przybywać tropicieli spiskowych teorii, którzy klatka po klatce analizują sceny egzekucji, usiłując udowodnić, że wiele z tych drastycznych scen to w istocie filmowe triki kręcone w green-boxach. Autorzy tych hipotez tym samym usiłują dyskredytować ISIS, podważając prawdziwość ich przekazu. Choć niektóre analizy bywają przekonujące, to osobiście mam co do nich mieszane uczucia – wszak dla oprawców taniej i prościej jest niestety filmować autentyczne wyroki niż zatrudniać drogich specjalistów od efektów specjalnych.

hof. Jeśli zatem obecnie szukać w czymś pocieszenia, to jedynie w fakcie, że wobec skali barbarzyństwa ISIS nie obserwujemy raczej tego typu sentymentów, co więcej – od takiej wizji kalifatu dystansuje się coraz więcej środowisk muzułmańskich.

Jacek Zydorowicz – VISUAL CULTURE AFTER THE ATTACK ON “CHARLIE HEBDO”

Undoubtedly, hostile iconoclastic reactions towards contemporary artists taking up religious topics are not a new phenomenon. The attack on the editorial office of Charlie Hebdo stands out in terms of the scale of the crime and the size of its social resonance, but can one talk about any new cultural consequences of this act? Incidents of this kind are usually accompanied by momentary uprisings, solidarity marches, and critical marathons in the media. Once emotions subside, however, with hindsight it is worth considering the state of visual culture and the contemporary iconosphere. Political correctness immediately following the attack impeded the attempts at an artistic and esthetic evaluation of the visual satire of the Charlie Hebdo type. Is every image worth dying for in the name of a higher idea of the freedom of the press? What does a similar satire look like in Arabic countries? Paradoxically, at present one can observe a radical increase in the quality of film productions made by ISIS propagandists, which accompanies the increasing cruelty of their acts of terror.

REMIGIUSZ T. CIESIELSKI

Uniwersytet im Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Kulturoznawstwa

Liturgia rzymskokatolicka w kontekście edukacyjnym

Manlio Sodi w tekście *Wychowanie do liturgii drogą do właściwego jej przeżywania, opartego na integralnej formacji osoby ludzkiej* jednoznacznie wskazuje, że wychowawcza funkcja liturgii jest przede wszystkim związana z wychowaniem uczestnika liturgii do bycia w pełni chrześcijaninem¹. Drogę do realizacji tego celu autor wyznacza poprzez wykorzystanie najważniejszych elementów edukacyjnych, w których liturgia stanowi źródło:

- formacji,
- stopniowego wchodzenia w doświadczenie poszczególnych celebracji liturgicznych,
- znajomości reformy liturgicznej,
- dobrego mediatyzowania treści liturgicznych adekwatnego do usposobienia uczestników liturgii,
- wykorzystywania trójmianu: celebacja, zgromadzenie, księga liturgiczna, który gwarantuje powodzenie formacji².

Taki sposób opisu procesu edukacyjnego osób uczestniczących w wydarzeniach liturgicznych, zdaniem M. Sodiego, prowadzi w sposób naturalny do powstaniu spłotu kultu z kulturą, w której te wydarzenia mają miejsce. Proponuje on, by ten punkt styyczny rytuału z miejscem i czasem jego wydarzania się został wykorzystany poprzez jego uwypuklenie w zwróceniu uwagi m.in. na: historyczne konteksty rozwijania kultu chrześcijańskiego; wskazanie na relację dziejącą się pomiędzy Biblią, liturgią a kulturą; rolę postaci historycznych przepowiadających podobne treści; pobożność ludo-

¹ M. Sodi, *Wychowanie do liturgii drogą do właściwego jej przeżywania, opartego na integralnej formacji osoby ludzkiej*, w: A. Żądło (red.), *Wychowanie do liturgii i przez liturgię*, Katowice 2012, s. 140.

² Tamże, s. 141.

wą; uwarunkowania literatury powstałej w tym kręgu kulturowym (lustro literatury); wspólną dla liturgii i kultury terminologię oraz na konteksty estetyczne, wychowanie do piękna³.

Nietrudno dostrzec, że postulowany przez autora *Wychowania do liturgii* sposób rozumienia edukacyjnego wymiaru liturgii jest zakorzeniony w trzech wymiarach, w swoistej *disciplina arcana* – stopniowym odkrywaniu znaczeń ukrytych w liturgii⁴: w odczytywaniu Biblii, historii i w kulturze społeczności, w której wydarza się akcja liturgiczna.

Być może takie rozumienie edukacji liturgicznej w sposób najbardziej wyraźny wskazuje na jednoznaczne oderwanie jej od chrześcijańskiego ideału wychowania, czyli od edukacji klasycznej, wywodzącej się jeszcze z epoki hellenistycznej, wyłożonej w sposób najpełniejszy w powstałym w reakcji na upadek Rzymu dziele prokonsula Martianusa Capelli *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, prezentującym siedem sztuk wyzwolonych.

Jak zauważa Paweł Milcarek: „jej [edukacji klasycznej – R. T. C.] pierwszą konkurentką stała się edukacja humanistyczna typu renesansowego – jednak, zwłaszcza w swej najbardziej wpływowej postaci szkoły jezuickiej, konkurentka ta dzieliła z edukacją klasyczną większość założeń, a nawet – na sposób właściwy »odrodzeniu« – licytowała się z nią w wierności hellenistycznemu klasycyzmowi, przy okazji jednak poddając w wątpliwość klasycyzm dziedzictwa nieantycznego, czyli »średniowiecznego«. Mimo tego napięcia między chrześcijańską tradycją edukacji klasycznej a wychowawczymi programami humanizmu renesansowego dopiero programy oświeceniowe i pozytywistyczne wytworzyły konkurencję zapowiadającą prawdziwy zwrot w samych fundamentach edukacji. Ów zwrot polegał w warstwie najgłębszej na usunięciu orientacji teologicznych i na zmianie fundamentu antropologicznego, zaś w warstwie operacyjnej przekładał się na stopniowe usuwanie kolejnych metod i przedmiotów. Dzisiejszy stan edukacji publicznej w Europie – oglądany z perspektywy jego założeń i wektorów rozwojowych – należy uznać za doprowadzenie do końca dzieła owego zwrotu: w obecnie dominującej szkole nie ma już owego, charakterystycznego dla wieku XIX i pierwszej połowy XX, przemieszczenia inspiracji »klasycznej« i »modernistycznej«. Już niemal wszystko, co klasyczne, zostało bądź wyeliminowane, bądź sprowadzone do pozycji reliktu mogącego jedynie zabawić snobów, a wystraszyć zwykłych ludzi”⁵.

Redaktor „Christianitas” dodaje, że sensem takiego sposobu rozumienia edukacji jest zwrócenie w niej uwagi przede wszystkim na stronę reaktywną

³ Tamże, ss. 147-148.

⁴ Szerzej na ten temat zob. w: W. Gajewski, B. Górka (red.), *Disciplina arcana w chrześcijaństwie*, Kraków 2015.

⁵ P. Milcarek, *Tezy o edukacji klasycznej dla cywilizacji chrześcijańskiej*, „Christianitas” 58/2014, ss. 6-7.

procesu edukacji, tak też moim zdaniem widzi wykorzystywanie liturgii w kontekście wychowawczym M. Sodi, co może prowadzić do nieprzemyślanych efektów edukacyjnych. „Edukacja znana nam z pamięci lub kojarząca się z biografiami bohaterów wieku XX nie była niczym więcej niż edukacją czasu przejściowego: gdy cieszone się jeszcze czymś, co już jedynie czekało na eliminację wymaganą przez logikę nadrzędnych założeń rewolucji. Eliminacja ta przychodziła zaś najpierw przez podcięcie uzasadnień dla dalszego istnienia tego czy innego elementu – a następnie przez cięcie administracyjne wobec obiektu, w którego sensowne trwanie już niemal nikt nie wierzył”⁶. Ta smutna konstatacja P. Milcarka, odnosząca się do elementów tworzących całą przestrzeń wydarzenia liturgicznego, jest w pewnym sensie wyjaśnieniem dynamiki współczesnego podejścia edukacyjnego do liturgii uchwyconego w artykule Sodiego. Stanowi to zapewne efekt egzystowania religii w kontekście jasno artykułowanych współcześnie moralności ponadgrupowych.

Edukacyjne konteksty tego nastawienia, a właściwie wskazanie na utraczone wartości utraty edukacji klasycznej, są przedmiotem gorzkiego wyznania Artura Góreckiego, dyrektora Kolegium św. Benedykta w rozmowie z redakcją „Christianitas”: „Bliskie mi jest klasyczne rozumienie edukacji jako troski o integralny rozwój całego człowieka. Dokonuje się to poprzez pracę, »uprawę« (natury) umysłu, woli i popędów. W starożytności celem, do którego dążono, był człowiek moralnie piękny, łączący dobro i piękno (*kalokagathia*), posiadający cnoty moralne – wynikającą z nich wewnętrzną harmonię. Ów ideał kulturowy i wychowawczy nazwano *paideia*. Nie możemy jednak zapominać o celu nadprzyrodzonym naszego życia, który wskazało chrześcijaństwo. Za Piusem IX można powiedzieć, że »sztuka wychowania polega na urobieniu człowieka – jakim być powinien, jak powinien postępować w tym ziemskim życiu, żeby osiągnąć ów wzniosły cel, dla którego został stworzony«”⁷.

Zdaniem Roberta M. McIver’a i Charlesa H. Page’a religia została wtopiona w emocjonalną siłę, która ma na celu spajanie zróżnicowanych grup społecznych funkcjonujących w jednej przestrzeni. W tej jednoczącej aurze religia nie może rodzić podziałów, przez co „musi” oczyścić się wobec uznawanej za niemoralną nietolerancji, wyznaczającej dotąd zakres przynależności czy też wykluczenia z grupy religijnej. „Religia, będąca coraz bardziej świadoma świata, może dobrze podtrzymywać poczucie naszej wspólnoty z innymi, a przez to być zgodna z czysto moralnym kodeksem. Ale też nie może w dalszym ciągu narzucać autorytatywnej moralności, ponieważ będąc w dalekim stopniu wysublimowaną, już nie jest w stanie określać zasad moralnych odnoszących się do poszczególnych momentów w życiu. Większość

⁶ Tamże, s. 8.

⁷ Skazani na przypadkowość. Rozmowa z dr. A. Góreckim, „Christianitas” 58/2014, s. 17.

ludzi nie spodziewa się już od Kościoła, by tak jak w średniowieczu ustanawiał precyzyjne reguły dotyczące etyki monopolistów i lichwiarzy i jeżeli to zastrzeżenie jest prawdziwe w odniesieniu do bardziej konserwatywnych religii we współczesnym świecie, to tym bardziej jest prawdziwe dla szerszych systemów wierzeń. Jeśli w ten sposób moralność utraciła miejsce zakotwiczenia, nawet takie, które w zbyt dużym stopniu wiązało ją z przeszłością, istnieje przynajmniej taka forma rekompensaty, że realne staje się istnienie moralności bardziej wolnej, wyrastającej na bazie świadomości społecznego dobra i zła oraz samego ich doświadczania”⁸.

Edukacja liturgiczna jako przedmiot niczym niezakłóconego procesu w powyższym kontekście staje się fasadą *disciplina arcani*, gdyż jest przede wszystkim podporządkowana swoistemu wezwaniu do spokoju w przestrzeni przekazów wynikających z różnorodnych procesów edukacyjnych dziejących się w przestrzeni danej wspólnoty.

Bruno Cescon w pracy *La liturgia nel postmoderno* zwraca uwagę na przemiany, jakie zachodzą w przestrzeni ewolucji rozumienia etyki w kontekście rozumienia obecności Ofiary eucharystycznej w nowoczesnych społeczeństwach. W znaczeniach wywoływanych przez Ofiarę wciąż są obecne, ale na bardzo dalekim planie, wspomnienia rzeczywistej symboliki rytuału, co jest jednak dostrzegane dopiero w wydobywaniu z Ofiary głębszych sensów i znaczeń. Jednak bez tego wyraźnego religijnego pośrednictwa Ofiary jako takiej używany w liturgii symbol po prostu przyjąłby etyczną funkcję zbiorowego rozkazu. Takie rozumienie symbolu co prawda pomaga w sprawnej regulacji stosunków społecznych, ale utrudnia odkrycie głębiej ukrytych wartości w przekazie liturgicznym. Poznający rytuały liturgiczne człowiek w takiej atmosferze upraszczania symbolu w momencie odkrycia jego mocy zamyka się w sobie, co może prowadzić do wybuchu konfliktu między jego wolnością wynikającą z odkrywania prawd religijnych a respektowanymi we wspólnocie ogólnymi zasadami społecznymi. W takiej atmosferze niespójnej edukacji nie ma możliwości, aby edukacja liturgiczna i edukacja publiczna spotkały się i uzupełniły. Cescon postuluje, aby te dwa różniące się od siebie rodzaje edukacji funkcjonujące w danej społeczności starały się przekroczyć punkty sprzeczne obecne w ich przekazach. Proponuje on, aby liturgia w symbolicznym wymiarze odczytywania rytuału poszła w stronę antropologii i etyki społecznej rozumianej przez niego w kontekście szeroko pojętej pomocy społecznej⁹.

W kontekście powyżej wskazanych trudności lepiej można zrozumieć przemiany w przebiegu wydarzeń liturgicznych, które zostały mocno zaak-

⁸ R.M. McIver, Ch.H. Page, *Religia a moralność. Rozróżnienie między kodeksem religijnym i moralnym*, w: F. Adamski (red.), *Socjologia religii*, Kraków 2011, s. 220.

⁹ B. Cescon, *La liturgia nel postmoderno*, Vatican 2012, ss. 136-137.

centowane w przepisach Soboru Watykańskiego II w Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*.

Liturgia współczesna, w kontekście czasu zakorzeniania w kulturze, jest wydarzeniem dość niedawnym, właściwie na gruncie polskim mającym dopiero ok. 50-letnią tradycję. Można więc opisać zjawisko, które tak naprawdę dopiero się rodzi.

Różnorodność zjawisk, które tej rewolucji towarzyszą, jest ogromna. Możemy je obserwować, np. śledząc dyskusję nad książką *Liturgia i piękno* abp. Piero Mariniego czy obserwując liczne blogi internetowe poświęcone opisom różnych wrażliwości w konstruowaniu akcji liturgicznych, które są kwalifikowane jako nadużycia liturgiczne.

Piero Marini podejmuje w swojej książce zarówno problem źródeł, z których czerpią reformy *Sacrosanctum Concilium*, jak i tematykę roli edukacji w kontekście sprawowania liturgii. Promowanie edukacji liturgicznej jest mocno związane, zdaniem ceremoniarza papieskiego, z reformami liturgicznymi, ponieważ żadna inna czynność nie ma takiej skuteczności. Edukację liturgiczną rozumie on i jako kształcenie do zrozumienia liturgii, i jako konkretne kroki w *disciplina arcani*. „Formować do zrozumienia liturgii oznacza pozwolić przybliżyć się wierzącym do samej istoty tajemnicy chrześcijańskiej”¹⁰. Autor *Liturgii i piękna* przyjmuje, że do liturgii trzeba uczestników przygotować, nie można zatem wykorzystywać w ceremoniach liturgicznych elementów znanych z innych kontekstów, np. melodie, gesty, tańce, gdyż mogą one bez konkretnego wyjaśnienia wprowadzać uczestników liturgii w błąd: „Określając liturgię jako pierwsze i niezastąpione źródło, z którego chrześcijanie mogą czerpać ducha wiary, oznacza potwierdzić istotną więź, która łączy życie chrześcijanina z liturgią. Liturgia nie jest przede wszystkim nauką do zrozumienia, ile niewyczerpanym źródłem życia i światła dla rozumu i doświadczenia misterium chrześcijańskiego. Według konstytucji Kościół musi zagwarantować każdemu chrześcijaninowi autentyczne życie liturgiczne, ponieważ dla jakości życia wiary potrzebna jest głęboka harmonia między tym, co liturgia przekazuje i tym, co chrześcijanin przeżywa, według formuły liturgicznej przyjętej przez konstytucję: »Aby przestrzegali w życiu zobowiązań płynących z sakramentu, który z wiarą przyjęli«”¹¹.

Zagwarantowanie życia liturgicznego to gwarantowanie jakości wydarzeń liturgicznych, tak aby uczestnictwo w obrzędach stanowiło asumpt do głębszych refleksji etycznych i teologicznych każdego z uczestników akcji liturgicznej. Zdanie to brzmi dość kategorycznie w kontekście przytoczonych wyżej refleksji, np. P. Milcarka. Tym bardziej warto przyjrzeć się treściom edukacyjnym z konstytucji *Sacrosanctum Concilium*.

¹⁰ P. Marini, *Liturgia i piękno*. *Nubilis pulchrado*, Pelplin 207, s. 60.

¹¹ Tamże.

Już we wstępie Konstytucji Soborowej pojawia się wyraźna „troska o odnowienie i rozwój liturgii”. Zdaniem komentatorów jest to naturalna konsekwencja generalnego celu Soboru Watykańskiego II, który został wyrażony m.in. w trosce o:

- przyczynienie się do coraz większego rozwoju życia chrześcijańskiego wśród wiernych;
- lepszego dostosowania do potrzeb naszych czasów (*ad nostrae aetatis necessitates melius accommodare*) podlegających zmianom instytucji.

Aby lepiej zaprezentować poniższe uwagi, chciałbym przedstawić to, co rozumiem jako kontekst dydaktyczny liturgii. Jak już wskazywałem, bliskie jest mi klasyczne rozumienie dydaktyki i edukacji, rozumianej przede wszystkim jako troska o integralny rozwój uczestnika liturgii.

W rozdziale III Konstytucji dotyczącym wprost zagadnień odnowienia liturgii punkt C pt. Zasady wynikające z dydaktycznego i duszpasterskiego charakteru liturgii odnosi się wprost do omawianego zagadnienia¹².

Zasady określone w punktach 33-36 pierwszego rozdziału Konstytucji pozwolą lepiej zaakcentować analizowaną problematykę.

„33. Święta liturgia jest przede wszystkim oddawaniem czci Bożemu majestatowi, zawiera jednak również bogatą treść do pouczenia wiernego ludu. W liturgii bowiem Bóg przemawia do swego ludu, Chrystus w dalszym ciągu głosi Ewangelię, lud zaś odpowiada Bogu śpiewem i modlitwą.

Owszem, skierowane do Boga modlitwy są wypowiadane przez kapłana, który w osobie Chrystusa przewodniczy wspólnocie w imieniu całego ludu świętego i wszystkich obecnych. Wreszcie widzialne znaki, jakimi posługuje się święta liturgia na oznaczenie niewidzialnych rzeczywistości Bożych, zostały wybrane przez Chrystusa lub przez Kościół. Przeto nie tylko podczas czytania tego, »co zostało napisane dla naszego pouczenia« (Rz 15,4), lecz także wtedy, gdy Kościół modli się, śpiewa lub działa, wiara uczestników wzrasta, a umysły wznoszą się ku Bogu, aby Mu oddać duchowy hołd i otrzymać obfitszą łaskę.

Dlatego w przeprowadzaniu odnowy liturgii należy zachować niżej podane zasady ogólne”.

Autorzy tekstu Konstytucji sytuują edukacyjny wymiar liturgii, kreśląc relację zachodzącą pomiędzy *sacrum* a uczestnikiem rytuału. Sensem liturgii jest przede wszystkim oddawanie czci Bogu, ale istotą tej czynności nie jest jedynie Bóg – przez widzialność rytuału dochodzi do aktu pouczenia każdego uczestnika wydarzenia liturgicznego. To pouczanie odbywa się w przestrzeni głośnej lektury Biblii i treściom tym towarzyszy (rozdzielany przez autorów

¹² Tekst Konstytucji o Liturgii Świętej *Sacrosanctum Concilium* jest opublikowany na stronie Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski, <http://www.kkbids.episkopat.pl/?id=104>. Ze względu na błędy zawarte w pierwszych tłumaczeniach dokumentów ten tekst traktuję jako tłumaczenie typiczne.

Konstytucji) śpiew i modlitwa. Muzyka i modlitwa to dwie strony czci, są one w koniunkcji, ale – co wydaje się istotne – są rozłączne. Tekst Konstytucji jasno stawia kapłana na pozycji jedyne go zanoszącego modlitwy do Boga, nie ma więc w tym punkcie sprzeczności z liturgią trydencką, w której także kapłan jest jedyną osobą zanoszącą modlitwy. Zwraca uwagę dość zaskakujący fakt, że w tym ustępie, podobnie jak np. ma to miejsce w liturgiach prawosławnych, całość widzialnej strony akcji liturgicznej jest autorstwa Boga bądź dziełem Kościoła. Konstytucja już we wstępie do zaprezentowania edukacyjnego wymiaru liturgii zakazuje samodzielnych eksperymentów liturgicznych, czyli takich, które nie zostały zaaprobowane przez kompetentne instytucje kościelne. Tylko wtedy, zdaniem Konstytucji, obrzęd liturgiczny może przynieść efekt duchowy, tzn. „wiera uczestników wzrasta, a umysły wznoszą się ku Bogu, aby Mu oddać duchowy hołd i otrzymać obfitszą łaskę”.

