

Przegląd Religioznawczy 4(294)/2024

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

PATRYCJA KRYSTYNA UCIEKLAK

Uniwersytet Wrocławski

Instytut Historii Sztuki

e-mail: ucieklakpatrycja@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9858-6948>

DOI: 10.34813/ptr4.2024.11

Irreligia – negacja, pragnienie duchowości czy strategia artystyczna? Rozważania wokół twórczości Wojtka Ulricha

Irreligion – negation, desire for spirituality or artistic strategy?
Reflections on the work of Wojtek Ulrich

Abstract. Wojtek Ulrich's artistic activity can be placed within the current of critical art, which, on the one hand, is characterised by a negative attitude towards traditionally understood religious structures and the mystical practices connected with them, and, on the other, performs the function of a polemical dialogue, attempting to answer fundamental questions of a theological and philosophical nature. The art projects presented here exemplify a reflection on the role of religion and spirituality in contemporary secularized visual culture. The works have been subjected to an irreligious diagnosis based on the writings of sociologists N. Jay Demerath III and Colin Campbell, as well as the nineteenth-century institutional critiques of Arthur Schopenhauer and Friedrich Nietzsche, whose philosophical arguments were the symbolic beginning of irreligious thought. The aim of the publication is to attempt to answer the question of whether the irreligious practices in Ulrich's work represent a search for a new form of secularizing spirituality, or whether they are merely an artistic strategy aimed at provocation, criticism and deconstruction of traditional forms of religiosity, motivated by financial gain.

Keywords: irreligion, critical art, Wojtek Ulrich, spirituality, secularization

Wprowadzenie

Bez mitu każda kultura traci zdrową, naturalną siłę twórczą.
(Nietzsche, 2009, s. 213–214)

Genezy XIX-wiecznej myśli filozoficznej zapowiadającej nadejście irreligii można upatrywać zarówno w pismach Friedricha Wilhelma Nietzschego, jak i jego intelektualnego mentora Artura Schopenhauera, który określił religię mianem rozwiązania dostarczającego doświadczenia niezbędne dla zaspokajania duchowych potrzeb znacznej części społeczeństwa. Swój punkt widzenia przedstawił w rozprawie *O religii* (1851), stylizowanej na formułę dialogową między Demofeilesem, obrońcą religii jako stymulacji intelektualnej, a jego oponentem Filaletesem, krytykiem religii głoszącym konieczność zastąpienia jej wiedzą zdobywaną metodą empiryczną. Formuła ta posłużyła niemieckiemu myślicielowi do zobrazowania dualizmu poglądów dotyczących tego zagadnienia (Schopenhauer, 2021, s. 5). W dziele pojawiają się argumenty, które spełniają Campbellowskie kryteria irreligijności, takie jak negatywny stosunek do doktryny ze względu na jej zwodniczy i metaforyczny charakter czy krytyka systemowego wsparcia i konstytuowania określonego systemu wierzeń (Schopenhauer, 2021, s. 23).

Kto wierzy, że kiedykolwiek istoty niebędące ludźmi wyjaśniły nam cel i zagadkę bytu, ten jest dużym dzieckiem. Nie ma innego objawienia oprócz słów mędrców, jakkolwiek i te jako ludzkie podlegają błędom i ubrane w dziwaczne alegorie i mity nazywają się religiami (Schopenhauer, 2021, s. 57).