„34. Obrzędy niech się odznaczają szlachetną prostotą, niech będą krótkie i jasne, wolne od niepotrzebnych powtórzeń i dostosowane do pojętności wiernych, tak aby na ogół nie wymagały wielu objaśnień”.

Punkt 34 I Rozdziału Konstytucji o liturgii odnosi się do wymiaru estetycznego obrzędów liturgicznych. Autorzy starają się wprowadzić trzy zasady wymagane od przewodniczącego akcji liturgicznej: prostotę, zwieźłość i jasność. Pierwsze skojarzenie, które się tu pojawia, to pociągane tymi wskazaniemi synonimy zaciemniające i utrudniające uczestnictwo w liturgii: antybarokowość czy też antybizantyjskość oraz antynuda. Richard Winter w książce *Nuda w kulturze rozrywki* wskazuje na trzy czynniki powodujące poczucie znudzenia: braku stymulacji, powtarzanie i odłączenie¹³. Zakładane przez autorów Konstytucji poczucie znudzenia u uczestników liturgii brzmi dość kuriozalnie. Moim zdaniem oznacza to proste odczucie duchowieństwa pierwszej połowy XX wieku, że moc liturgii trydenckiej, moc *sacrum* wyczerpały się. To jedno z najdramatyczniejszych wyznań zawartych we wszystkich dokumentach soborowych. Liturgia ma być prosta, czyli dostosowana do możliwości intelektualnych uczestników liturgii, nie ma być wyzwaniem, ma być bezpiecznym uczestnictwem w znanej przestrzeni wśród znanych i rozumianych znaków i symboli. To ta bezpieczna znajomość miejsca i scenariusza liturgii ma stymulować uczestników do bezpiecznego bycia w akcji liturgicznej. Nie są potrzebne objaśnienia, nie są potrzebne przypisy, wszystko jest zrozumiałe. Nie następuje wyłączenie powodowane niezrozumieniem obserwowanych wydarzeń liturgicznych. Nie ma także zastosowanie *repetitio mater studiorum*, nie powinno być powtórzeń, nie może być nudno.

„35. Celem uwydatnienia wewnętrznego związku między obrzędem i słowem w liturgii należy:

¹³ Por. R. Winter, *Nuda w kulturze rozrywki*, Kraków 2012, ss. 22-32.

1. W sprawowaniu liturgii wprowadzić dłuższe, bardziej urozmaicone i lepiej dobrane czytania Pisma Świętego”.

Lektura Biblii, zrozumiała lektura czytań, to moim zdaniem najbardziej rewolucyjny moment przemian liturgicznych. Autorzy Konstytucji nie boją się ryzyka przedstawienia treści Pisma św. uczestnikom liturgii, nie boją się samodzielnej interpretacji tekstu przez słuchaczy odczytywanej lekcji. Zwracają jednak uwagę, by te czytania były urozmaicone i lepiej dobrane – zarówno do roku liturgicznego, jak i do wspólnoty, w której odbywa się liturgia.

„35. Celem uwydatnienia wewnętrznego związku między obrzędem i słowem w liturgii należy:

2. W rubrykach wskazywać najbardziej odpowiednie w strukturze obrzędu miejsce dla kazania, ponieważ jest ono częścią czynności liturgicznej. Bardzo starannie i właściwie należy spełniać posługę głoszenia słowa. Jako przepowiadanie przedziwnych dzieł Bożych w historii zbawienia, czyli w misterium Chrystusa, która zawsze jest w nas obecna i działa, zwłaszcza w obrzędach liturgicznych, winno ono czerpać treść przede wszystkim ze źródeł Pisma Świętego i liturgii”.

Kazanie, najbardziej naturalne miejsce w akcji liturgicznej, w którym kapłan może prowadzić działania mające jednoznaczny cel edukacyjny, powinno być usytuowane w najlepszym do tego miejscu w scenariuszu obrzędu. Powinno ono być starannie przygotowane i zakorzenione zarówno w liturgii, jak i skorelowane z wymową tekstu biblijnego użytego w rytuale.

„35. Celem uwydatnienia wewnętrznego związku między obrzędem i słowem w liturgii należy:

3. Usilnie kłaść nacisk na katechezę ściśle liturgiczną, a podczas wykonywania obrzędów, jeśli zajdzie potrzeba, przewidzieć krótkie pouczenia. W odpowiednich momentach winien ich udzielać kapłan lub inna należycie przygotowana osoba, w słowach nakazanych lub im podobnych”.

Ustęp trzeciego punktu 35 edukacyjnej części I Rozdziału Konstytucji o liturgii wskazuje na połączenie czynności liturgicznych z innymi aktywnościami kapłana lub (co jest bardzo istotne) innych osób odpowiadających za życie liturgiczne wspólnoty. Zachęca się, by prowadzono katechezę liturgiczną. Działanie takie może prowadzić do wprowadzenia bardziej złożonych akcji liturgicznych a także pozwala na tłumaczenie dziejących się przemian liturgicznych. Pewną niekonsekwencją względem wcześniejszych założeń jest wprowadzenie możliwości krótkich pouczeń podczas obrzędów, można to jednak tłumaczyć chęcią przybliżenia znaczenia wydarzeń liturgicznych osobom uczestniczącym w obrzędach, jednak niezaangażowanych religijnie.

„35. Celem uwydatnienia wewnętrznego związku między obrzędem i słowem w liturgii należy:

4. Popierać świętą celebrację słowa Bożego w wigilie bardziej uroczystych świąt, w niektóre dni Adwentu i Wielkiego Postu oraz w niedziele i święta,

zwłaszcza w miejscowościach, gdzie nie ma kapłana. W takim przypadku niech celebracją kieruje diakon lub inna osoba upoważniona przez biskupa”.

Wymowa tego paragrafu to nic innego jak jeszcze bardziej intensywne wskazanie na rolę Pisma św. w ceremoniach liturgicznych, zachęcenie do swojej adoracji Księgi, do roli i znaczenia tekstu, z którego ceremonie liturgiczne wynikają i na który autorzy reformy liturgicznej zwracają największą uwagę.

„36. §1. W obrządkach łacińskich zachowuje się używanie języka łacińskiego poza wyjątkami określonymi przez prawo szczegółowe”.

W kulturze współczesnej odnosi się wrażenie, że to zdanie *Sacrosanctum Concilium* zostało zwyczajnie zapomniane. Świętym językiem liturgii Kościoła pozostaje język łaciński. Język narodowy jest wskazywany jako język stosowany wyjątkowo, w szczególnych okolicznościach. Oczywiście dotyczy to treści kanonu rytuału, a nie lektury tekstów biblijnych czy też omawianych wyżej przepisów dotyczących homilii.

„36. §2. Ponieważ jednak we Mszy Świętej, przy sprawowaniu sakramentów i w innych częściach liturgii używanie języka ojczystego nierzadko może być bardzo pożyteczne dla wiernych, można mu przyznać więcej miejsca, zwłaszcza w czytaniach i pouczeniach, w niektórych modlitwach i śpiewach, stosownie do zasad, które w tej dziedzinie ustala się szczegółowo w następnych rozdziałach”.

Paragraf ten jest doprecyzowaniem poprzedniego punktu Konstytucji. Autorzy jednak już wtedy obawiali się, że języki narodowe zagłuszą brzmienie świętego języka liturgii.

„36. §3. Przy zachowaniu tych zasad powzięcie decyzji o wprowadzeniu języka ojczystego i o jego zakresie należy do kompetentnej kościelnej władzy terytorialnej, o której mowa w art. 22 §2; w wypadku zaś, gdy sąsiednie okręgi używają tego samego języka – po zasięgnięciu rady także ich biskupów. Decyzja ta musi być zatwierdzona przez Stolicę Apostolską”.

Używanie języka w liturgii, korzystanie z jego barwności i metaforyczności może być przedmiotem wielu eksperymentów liturgicznych czy nawet nadużyć w sprawowaniu liturgii. Konstytucja daje prerogatywy kościołom lokalnym w decydowaniu o zakresie używania języka stosowanego w danej wspólnotie. Sfera języka liturgicznego jest jednak tak ważnym elementem liturgii, że propozycje lokalnych wspólnot muszą uzyskać zatwierdzenie Stolicy Apostolskiej. Powstaje obawa dotycząca zbyt łatwej translacji obrzędów opisywanych w języku łacińskim na język narodowy.

W języku polskim najlepszym przykładem tego niebezpieczeństwa translacji jest tłumaczenie łacińskiej formuły Wielkiej doksológii: *Per ipsum et cum ipso et in ipso, est tibi, Deo Patri omnipotenti, in unitate Spiritus Sancti, omnis honor et gloria* jako: Przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie, Tobie Boże Ojczy Wszechmogący, w jedności Ducha Świętego, wszelka cześć i chwała.

„36. §4. Przekład tekstu łacińskiego na język ojczysty przygotowany do użytku liturgicznego powinien być zatwierdzony przez wyżej wspomnianą kompetentną kościelną władzę terytorialną”.

O efektach teologicznych tych kompetencji językowych wskazałem wyżej.

Nietrudno zauważyć, że kontekst dydaktyczny Konstytucji zwraca główną uwagę na język ceremoniału i słowo, które jest wypowiadane podczas liturgii, kwestie gestów i zachowań podczas wydarzeń liturgicznych wydają się w tym fragmencie *Sacrosanctum Concilium* niepierwszoplanowe, starałem się jednak wskazać na problemy istniejące w w edukacyjnym wymiarze liturgii zawarte w używanym w liturgii języku.

Mam jednak świadomość, że liturgia to coś więcej niż tylko poprawne spełnianie świętych czynności. To „więcej” to także gesty, które w przestrzeni liturgicznej przestają być wskazówkami, a stają się narzędziami, które objawiają prawdę. To także poprzez gesty Bóg staje się obecny w liturgii i pozwala to odczuć. Dlatego świadomość, że jakość gestów liturgicznych to jakość odsłaniania przed uczestnikami akcji liturgicznej prawdy wiary.

Edukacja liturgiczna nie może zatem polegać jedynie na uczeniu się poprawnego wypowiadania słów, doskonałego przygotowania się do wygłaszania homilii przez przewodniczącego liturgii, ale i poprawnego jasnego wykonywaniu zewnętrznych czynności, gestów, jakości używanych naczyń, paramentów czy też ubiorów, które poprzez wykorzystanie w wydarzeniu liturgicznym wpływają na zrozumienie Podmiotu liturgii przez wszystkich jej uczestników.

Jak wskazuje wymowa przedstawionych wyżej fragmentów Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*, liturgia nie jest prywatną własnością kogokolwiek, nie można więc nią swobodnie dysponować ani zmieniać czy też nadinterpretować jej tajemnicy. W tej przestrzeni nieprywatności ukrywa się edukacyjna moc liturgii.

Remigiusz T. Ciesielski – THE ROMAN CATHOLIC LITURGY IN THE EDUCATIONAL CONTEXT

The article analyses the relationship between broadly understood education and the Roman Catholic liturgy after the reformations described in the Constitution on the Sacred Liturgy (*Sacrosanctum Concilium*). Until the Second Vatican Council, the Catholic Liturgy had invoked the classical model of education based on trivium and quadrivium. Contemporary changes in understanding of the processes of education influence the evolution of the liturgical action. This article presents the main research themes regarding the described relation. The second part of the text gives a cultural and educational analysis of chapter I, and part C of the *Sacrosanctum Concilium*.

RYSZARD WÓJTOWICZ
Uniwersytet Rzeszowski
Instytut Filozofii

Znaczenie prawa naturalnego w obliczu „kryzysu Kościoła”. Wybrane zagadnienia

Uwagi wstępne

Współczesne społeczeństwa Zachodu są w wysokim stopniu zsekularyzowane i zlaicyzowane, a dominujący w nich konsumpcyjny styl życia i ambiwalentność religijna stały się niejako jedynym wzorem możliwym do zaakceptowania. Kultura społeczeństw zachodnich, określana mianem kultury ponowoczesnej (postmodernistycznej), za swą podstawę uznaje powszechny – metodologiczny, teoretyczny i kulturowy – pluralizm, czego konsekwencją jest relatywizm, utylitaryzm i sceptycyzm. To w tych zjawiskach papież Jan Paweł II upatrywał główne źródło kryzysu współczesnego człowieka i kultury. Również tendencje nowych demokracji do umacniania naturalizmu i pragmatyzmu muszą prowadzić – zdaniem Jana Pawła II – w kierunku nihilizmu ontologicznego, poznawczego i kulturowego. Mamy więc do czynienia z „kryzysem człowieka”, który żyje w oderwaniu od transcendencji, i „kryzysem kultury”, która zagubiła swoją chrześcijańską tożsamość. Jan Paweł II w swojej ostatniej książce *Pamięć i tożsamość* określa „Europę na przełomie tysiącleci jako kontynent spustoszeń”¹, „spustoszeń w duszach ludzkich, z rujnującymi skutkami w dziedzinie moralności osobistej, jak też w dziedzinie etyki społecznej”².

¹ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 125.

² Tamże, s. 124. Zob. także: P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum iprofanum. Religia i polityka na świecie*, tłum. R. Babińska, Kraków 2006.

Prawo naturalne w ujęciu metafizyczno-religijnym

Zaproponowana przez Jana Pawła II, a kontynuowana przez Benedykta XVI i Franciszka strategia kulturowa, skierowana jest m.in. przeciwko niekorzystnym dla Kościoła tendencjom świata początku XXI wieku. Z jednej strony jest to „humanizm bez Boga”, „nieautentyczna kultura”, u podstaw której znajduje się „fałszywa” ontologia i antropologia. Z drugiej zaś strony współczesny zglobalizowany świat, trawiony przez ideologię rynku, ekonomizm, promuje tożsamość konsumpcyjną. Zdaniem papieży posoborowych są to zasadnicze elementy „kultury śmierci”, odchodzenia od Boga, zaniku transcendencji, promowania wartości „nieautentycznych”, tj. niechrześcijańskich. Benedykt XVI stwierdza wprost, że w „nowoczesnej kulturze konsumpcyjnej dąży się do usunięcia symboli chrześcijańskich”³, a współczesny świat nie odczuwa braku Boga, jest indyferentny religijnie.

W powyższym kontekście ujawnia się znaczenie prawa naturalnego⁴, które w ujęciu metafizyczno-religijnym rozumiane jest jako „wieczne i niezmiennie”, a ze względu na założenie wspólnej wszystkim ludziom natury prawo naturalne obowiązuje każdego człowieka. Tym samym aby poznać „moc obowiązywania” prawa naturalnego, które w tym znaczeniu jest ahisteryczne i zarazem zgodne z rozumem, nie jest potrzebne odniesienie do prawa pozytywnego, stanowionego⁵. W tym ujęciu wskazuje się na taki zespół cech typowo ludzkich, które charakteryzują rzeczywistość społeczną człowieka niezależnie od różnic rasowych, kulturowych czy cywilizacyjnych. Dlatego w neoscholastycznym, tomistycznym ujęciu „natura ludzka jest empirycznie danym (przez introspekcję i obserwację) zespołem stale spotykanych, i w tym sensie powszechnych, postaw i zachowań ludzkich, wskazujących na właściwe ludziom potrzeby”⁶. Zatem niezależnie od różnic kulturowych, a także zmiennych i ulegających przemianie systemów prawnych i organizacyjnych poszczególnych państw, zachodzi „zbieżność odczuć i potrzeb ludzi i to w sprawach dla nich najistotniejszych”⁷. Owa „zbieżność” ma świadczyć o jedności natury ludzkiej i tym samym jest konstytutywna dla wynikającego

³ Benedykt XVI, *Sekularyzacja jest trudną próbą dla Kościoła*, „L'Osservatore Romano” 4/2008, wyd. pol.

⁴ Zob. M. Zirk-Sadowski, *Wprowadzenie do filozofii prawa*, Zakamycze 2000, ss. 24-34; J. Stelmach, R. Sarkowicz, *Filozofia prawa XIX i XX wieku*, Kraków 1999, ss. 12-17; M. A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1999; *Powrót do prawa ponadustawowego*, Warszawa 1999; J.M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, tłum. D. Pietrzyk-Reeves, Kraków 2006.

⁵ M. Szyszkowska, *Dociekania nad prawem natury, czyli o potrzebach człowieka*, Warszawa 1972, s. 55.

⁶ Tamże, s. 56.

⁷ Tamże.

z niego prawa⁸. Jednakże podstawą, ostateczną racją i uzasadnieniem dla prawa naturalnego jest Bóg.

Prawo naturalne jako uczestnictwo człowieka w prawie wiecznym, kieruje rozumem i wolą – rozumem, aby człowiek poznawał dobro, wolą, aby zmierzał w tym kierunku, tzn., czynił dobro. Innymi słowy rozum wyznacza cel, który musi być zgodny z naturą (istotą) człowieka, wola natomiast jest środkiem do jego realizacji.

Można powiedzieć, że prawo naturalne charakteryzuje się tym, iż jest stałe i niezmiennie w czasie i przestrzeni, jest obiektywne i obowiązuje cały rodzaj ludzki, a poznać je można, poznając siebie, tj. swoją istotę, człowieka jako osobę. Mieczysław Krąpiec stwierdza za św. Tomaszem, a ten za Arystotelesem⁹, że: „naczelny nakaz prawa naturalnego jest sformułowany: dobro należy czynić. Partykularyzacje tego sądu ujawniają się w wyniku rozpatrywania podstawowych skłonności ludzkiej natury rozumnej. Istnieją trzy zasadnicze inklinacje ludzkiej natury, które przejawiają się: 1. W zachowaniu własnego życia; 2. W jego przekazywaniu; 3. W rozwoju osobowości w społeczności”¹⁰.

Natomiast Adam Rodziński stwierdza, że: „normą moralności jest wartość wyznaczająca w sposób uniwersalny – a zarazem najbardziej podstawowy – to, co moralnie wartościowe albo antywartościowe; stanowi więc naczelne kryterium wartościowania ściśle moralnego. Normę tę określa się najczęściej jako naturę ludzką lub jako prawo naturalne”¹¹. Można także powiedzieć za Czesławem Strzeszewskim, że człowiek rozumiany jako osoba, tj. istota obdarzona rozumem naturalnym i wolną wolą, powinna kierować się główną zasadą prawa naturalnego. Zasada ta brzmi: dobro należy czynić, zła należy unikać, co w konsekwencji oznacza, iż czyn osoby może być zgodny lub nie z prawem naturalnym, a zatem z prawem Bożym¹².

⁸ Św. Tomasz określa pojęcie prawa następująco: „prawo jest pewnego rodzaju regułą i miarą czynów, regułą i miarą, które prowadzą daną osobę do spełnienia określonego czynu, lub też ją od spełnienia jakiegoś równie określonego czynu odwodzą. Mówi się bowiem *lex* – od *ligano* – wiązanie, gdyż wiąże (zobowiązuje) do pewnego postępowania. Otóż regułą i miarą czynów ludzkich jest rozum, gdyż on jest tą pierwszą zasadą (*primum principium*) ludzkich czynów”. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, I, n 90. 2.

⁹ Zob. Arystoteles, *Polityka*, ks. I, 1252a-1253a, tłum L. Piotrowicz, Warszawa 1964, ss. 3-8; tenże: *Etyka Nikomachejska*, ks. V, 1129a-1131a, 1133b27-1135a6, 1137a5-1137a31, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956, ss. 159-169, 181-187, 196-198.

¹⁰ M. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986, s. 208.

¹¹ A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989, ss. 159-160. Istota prawa natury jest wprost i bezpośrednio niepoznawalna, stąd też w filozofii św. Tomasza można odnaleźć dwa sposoby jego poznania: teologiczny (religijny) i filozoficzny (metafizyczny). Stąd też możemy mówić o dwóch zasadniczych rodzajach prawa w systemie św. Tomasza: pierwsze – to prawo istniejące samo przez się (*per se*), jest to prawo wieczne, istniejące w Bogu. Prawo to jest niezmiennie i jest rozporządzeniem rozumu (Boskiego); drugie – to prawo pochodne, istniejące przez „uczestniczenie” (*per participationem*).

¹² Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 15.