Intelektualista wyraża dezaprobatę dla sztuczek wykorzystywanych przez systemy religijne. Metafizyczny rdzeń, który jest podstawą maskarady i wewnętrznego absurdu, wymusza dosłowne traktowanie symbolicznego kostiumu, aby ich mistyczny wymiar był wciąż kultywowany i prawidłowo interpretowany. Odarcie z aury tajemniczości i odkrycie mistyfikacji powoduje ich natychmiastową agonię (Schopenhauer, 2021, s. 61). Filozofia jawi się jako alternatywa wyzwalająca człowieka spod jarzma religijnej perspektywy, stojąc w opozycji do roszczeniowego charakteru wiary, która pretenduje do miana prawdy absolutnej przybranej w „alegoryczne szaty”. Zgodnie ze swym etymologicznym pochodzeniem stanowi ona „umiłowanie mądrości”, dając przyzwolenie na popełnianie błędów natury poznawczej, dzięki czemu pozytywnie wpływa na stymulację ludzkiego umysłu i faktyczne poznanie rzeczywistości (Schopenhauer, 2021, s. 30–31). Schopenhauer w swych rozważaniach przyrównuje wiarę do przewodnika ślepcy, utożsamiając ją ze zwodniczą pocieszycielką, pozwalającą przetrwać cierpienia, których jednostka doświadcza

za życia, a zarazem mającą ją szlachetnymi kłamstwami. Myśliciel wierzy, iż gatunek ludzki w wyniku ewolucji zyska zdolność do opracowania własnej filozofii, opartej na prawdzie i całkowicie pozbawionej elementów fałszu czy mitologii, co przyczyni się do symbolicznej „eutanazji” religii, traktowanej przezeń jako surogat prawdy, na rzecz cywilizacyjnego postępu (Schopenhauer, 2021, s. 22–23).

Socjologiczna próba ujęcia zjawiska irreligijności

Jak zdefiniować irreligię i jakie są jej funkcjonalne ramy? Postrzeganie zjawiska irreligii w praktyce twórczej napotyka na pewne trudności, gdyż jest uzależnione od sposobu widzenia i opowiedzenia się po konkretnej stronie sporu: teologicznej lub socjologicznej. Niemożność konceptualizacji zjawiska rozpoczyna się wraz z próbą wyjaśnienia istoty religii, na co wyraźnie wskazywał Max Weber (1864–1920). Prekursor nauk socjoreligijnych zwrócił uwagę na granice ludzkiego poznania, które z góry skazują badacza na terminologiczną porażkę:

Zewnętrzne formy zachowań religijnych są tak urozmaicone, że zachowania te można rozumieć tylko wtedy, gdy uwzględni się punkt widzenia zainteresowanej jednostki – strefę jej subiektywnych doświadczeń, idei, celów, a więc krótko mówiąc, gdy uwzględni się „znaczenie” (*Sinn*), jakie nadaje się zachowaniu religijnemu (Weber, 1963, s. 1).

Subiektywne kryterium oceny wpływa na traktowanie zjawiska religii, a co za tym idzie – jej irreligijnego odpowiednika jako efemerycznych konstruktów socjologicznych. Ich interpretacja zależy od stopnia ideologicznego zaangażowania w obrębie danej dyscypliny naukowej, co prowadzi do znaczących nieścisłości, nieporozumień czy nadmiernych uproszczeń wynikających z przyjętej perspektywy badawczej.

Za „papieży irreligii”, którzy przygotowali fundamenty pod badania socjologiczne w obrębie irreligii, należy uważać N. Jaya Demeratha III i Colina Campbella. Podczas Międzynarodowej Konferencji Socjologii Religii zorganizowanej w Rzymie (1968) Demerath stwierdził:

Pouczająca ironia tkwi we współczesnym ożywieniu socjologii religii: towarzyszy mu pozorne zanikanie samej religii (Demerath, 2011, s. 68).

Sekularyzacyjne remedium zaproponowane przez amerykańskiego autora polega na zerwaniu z tendencją deprecjonującą miejsce irreligii w badaniach socjologicznych. Zdaniem Demeratha dowartościowanie jej odrębnego charakteru umożliwiłoby zarówno wnikliwą i szeroko zakrojoną analizę fenomenu irreligijnego, jak i rozbudowanie aparatu pojęciowego w obrębie samej religii

(Demerath, 2011, s. 69). Redefinicja dokonana z perspektywy socjologicznej pozwoliłaby na sukcesywne zwalczanie błędnie powielanych w niej stereotypów (Demerath, 2011, s. 72).