Ujawnia się tu kontekst *stricte* religijny, przy czym należy pamiętać, że w tym ujęciu prawo objawione nie neguje prawa naturalnego, ono je „pogłębia i wzbogaca”. Przypomniął o tym 5 października 2007 r. Benedykt XVI podczas przemówienia do uczestników Międzynarodowej Komisji Teologicznej, mówiąc o niezbywalnej wartości naturalnego prawa moralnego. Papież zachęcał podczas przemówienia do badania zagadnień związanych z „podstawą prawa naturalnego, prawa moralnego oraz zasady i metody teologii”¹³. Zdaniem Benedykta XVI zagadnienie prawa naturalnego to temat nie tylko o charakterze wyznaniowym, jednakże podkreślił „trafne” ujęcie doktryny prawa naturalnego w Katechizmie Kościoła Katolickiego¹⁴. Prawo naturalne jest zatem: uniwersalne i wyznaczone przez rozum, wyraża godność osoby oraz stanowi podstawę jej fundamentalnych praw i obowiązków¹⁵. Stąd podstawowym zagrożeniem dla zasad prawa naturalnego jest sceptycyzm i relatywizm etyczny, a „tłumienie” prawa naturalnego to zagłuszanie sumienia, a to w konsekwencji oznacza kryzys cywilizacji ludzkiej.

Kryzys wartości chrześcijańskich a prawo naturalne

Przewodniczący Papieskiej Rady do Spraw Kultury kard. Paul Poupard, w przemówieniu otwierającym zebranie (18-20 XI 1999) powiedział, że: „w większości krajów świata najważniejszym wyzwaniem dla chrześcijan jest dziś obojętność religijna i ateizm praktyczny”¹⁶. W 2004 r. dodał, że widoczny jest ruch w kierunku nowych poszukiwań bardziej duchowych niż religijnych; wzrasta niechęć do tradycji religijnej, zarówno jeśli chodzi o praktykę religijną, jak i akceptację treści doktrynalnych i moralnych. Natomiast kard. Joseph Ratzinger uważał, że: „z dzisiejszego kryzysu wyjdzie Kościół jutra. Kościół, który wiele utracił, stanie się małuczkim i będzie musiał zaczynać od początku”¹⁷. Jednakże będzie musiał się zmierzyć z masowym opuszczaniem świątyń przez wiernych, wraz z wiernymi znikną przywileje „imperium sa-

¹³ Benedykt XVI, *Niezbywalna wartość naturalnego prawa moralnego*, „L'Osservatore Romano” 12/2007, wyd. pol. Zob. także: Benedykt XVI, *Rodzina wspólnotą pokoju*, „L'Osservatore Romano” 1/2008, wyd. pol.; tenże, *Zjednoczcie siły, aby możliwe było nowe głoszenie Ewangelii*, „L'Osservatore Romano” 12/2007, wyd. pol.; *Jezus objawia człowiekowi właściwą drogę życia*, „L'Osservatore Romano” 6/2006, wyd. pol.; *Kościół liczy na świadectwo chrześcijan w życiu politycznym*, „L'Osservatore Romano” 12/2007, wyd. pol.

¹⁴ Katechizm Kościoła Katolickiego, n 1955; zob. także: Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, n 89.

¹⁵ Katechizm Kościoła Katolickiego, n 1956.

¹⁶ P. Poupard, *Chrześcijański humanizm*, „L'Osservatore Romano” 3/2000, wyd. pol., s. 36.

¹⁷ J. Ratzinger, *Służyć prawdzie*, tłum. A. Warkotsch, Poznań 1986, s. 36; 115; zob. także: J. Ratzinger, *Bóg i świat. Z Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2005, ss. 21-54; tenże: *Raport o stanie wiary. Z ks. kard. J. Ratzingerem rozmawia V. Messori*, Kraków – Warszawa 1986, s. 26.

crum”, pozostanie nieliczna wspólnota, ale złożona ze zdecydowanych ludzi. Dalej na temat kryzysu Kościoła zauważa, że: „istnieje dziś niebezpieczeństwo, że nasze kościoły zamieniają się w muzea i że spotka je los muzeów: jeśli nie są zamknięte, zostaną obrabowane, bo już nie żyją”¹⁸. Zdaniem papieża Benedykta XVI utrata zmysłu religijnego to największy kryzys wiary, a tym samym największe i najważniejsze wyzwanie dla Kościoła naszych czasów¹⁹.

Również kardynał Gianfranco Ravasi, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Kultury, w jednym z wywiadów udzielonych w październiku 2012 r.²⁰, na pytanie, czy mamy do czynienia z „wiosną” czy „jesienią” Kościoła od czasu Soboru Watykańskiego II, odpowiada, podkreślając trzy kwestie: po pierwsze, Kościół jest „blisko jesieni” za sprawą postępującej sekularyzacji. Procesu, który dokonuje się „niezależnie od zachowania Kościoła”, a dowodem na to, że sekularyzacja przebiega, jest „kontestowanie etyki chrześcijańskiej”. Po drugie – widoczny jest powrót do *sacrum*, „do tego, co religijne”. Na poziomie globalnym ów powrót to „choroba religii” pod postacią fundamentalizmu. Jednakże po trzecie – widoczny jest element „wiosny”, czyli istnieją środowiska, społeczności i kultury, które są otwarte na dialog, a to już wystarczająca zachęta do realizacji misji ewangelizacyjnej Kościoła.

Natomiast zdaniem Benedykta XVI w świecie współczesnym dokonały się tak dalekie zmiany kulturowe, które utrudniają wiernym odkrycie tożsamości chrześcijańskiej. Kryzys kultury przejawia się przede wszystkim „wykluczeniem Boga z życia ludzi”, rozpowszechnianiem się obojętności na *sacrum*, na wiarę, społeczne marginalizowanie religii. Papież dodaje także, że „w ubiegłych dziesięcioleciach można było jeszcze znaleźć ogólny zmysł chrześcijański, jednoczący we wspólnocie całe pokolenia [...], które kształtowały kulturę”. Jednakże „dziś, niestety, mamy do czynienia z dramatem fragmentaryczności, co czyni niemożliwym istnienie jednoczącego punktu odniesienia”²¹. Znaczy to, że ludzie którzy chcą przynależeć do Kościoła, naznaczeni są wizją życia sprzeczną z wiarą. Stąd głoszenie we współczesnym świecie wiary jest zdecydowanie trudniejsze niż w przeszłości, ale misja ewangelizacyjna nie ulega i nie może ulec zmianie. Nowa ewangelizacja musi przekonać współczesnego człowieka, „roztargnionego i obojętnego”, do zmiany postawy.

Istotne jest wypracowanie nowego projektu nowej ewangelizacji, m.in. przez nowe sformułowanie prawa naturalnego, które obejmie z jednej strony formację nowych pokoleń, z drugiej – należy wypracować „nowe znaki”, które wskażą Kościołowi odpowiedź na dzisiejszy kryzys i pozwolą na działania zmieniające styl życia ludzi na zgodny z autentycznymi wartościami.

¹⁸ J. Ratzinger, *Służyć prawdzie*, cyt. wyd., s. 115.

¹⁹ Benedykt XVI, *Priorytetem jest odnowa wiary*, „L'Osservatore Romano” 3/2012, wyd. pol.

²⁰ *Dopóki jest religia, dopóty jest nadzieja. Z kardynałem Gianfranco Ravasim przewodniczącym Papieskiej Rady Kultury rozmawia Paweł Lisicki*, „Uważam Rze” 43(90)/2012, ss. 14-18.

²¹ Tamże.

„Nowe” spojrzenie na prawo naturalne

W 2009 r. Międzynarodowa Komisja Teologiczna udostępniła dokument *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*²². Dokument ten z założenia jest prezentacją chrześcijańskiego (katolickiego) ujęcia etyki i funkcji społeczno-kulturowej prawa naturalnego. Punktem wyjścia jest prezentacja założeń etycznych różnych „mądrościowych” (religijnych i filozoficznych) tradycji celem uzasadnienia tezy, że życie duchowe różnych tradycji pragnie przejawiać się w „świecie prawdy ostatecznej i dobra absolutnego”, w „świecie wiary”²³. Zdaniem autorów dokumentu szczególnie ważne staje się to w „zglobalizowanym świecie”, w którym istnieje potrzeba realizacji ogólnościowej solidarności. We współczesnym świecie należy bronić obiektywnych wartości, jednakże walka o „autentyczne” wartości może się jedynie powieść, gdy zostanie oparta na solidnej zgodności podstaw co do owych wartości. Stąd wynika potrzeba poszukiwania wspólnych (uniwersalnych) wartości etycznych „poszukiwanie wspólnego etycznego języka”, zwrócenie się ku „autentycznemu dialogowi” różnych kultur i religii²⁴.

Potrzebny jest dialog, „etyka dyskusji”, która powinna odwoływać się do ostatecznej podstawy etyki, tym samym do podstaw prawa i polityki w perspektywie „odnowionej doktryny prawa naturalnego”. Odnowiona doktryna prawa naturalnego głosi, że „osoby i wspólnoty ludzkie są zdolne, kierując się światłem rozumu, rozpoznać podstawowe kierunki działania moralnego zgodnego z samą naturą ludzkiego podmiotu, oraz wyrazić je w sposób normatywny w formie reguł lub przykazań”²⁵. Podstawowe reguły uniwersalnej etyki, „nowego” prawa naturalnego są: obiektywne i uniwersalne, konstytuują normy moralne, prawne i polityczne, tym samym kierują życiem społeczno-kulturowym poprzez tzw. ekologię wartości, tj. przekraczanie ograniczeń egoizmu, zapewniając człowiekowi integralność oraz dbając o poczucie odpowiedzialności za dobro wspólne²⁶. Dlatego współczesny Kościół odwołuje się do prawa naturalnego w czterech istotnych dla niego kwestiach: po pierwsze, prawo naturalne użyte jest w kontekście kultury ograniczającej „pojęcia racjonalności wyłącznie do nauk ścisłych i pozostawiające życie moralne relatywizmowi”²⁷. Prawo naturalne spełnia wymóg rozumnego

²² Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_pl.html [25.11.2013]. W niniejszym artykule korzystam z tłumaczenia Piotra Napiwodzkiego OP, na zlecenie Fundacji „UtriuqueJuris”.

²³ Tamże, n 2.

²⁴ Tamże, n 3; n 4.

²⁵ Tamże, n 9.

²⁶ Zob. tamże, n 10.

²⁷ Tamże, n 35.

uzasadnienia praw człowieka, tym samym czyni możliwym dialog pomiędzy kulturami i religiami (chrześcijańskimi i niechrześcijańskimi), prowadząc do „powszechnego” pokoju i uniknięcia „wojny cywilizacji”²⁸. Po drugie, prawo naturalne odnosi się do „relatywistycznego indywidualizmu”, który uważa jednostkę za źródło własnych wartości, a społeczeństwo za umowę między jednostkami na zasadzie wybranych przez nich norm obowiązujących²⁹. Demokracja jest związana ze stałymi wartościami etycznymi, których źródła są w prawie naturalnym, nie mogą zatem zależeć od zmiennego konsensusu, „arytmetycznej większości”. Po trzecie, prawo naturalne odnosi się do „agresywnego laicyzmu”, który dąży do wykluczenia wierzących z debaty publicznej³⁰. Po czwarte, prawo naturalne występuje przeciwko „groźbie nadużycia władzy”, totalitaryzmu kryjącego się pod instrumentalnym prawem pozytywnym czy różnego rodzaju ideologiami³¹.

Tym samym Kościół głosi prawo do „sprzeciwu sumienia”, „obowiązek odmówienia posłuszeństwa”, nie uznaje kompromisu z prawem niezgodnym z prawem naturalnym. Tylko prawo naturalne gwarantuje: wolność osobistą, broni praw człowieka, opuszczonych i prześladowanych przez struktury społeczne negujące dobro wspólne³².

Prawo naturalne a ustrój społeczno-polityczny

Prawo naturalne w świetle wiary stanowi „normatywny horyzont” porządku politycznego państwa. Zatem prawo naturalne wyznacza i określa wartości, które obejmują wszystkich obywateli. Naturalny społeczny porządek to porządek etyczny oparty na prawie naturalnym wyznaczony przez cztery wartości: wolność, prawdę, sprawiedliwość i solidarność³³.

W relacji prawa naturalnego wobec porządku państwowego dokonuje się przejście do „naturalnych uprawnień”. Jest to przejście od antropologii prawa naturalnego do kategorii prawnych i politycznych. Tym samym przepisy prawa pozytywnego i polityka nie są traktowane jako arbitralne, dlatego nie

²⁸ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie na międzynarodowym kongresie poświęconym prawu naturalnemu zorganizowanym przez Uniwersytet Laterański* (AAS 99/2007, s. 243); Benedykt XVI, *Przemówienie w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych*, Nowy Jork, 18 kwietnia 2008, „L’Osservatore Romano” 5/2008, wyd. pol.

²⁹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej...*, cyt. wyd., n 35. Kościół przypomina, że „fundamentalne zasady rządzące życiem społecznym i politycznym nie opierają się jedynie na konwencji, ale mają charakter naturalny i obiektywny”, s. 26.

³⁰ Tamże, n 35.

³¹ Tamże, n 35. Kościół przypomina, że „prawa cywilne nie obowiązują w sumieniu, gdy stoją w sprzeczności z prawem natur”.

³² Zob. Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, n 73-74.

³³ Zob. Papieska Rada *Justitia et Pax*, *Kompedium Nauki Społecznej Kościoła*, 192-203; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej ...*, cyt. wyd., n 87.

decydują o tym, co jest sprawiedliwe³⁴. Normy sprawiedliwości pochodzą od prawa naturalnego, z natury „bytów naturalnych”, a nie z konwencji czy umowy społecznej. Prawodawca powinien kierować się przy formułowaniu norm prawa służącemu dobru wspólnemu prawem naturalnym. Zatem prawo stanowione powinno spełniać warunki stawiane przez prawo naturalne, tj. realizować „uprawnienia naturalne”³⁵. Natomiast prawo stanowione, jeśli wywodzi się z prawa naturalnego, „obowiązuje w sumieniu”, jeśli nie, to nie obowiązuje, gdyż „jeśli prawo nie jest sprawiedliwe, nie jest nawet prawem”³⁶. Porządek państwa bez transcendencji to porządek bez prawa naturalnego, dlatego prawo naturalne powinno być podstawą porządku społeczno-politycznego.

Papież Franciszek w encyklice *Lumen Fidei* zauważa, że: „nasza kultura straciła zdolność dostrzegania konkretnej obecności Boga, jego działania w świecie”³⁷. Jesliby tak było, kontynuuje papież, „wówczas byłoby całkowicie obojętne, czy się w Niego wierzy, czy nie wierzy”³⁸. Kardynał Jorge Mario Bergoglio w 2005 r. wspominał, że porządek prawny, życie społeczne pogrążone w korupcji, zepsuciu, tworzy „prawdziwą kulturę »pigmeizacji«”³⁹. „Pigmeizacja” moralności, życia społecznego i politycznego prowadzi do redukcji religii w sferę prywatną, indywidualną, wiara staje się „czczym pojęciem, subiektywną opinią”⁴⁰.

W podobnym tonie papież Franciszek w adhortacji *Evangelii Gaudium*⁴¹ wyznacza kierunek działań inkulturacyjnych i ewangelizacyjnych we współczesnej kulturze. Zauważa, że we współczesnym świecie katolicyzm (wiara) staje wobec różnych wyzwań, m.in. wobec „duchowości bez Boga”, której przyczynę papież odnajduje w strukturze społeczeństw materialistycznych, konsumizmie i indywidualizmie oraz w „ubóstwie i cierpieniu” ludzi, którzy szukają „natychmiastowych rozwiązań dla swych potrzeb”⁴². „Duchowość bez Boga” to spadek po „sekularystycznym racjonalizmie”, ale także wynik braku tożsamości „ochrzczonych” z Kościołem⁴³. Sekularyzacja spowodowała wiarę do sfery prywatnej, indywidualnego i subiektywnego wymiaru duchowości, powodując tym samym negację transcendencji, „deformację etyczną”, wzrost relatywizmu osłabiającego „poczucie grzechu”. Taki stan kultury ujawnia

³⁴ Tamże, n 89.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, n 91, n 97.

³⁷ Franciszek, *Lumen Fidei*, n 17, s. 45.

³⁸ Tamże, n 17.

³⁹ J. M. Bergoglio, *Zepsucie i grzech*, tłum. L. Wrona, Kraków 2013, s. 54.

⁴⁰ Franciszek, *Lumen Fidei*, n 22, s. 52.

⁴¹ Franciszek, *Evangelii Gaudium*, <http://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/dokumenty/adhortacje-franciszek/art,1,adhortacja-apostolska-evangelii-gaudium,strona,1.html> [25.11.2013].

⁴² Tamże, n 63.

⁴³ Tamże.

także „postmodernistyczny i zglobalizowany indywidualizm [który – R. W.] sprzyja stylowi życia osłabiającego wzrost i stabilność więzi między osobami i deformującego więzi rodzinne”⁴⁴.

Prawo naturalne w świetle wiary to „kompilacja” elementów mądrości religijnych i filozoficznych. Poprzez prawo naturalne próbuje się uzasadnić wspólne dziedzictwo moralne, które ma stanowić podstawę dialogu na tematy moralne. Wspólne dziedzictwo, które powinno wyrażać uniwersalne przesłanie etyczne – „immanentne dla natury rzeczy”. Uzasadnienie teologiczno-filozoficzne prawa naturalnego wyjaśnia porządkującą funkcję w życiu społeczno-politycznym, ale swój pełny sens odnajduje w „świecie wiary”, „wewnątrz historii zbawienia”. Tym samym „nowe spojrzenie na prawo naturalne” wpisane jest w szerszy kontekst strategii kulturowej Kościoła, m.in. w proces „nowej ewangelizacji” poprzez inkulturację⁴⁵. Prawo naturalne w świetle wiary to prymat moralności wobec prawa, a prawo natury staje się *de facto* prawem moralnym. Kościół formalnie nie sprzeciwia się pluralizmowi światopoglądowemu, jednakże do życia publicznego dopuszcza tylko jeden model „autentycznych” wartości, poglądów moralnych⁴⁶.

Prawo naturalne w „świecie kultury”

Wskazane aspekty prawa naturalnego ukazują współczesne jego znaczenie, jego funkcję społeczno-kulturową, poprzez m.in. założenia inkulturacji, strategii kulturowej „nowej ewangelizacji”, która rozpaczliwie domaga się zachowania „chrześcijańskich” wartości. Wizja chrześcijaństwa „od Atlantyku po Ural”, „cywilizacji miłości”, promowanie „autentycznych wartości”, „zbawczej prawdy” nie znajduje przestrzeni w świecie, w kulturze, która nie uznaje hegemonii żadnych wartości, także religijnych. Tym samym misja ewangelizacyjna Kościoła wydaje się niewystarczająca w przeciwdziałaniu redukcji *sacrum*. Sekularyzacja w perspektywie filozoficznej czy ujęta przez socjologię religii nie daje się zredukować jedynie do skutków procesów globalizacyjnych i groźnie brzmiącego relatywizmu, tożsamego z nihilizmem ontologicznym i epistemologicznym. Człowiek na początku XXI wieku, w kulturze Europy Zachodniej, znalazł się w sytuacji, w której (m.in. w wyniku transformacji

⁴⁴ Tamże, n 65.

⁴⁵ Zob. R. Wójtowicz, *Człowiek i kultura. Prolegomena do Wojtyliańskiej myśli antropologicznej*, Rzeszów 2010, ss. 228-237.

⁴⁶ Deklaracja *Dominus Iesus* ukazuje podwójną „grę dyplomatyczną” Jana Pawła II i Benedykta XVI. Z jednej strony, głosi się potrzebę dialogu między kulturami i religiami niechrześcijańskimi, z drugiej – deklaracja stwierdza wprost, że poza Kościołem nie ma zbawienia, a autentyczny Kościół jest tylko jeden. Zob. Kongregacja Nauki Wiary, J. Ratzinger, T. Bertone, *Deklaracja Dominus Iesus. O jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, „L'Espresso” 11-12/2000, wyd. pol.

społeczno-kulturowej) poszukuje samookreślenia, tożsamości. Jednostka i całe społeczności we współczesnym świecie stają wobec wielu możliwych wyborów, postaw życiowych. Tożsamość jednostki i zbiorowości może być ujęta jako „wiązkowa”, narracyjna, której dookreślenie dokonuje się poprzez „interpretację opowieści”, własnej biografii, historii świata i kultury. Możemy mieć wiele tożsamości, a tym samym dla zrozumienia siebie i kultury nie jest konieczna „stała, niezmienna, natura, istota”. Możemy wybierać tożsamości, postawy wobec różnych form życia społeczno-kulturowego, także wobec ofert religijnych. Człowiekowi prezentuje się obszerne „wachlarz propozycji religijno-moralnych”⁴⁷. Również procesy globalizacyjne, modernizacja, przyczyniły się nie tylko do zmian w ekonomii, gospodarce, polityce, ale także do poszerzenia i utrwalenia pluralizmu religijnego oraz niewątpliwie do rozwoju postępującej sekularyzacji, która ogarnia sferę *sacrum*.

„Być w świecie”, w kulturze, to zgodzić się na akceptację sfery *profanum*, tym samym sakralizowania wartości tradycyjnie niechrześcijańskich kosztem profanizacji *sacrum*. Nie znaczy to, że kultura europejska skazana jest na trwanie w relatywizmie, sceptycyzmie i nihilizmie, że bez Transcendencji grozi jej niechybny koniec. Bezradność „nowej ewangelizacji” to także próba absorbowania, a właściwie zagarnięcia sfery wartości o proveniencji *stricte* świeckiej, laickiej, sfery *profanum*, niegdyś zwalczanej i potępianej, używanej jako oręż ewangelizacyjne uznające je za wartości pożądane i sakralizowane.

Chrześcijaństwo realizując swoje misyjne zadania, nie może opierać się na kulturze nieautentycznej, „fałszywej”, w której panuje ateizm, materializm czy ekonomizm (konsumizm), „pigmeizacja wartości”. Taka podstawa nie może być nośnikiem wartości chrześcijańskich, co najwyżej może być obiektem negacji⁴⁸. Szacunek dla różnych kultur deklarowany przez Sobór Watykański II, Jana Pawła II, Benedykta XVI i także Franciszka jest przede wszystkim szacunkiem dla wartości, mądrości religijnych tych kultur. Oznacza to, że pluralizm kultur w tym kontekście okazuje się jedynie pluralizmem dróg, po których człowiek poszukuje Boga.

Należy zaznaczyć, że katolicy nie chcą (w świecie pluralistycznym i indyferentnym religijnie) być wyodrębnioną grupą społeczną. Wynika to z założenia, że „Kościół pełni swe posłannictwo w świecie indyferentnym, w społeczeństwach, które nie są wyłącznie chrześcijańskie”⁴⁹. Dlatego u podstaw prawa naturalnego znajduje się antropologia, i to jej rozstrzygnięcia

⁴⁷ B. Guzowska, *Duchowość ponowoczesna. Idee, perspektywy, prognozy*, Rzeszów 2011, s. 52.

⁴⁸ Zob. Jan Paweł II, *W imię przyszłości. Przemówienie w UNESCO, Paryż, 2 czerwca 1980*, w: M. Radwan (red.), *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym – Lublin 1988, ss. 51-68.

⁴⁹ M. Szyszkowska, *Dociekania nad prawem natury...*, cyt. wyd., s. 65; zob. także: M. Szyszkowska, *Filozofia prawa i jej współczesne znaczenie*, Warszawa 2002, s. 143. Zdaniem Marii Szyszkowskiej „rozstrzygnięcie relacji prawa i moralności decyduje w konsekwencji o możliwości istnienia demokracji i jej pluralistycznego charakteru, czyli o zakresie wolności człowieka w państwie”.

w sprawie natury człowieka decydują o charakterze teorii prawa natury. Antropologia natomiast wyznaczona jest przez ontologię, w tym przypadku jest to substancjalny czy też esencjalny sposób ujęcia bytu, a więc ujęcia bytu w jego trwaniu, w strukturze, która jest niezmienna. Dopiero w tak pojętym bycie ujawnia się możliwość wywiedzenia prawa naturalnego jako uniwersalnego, powszechnego, a tym samym wiecznego i niezmiennego⁵⁰.

Jednakże wartości ogólnoludzkie wynikające z dorobku kultury intelektualnej Europy daleko wykraczają poza groźby i wizje Kościoła, a należą do nich: racjonalizm, apoteoza wolności i sprawiedliwości, idea równości i braterstwa, uznanie pluralizmu etnicznego, narodowego, religijnego, demokracja i porządek konstytucyjno-prawny. Te nieliczne idee, które niewątpliwie są wartościami kultury europejskiej, stanowią wynik działalności jednostki i autonomicznych społeczności, a ich zasadniczą funkcją jest służyć obronie autonomii i wolności współczesnego porządku społeczno-kulturowego, a nie realizować teleologię metafizyczno-religijną oraz eschatologiczną wizję człowieka i świata. Skoro prawo naturalne ma być płaszczyzną dialogu i porozumienia między kulturami, to należy dodać, że w sferze wartości współcześnie nikt nie ma monopolu (przynajmniej w kulturze Zachodu), jednak propozycja Kościoła jest próbą stworzenia „monizmu aksjologicznego”, zapominając, że absolutyzm aksjologiczny nie istnieje⁵¹. Pluralizm światopoglądowy staje się tylko postulatem, ideą, gdyż w rzeczywistości przestaje być możliwy. W takiej sytuacji „system prawnopanstwowy nabiera charakteru totalitarnego, co przejawia się we wskazaniu na określoną moralność, którą wszyscy obywatele mają wyznawać”⁵². Jeśli prawo podporządkowane jest moralności, to w konsekwencji polityka zostaje także jej podporządkowana, a pluralizacja życia społecznego staje się fikcją.

Ernst-Wolfgang Böckenförde zauważa, że współczesny porządek prawny opiera się na pięciu konstytutywnych założeniach. Po pierwsze, porządek prawny współczesnej Europy pojmuje człowieka jako jednostkę, to znaczy, że człowiek wobec wspólnoty, społeczeństwa jawi się jako „samodzielna jednostka” i względem niego podstawowa. Zatem wolność i autonomia jednostki to istota nowoczesnego porządku prawnego⁵³. Po drugie, nowoczesny porządek prawny odrzuca „metafizyczno-transcendentalne powołanie człowieka”⁵⁴. Tym samym autonomia i wolność jednostki wynika z „mocy samego

⁵⁰ Zob. A.L. Zachariasz, *Prawo naturalne jako prawo kultury*, w: M. Szyszkowska (red.), *Powrót do prawa ponadustawowego*, Warszawa 1999, s. 68.

⁵¹ Zob. S. Jedynek, *Nieporozumienia w sprawie wartości*, w: M. Szyszkowska (red.), *Powrót do prawa ponadustawowego*, cyt. wyd., s. 20.

⁵² M. Szyszkowska, *Filozofia prawa i jej współczesne znaczenie*, cyt. wyd., s. 146.

⁵³ Zob. E.W. Böckenförde, *Wizerunek człowieka w świetle dzisiejszego porządku prawnego*, w: K. Michalski (red.), *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2006, ss. 96-97.

⁵⁴ Tamże, s. 97.

prawa”, a nie teleologicznego rozwoju człowieka względem np. religii. Po trzecie, nowoczesny konstytucyjny porządek prawny jest gwarantem ochrony praw człowieka i obywatela, co w konsekwencji znaczy, że realizacja „sfery wolności”, pozostaje w „sferze indywidualnego wyboru”. Zatem pluralizm religijno-światopoglądowy oraz „duchowo-etyczny” należy do prawnie zagwarantowanych zasad porządku życia publicznego⁵⁵. Po czwarte, nowoczesny porządek prawny stara się gwarantować „materialne treści prawne”⁵⁶, a to z kolei znaczy, że porządek prawny poprzez instytucjonalne ramy daje ludziom poczucie bezpieczeństwa i „substancjalne zakorzenienie”⁵⁷. Wreszcie po piąte – zróżnicowanie społeczne powoduje, że regulacje prawne ujmują człowieka jako istotę o „wyodrębnionych rolach i funkcjach”, a nie jako osobę w znaczeniu np. religijno-metafizycznym. Wolne jednostki – w ramach prawa – uwzględniane są ze względu na role i funkcje społeczne, a „osoba jako taka pozostaje poza obrębem tych regulacji”⁵⁸.

Aby prawo naturalne mogło stanowić podstawę dialogu międzykulturowego, powinno być „wartością” wolną od moralności (nie znaczy niemoralne, ale immoralne). Zasada prawa pojętego immoralnie może stać się płaszczyzną porozumienia różnych światopoglądowo grup w państwie. Tym samym nie może ono nakazywać realizację treści konkretnego kodeksu postępowania moralnego, ale przestrzegania zawartych między jednostkami i państwami umów. Może to zagwarantować teoria prawa natury (naturalnego), która zawierałaby rozwiązania stanowiące fundament realizacji dobra wspólnego ludzkości. W tym kontekście dobro wspólne to przede wszystkim to, co łączy ludzi w społeczeństwie: w rodzinie, państwie, społeczności międzynarodowej. Realizacja tak pojętego dobra wspólnego zakłada przyjęcie pewnego rozumienia ładu społeczno-politycznego, tym samym wytycznych dla życia społecznego, pewnej teorii prawa natury (naturalnego). Takiego prawa, które podejmie realne, a nie tylko doktrynalne problemy, zajmie się rzeczywistymi prawami człowieka, a nie „nadmaturalnymi” kwestiami natury ludzkiej. Wówczas jest szansa, że prawo naturalne pojęte jako zespół wartości zadanych do realizacji będzie stanowić podstawę etyki, ale nie uniwersalnej, lecz etyki współdziałania jednostek i państw. Wydaje się, że realny dialog i porozumienie między religiami oraz kulturami może dokonać się, gdy odniesiemy, go do etyki odpowiedzialności i przewidywalności, a nie recepcji i w „nowym” spojrzeniu na „Wielkie Wartości”.

⁵⁵ Tamże, s. 99.

⁵⁶ Tamże, s. 100.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, s. 103.

Ryszard Wójtowicz – THE MEANING OF NATURAL LAW FACED WITH THE “CRISIS OF THE CHURCH”

The meaning of natural law faced with the “crisis of the Church” is an attempt to answer the question of what the social and cultural status, functions and the content of natural law at the beginning of the 21st century in view of the metaphysical and religious proposal (of the Catholic Church and Neo-Scholasticism) are. In 2000 the International Theological Committee published a document entitled “In search of universalethics: a new approach to natural law,” in which it tried to justify the need for universal ethics, truth and absolute good. Of course, the universal ethics should enroot gospel in the culture through natural law. Thus, the “new” approach to natural law is an attempt to revive, to re-evangelize Christian (Catholic) values. Can the “civilization of death” (John Paul II), the raging relativism, nihilism (Benedict XVI), consumerism and “pygmyization” of values (Francis) be prevented by the return to the “authentic” values, and universal ethics through the acceptance of natural law? Can the reception of the Great Values be a remedy for the contemporary state of culture? – A culture that is multi-religious, pluralistic and, by definition, open to different concepts of reality. Are the axiological monism and ethical universalism an answer and the expected proposal of the contemporary culture and the civilization of the West? Thus, what are the function, content and meaning of natural law in “view of faith,” and what are they in “view of culture”?

ANDRZEJ KORCZAK

Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego
Katedra Edukacji i Kultury

Wątpliwości związane z tantrycznymi inspiracjami teorii mitu Mircei Eliadego

Mircea Eliade wielokrotnie przyznaje, że pobyt w Indiach miał zasadnicze znaczenie dla jego teorii mitu. W *Próbie labiryntu* znajdujemy wypowiedź: „Kiedy przybyłem do Indii nie miałem nawet dwudziestu lat. To bardzo niewiele, prawda? I te trzy lata, które tam spędziłem, były dla mnie najważniejsze. Indie mnie ukształtowały”¹. Dla późniejszej pracy religioznawczej największe znaczenia miała jego praktyka tantrycznej medytacji², ponieważ – według uczonego – w tantrze przechowały się bardzo stare symbole i ich mistyczne interpretacje, prawdopodobnie niezmienniane od bardzo dawnych czasów.

Atrakcyjność tantrycznej medytacji polegała dla Eliadego również na tym, że podczas niej nie dochodzi do zanegowania realności zmysłowego świata, jak w klasycznej filozofii indyjskiej³, ale można doświadczyć oddziaływania na świadomość wyobrażeń posiadających mityczny sens⁴. Pozwala to na zbadanie charakteru określonych wyobrażeń mitycznych⁵.

W związku z tym budzą się w nas wątpliwości: Czy fakt, że podczas medytacji uczony wykorzystuje wyobrażenia indyjskich bogów, przeszkadza

¹ M. Eliade, *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, tłum. K. Środa, Warszawa 1992, s. 61. Por. tamże, s. 154: „To, co napisałem bazowało na osobistym doświadczeniu zdobytym w Indiach, na tych trzech latach, które tam spędziłem”. Por. tamże, ss. 47- 49, 51-52, 61-63, 175.

² M. Eliade, *Zapowiedź równonocy. Pamiętniki 1907-1937*, tłum. I. Kania, Kraków 1989, ss. 163, 175-176, 181-183. Por. M. Eliade, *Dziennik indyjski*, tłum. I. Kania, Warszawa 1999, ss. 183, 191. Por. J.J. Kripal, *The visitation of the stranger: On some mystical dimensions of the history of religion*, „Cross Currents” 3/1999, ss. 374-378.

³ M. Eliade, *Zapowiedź równonocy...*, cyt. wyd., s. 163. M. Eliade, *Próba labiryntu...*, cyt. wyd., ss. 61-62.

⁴ M. Eliade, *Techniki jogi*, tłum. B. Biały, Warszawa 2009, ss. 234-235, 237, 244-245, 253-255, 258-260.

⁵ Tamże, ss. 157, 221, 225-231.

uznać jej wyniki za równorzędne z wynikami medytacji fenomenologicznej? Czy wyznawca indyjskiej duchowości, jeżeli Eliade nim jest, nie może być jednocześnie jej badaczem, tak jak zdarza się to badaczom innych religii? Czy uczony, który posiada wiarę w doniosłość wyobrażeń religijnych, które opisuje i wierzy w ich nadprzyrodzony rodowód, może je obiektywnie zbadać? Mówiąc bardziej ogólnie, powinniśmy zapytać o stosunek jego wglądów medytacyjnych do wymogów religioznawstwa naukowego. O to, czy mogą służyć właściwej interpretacji wszelkich wyobrażeń religijnych.

Pierwsza szczegółowa wątpliwość dotycząca teorii mitu Eliadego jest następująca: Czy uznanie nadprzyrodzonego znaczenia jakiegoś wyobrażenia mitycznego tylko dlatego, że należy do wyznawanej religii, nie jest błędem?⁶ Wiemy, że twierdzenie o nadprzyrodzonych korelatach wyobrażeń mitycznych nie zawsze musi być prawdziwe⁷. Bronisław Malinowski uważa, że mity, które wskazują na rzeczywistość nadprzyrodzoną, są rzadkością⁸, a przeważająca większość mitów, które – jak mogłoby się wydawać – wskazują na nadprzyrodzone, w rzeczywistości zostały stworzone dla uzasadnienia bardzo przyziemnych pragnień⁹. W tej sytuacji potrzebne jest kryterium odróżnienia mitu od pseudomitu, wyobrażenia religijnego, którego korelatem jest transcendencja, od wyobrażenia, które wprawdzie posiada zewnętrzne cechy prawdziwego mitu, ale nim nie jest. Wagę tego problemu dostrzega Jaques Waardenburg, pisząc: „Naszym punktem wyjścia jest to, że jakość intencji jest zróżnicowana, przez co mogą one przechodzić z obszaru zwykłego do religijnego i z religijnego do zwykłego. Postawić można hipotezę, że jeżeli intencje mają stać się intencjami religijnymi, muszą nabrać kierunku religijnego i jakości religijnej, dzięki czemu powstają religijne percepcje i doświadczenia, interpretacje i sposoby zachowania. W życiu codziennym istnieje szereg intencji, które przybrać mogą skierowanie duchowe lub nawet religijne i wówczas wyprowadzają poza horyzonty codzienności. Dzieje się to w takim stopniu, w jakim zamierzony przedmiot lub namierzony punkt nabywa dla danej wspólnoty lub osoby ważności bezwarunkowej lub nawet »absolutnej«. [...] Możliwa jest też sytuacja odwrotna, że intencje religijne mogą zostać inaczej skierowane i poniekąd »rozładowane«. Trwają one wówczas nadal jako intencje niereligijne; fakty, pojmowane przedtem religijnie, nie są już postrzegane jako religijnie sensowne, tzn. jako nadające sens. [...] Można by wysunąć prowizoryczną hipotezę, że o tym, czy pewna intencja jest

⁶ W pracy *Mefistofeles i androgyn* uczony stwierdza: „Každy akt religijny już tylko przez to, że jest religijny, brzemienny jest w znaczenie, które ostatecznie jest »symboliczne«, ponieważ odnosi się do wartości lub postaci nadprzyrodzonych”. M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1994, s. 209.

⁷ Por. M. Zowisło, *Hans Blumenberg o logosie mitu*, w: R. Marszałek (red.), *Mit, metafora, sekularyzacja. Wprowadzenie do filozofii Hansa Blumenberga*, Warszawa 2013, ss. 90-92.

⁸ B. Malinowski, *Mit, magia, religia*, tłum. B. Leś, D. Prasałowicz, Warszawa 1990, ss. 314-339.

⁹ Tamże, ss. 321-329, 473-474.

religijna lub niereligijna, rozstrzyga ukierunkowanie. [...] Dotyczy to nie tylko postrzegania, ale także ekspresji i zachowania, interpretacji i zastosowania: o ich ewentualnej jakości religijnej decyduje ostatecznie kierunek intencji”¹⁰.

Wydaje się, że Eliade nie posiada żadnej metody odróżnienia mitu od pseudomitu i jest to istotny brak jego mitoznawstwa. Jednak z punktu widzenia fenomenologii religii nie musi tak być, ponieważ Eliademu chodzi o zbadanie struktury mitu – niezależnie, czy to będzie mit, czy już tylko jego pseudomityczna, wyzuta z transcendencji pozostałość. Wszak wyzuta z odczucia transcendencji pozostałość mitu tylko dlatego istnieje, że kiedyś została powołana do życia jako wyraz czyjegoś odczucia transcendencji. Stworzony *ad hoc* pseudomit, mający uzasadnić jakąś nienormalną sytuację, tylko dlatego posiada siłę oddziaływania, że jego struktura sugeruje prawdziwy mit wskazujący na transcendencję. Zarówno mit, jak i odpowiadający mu pseudomit jest tworzony według tej samej matrycy ludzkiej wyobraźni. Eliade, podobnie jak każdy fenomenolog, bada mit, sprowadzając go do typu idealnego, a medytacja tantryczna wydatnie mu w tym pomaga. Wydaje mi się, że zbieżność wyobrażeń archetypowych używanych do medytacji tantrycznej z typami idealnymi występującymi w medytacji fenomenologicznej to jedno z największych, choć nie do końca wyartykułowanych odkryć Eliadego.

Należy się zastanowić, czy jego metoda oparta na zaangażowanej religijnie medytacji jest czystą fenomenologią religii? Ernst Gombrich zarzucał Eliademu zbytne zaangażowanie, które czyni z niego wyznawcę, a nie badacza indyjskiej religii. Jednak można odwrócić to pytanie i zapytać, czy można zbadać istotę wyobrażeń mitycznych bez dostatecznego zaangażowania, które wszak jest naturalnym sposobem odnoszenia się do nich. Jeśli zarzut spowodowany zaangażowaniem Eliadego uznać za prawdziwy, to prawdziwe okazują się również zarzuty wobec badaczy każdej innej religii, jeśli są wierzący i praktykujący. W tej sytuacji uznawalibyśmy tylko wyniki badań osób niewierzących. Jednak trudno wyobrazić sobie np. nasze zaufanie do twierdzenia na temat doświadczeń mistycznych osoby, która jest niewierząca i nie przyjmuje istnienia rzeczywistości nadprzyrodzonej. Jeśli uznalibyśmy za właściwe tylko wyniki badań osób, które nie mają doświadczeń w danej dziedzinie, to w sferze osądów jakiegoś dzieła sztuki musielibyśmy uznawać jedynie oceny badaczy, którzy nie mają doświadczeń w dziedzinie estetycznej, co jest absurdem. Gerardus van der Leeuw cytuje słowa Usenera; „Jedynie wówczas gdy z pełnym oddaniem zatopimy się w duchowych śladach minionego czasu [...] potrafimy zdobyć się na ich odczucie; wtedy dopiero mogą stopniowo zadrgać i ozwać się w nas pokrewne struny; odkrywamy we

¹⁰ J. Waardenburg, *Religie i religia. Systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa*, tłum. A. Bronk, Warszawa 1991, ss. 182-183.

własnej świadomości nici, które łączą stare z nowym”¹¹. Takie wczuwanie się w obce sytuacje egzystencjalne wyrażone w mitach jest aż nadto widoczne w pracy badawczej Eliadego. Jego pisarstwo beletrystyczne, jakkolwiek je oceniamy, wydatnie mu w tym pomaga, ponieważ umożliwia mu dokonanie wielostronnego oglądu badanego wyobrażenia mitycznego.

Następna wątpliwość związana z tantrycznymi inspiracjami teorii mitu Eliadego polega na tym, że z daleko idącego wczuwania w uwewnętrznione postacie bogów i ich czyny bierze się pewna wartość dodana w obrazie dawnych mitów i wyobrażeń religijnych, wartość, której nie umiemy kontrolować, a nawet oszacować. Wczuwanie może doprowadzić do zrozumienia danego mitu, tak jak je rozumieli jego twórcy, ale może to być znaczenie, jakie dany badacz, zgodnie ze swoim wykształceniem, temperamentem i poziomem kulturalnym, może osiągnąć. Dodatkowo, w przypadku medytacji nad uwewnętrznionymi postaciami bogów i opowiadającymi o nich mitami dochodzi do znacznego przesunięcia akcentów w postrzeganych postaciach bogów, z realności zewnętrznej na realność wewnętrzną¹². Z takich wewnętrznych percepcji uczony wysnuwa wnioski uniwersalne. Jest to możliwe, jeśli mity były tworzone z założeniem, iż ludzka *psyche* jest odwzorowaniem i syntezą boskich mocy, a więc swoistym mikrokosmosem¹³. Tak uważa wiele autorytetów w dziedzinie badań nad tantrą. Artur Avalon pokazuje ludzką *psyche* jako mikrokosmos¹⁴, przytaczając oryginalne teksty tantryczne zawierające dokładne opisy czakramów i podporządkowanych im bogów¹⁵. Podobnie robi Andrzej Wierciński, który opisuje wedyjskich bogów w odpowiednich czakramach¹⁶.

W badaniu boskich postaci i opisujących je mitów za pomocą tantrycznej medytacji zachodzi ufilozoficznienie i umiastycznienie tych bóstw. Jednocześnie interioryzacja bogów podczas medytacji jest manipulowaniem własną *psyche* za pomocą obrazów bogów. Należy więc zadać pytanie, czy to nie zmienia ich charakteru jako obiektów czci i symboli mocy. W pracy *Techniki jogi* Eliade przyznaje to, pisząc, że w tantryzmie magia nie wyklucza religijnej mistyki¹⁷. Skoro jednak uczucie religijne bierze się z głębokich impulsów ludzkiej *psyche*, to interioryzacja postaci bogów, która sięga do korzeni religijnej

¹¹ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 587.

¹² M. Eliade, *Techniki jogi*, cyt. wyd., s. 221.

¹³ Tamże, ss. 242-243. Por. M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, tłum. B. Baranowski, Warszawa 1984, s. 277.

¹⁴ A. Avalon, *Yoga Kundalini: ścieżka poznania siebie*, tłum. M. Friman, Poznań 2001, ss. 102-106, 109-115.

¹⁵ Tamże, ss. 277-423.

¹⁶ A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 1994, ss. 248-263, 271-274.

¹⁷ Tamże, s. 281. Na temat rytualno-magicznych praktyk tantrycznych zob. *Tantryzm Jogi siostry Nigumy*, tłum. Karma Vonten Sangpo, Kraków 1987; *Teksty źródłowe o Tarze*, tłum. Karma Vonten Sangpo, Kraków 2001, s. 38 nn.

czci, tylko w tym różni się od normalnych uczuć religijnych, że widzi bogów nie na zewnątrz siebie, ale wewnątrz. Czy to jest duża, czy mała różnica?

W tantrycznej medytacji istotna nie jest religijna część, przedstawienie prośby do bóstwa lub oczekiwanie na jego ingerencję, lecz wyczucie mocy bóstwa i zintegrowanie jej ze świadomością¹⁸. Wierciński nazywa to wchłonięciem bóstw przez świadomość medytującego¹⁹. Można zastanawiać się, czy to jeszcze jest religia, czy już mistyczna magia, polegająca na manipulowaniu własną *psyche* przez wykorzystanie obrazów bogów. Sam Eliade zauważa ten problem, mówiąc, że duchowość indyjska rozwijała się w dwóch kierunkach: mistycznym i magicznym²⁰. W praktyce granica pomiędzy jednym a drugim typem doświadczenia religijnego jest płynna – często przypomina uczony. Płynne przechodzenie indyjskich religii w mistyczną magię potwierdza Andrzej Tokarczyk²¹. Rozstrzygający wydaje się fakt, iż zarówno w tradycyjnej religii, jak i w tantrycznej medytacji bóstwa są traktowane jak manifestacje ostatecznej rzeczywistości²². Możemy zakończyć stwierdzeniem, że medytacja tantryczna ufilozoficznia bóstwa tradycyjnej religii, to znaczy czyni z obiektów symbolicznych alegorie duchowych mocy, które razem składają się na manifestację ostatecznej rzeczywistości²³ i służą do manipulowania własną *psyche*. Następuje wtedy przekształcenie religii w jogę i jogiczną medytację²⁴. Wobec tego mity, w których występują bogowie, są – według Eliadego – alegoriami procesów zachodzących w kosmosie, ale także w ciele i świadomości medytującego²⁵. Jest to zresztą zgodne z samym pojęciem człowieka jako mikrokosmosu. Ufilozoficznienie postaci bogów, których używa medytujący i którzy są zaszyfrowanymi wskazówkami kolejnych etapów tantrycznej medytacji²⁶, zmienia mity, które opisują danych bogów w alegorie, ponieważ każdy bóg i opisujący go mit jest postrzegany jako część systemu wyobrażeń, który ostatecznie integruje jeden absolutny byt. W takiej sytuacji można argumentować, że badanie mitów podczas tantrycznej medytacji zafałszowuje prawdziwe, archaiczne mity.

Okazuje się jednak, że medytacyjna interioryzacja postaci bogów nie jest niczym nowym w mistycznej filozofii indyjskiej. Maryla Falk dowodzi, że

¹⁸ M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność...*, cyt. wyd., ss. 221-224, 229-230. Por. Kazi rDevi, *Znaki buddy. Historia doktryn i szkół buddyjskich*, Katowice Murcki 1999, s. 72.

¹⁹ A. Wierciński, *Magia i religia...*, cyt. wyd., ss. 268-270. Por. J.M. Riviere, *Tantrik Yoga. Hindu and Tibetan*, New York 1970, ss. 44-59.

²⁰ M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, cyt. wyd., ss. 369-370. Por. M. Eliade, *Techniki jogi*, cyt. wyd., ss. 279- 283.

²¹ A. Tokarczyk, *Hinduizm*, Warszawa 1986, ss. 38-39, 130-131, 144-145, 157.

²² M. Eliade, *Techniki jogi*, cyt. wyd., ss. 227-228.

²³ Tamże, ss. 227-228.

²⁴ Tamże, ss. 283-284. Na temat przekształcenia wedyjskiego rytuału związanego z mantrą Gajatri w rytuał tantryczny zob. R. Tigunait, *Tantra ujawniona*, tłum. A. Rolka, Bydgoszcz 2002, ss. 97-101.

²⁵ M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność...*, cyt. wyd., s. 262.

²⁶ Tamże, ss. 262-266.

tak postępowali już autorzy niektórych *Upaniszad*²⁷. Podobny proces przedstawia Greshom Scholem w pracy *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*. Występuje on zwłaszcza w mistyce Abrahama Abulafi, ale nie tylko²⁸. Również Eliade twierdzi, iż ta technika doświadczania *sacrum* jest bardzo stara, gdyż została poświadczona już w *Atharwawedzie*²⁹. W *Technikach jogi* pisze, że „Bogoczołwieczeństwo to jedynie odmiana starej wedyjskiej „makroantropii»”³⁰.

Następna wątpliwość polega na tym, że nie wiemy, czy można użyć medytacji tantrycznych, które częściowo wywodzą się z ezoterycznych nauk buddyizmu³¹, dla zbadania starszych od niej mitów i postaci bogów. W istocie problem jest dużo szerszy: czy mity i symbole ufilozoficznione i zinterioryzowane ze świadomością, czyli mity, które stały się alegoriami, mogą służyć do badania istoty mitów archaicznych? To pytanie dotyczy także stosunku mitów gnostyckich do archaicznych i klasycznych mitów greckich³². Żeby odpowiedzieć na to pytanie, można zapytać, skąd bierze się siła i zakres oddziaływania bóstw tradycyjnej religii, jeżeli nie ma jej w *psyche* wyznawców w postaci głębokich archetypowych tendencji. Takie postawienie problemu zmusza nas do uświadomienia sobie, że źródła religijnej czci muszą istnieć w samym człowieku. Zwykle są one nieświadomie projektowane na zewnątrz świadomości w postaci obrazów bogów danej religii. Medytacyjny zabieg tantry polegałby na uświadomieniu sobie źródła tych projekcji i na operowaniu ich psychologicznymi podstawami wewnątrz świadomości. Jeżeli nawet podczas medytacji dochodzi do częściowych projekcji tych archetypowych mocy na zewnątrz świadomości, medytujący wie o ich pochodzeniu z uniwersalnej świadomości, której jego własna świadomość jest częścią. W tradycyjnej religii projekcja obrazów bóstw na zewnątrz świadomości następuje nieświadomie i prawie nigdy nie dochodzi do zintegrowania mocy bóstwa ze świadomością, choć mogą się zdarzyć takie spontaniczne przypadki, a w tantrze wszystko odbywa się świadomie. Medytujący nad postaciami bóstw w ich tradycyjnej formie, czyli jako postaci znajdujących się na zewnątrz świadomości, nie ma szans na dogłębne zbadanie ich istoty, ponieważ umyka mu rzecz najważniejsza – archetypowe podstawy czci bóstw, które znajdują

²⁷ M. Falk, *Mit psychologiczny w starożytnych Indiach*, tłum. I. Kania, Kraków 2001. Por. H.B. Urban, *The Path of Power: Impurity, Kingship, and Sacrifice of Assamese Tantra*, „Journal of the American Academy of Religion” 4/2001, ss. 777-816.

²⁸ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1996, ss. 158-201.

²⁹ M. Eliade, *Techniki jogi*, cyt. wyd., ss. 221.

³⁰ Tamże, ss. 243-244.

³¹ D.B. Gray, *Disclosing The Empty Secret: textuality and embodiment in the Cakrasvara Tantra*, Leiden 2005; R.B. Campbell, *Vajra Hermeneutics: A Study of Vajrayana Scholasticism in the Pradipoddyotana*, Columbia 2009, ss. 39-108. Por. R.M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*, New York 2002.

³² Por. M. Eliade, *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, ss. 132-133.

się wewnątrz świadomości. Wobec tego medytacja tantryczna nawet jeśli powoduje zniekształcenie postaci bogów, stanowi jedyną możliwością zbadania ich istoty. Religijna cześć oddawana bogom w tradycyjny sposób prowadzi do mistyki, a integracja bóstw z własną świadomością w medytacji tantrycznej prowadzi do mistycznej magii. Jednak różnica pomiędzy jednym a drugim jest względna. Medytujący w systemie tantrycznym³³ zaczyna od wyczucia mocy poszczególnych bóstw, którą chce zintegrować ze świadomością w celu uzyskania doświadczeń absolutnej jedności podmiotu i przedmiotu, a tym samym jedności wszelkiego bytu. Jednak bardzo częstym efektem zaawansowanej mistyki, w której doświadczenie jedności jest mistykowi dane z łaski Boga, jest również duchowa moc. Przypadek wielkiego mistyka żydowskiego Abrahama Abulafi, który ewokował duchową moc dzięki wymawianiu imion Boga, podobnie jak czynią to adepci tantry, jest tu dobrym przykładem³⁴. Wydaje się, że chcąc zrozumieć mit, jesteśmy w dużej mierze skazani na alegorie, które wyewoluowały z mitów w naturalny sposób i wcale nie na zamówienie uczonych, ale mocą duchowych potrzeb, i to nie tylko w kulturze indyjskiej.

Innym problemem związanym z tantrycznymi inspiracjami teorii mitu Eliadego wydaje się indywidualny charakter procesów medytacji u poszczególnych osób. Nie sądzę, aby uczony nie wiedział, że w umyśle każdego medytującego użyte przez niego wyobrażenia odbijają się trochę inaczej niż w umyśle innego badacza, a tym bardziej w umyśle starożytnego wyznawcy religii, z której pochodzi dany mit. Skoro istnieją różne religie, to istnieją też różne duchowe wrażliwości ludzi. Nie każdy może odczuć transcendencję za pomocą symboli i mitów innej religii. Stąd, między innymi, biorą się oskarżenia innych religii o demoniczność, brak duchowości czy nieuznawanie prawdziwego Boga. Eliade założył, że mimo tych mankamentów badacza można mówić o trafności odtworzonego znaczenia mitu i o prawdzie danego wyobrażenia mitycznego. Wtedy jednak znowu pojawia się problem kryteriów dla odróżnienia mitu i pseudomitu, którego uczony nie postawił i nie rozstrzygnął. Ten brak bierze się bez wątpienia z przekonania, że istnieją archetypowe struktury symboliczno-mityczne, które ulegają zaciemnieniu, modyfikacji, a wreszcie psychologicznej dezaktualizacji w danej kulturze. Nie znaczy to, iż nie mogą być pośrednikami między człowiekiem i transcendencją, tylko że z powodu braku uczuć religijnych, braku wiary lub z innych historycznie umotywowanych powodów nie są wykorzystywane jako łączniki z transcendencją. Zawsze jednak może zdarzyć się ktoś, kto je ożywi i przeżyje, nie w ich zaciemnionej, obumarłej wersji, ale w ich życiodajnej pełni. Jeśli dany archetyp jest skuteczną pomocą w medytacji, to jest typem idealnym. To byłoby jedyne kryterium odróżnienia mitu od pseudomitu. Wtedy jedyną

³³ *Teksty źródłowe o Tarze*, tłum. Karma Vonten Sangpo, Kraków 2001, ss. 42-48.

³⁴ G. Scholem, *Mistyryzm żydowski...*, cyt. wyd., ss. 175-199.

przeszkodą w rzetelnym badaniu mogą być różnice kulturowe – problem oddźwięku psychologicznego, jaki budzą w świadomości medytującego pewne symbole i mity, a inne pozostawiają go obojętnym. Tego problemu nie da się chyba przezwyciężyć, i takie badania mogą przeprowadzać jedynie osoby podatne na oddziaływanie pewnych symboli i mitów.

Przy takim założeniu raz wykonana fenomenologiczna *epoche* i jej pozytywny wynik, mówiący o istocie danego symbolu czy mitu, może służyć jako podstawa do oceny bardzo wielu podobnych wyobrażeń mitycznych. Żeby jednak zastosować wynik *epoche* do podobnych wyobrażeń religijnych, trzeba orzec, które są podobne, a to znaczy, że zna się już ich sens. Eliade zakłada, że pewne wyobrażenia religijne posiadają uniwersalny zasięg i w zasadzie można bez ograniczeń stosować oceny powstałe przy ich badaniu, także do badania innych, podobnych wyobrażeń. Trudno sobie wyobrazić zaangażowane badanie wyobrażeń religijnych całego świata. Jednak bez tego nie ma ożywienia badanego wyobrażenia religijnego, a bez tego żadne wyobrażenie religijne nie ma dla badacza takiego sensu, jaki ma dla wyznawców danej religii.

Raz wykonane wglądy medytacyjne, które można uważać za prawdziwą *epoche*, służą potem uczonemu do oceny wielu wyobrażeń mitycznych i religijnych, co do których trudno podejrzewać, aby z takim samym zaangażowaniem zostały przez niego zbadane, jak niektóre mity czy religijne wyobrażenia indyjskie, zwłaszcza te, które służyły mu do medytacji. Dowodem takiego ułatwienia sobie badań przez Eliadego jest *Traktat o historii religii*, przeniknięty wiarą w istnienie niewielkiej ilości zasadniczych typów uniwersalnych wyobrażeń religijnych. W gruncie rzeczy to właśnie ściągnęło na *Traktat* cały szereg zarzutów³⁵. Najważniejsze z nich to: impresyjność ujęcia, markowanie metody fenomenologicznej, nieuprawniona generalizacja sądów, zbyt szerokie rozumienie pojęcia *sacrum*, brak definicji religii, brak czasowego umiejscowienia archaicznej duchowości, brak wartościowania doktryn religijnych, niestawianie problemu prawdziwości wyobrażeń mitologicznych oraz to, że autor tworzy pojęcia-worki, do których wrzuca wszystkie wyobrażenia religijne. Te zarzuty mają raczej podważyć metodę Eliadego, a nie pokazać poszczególne błędy. Większość z nich przedstawia i komentuje Stanisław Tokarski w pracy *Eliade i Orient*³⁶, wychodząc z kulturoznawczego punktu widzenia. Moim zdaniem wszystkie te zarzuty biorą się z dwóch źródeł. Najważniejsze z nich to właśnie doświadczenia medytacyjne, które uzdolniły Eliadego do dużo bardziej syntetycznych zestawień różnorodnych wyobrażeń religijnych, niż są do tego przyzwyczajeni zachodni religioznawcy. Drugie

³⁵ Najwięcej zarzutów zebrał Sergej Aleksandrowiç Tokarev. Zob. S. A. Tokarev, *Pierwotne formy wierzeń religijnych i ich rozwój*, tłum. M. Nowaczyk, Warszawa 1969, ss. 30-33.

³⁶ S. Tokarski, *Eliade i Orient*, Wrocław 1984, ss. 38-39, 45-46, 52.

źródło tych zarzutów leży w zbyt pospiesznym, w istocie może zbyt apriorycznym zastosowaniu wglądów pochodzących z tantrycznej medytacji dla wyobrażeń, których Eliade nie mógł przeżywać z takim zaangażowaniem, jak niektórych wyobrażeń indyjskich, a to z prostego powodu – jest ich zbyt wiele³⁷. Dzięki ćwiczeniom medytacyjnym, z którymi nie rozstawał się do końca życia, uczony identyfikuje wyobrażenia syntetyczne i zauważa ich podobieństwo do typów idealnych, używanych w fenomenologii. Zauważa również ich podobieństwo do mitycznych wyobrażeń obecnych w różnych religiach archaicznych. Dzięki medytacji odtwarza ich pierwotny sens. Czyni tak, ponieważ zakłada istnienie jednolitej struktury ludzkiej *psyche*. Pragnąc opisać swoje odkrycie za pomocą pojęć zachodniej nauki, wykorzystuje twierdzenie Georges’a Dumézila o indoeuropejskich warstwach wyobraźni religijnej, pojęcie typu idealnego, którego używają fenomenologowie religii³⁸ i pojęcie archetypu Carla Gustawa Junga. Można oczywiście dyskutować, czy jego zabiegi poznawcze mieszczą się w pojęciu fenomenologia religii³⁹. Medytacyjne źródła twierdzeń Eliadego pozostawiają wrażenie immanencji i subiektywności nawet po wielu wysiłkach zbliżenia się do naukowego obiektywizmu. Możemy przypuszczać, że z europejskich filozofów tylko Dawid Hume byłby zadowolony z opisów rumuńskiego uczonego, gdyby dane mu było je poznać. Uważam, iż metoda oparta na praktyce indyjskiej medytacji pozwala Eliademu połączyć kilka metod, nie utożsamiając się do końca z żadną z nich. Jednak fenomenologia jest wśród nich wyróżniona, ponieważ uczonemu chodzi o odtworzenie znaczenia⁴⁰.

Wydaje się, że medytacyjny zabieg na własnej świadomości, jaki proponuje Eliade, jest bardzo zbliżony, jeśli wręcz nie tożsamy z metodą fenomenologii. Świadczy o tym opis medytacji nad istotą poznawanego przedmiotu zamieszczony w pracy *Techniki jogi*, w podrozdziałach *Koncentracja* i *Samadhi*⁴¹. Można jednak zastanowić się, czy proponowana tam medytacja nie wykracza poza zachodnie rozumienie medytacji fenomenologicznej. Moim zdaniem obie medytacje – zachodnia i wschodnia, poprawnie przeprowadzone, powinny zidentyfikować istotę poznawanej rzeczy, więc należy je uznać za równoważne w warstwie poznawczej. Jeżeli nawet uznamy, że tantryczny zabieg integracji ze świadomością mocy poznawanej postaci boga lub żywiołu

³⁷ A. Korczak, *Mythologos. Filozoficzna interpretacja teorii mitu Mircea Eliadego, Josepha Campbella i Ericha Fromma*, Kraków 2013, ss. 31-34.

³⁸ G. Leeuw van der, *Fenomenologia religii*, cyt. wyd., ss. 583-586. Por. A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003, ss. 291, 304-307.

³⁹ Jaques Waardenburg wyróżnia pięć rodzajów fenomenologii religii. Zob. J. Waardenburg, *W sprawie fenomenologii religii. Uwagi zasadnicze*, „Przegląd Religioznawczy” 3/1974, s. 77.

⁴⁰ D. Allen, *Structure and Creativity in Religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*. Foreword by Mircea Eliade, Hague 1978, rozdz. V.

⁴¹ M. Eliade, *Techniki jogi*, cyt. wyd., ss. 95-106, 111-130.

wykracza poza zachodnie rozumienie fenomenologii, to z całą pewnością zawiera fenomenologię. Za takim rozumieniem medytacji przemawiają uwagi uczonego mówiące o braniu przedmiotu w posiadanie przez świadomość⁴².

Nasze wątpliwości budzi fakt, że opierając się na medytacyjnych intuicjach, Eliade widzi podobieństwo wyobrażeń mitycznych czasowo i kulturowo bardzo od siebie oddalonych. Uczony wykorzystuje fakt, iż intuicyjne uchwycenie istoty bardzo różnych wyobrażeń religijnych jest sednem fenomenologii religii⁴³. Dla fenomenologów jest oczywiste, że uchwycenie istoty jakiegoś wyobrażenia religijnego odbywa się dzięki znalezieniu typu idealnego⁴⁴ leżącego u podłoża wielu różnych wyobrażeń. Wymaga to pomniejszania istniejących różnic w tych wyobrażeniach⁴⁵. Ta świadomość daje mu śmiałość, aby przedstawiać początkowe intuicje jako wynik badań wyobrażeń mitycznych popartych głębokimi przeżyciami. Czy jednak w przypadkach wielu mitów nie będzie to markowanie metody fenomenologicznej?

Nic dziwnego, że nie wszyscy badacze dorobku Eliadego zgadzają się na uznanie jego metody za fenomenologię⁴⁶. John Saliba waha się, czy uznać ją za zlepek różnych metod, czy za nową samodzielną metodę⁴⁷. Stanisław Tokarski pisze, że Eliade: „W swojej metodzie stworzył syntezę czterech najbardziej wówczas popularnych systemów filozoficznych: fenomenologii, strukturalizmu, psychoanalizy i egzystencjalizmu. Spoiwem tej konstrukcji

⁴² Tamże, ss. 92-93.

⁴³ „W odróżnieniu od historii religii, której zadanie polega na badaniu i przedstawianiu faktów historycznych, zadaniem fenomenologii jest wzajemne podporządkowanie rzeczowo pokrewnych zjawisk religijnych. Opierając się na wynikach historii religii, fenomenologia religii ujmuje bogactwo poszczególnych religijnych zjawisk i przedstawień, które dają się porównać pod względem formalnym i intencjonalnym. Tym samym fenomenologia religii jest we właściwym sensie »porównawczym religioznawstwem«. Określenie to było i jest często odnoszone do całości badań religioznawczych. Zwłaszcza w angielskim określeniu *comparative religion* zachował się aż do dziś taki uzus językowy. Nie jest on bezdyskusyjny i dlatego powinno się go unikać. Zbyt łatwo bowiem sugeruje myśl, że w wypadku »porównawczego religioznawstwa« chodzi o bezkrytyczne przejście wyników badań historycznych innych nauk i tylko o ich porównanie. Tymczasem nie takie jest zadanie fenomenologii religii. Musi ona wcześniej uprawiać własne historyczno-filologiczne badania, jak rzeczywiście postępowali wszyscy poważniejsi religioznawcy. Celem porównań jest zrozumienie zjawisk religijnych, ujęcie ich istoty, nie jest nim natomiast ich wartościowanie. Oznacza to, że fenomenologia religii jest o tyle podobna do historii religii, o ile i ona dokonuje zabiegu *epoque*, tzn. powstrzymuje się od wypowiadania przedwczesnych sądów i w ten sposób wprowadza badacza w sytuację słuchającego. Należy jednak pamiętać, by porównanie dokonane było w sposób nieuprzedzony i bez jednostronnego poszukiwania miejsc paralelnych. Porównanie może prowadzić do stwierdzenia cech wspólnych, ale także różnic. To ostatnie ma miejsce wówczas, gdy cechom zewnętrznym danego zjawiska nie odpowiada jego wewnętrzna treść, ujmowana na podstawie jego całościowego kontekstu”. G. Lanczkowski, *Wprowadzenie do religioznawstwa*, tłum. A. Bronk, Warszawa 1986, ss. 59-60.

⁴⁴ S. Tokarski, *Eliade i Orient*, cyt. wyd., ss. 31, 35.

⁴⁵ J. A. Saliba, „*Homo religiosus*” in *Mircea Eliade*, Leiden 1976, ss. 103-104, 106, 108-112, 118.

⁴⁶ O odmienności metody Eliadego od wszystkich szkół religioznawstwa zob. I. Kania, *Miedzy przypadkiem a koniecznością, czyli życie jako „próba labiryntu”*, w: M. Eliade, *Zapowiedź równonocy...*, cyt. wyd.

⁴⁷ J. A. Saliba, „*Homo religiosus*” in *Mircea Eliade*, cyt. wyd., ss. 101, 114-115.

myślowej stała się aksjologia indyjskiej jogi, polem – religioznawstwo pojęte w sposób niezwykle szeroki, wyłamujące się z ram dyscypliny w jej ówczesnym kształcie⁴⁸.

Jeżeli prawdą jest wszystko, co powiedziałem na temat wątpliwości dotyczących przydatności jego metody dla odczucia tego, co absolutnie rzeczywiste⁴⁹, należałoby uznać ją za metodę medytacyjno-intuicyjną⁵⁰, zbliżoną do fenomenologii. Ale dotyczyłoby to jedynie tych wyobrażeń religijnych, które Eliade rzeczywiście zbadał. W tych wypadkach wszelkie pytania o obiektywizm⁵¹ jego metody ufundowanej na jodze spowodowane są jej syntetycznym charakterem i związanymi z tym wątpliwościami na temat możliwości przełożenia jej na określoną metodę uznaną w nauce zachodniej.

Następny powód wątpliwości zgłaszanych do metody Eliadego jest taki: uczony najpierw ma ogólną intuicję sensu wielu różnych wyobrażeń mitycznych, a potem stara się udowodnić tę intuicję, tymczasem na Zachodzie funkcjonuje przekonanie o istnieniu obiektywnej, sprawdzalnej i powtarzalnej metody w badaniach humanistycznych, wzorowanej na metodzie matematycznego przyrodoznawstwa. Moim zdaniem jest to często fałszywe przekonanie, a pytanie o obiektywność, sprawdzalność i powtarzalność jest równie zasadne dla metody medytacyjno-intuicyjnej Eliadego, jak i każdej z metod zachodnich, na które uczony rozpiął swoją metodę „medytacyjną”.

Kolejny powód wątpliwości zgłaszany do tej metody jest zbyt podstawowy, aby ocenić jego wagę; zbyt mało wiemy o charakterze medytacji Eliadego. Choć zasugerowałem, że medytacje tantryczne niejako zawierają w sobie medytację fenomenologiczną, nie umiemy powiedzieć, czy konkretne wglądy uzyskiwane przez uczonego podczas medytacji były wystarczające do porównania z wglądami fenomenologii religii. Nie mamy powodu nie wierzyć w obiektywność metody tantrycznej i uzyskiwanych dzięki niej wglądów, ale czy możemy stwierdzić, że Eliade dobrze ją zrozumiał i zastosował? Aby odpowiedzieć na to pytanie, musielibyśmy sami przeżyć podobne wglądy. Badacz, który potrafiłby pokazać podobieństwo medytacji tantrycznej z metodą fenomenologiczną, dokonałby przełomowego dzieła i to nie tylko dla fenomenologii religii. Ani Eliade, ani nikt inny tego nie zrobił. Rumuński uczony wolał pokazać jedność wyobrażeń całego świata, tak jakby metoda

⁴⁸ S. Tokarski, *Eliade i Orient*, cyt. wyd., s. 28. Por. tamże, ss. 30-31.

⁴⁹ Waardenburg uważa, że hermeneutyka Eliadego opiera się na pytaniach ontologicznych. Zob. J. Waardenburg, *Religie i religia...*, cyt. wyd., ss. 110 i 156.

⁵⁰ B. S. Rennie, *Reconstructing Eliade; Making sense of Religion*, New York 1996; A. Rega, *Człowiek w świecie symboli. Antropologia filozoficzna Mircei Eliadego*, Kraków 2001, s. 88.

⁵¹ O trudnościach z zastosowaniem obiektywnych kryteriów dla intuicyjnej metody Eliadego pisze John Saliba. Zob. J. A. Saliba, „*Homo religiosus*” in *Mircea Eliade*, cyt. wyd., ss. 113, 116. Bronk a za nim Lelito uważają, że z punktu widzenia metodologii Eliade jest apriorystą. Zob. A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, cyt. wyd., s. 289. Por. A. Lelito, *Człowiek – Animal mythicum w ujęciu Mircei Eliadego*, Tarnów 2008, s. 304.

ufundowana na tantrycznej medytacji została udowodniona. Być może uważał, że jej płodność dowodzi prawdziwości, co w naukach humanistycznych i nie tylko w nich, jest dosyć częstym rozumowaniem. Świadczy o tym fakt, iż swoje prace adresował nie tylko do uczonych religioznawców, ale również do pisarzy, artystów i twórców. Gdyby zachodnie religioznawstwo miało czekać na porównania metody fenomenologicznej z medytacjami tantrycznymi, zrozumiałe jedynie dla garstki logików i filozofów, jego najlepsze odkrycia nie ujrzałyby światła dziennego. Widocznie uznał je za zbyt ważne, żeby czekać aż wypowiedzą się metodolodzy, zakładając, że znajdzie się dostateczna liczba takich, którzy dobrze znają z własnych doświadczeń zarówno fenomenologię, jak i tantryczną medytację. Mogę wyobrazić sobie, iż żaden inny badacz nie zignorowałby tak dogłębnej, subiektywnej pewności, jaką posiadał Eliade. Jednak dziś, po kilkudziesięciu latach od ogłoszenia jego prac, musimy zapytać, ile warta jest osiągnięta przez niego subiektywna pewność w ocenie bardzo wielu wyobrażeń religijnych różnych kultur? Myślę, że odpowiedź na to pytanie należy pozostawić badaczom, którzy pozbawieni apriorycznych założeń skoncentrowali się na przeżyciu wyobrażeń mitycznych konkretnej kultury, ponieważ gabinetowych rozpraw opartych na apriorycznych założeniach mamy już wystarczająco dużo.

Następny ważny zarzut postawił metodzie Eliadego Thomas Altizer. Uważał on, że rumuński uczony stosuje wnioski wyprowadzone z badań wyobrażeń archaicznych dla badań wyobrażeń religii wysoko rozwiniętych⁵². Eliade nie odpowiada na ten zarzut, ponieważ uważa, iż każda religia ma swoją archaiczną przeszłość, niejako zapisaną w głębokich pokładach ludzkiej *psyche*. W procesie przejścia od religii politeistycznej do monoteistycznej następuje przejście od mitycznego symbolu do alegorii, ale Eliade nie zajmuje się tym procesem. Widocznie zakłada, że nie zmienia to istoty wyobrażeń religijnych, ponieważ struktura ludzkiej wyobraźni pozostaje bez zmian. Eliade zdaje się twierdzić, iż wszystkie zmiany są jedynie historyczno-socjologicznymi modyfikacjami warstwy archaicznej, która jest tyleż pierwsza, co pierwotna, bo jest po prostu ponadczasowa, i jako taka jedynie jest istotna. To zakłada, że religie nie podlegają żadnemu istotnemu rozwojowi, co jak wiemy, ściągnęło na rumuńskiego uczonego zarzut promowania ezoterycznej tradycji pierwotnej⁵³. Sergej Tokarev zauważa, iż wyobrażenie, które występuje w różnych religiach, w każdej z nich może mieć inne znaczenie. Jednak wiara w ponadczasową istotę ograniczonej liczby wyobrażeń religijnych daje Eliademu śmiałość w przenoszeniu wyników badań nad wyobrażeniami tan-

⁵² T. Altizer, *The Religious Meaning of Myth and Symbol*, w: T. Altizer (red.), *Truth, Myth and Symbol*, New York 1962, ss. 98-99.

⁵³ Z. Mikotejko, *Mity tradycyjalizmu integralnego. Julius Evola i kultura religijno-filozoficzna prawicy*, Warszawa 1998.

trycznymi na wyobrażenia wszelkich innych religii⁵⁴. Te ekstrapolacje wcale nie muszą być słuszne. Pomimo że Eliade stosuje swoją metodę dla mitów całego świata, a przynajmniej dla ich archaicznych wersji, wiele wyobrażeń mitycznych pozostaje poza zasięgiem tej metody. Jako przykład mogą nam posłużyć mity gnostyckie lub sytuacje związane z kategorią tragiczności w starożytnej Grecji. Gnostyckie wyobrażenia mityczne nie dadzą się zbadać przez metodę wywodząca się z tantrycznej medytacji, ponieważ nie można wyobrazić sobie procesu medytacyjnego utożsamienia z każdą boską postacią występującą w mitach gnostyckich, jak ma to miejsce w mitach archaicznych. Również mity, które stały się podstawą perypetii bohaterów w greckiej tragedii, są tak dalekie od swoich archaicznych wersji, że trudno zbadać ich sens przez zastosowanie metody odpowiedniej dla mitów, które były podstawą dla medytacyjnego utożsamiania się z boskimi gestami. Te dwa przykłady wystarczą, aby pokazać, że przydatność metody Eliadego jest ograniczona.

Andrzej Korczak – DOUBTS CONCERNING THE TANTRIC INSPIRATIONS OF MIRCEA ELIADE'S THEORY OF MYTH

I present and comment on various questions regarding Eliade's method founded on his experience in meditation. The main reasons for my doubts are: no criterion for distinguishing between myth and pseudo-myth, the scholar's personal commitment to the ideas he studied, the problem of the universal nature of the mental images that served him for meditation, the transformation of myths into allegories during tantric meditation, the effects of the interiorization forms of gods during tantric meditation, applying a method designed for the study of archaic myths to highly developed religion, and the problem of the convergence of methods founded on the meditation experience with the phenomenology of religion.

⁵⁴ Por. S. Tokarski, *Eliade i Orient*, cyt. wyd., s. 57.

ŁUKASZ KUTYŁO

Uniwersytet Łódzki

Katedra Socjologii Polityki i Moralności

Normatywne uwarunkowania rozwoju gospodarczego. Przypadek krajów prawosławnych

Wprowadzenie

Ponad sto lat temu Max Weber sformułował tezę, zgodnie z którą jednym z czynników decydujących o rozwoju gospodarczym Europy Północnej był etos ukształtowany na gruncie protestantyzmu¹. Teza inicjująca wówczas burzliwą dyskusję, do dziś budząca zresztą kontrowersje i pozostająca przedmiotem refleksji, stała się impulsem do moich własnych poszukiwań, których wyniki przedstawię w niniejszym artykule.

Pytanie, które tę refleksję zapoczątkowało, należałoby sformułować w sposób następujący: czy ów opisywany przez M. Webera „duch kapitalizmu” pozostaje fenomenem ograniczonym wyłącznie do protestantyzmu, czy istnieje także na gruncie innych tradycji religijnych? Zastanawiając się nad tym problemem, doszedłem do wniosku, że reguły sprzyjające rozwojowi gospodarczemu mają uniwersalny charakter, a przedmiotem uwagi M. Webera stały się jedynie ich kulturowe manifestacje.

Swój pogląd w tym względzie zaprezentowałem w pierwszej części artykułu. Do opisu tych uniwersalnych reguł użyłem terminu „normatywne mechanizmy organizacji zachowania”. Znajdują one zastosowanie w sytuacji, gdy dana zbiorowość zainteresowana jest osiągnięciem pewnych celów i dla ich realizacji konieczna wydaje się mobilizacja jednostek tę zbiorowość konstytuujących. Owe reguły zdają się temu procesowi sprzyjać. Następnie postanowiłem prześledzić, jaką rolę odgrywają te mechanizmy w państwach

¹ M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. B. Baran, P. Miziński, Warszawa 2010.

słabiej rozwiniętych gospodarczo. Zgodnie z tezą Weberowską za ich zacofanie odpowiada brak etosu, który sprzyjałby kapitalizmowi. Czy rzeczywiście jednak tak jest? Ze względu na to, że kontekstem dla swoich rozważań uczyniłem kontynent europejski, moja uwaga skupiła się na krajach prawosławnych. Jeśli chodzi o poziom rozwoju gospodarczego, to zazwyczaj ustępują one państwom katolickim i protestanckim.

Normatywne mechanizmy organizacji zachowania

Normatywne mechanizmy organizacji zachowania pełnią zasadniczą funkcję w mobilizowaniu zbiorowości społecznych. Zanim przejdę do ich bardziej szczegółowego scharakteryzowania, poświęcę nieco miejsca samej mobilizacji. Pod pojęciem tym rozumiem proces integrowania zbiorowości oraz kierowania aktywności jej członków na realizację określonych działań. Mobilizacja może mieć charakter ekonomiczny, ale też np. militarny czy polityczny. Nie jest procesem ciągłym, pojawia się bowiem w określonych momentach, wyzwalając potencjał tkwiący w zbiorowości – w jednostkach oraz w całych strukturach społecznych. Z czasem jednak, gdy cele udaje się zrealizować bądź ich osiągnięcie coraz bardziej wydaje się niemożliwe, mobilizacja wytraca swój impet. Jest to tym bardziej zrozumiałe, jeśli uświadomimy sobie, że z procesem tym wiążą się duże koszty. Do pewnego momentu jednostki tworzące daną zbiorowość są skłonne ponosić obciążenia z nim związane. W końcu jednak nadchodzi etap, w którym koszty przewyższają korzyści uzyskiwane dzięki zbiorowemu wysiłkowi, a dotychczasowe wyjaśnienia pozwalające utrzymać zaangażowanie jednostek na wysokim poziomie stają się coraz mniej wiarygodne. Zbiorowość przechodzi wówczas w „stan spoczynku”, w którym trwać będzie do chwili, aż wyznaczone zostaną kolejne cele do realizacji. W tej cyklicznej wizji rozwoju zbiorowość funkcjonuje zatem w dwojaki sposób, w zależności od fazy, w jakiej się znajduje. W trybie aktywnym podlega mobilizacji, w pasywnym zaś uwaga jednostek i ich aktywność ulegają rozproszeniu.

W znacznie większym stopniu interesuje nas tutaj ta pierwsza faza. Michel Maffesoli w swej pracy *Czas plemion*² stwierdził, że mobilizacja jest czymś incydentalnym, czymś, co się czasami społeczeństwu zdarza, podczas gdy naturalną pozostaje sytuacja zdefiniowana przeze mnie jako tryb pasywny. Jeśli nawet zgodzimy się z tym punktem widzenia, to pojawia się tutaj zasadnicze pytanie: Co to znaczy, że mobilizacja danej zbiorowości się przydarza? Czy inicjują ją czynniki zewnętrzne bądź wewnętrzne, czy też bodźcem do jej uruchomienia pozostają idee wytwarzane przez same jednostki, a zwłaszcza

² M. Maffesoli, *Czas plemion*, tłum. M. Bucholc, Warszawa 2008.

przez przewodzące im elity? Problem ten pojawił się już we wczesnej dyskusji nad tezą Weberowską. Niektórzy, zwłaszcza krytycznie nastawieni do stanowiska M. Webera uczeni, sugerowali, że idee religijne nie przyczyniły się do ukształtowania nowoczesnego kapitalizmu. Innymi słowy, używając zasygnalizowanej w tekście terminologii, nie zapoczątkowały one procesu mobilizacji, którego efektem byłoby uformowanie się nowego porządku gospodarczego. Według nich rzecz ma się całkiem odwrotnie, to nie tyle etos protestancki przyczynił się do powstania w krajach Europy Północnej nowoczesnego kapitalizmu, a raczej ów kapitalizm wytworzył mieszczańską mentalność, opisaną następnie przez M. Webera³.

Próbując ustosunkować się do tego dylematu, założyłem, że okoliczności, zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne, w których zbiorowość funkcjonuje, stanowią punkt wyjścia procesu mobilizacji. Otwierają one możliwości, które skutkują np. rozwojem gospodarczym, bądź też wytwarzają presję, aby dana zbiorowość zaadaptowała się do nowej sytuacji. Daleki jednak jestem od przyjęcia podejścia deterministycznego, zgodnie z którym wskazane okoliczności są przesłanką wystarczającą do uruchomienia procesu mobilizacji. Muszą one być wpierw dostrzeżone i „poprawnie” zinterpretowane. Jak zauważył Amitai Etzioni, zbiorowość stale konstruuje wiedzę na temat warunków, w jakich się znajduje. Im bardziej odpowiada ona „obiektywnej” sytuacji, tym większe jest prawdopodobieństwo, że wybrana zostanie racjonalna strategia, obligująca bądź do działania, bądź do jego braku⁴. Istotną rolę w procesie wypracowywania tej wiedzy zdają się odgrywać elity⁵, stanowiące punkty węzłowe w strukturze sieci społecznych, mające możliwość wywarcia wpływu na innych. Wiedza przez nie kształtowana może być mniej lub bardziej spójna – im wyższym poziomem koherencji się cechuje, tym łatwiej jest opracować jakąś ogólną interpretację sytuacji, w jakiej znajduje się dana zbiorowość. W pewnych warunkach może ona przyczynić się do uruchomienia procesu mobilizacji.

Zgodnie z tym założeniem okoliczności tworzą określone szanse i zagrożenia, a już od samej zbiorowości zależy, w jaki sposób na nie zareaguje. Jeśli w wyniku oceny sytuacji uruchomiony zostanie proces mobilizacji, to ważną w nim rolę będą pełnił normatywne mechanizmy organizacji zachowania.

³ S. Andreski, *Maxa Webera olśnienia i pomyłki*, Warszawa 1992, ss. 191; H.M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism: A Criticism of Max Weber and His School*, New York [1933] 1959; R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism: A Historical Study*, New York [1926] 1963, ss. 337; K. Samuelsson, *Religion and Economic Action: The Protestant Ethic, the Rise of Capitalism, and the Abuses of Scholarship*, Toronto – Buffalo – London [1957] 1993.

⁴ A. Etzioni, *Aktywne społeczeństwo*, tłum. S. Burdziej, Kraków [1968] 2012.

⁵ T. van Dijk, *Denying Racism: Elite Discourse and Racism*, w: J. Solomos, J. Wrench (red.), *Racism and Migration in Western Europe*, Oxford 1993, ss. 179-193; T. van Dijk, *Discourse, Power and Access*, w: C.R. Caldas-Coulthard, M. Coulthard (red.), *Texts and Practices. Readings in Critical Discourse Analysis*, London 1996.

Można wyodrębnić dwa mechanizmy, które są odpowiedzialne kolejno za: dyscyplinowanie członków zbiorowości i kierowanie ich aktywności na określony obszar życia społecznego. Odnosząc się do pracy M. Webera, można stwierdzić, że oba były obecne na gruncie protestantyzmu. Wraz z upowszechnianiem się tej nowej formy chrześcijaństwa następował bowiem proces dyscyplinowania wiernych. Reformacja zastępowała dotychczasowe rządy – rządy Kościoła, często wygodne i niekiedy mające jedynie formalny charakter – władzą religijną w pełni odczuwalną, ingerującą we wszystkie sfery egzystencji prywatnej i publicznej, w uciążliwy sposób reglamentującą całość życia jednostki. Protestantcki ascetyzm pozostawał ucieleśnieniem represyjności właściwej dla nowego porządku. Różnił się on jednak od swych wcześniejszych katolickich form. Miał obowiązywać wszystkich, nie tylko tych żyjących religijnie *par excellence*, a obszarem jego realizacji uczyniono świecką codzienność, przede wszystkim zaś życie zawodowe. Tak zdefiniowany ascetyzm, który dyscyplinował wiernych i ukierunkowywał ich aktywność na pracę, był zatem niczym innym, jak religijną manifestacją mechanizmów typowych dla mobilizacji społecznej.

Mechanizmy te są internalizowane przez jednostki jako schematy i orientacje normatywne. Jeśli chodzi o te pierwsze, to przyjmują one postać metanorm. Na ogólnym poziomie schematy normatywne organizują i porządkują zachowanie członków danej zbiorowości zgodnie z zasadą produktywności, integrują ich i przygotowują do realizacji określonych celów (choć same tych celów nie wyznaczają). Są niezmiennie, pozostają zawsze te same, bez względu na to, jaki charakter ma mobilizacja zachodząca w społeczeństwie. Opisu ich działania *implicite* dostarczył Zygmunt Freud w pracy pt. *Kultura jako źródło cierpień*⁶, analizując transformację zasady przyjemności w zasadę rzeczywistości. Proces ten obejmuje szereg zjawisk wytwarzających presję na jednostki, aby te przeszły od natychmiastowego do odroczonego zaspokajania potrzeb, od przyjemności do jej powściągnięcia, od radowania się i zabawy do trudu i wysiłku. Jak widać, istotną rolę odgrywa tutaj hamowanie popędów. Zdaniem Freuda daje się wyróżnić dwie główne formy stłumienia. Z jednej strony następuje hamowanie seksualności, czego konsekwencją są trwałe, rozszerzające się więzi społeczne. Z drugiej strony zaś przedmiotem represji staje się popęd śmierci, którego stłumienie prowadzi do opanowania człowieka i przyrody, a także do powstania moralności. W sposób alegoryczny działanie tego mechanizmu przedstawia także Herbert Marcuse w pracy pt. *Eros i cywilizacja*⁷. Jego esencję uosabia Prometeusz – buntownik występujący przeciw bogom, ktoś, kto tworzy kulturę, płacąc za to wieczną męką. Personifikuje on wysiłek, którego celem jest podporządkowanie sobie życia.

⁶ Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa [1930] 2013.

⁷ H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, tłum. H. Jankowska, A. Pawelski, Warszawa [1966] 1998.

Internalizacja wymienionych wyżej schematów sprawia, że rozproszona dotąd energia ludzka zostaje zogniskowana. Pojawia się możliwość zużytkowania jej w jakimś obszarze życia społecznego. Obszar ten wyznaczają właśnie orientacje normatywne. Innymi słowy ukierunkowują one aktywność jednostek, koncentrują ich zaangażowanie w określonej sferze życia społecznego. O ile wspomniane schematy są niezmiennie, te same bez względu na rodzaj mobilizacji, o tyle orientacje normatywne zależą od charakteru danego procesu. W sytuacji, gdy jego celem stają się osiągnięcia gospodarcze, to orientacje normatywne ukierunkowują aktywność jednostek przede wszystkim na działania związane z pracą i przedsiębiorczością, oszczędzaniem i inwestowaniem pieniędzy, nabywaniem wiedzy. Warto podkreślić, że raz zmobilizowana zbiorowość może skutecznie zmieniać obszar, na którym jest skupiona. Taki proces określiłem mianem reorientacji normatywnej. Przykładem tego jest powojenna Japonia, a więc kraj, który pod koniec XIX wieku wszedł w fazę aktywną. Przed II wojną światową od członków tego społeczeństwa oczekiwano poparcia dla ekspansjonistycznych planów cesarstwa. W mniejszym bądź większym stopniu byli oni włączani w działania służące temu celowi. Następowła militarystyka gospodarki, a wojskowych – niczym dawnych samurajów – darzono dużym szacunkiem. Przegrana w wojnie spowodowała reorientację normatywną i skupiła energię Japończyków na pracy. Ze względu na to, że już wcześniej przyswoili oni dyscyplinujące i zarazem integrujące ich schematy normatywne, to nie powinien dziwić nas sukces gospodarczy, jaki w końcu osiągnęli⁸.

Oba omawiane dotąd mechanizmy: dyscyplinowania członków zbiorowości i zwracania ich aktywności w określonym kierunku, przyswajane jako schematy i orientacje normatywne, mają ogólny charakter. Tworzą ramy dla społecznie pożądanego wzoru zachowania. Te oczekiwane wzory zostały nazwane przeze mnie normatywnymi dyspozycjami behawioralnymi. Przyjmują one postać określonych nakazów i zakazów. O ile zatem schematy i orientacje normatywne wyznaczają pewne warunki, na ogólnym poziomie definiujące, jakiego rodzaju aktywność jednostki jest pożądana, o tyle normatywne dyspozycje behawioralne wprost wyznaczają istotne dla mobilizacji zachowania. Wskazane dyspozycje warto rozpatrywać w kategoriach zasobów, które jednostka jest w stanie akumulować i wymieniać na inne. Dla przykładu, wykazując się pracowitością bądź przedsiębiorczością, a więc internalizując i realizując wzory zachowania korzystne z punktu widzenia rozwoju gospodarczego, członek mobilizującej się zbiorowości jest w stanie uzyskać pewne gratyfikacje, np. w postaci pieniędzy, awansu, czy szacunku ze strony innych. Wydaje się zatem uzasadnione traktowanie tych przy-

⁸ Y. Kosai, *The Postwar Japanese Economy, 1945-1973*, w: K. Yamamura (red.), *The Economic Emergence of Modern Japan*, Cambridge – New York – Melbourne 1997, ss. 159-202; Y. Miwa, *State Competence and Economic Growth in Japan*, New York [1998] 2004.

swojonych przez jednostkę dyspozycji jako swego rodzaju kapitału, w tym przypadku kapitału normatywnego.

Reasumując, należałoby uznać, że rozwój gospodarczy są w stanie doświadczać te zbiorowości, w których zachodzi proces mobilizacji. Proces ten dyscyplinuje i integruje jednostki, a także koncentruje ich aktywność na obszarach związanych z gospodarką. Co jest jednak oznaką tego, że w danej zbiorowości następuje obecnie mobilizacja? Przejawem tego procesu może być wysoki poziom opisywanego przeze mnie kapitału. Świadczy on o tym, że jednostki tworzące daną zbiorowość co najmniej zinternalizowały wzory zachowania niezbędne do tego, aby taka mobilizacja mogła się wydarzyć.

Przypadek krajów prawosławnych. Metodologiczne założenia analizy

Wydaje się, że we współczesnej Europie najwyższym poziomem kapitału normatywnego powinni cechować się przede wszystkim mieszkańcy krajów prawosławnych. Zanim przejdę do przedstawienia argumentów potwierdzających, że przyjęte przeze mnie założenie jest uzasadnione, w pierwszej kolejności chciałbym skoncentrować się na zagadnieniach terminologicznych. W swoich rozważaniach i analizach, których wyniki przedstawię w dalszej części artykułu, wyodrębniłem trzy grupy krajów obecnych na kontynencie europejskim, w tym: kraje prawosławne, katolickie i protestanckie. Dokonując takiego podziału, kierowałem się dwoma kryteriami. Po pierwsze, istotne było dla mnie to, z jakim Kościołem identyfikują się mieszkańcy danego państwa. Jeśli większość z nich uważała się za prawosławnych, to taki kraj traktowałem jako kraj prawosławny. Po drugie, duże znaczenie przypisałem tradycyjnej przynależności cywilizacyjnej danego państwa. Inspirowałem się w tym względzie pracą Samuela Huntingtona *Zderzenie cywilizacji*⁹. To kryterium okazało się przydatne zwłaszcza w przypadku tych państw, w których większość mieszkańców nie czuła przynależności do żadnego Kościoła. Sytuacja ta miała miejsce głównie w krajach sklasyfikowanych przeze mnie jako prawosławnych, w których w przeszłości dominował komunizm, a praktykowanie religii było zabronione. Mimo że obecnie mieszkańcy tych państw często pozostają w znacznym stopniu zsekularyzowani, to jednak właściwa im kultura dalej wykazuje związki z tradycją religijną¹⁰.

Dokonana przeze mnie typologia krajów ze względu na właściwą im kulturę religijną nie jest pozbawiona uproszczeń. Należy o tym pamiętać,

⁹ S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2007.

¹⁰ Zob. aksjomat tradycji kulturowych w: P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, Kraków [1996] 2006, s. 46.

interpretując wyniki dokonanych przeze mnie analiz. Jeśli miałem problem z jednoznacznym skategoryzowaniem kraju, to wówczas nie uwzględniłem go w dalszej procedurze badawczej. Rezultaty tej klasyfikacji przedstawiłem w tab. 1.

Tab. 1. Klasyfikacja krajów europejskich ze względu na właściwą im kulturę religijną

Kultura religijna	Kraje
Kraje prawosławne	Białoruś, Bułgaria, Cypr, Czarnogóra, Grecja, Macedonia, Mołdawia, Rosja, Rumunia, Serbia, Ukraina
Kraje katolickie	Austria, Belgia, Chorwacja, Czechy, Francja, Hiszpania, Irlandia, Litwa, Malta, Polska, Portugalia, Słowacja, Słowenia, Węgry, Włochy
Kraje protestanckie	Dania, Estonia, Finlandia, Holandia, Islandia, Łotwa, Niemcy, Norwegia, Szwecja, Wielka Brytania

Źródło: opracowanie własne.

Jeśli przedmiotem naszej refleksji uczynimy poziom rozwoju gospodarczego i społecznego, to okaże się, że państwa prawosławne pozostają zacofane w tym względzie w porównaniu do krajów katolickich i protestanckich. Zjawisko to dobrze obrazują dane statystyczne. Jak podaje Bank Światowy, poziom PKB *per capita* był w 2014 r. w krajach prawosławnych przeciętnie niższy niż w państwach katolickich i protestanckich. Wynosił on średnio 17 018,18 dolarów (podczas, gdy w krajach katolickich – 32 073,33, a w protestanckich – 41 830 dolarów). Podobna sytuacja ma miejsce, jeśli w analizie uwzględnimy wskaźnik rozwoju społecznego (HDI) wyliczany przez ONZ. W państwach prawosławnych był on przeciętnie niższy (HDI = 0,765) niż w krajach katolickich (HDI = 0,852) i protestanckich (HDI = 0,884).

Przyjmując za punkt wyjścia tezę Weberowską, źródeł zacofania gospodarczego omawianych państw należałoby szukać we właściwej im tradycji religijnej. Według Ireny Borowik w porównaniu do chrześcijaństwa zachodniego prawosławie jest mniej podatne na racjonalizację życia religijnego. Właściwa mu teologia pozostaje niechętna dogmatyzmowi. Centralną pozycję w systemie religijnym zajmuje liturgia i rytuał. Prawosławie cechuje się mniejszą otwartością na innowacje, traktuje historię jako zamkniętą przeszłość. Na gruncie wschodniego chrześcijaństwa nie ukształtowała się także niezależna warstwa duchownych, tak jak miało to miejsce na Zachodzie. Daje się tutaj dostrzec ściśle związki między Cerkwią a państwem. Kapłani pozostają przedstawicielami władzy, wykonawcami jej zarządzeń. Na poziomie praktykowania religii zaś wyraźnie obecne są elementy religijności ludowej. Podsumowując, omawiana tradycja religijna wydaje się gorzej przygotowywać społeczeństwo do zmian zachodzących w jego otoczeniu.

Obecność w życiu religijnym elementów hamujących proces racjonalizacji sprawia z kolei, że rozwój gospodarczy może być w przypadku państw prawosławnych utrudniony¹¹.

Co więcej, przyczyn zapóźnienia gospodarczego tych krajów należałoby szukać także w ich doświadczeniach historycznych. Ze względu na to, że przyswoiły one tradycję bizantyjską, istotną rolę zawsze odgrywało w nich państwo. Gdy większość krajów prawosławnych znalazło się pod panowaniem katolickich bądź muzułmańskich władców, zabrakło w nich struktury dającej impuls do przemian gospodarczych. Poddane zostały one eksploatacji kolonialnej, stanowiły rezerwuar zasobów (głównie zboża). Ich rozwój gospodarczy został w konsekwencji tego zahamowany. Na terenach zamieszkałych przez prawosławnych nie ukształtowała się kultura miejska, nie wyłoniły się też warstwy społeczne, które byłyby zainteresowane budową kapitalizmu. Ponadto duży wpływ na sytuację gospodarczą tych państw miał komunizm. Mimo że można traktować go jako pewną formę modernizacji, to jednak jej efekty, zwłaszcza te mierzone wskaźnikami ekonomicznymi, okazały się w ostateczności gorsze od rezultatów, które udało się uzyskać krajom zachodnim¹².

Co zatem sprawiło, że metodologiczną część rozważań rozpocząłem od stwierdzenia, iż poziom kapitału normatywnego wśród mieszkańców państw prawosławnych powinien być wyższy niż wśród obywateli państw katolickich i protestanckich? Po pierwsze, rozważając wpływ tradycji religijnej danej zbiorowości na jej osiągnięcia gospodarcze, należy wykazać się dużą ostrożnością. Tuż po ukazaniu się pracy M. Webera rozgorzała dyskusja nad tym, czy korzenie nowoczesnego kapitalizmu tkwią rzeczywiście w kalwinizmie. Szukano ich w judaizmie¹³, konfucjanizmie, a także w katolicyzmie¹⁴. Rozważania w tym względzie trwają do dziś, choć współcześnie większy nacisk kładzie się na identyfikację „ducha kapitalizmu” w obrębie nieprotestanckich tradycji religijnych¹⁵. Na gruncie zaproponowanej przeze mnie koncepcji uznałem, że religia pełni dwie funkcje w procesach mobilizacji: upowszechnia normatywne mechanizmy organizacji zachowania oraz dostarcza uzasadnień redukujących koszty związane z mobilizacją. Jeśli chodzi o pierwszą funkcję, to w obrębie każdej tradycji religijnej obecne są regulacje wymagające od człowieka wysiłku, poświęcenia, odraczania gratyfikacji czy

¹¹ I. Borowik, *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu*, Kraków 2000, ss. 16-30.

¹² D. Acemoglu, J.A. Robinson, *Dlaczego narody przegrywają*, tłum. J. Łoziński, Poznań 2014.

¹³ W. Sombart, *Żydzi i życie gospodarcze*, tłum. M. Brokmanowa, Warszawa 1913.

¹⁴ K. Samuelsson, *Religion and Economic Action...*, cyt. wyd., ss. 8-24.

¹⁵ L. Seok-Choon, Ch. Woo-Young, H. Suk Wang, *Confucian Ethics and the Spirit of Capitalism in Korea: Significance of Filial Piety*, „Journal of East Asian Studies” t. 11, 2/2011, ss. 171-196; M. Novak, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York 1993; H.M. Yavuz, *Toward an Islamic Enlightenment: The Gülen Movement*, Oxford 2013.

wypełniania zobowiązań względem innych. Każda z nich zawiera zatem te metanormy, które określiłem mianem schematów normatywnych. Jeśli zaś chodzi o tę drugą funkcję, to religia pośredniczy między bodźcem, a więc oczekiwanym wzorem zachowania, a reakcją – działaniem jednostki. Tworzy wyjaśnienia, dlaczego należy wziąć na siebie obciążenia związane z mobilizacją, a odwołując się przy tym do rzeczywistości transcendentnej, obniża ich koszty¹⁶. Z czasem te pierwotnie religijnie działania ulegają zeświecczeniu. Zasoby, dzięki którym realizacja tych dwóch funkcji jest możliwa, powinny być obecne także na gruncie prawosławia. Dla przykładu, silnie zakorzeniona pozostaje w nim tradycja ascetyczna, kładąca nacisk na hamowanie popędów. Mimo że na gruncie teologii prawosławnej nie pochwała się gromadzenia dóbr materialnych, to jednak docenia się w niej rolę pracy, a mniejszości prawosławne (w tym głównie: Grecy, Ormianie, ale też wschodnioeuropejscy staroobrzędowcy) często odnoszą sukcesy gospodarcze¹⁷.

Po drugie, warto pamiętać, że sprzyjające rozwojowi gospodarczemu zasoby tkwiące w religii, umożliwiającej manifestację normatywnych mechanizmów organizacji zachowania, uruchamiane są w sytuacji, kiedy w danej zbiorowości rozpoczyna się proces mobilizacji. Jak wspominałem wcześniej, aby do tego doszło, muszą pojawić się odpowiednie okoliczności, zewnętrzne lub/i wewnętrzne, które będą stanowić impuls do uruchomienia tego procesu. W przypadku krajów prawosławnych za taką okoliczność można uznać upadek systemu komunistycznego. Wydarzenie to stworzyło szansę na budowę nowego, kapitalistycznego porządku gospodarczego, tym bardziej że pewne obciążenia historyczne, związane m.in. z niskim poziomem wykształcenia obywateli czy z zacofaną strukturą gospodarki, zostały przez komunizm – często ogromnym kosztem – wyeliminowane. Zdaje się zatem, że omawiane kraje znajdują się w fazie aktywnej. Odróżnia je to od większości europejskich państw protestanckich bądź katolickich, cechujących się wysokim poziomem rozwoju gospodarczego i społecznego, których mieszkańcy zorientowani są na wartości postmaterialistyczne, typowe dla trybu pasywnego.

Biorąc pod uwagę powyższe argumenty, doszedłem do wniosku, że warto sformułować dwie hipotezy badawcze. Brzmiały one następująco:

Hipoteza I: *Średni poziom kapitału normatywnego jest wśród mieszkańców krajów prawosławnych wyższy aniżeli wśród mieszkańców państw protestanckich i katolickich.*

¹⁶ Dla przykładu, jeśli wiem, że ciężko pracując, wypełniam wolę Bożą, a przy okazji ów wysiłek zwiększa moją szansę na dostanie się do Królestwa Niebieskiego, to w mniejszym stopniu będę odczuwał ciężar z nim związany.

¹⁷ I. Dobrijević, *The Orthodox Spirit and the Ethic of Capitalism: A Case Study on Serbia and Montenegro and the Serbian Orthodox Church*, „Serbian Studies: Journal of the North American Society for Serbian Studies” t. 20, 1/2006, ss. 1-13; T. Kuran, *The Economic Ascent of the Middle East's Religious Minorities: The Role of Islamic Legal Pluralism*, „Journal of Legal Studies” 33/2004, ss. 475-515.

Hipoteza II: W krajach prawosławnych średni poziom kapitału normatywnego jest wyższy wśród osób identyfikujących się z prawosławiem aniżeli wśród osób nieutożsamiających się z tą tradycją religijną.

Tab. 2. Kraje, w których były realizowane sondaże w ramach EVS (1999, 2008), uwzględnione w badaniu

Kraje	Sondaż z 1999 r.	Sondaż z 2008 r.
prawosławne	Białoruś, Bułgaria, Grecja, Rumunia, Rosja, Ukraina	Białoruś, Bułgaria, Cypr, Czarnogóra, Grecja, Macedonia, Mołdawia, Rosja, Rumunia, Serbia, Ukraina
katolickie	Austria, Belgia, Chorwacja, Czechy, Francja, Hiszpania, Irlandia, Litwa, Malta, Polska, Portugalia, Słowacja, Słowenia, Węgry, Włochy	Austria, Belgia, Chorwacja, Czechy, Francja, Hiszpania, Irlandia, Litwa, Malta, Polska, Portugalia, Słowacja, Słowenia, Węgry, Włochy
protestanckie	Dania, Estonia, Finlandia, Holandia, Islandia, Łotwa, Niemcy, Szwecja, Wielka Brytania	Dania, Estonia, Finlandia, Holandia, Islandia, Łotwa, Niemcy, Norwegia, Szwecja, Wielka Brytania

Źródło: <http://www.europeanvaluesstudy.eu/> [29.05.2015].

Używając tutaj pojęcia „kapitał normatywny”, miałem na myśli zespół normatywnych dyspozycji behawioralnych pożądaných w procesie mobilizacji ukierunkowanej na cele gospodarcze. Weryfikując hipotezy, korzystałem z dostępnych danych, pochodzących z dwóch sondaży zrealizowanych w ramach Europejskiego Badania Wartości. To spowodowało, że analizę musiałem ograniczyć tylko do jednego wymiaru czy – używając terminu przyjętego w tekście – do jednej orientacji normatywnej, tej związanej z pracą. Ze względu na to, że M. Weber aktywność w tym właśnie obszarze uważał za zasadniczą dla nowoczesnego kapitalizmu, odróżniającą nowy porządek gospodarczy od „kapitalizmu awanturniczego”, uznałem, że takie podejście jest możliwe do zaakceptowania. Z kolei inne ograniczenie, które wiązało się z danymi użytymi do analizy, dotyczyło tego, że na ich podstawie nie dało się skonstruować skali w pełni wyrażającej wszystkie wymienione uprzednio schematy normatywne. Aby w przyszłości wykluczyć te bariery, konieczne jest wypracowanie nowego narzędzia (np. inwentarza). Normatywne dyspozycje behawioralne, sformułowane na podstawie schematów i orientacji normatywnych właściwych dla mobilizacji ukierunkowanej na cele gospodarcze, tworzyłyby w nim zbiór stwierdzeń, do których badany musiałby się ustosunkować.

Analizy przeprowadziłem, bazując na sondażach z 1999 i 2008 r. W tab. 2 umieściłem informację na temat tych państw, które były nimi objęte i zarazem zostały uwzględnione w niniejszym badaniu.

Jak widać, analizą zostało objętych ogółem 30 państw z sondażu z 1999 r. oraz 37 z badania z 2008 r. Jeśli chodzi o kraje prawosławne, to w 2008 r. grupa ta, uprzednio złożona z państw dawnego Związku Radzieckiego (Białoruś, Rosja, Ukraina) i wschodniej części Bałkanów (Bułgaria, Grecja, Rumunia), została poszerzona o Cypr, Mołdawię oraz kraje dawnej Jugosławii (Czarnogóra, Macedonia, Serbia).

Wyniki analizy statystycznej

Przystępując do weryfikacji hipotez, opracowałem skalę kapitału normatywnego (pożądanego w obszarze pracy). Zbudowałem ją w oparciu o to samo pytanie zadane w obu sondażach (pytanie nr 17 w badaniu z 1999 r. oraz nr 18 z 2008 r.). Brzmiało ono następująco: *Czy zgadza się Pan(i), czy też nie z następującym stwierdzeniem?* Następnie wymienione zostały owe stwierdzenia: (1) *Do tego, by człowiek mógł w pełni rozwinąć swoje talenty, potrzebna jest praca*; (2) *Otrzymywanie pieniędzy bez zapracowania na nie jest upokarzające*; (3) *Ludzie, którzy nie pracują, stają się leniwi*; (4) *Praca jest obowiązkiem wobec społeczeństwa*; (5) *Pracę powinno się zawsze stawiać na pierwszym miejscu, nawet jeśli oznacza to konieczność poświęcenia jej więcej czasu*. W analizie nie uwzględniłem tylko jednego stwierdzenia, które brzmiało: *Nikt nie powinien być zmuszany do pracy, jeśli tego nie chce*. Respondent mógł się ustosunkować do nich za pomocą następujących kategorii odpowiedzi: „zdecydowanie się zgadzam”, „raczej się zgadzam”, ani się zgadzam, ani się nie zgadzam”, „raczej się nie zgadzam”, „zdecydowanie się nie zgadzam”. Każdej z nich przypisałem określoną wartość liczbową – od 1 dla „zdecydowanie się nie zgadzam” do 5 dla „zdecydowanie się zgadzam”. Średni poziom kapitału normatywnego w analizowanym obszarze stanowił zatem stosunek sumy wartości uzyskanych przez respondenta w poszczególnych stwierdzeniach do liczby pozycji skali. Mieścił się w przedziale od 1 do 5.

Zanim przeszedłem do właściwej weryfikacji hipotez, dokonałem sprawdzenia rzetelności wskazanej skali. W przypadku danych pochodzących z sondażu z 1999 r. wartość α Cronbacha wyniosła $\alpha = 0,712$. Skalę uznałem zatem za rzetelną. Podobna sytuacja miała miejsce w przypadku danych pochodzących z sondażu z 2008 r. Wartość α Cronbacha wyniosła tutaj $\alpha = 0,707$.

Aby zweryfikować hipotezę I, w której założyłem, że średni poziom kapitału normatywnego różni się w zależności od tradycji religijnej właściwej dla danego kraju, użyłem jednoczynnikowej analizy wariancji dla prób niezależnych (ANOVA). Przyjrzyjmy się bliżej wynikom badania.

Jeśli chodzi o dane pochodzące z sondażu z 1999 r., uzyskałem istotny statystycznie efekt tradycji religijnej typowej dla danego kraju: $F(2, 32681) = 741,740$; $p < 0,001$. Porównanie *post hoc* testem Gamesa-Howella wykazało, że średni

poziom kapitału normatywnego (w obszarze pracy) jest najwyższy wśród mieszkańców krajów prawosławnych ($M = 3,6983$; $SD = 0,73119$), zaś istotnie niższy pozostaje wśród przedstawicieli państw katolickich ($M = 3,6014$; $SD = 0,77280$) oraz protestanckich ($M = 3,2828$; $SD = 0,76903$). W tab. 3 zaprezentowałem statystyki opisowe dotyczące tego etapu badania.

Tab. 3. Średni poziom kapitału normatywnego (w obszarze pracy) w poszczególnych krajach według właściwej im tradycji religijnej (1999)

Kraje	Liczba badanych	Średni poziom KN	Odchylenie standardowe	Błąd standardowy	95-procentowy przedział ufności dla średniej	
					dolna granica	górna granica
prawosławne	7109	3,6983	0,73119	0,00867	3,6813	3,7153
katolickie	16085	3,6014	0,77280	0,00609	3,5899	3,6134
protestanckie	9490	3,2828	0,76903	0,00789	3,2673	3,2983
Ogółem	32684	3,5300	0,77993	0,00431	3,5215	3,5384

Źródło: na podstawie danych z sondażu zrealizowanego w ramach Europejskiego Badania Wartości w 1999 r.

Tab. 4. Średni poziom kapitału normatywnego (w obszarze pracy) w poszczególnych krajach według właściwej im tradycji religijnej (2008 r.)

Kraje	Liczba badanych	Średni poziom KN	Odchylenie standardowe	Błąd standardowy	95-procentowy przedział ufności dla średniej	
					dolna granica	górna granica
prawosławne	15002	3,7869	0,73327	0,00599	3,7751	3,7986
katolickie	20399	3,6134	0,73373	0,00514	3,6033	3,6234
protestanckie	12356	3,4487	0,76074	0,00684	3,4353	3,4622
Ogółem	47757	3,6253	0,75160	0,00344	3,6185	3,6320

Źródło: na podstawie danych z sondażu zrealizowanego w ramach Europejskiego Badania Wartości w 2008 r.

Istotny statystycznie efekt tradycji religijnej właściwej dla danego kraju uzyskałem także, analizując dane pochodzące z 2008 r.: $F(2, 47754) = 710,587$; $p < 0,001$. Porównanie *post hoc* testem Gamesa-Howella dało podobny rezultat, potwierdzając tym samym hipotezę I. Okazało się bowiem, że średni poziom kapitału normatywnego (w obszarze pracy) jest najwyższy wśród mieszkańców państw prawosławnych ($M = 3,7869$; $SD = 0,73327$), zaś istotnie niższy pozostaje wśród przedstawicieli krajów katolickich ($M = 3,6134$; $SD = 0,73373$)

i protestanckich ($M = 3,4487$; $SD = 0,76074$). W tab. 4 przedstawiłem statystyki opisowe pochodzące z tej analizy.

Tabela nr 5. Średni poziom kapitału normatywnego (w obszarze pracy) w krajach prawosławnych wśród osób identyfikujących się i nieidentyfikujących się z dominującą w nich tradycją religijną (1999, 2008)

1999						
Osoby	Liczba badanych	Średni poziom KN	Odchylenie standardowe	Błąd standardowy	95-procentowy przedział ufności dla średniej	
					dolna granica	górna granica
Identyfikujące się z prawosławiem	4283	3,7374	0,72825	0,01113	3,7156	3,7592
Nieidentyfikujące się z prawosławiem	2773	3,6387	0,73489	0,01396	3,6113	3,6660
Ogółem	7056	3,6986	0,73240	0,00872	3,6815	3,7157
2008						
Osoby	Liczba badanych	Średni poziom KN	Odchylenie standardowe	Błąd standardowy	95-procentowy przedział ufności dla średniej	
					dolna granica	górna granica
Identyfikujące się z prawosławiem	10398	3,8090	0,71885	0,00705	3,7952	3,8228
Nieidentyfikujące się z prawosławiem	4529	3,7371	0,76251	0,01133	3,7149	3,7593
Ogółem	14927	3,7872	0,73309	0,00600	3,7754	3,7990

Źródło: na podstawie danych z sondaży zrealizowanych w ramach Europejskiego Badania Wartości w latach 1999 i 2008.

Jednoczynnikowa analiza wariancji dla prób niezależnych (ANOVA) znalazła także zastosowanie w procesie weryfikacji hipotezy II. Założyłem w niej, że w krajach prawosławnych średni poziom kapitału normatywnego różni się w zależności od tego, czy dana osoba identyfikuje się z dominującą w nich tradycją religijną, czy też nie. Wśród tych pierwszych poziom ten powinien być wyższy. Analizy wykonane na podstawie danych z 1999 i 2008 r. potwierdziły tę hipotezę. Jak widać to w tab. 5, średni poziom kapitału normatywnego był wyższy wśród osób utożsamiających się z prawosławiem, aniżeli wśród tych,

którzy nie czuli więzi z tą tradycją religijną. W obu przypadkach uzyskałem istotny statystycznie efekt identyfikacji religijnej: (a) w 1999 r.: $F(1,7054) = 30,711$; $p < 0,001$; (b) w 2008 natomiast: $F(1, 14925) = 30,449$; $p < 0,001$.

Na gruncie przeprowadzonej przeze mnie analizy udało się zatem pozytywnie zweryfikować obie hipotezy. Okazało się, że przynajmniej w obszarze pracy średni poziom kapitału normatywnego jest najwyższy wśród mieszkańców państw prawosławnych, a w samych tych krajach – wśród osób, które identyfikują się z dominującą w nich tradycją religijną. Otrzymane wyniki skłaniają do postawienia następującego pytania: Czy państwa prawosławne są na prostej drodze do dobrobytu?

Podsumowanie

Odpowiedź na powyższe pytanie nie jest niestety łatwa. Mimo iż udało się potwierdzić hipotezy postawione w tekście, to należy pamiętać o metodologicznych ograniczeniach, które czynią analizę niepełną. Pozwolę sobie je tutaj wymienić.

Po pierwsze, pewnym problemem jest to, że wskazana analiza dotyczyła tylko jednej orientacji normatywnej, ukierunkowującej aktywność jednostek na działania związane z pracą. Pojawia się tutaj zasadnicze pytanie. Co, jeśli w innych obszarach, istotnych z punktu widzenia rozwoju gospodarczego, poziom kapitału normatywnego pozostaje w krajach prawosławnych niższy niż w państwach katolickich i protestanckich? Aby pogłębić analizę, uczynić ją bardziej wiarygodną, badaniem należałoby objąć także inne orientacje normatywne, skupiające działania jednostek na aktywności związanej z oszczędzaniem i inwestowaniem pieniędzy, zdobywaniem wiedzy czy z przedsiębiorczością. Po drugie, dane zastane, na podstawie których zbudowałem skalę do pomiaru kapitału normatywnego, nie pozwoliły na pełne odzwierciedlenie schematów normatywnych, dyscyplinujących i integrujących członków mobilizującej się zbiorowości. Niezbędne wydaje się zatem zbudowanie inwentarza, który by to umożliwił. Po trzecie, należy pamiętać, że w analizie korzystałem z danych powstałych na podstawie deklaracji badanych. Ich rzeczywiste działania nie muszą być z tymi odpowiedziami spójne. W takim przypadku mielibyśmy do czynienia z istnieniem różnic między krajami prawosławnymi, katolickimi i protestanckimi, które nie dotyczyłyby np. stosunku do pracy, lecz świadczyłyby o odmiennym ocenianiu swojego zaangażowania w tej sferze. Aby temu zaradzić, warto byłoby uwzględnić w badaniu dane ekonomiczne, dotyczące m.in. wydajności pracy, średniej liczby godzin przeznaczanych w tygodniu na wykonywanie obowiązków zawodowych.

Jeśli nawet po uwzględnieniu tych uwag i wprowadzeniu odpowiednich zmian okaże się, że poziom kapitału normatywnego w krajach prawosławnych pozostaje wyższy niż w państwach katolickich i protestanckich, to i tak odpowiedź na postawione pytanie nie będzie prosta. Może to oczywiście być dowodem na to, że zachodzi w nich proces mobilizacji ukierunkowany na osiągnięcia gospodarcze. Jego rezultaty jednak nadal będą pozostawać pewną niewiadomą. Zależą one bowiem nie tylko od poziomu kapitału normatywnego, ale również od instytucji społecznych, które są obecne w danej zbiorowości. Aby rozwój gospodarczy miał miejsce, powinna istnieć spójność między oczekiwaniami formułowanymi wobec jednostek a obowiązującymi w ich otoczeniu regułami gry. Dla przykładu, nawet jeśli członek danej zbiorowości zinternalizuje pożądane dla rozwoju gospodarczego normatywne dyspozycje behawioralne, podnosząc tym samym poziom właściwego sobie kapitału normatywnego, to ich realizacja w warunkach niestabilnych, nietransparentnych i wykluczających reguł gry będzie utrudniona, a nawet niemożliwa. Ów potencjał tkwiący w jednostkach, wyzwolony dzięki mechanizmom odpowiedzialnym za mobilizację, zostanie wówczas zmarnotrawiony. Wiele wskazuje na to, że z takim wariantem wydarzeń mamy do czynienia w przypadku krajów prawosławnych. Mimo iż ich mieszkańcy zdają się cechować wysokim poziomem kapitału normatywnego, to właściwa tym państwom średnia stopa wzrostu gospodarczego w latach 1995-2014 nie należała do spektakularnych. Być może zatem marnują one szansę, jaka otworzyła się przed nimi po upadku systemu komunistycznego.

Interesującym problemem, w niewielkim stopniu poruszonym w tekście, jest rola zasobów religijnych w procesie mobilizacji ukierunkowanej na osiągnięcia gospodarcze. Można domniemywać, że odegrały one istotną rolę w rozwoju państw Europy Północnej, pośrednicząc za każdym razem między bodźcem, a więc oczekiwanym wzorem zachowania, a reakcją – czyli jego realizacją. Jak duże znaczenie mają one dla mobilizacji odbywającej się w krajach, w których mieszkańcy są w znacznej mierze zeświecczeni? Z jednej strony należy założyć, że w wyniku sekularyzacji następuje większa selekcja tych zasobów – używane są tylko te, które wydają się przydatne dla procesu mobilizacji. Z drugiej jednak warto pamiętać, że religia dostarcza wyjaśnień umożliwiających czasami podjęcie nadludzkiego wysiłku. Trudno jest ją w tym zastąpić. Rozważania rozpoczęte w niniejszym artykule warto byłoby zatem pogłębić analizą kultury prawosławnej, zorientowaną na identyfikację w niej elementów, które sprzyjałyby mobilizacji, także tej gospodarczej.

Lukasz Kutyló – NORMATIVE DETERMINANTS OF ECONOMIC DEVELOPMENT. THE CASE OF ORTHODOX CHRISTIAN COUNTRIES

Over one hundred years ago Max Weber formulated his well-known thesis, in which he assumed that Protestant ethos played an important role in the economic development of North Europe. The German scholar described mechanisms responsible for this process. In his reflections, however, he paid attention to their cultural manifestations. It was unfortunate, because it seems that these mechanisms have universal character and they could be activated in every religious tradition. Thanks to them a society is able to mobilize its members and achieve some objectives. They both discipline and integrate people as well as direct their attention and activity toward social fields important for this mobilization.

In the text a subject of interest is a presence of these mechanisms in European Orthodox Christian countries. They are usually less developed than both European Catholic as well as Protestant states. According to Weberian thesis, their economic underdevelopment is a consequence of specific ethos, which is contradictory to "the spirit of capitalism." In order to examine this assumption there were conducted the analyses on data coming from European Value Studies. The text includes their outcomes.

Spis treści

<i>Zbigniew Drozdowicz</i> – Współczesne problemy filozofii religii	3
<i>Ks. Piotr Moskal</i> – Wybrane kwestie z aksjologii religii	15
<i>Andrzej Wójtowicz</i> – Krytyczne kategorie nowoczesnego religioznawstwa. Perspektywa wielokulturowa	27
<i>Artur Jocz</i> – Ezoteryka a literatura. Geneza artystycznej fascynacji	39
<i>Stella Grotowska</i> – Sekularyzacja polityki w katolickim kraju. Religia w dyskursie medialnym prawicowych portali internetowych w kampanii prezydenckiej w Polsce w 2015 r.	49
<i>Maria Marczevska-Rytko</i> – Sprzężenia między religią i polityką. Wyzwania w XXI stuleciu	67
<i>Edward Jeliński</i> – Problem ubóstwa w Kościele. Kilka uwag historyczno-teologicznych	79
<i>Jarema Drozdowicz</i> – Europejska polityka wielokulturowości wobec nowego fundamentalizmu religijnego	91
<i>Martin Klapetek</i> – Meczety i miejsca modlitwy w Niemczech i Austrii. Przeszłość i teraźniejszość	103
<i>Sławomir Sztajer</i> – Założeniowość teorii przemian religijności	119
<i>Jacek Zydorowicz</i> – Kultura wizualna po zamachu na „Charlie Hebdo”	131
<i>Remigiusz T. Ciesielski</i> – Liturgia rzymskokatolicka w kontekście edukacyjnym	145
<i>Ryszard Wójtowicz</i> – Znaczenie prawa naturalnego w obliczu „kryzysu Kościoła”. Wybrane zagadnienia	155
<i>Andrzej Korczak</i> – Wątpliwości związane z tantrycznymi inspiracjami teorii mitu Mircei Eliadego	169
<i>Łukasz Kutyló</i> – Normatywne uwarunkowania rozwoju gospodarczego. Przypadek krajów prawosławnych	183

Contents

<i>Zbigniew Drozdowicz</i> – Contemporary problems of philosophy of religion	3
<i>Ks. Piotr Moskal</i> – Selected issues of the axiology of religion	15
<i>Andrzej Wójtowicz</i> – Critical categories of the modern study of religion: A multicultural perspective	27
<i>Artur Jocz</i> – Esoterics and literature: An origin of artistic fascination	39
<i>Stella Grotowska</i> – The secularisation of politics in a Catholic country. Religion in the media discourse of right-wing web portals in the presidential campaign in Poland in 2015	49
<i>Maria Marczevska-Rytko</i> – The links between religion and politics: Challenges in the 21st century	67
<i>Edward Jeliński</i> – The problem of poverty in the Church: Historical-theological remarks	79
<i>Jarema Drozdowicz</i> – European politics of multiculturalism and the new religious fundamentalism	91
<i>Martin Klapetek</i> – Mosques and Islamic prayer rooms in Germany and Austria: Past and present	103
<i>Sławomir Sztajer</i> – The assumptions of the theories of religious change	119
<i>Jacek Zygorowicz</i> – Visual culture after the attack on “Charlie Hebdo”	131
<i>Remigiusz T. Ciesielski</i> – The Roman Catholic liturgy in the educational context	145
<i>Ryszard Wójtowicz</i> – The meaning of natural law faced with the “crisis of the Church”	155
<i>Andrzej Korczak</i> – Doubts concerning the Tantric inspirations of Mircea Eliade’s theory of myth	169
<i>Łukasz Kutyló</i> – Normative determinants of economic development. The case of orthodox christian countries	183