Dla moich potrzeb irreligia może być w przybliżeniu zdefiniowana jako „niewiara w elementarną doktrynę religijną, z którą jednostka jest związana kulturowo” [...]. Na pewno nie nazwalibyśmy niereligijnym chrześcijanina, który odrzuca doktrynę hinduizmu czy judaizmu [...]. Chodzi po prostu o to, że pojęcie niewiary jest bez znaczenia, jeśli nie odnosi się do wiary, która jest przynajmniej potencjalnie znacząca i dostępna (Demerath, 2011, s. 72–73).

Z definicji tej jasno wynika, iż warunkiem zaistnienia tego zjawiska jest czynnik kulturotwórczy, a co za tym idzie – funkcja wychowawczo-dydaktyczna systemu religijnego, który formuje kontestującą go jednostkę.

Aby zwrócić uwagę na postępujący zanik potrzeby zaangażowania religijnego, bez gwałtownego aktu wyrzeczenia, badacz dokonuje rozróżnienia między „niewiarą” (*unbelief*)¹ a „zupełnym brakiem wiary” (*disbelief*)² (Demerath, 2011, s. 72). Porusza też kwestię interpretacji terminu „doktryna religijna”, identyfikowanej zgodnie z powszechną praktyką i osią ideową, którą przyjęto w określonych systemach wierzeń, z wyłączeniem paradygmatu fundamentalistycznego i sofistycznego (Demerath, 2011, s. 73).

Propagowany przez Demeratha postulat dowartościowania nie-religii skupia się przede wszystkim na kontestacji ówczesnego stanu badań oraz konieczności wypracowania nowego (zeświecczonego) modelu analitycznego, który pomógłby spojrzeć na ten fenomen z właściwą wrażliwością metodologiczną (Demerath, 2011, s. 69). W badaniach socjologicznych irreligia jest traktowana jako zjawisko naturalne dla funkcjonowania społecznego, choć o odmiennej mocy sprawczej (związanej z atmosferą historyczno-kulturową) (Demerath, 2011, s. 71). Irreligia jako pochodna sekularyzacji wykracza poza sferę ortodoksji, proponując ulepszoną soczewkę interpretacyjną, opartą na analizie organizacji świeckich, która pozwala spojrzeć na instytucje kościelne z nowej perspektywy (Demerath, 2011, s. 74). Ciekawym spostrzeżeniem Demeratha na temat funkcji irreligii we współczesnym świecie jest wskazanie na jej związek z nietzscheańską ideą „przewartościowania wszystkich wartości” (Nietzsche, 2022, s. 106).

Irreligia jest przecież tylko jedną z części szerszego procesu sekularyzacji, który zmusił człowieka do przewartościowania wielu wcześniejszych dogmatów, w tym

¹ Termin tożsamy z religijnym deficytem i całkowitym brakiem pragnienia przynależności wyznaniowej.

² Zdaniem amerykańskiego socjologa stanowi on symboliczną manifestację wyrugowania kwestii religijnej ze sfery (jednostkowego lub społecznego) zainteresowania.

odnoszących się do wykształcenia i polityki. Niektórzy twierdzą, że zasadnicza restrukturyzacja systemu normatywnego na Zachodzie jest w toku. Jeśli tak, może konieczne będzie zasadnicze przestrukturalizowanie naszych naukowych priorytetów, aby można było rozumieć te problemy w sposób bardziej jasny (Demerath, 2011, s. 86–87).

Rozważania na temat roli socjologii irreligii w procesie laicyzacji należy traktować jako punkt wyjścia do poszukiwania alternatywnych form duchowej realizacji, które mogłyby z powodzeniem zastąpić tradycyjne systemy religijne i propagowane przez nie wartości. Doskonałe podsumowanie wniosków płynących z wywodu Demeratha stanowi odwołanie się do słów francuskiego filozofa, określanego mianem „ojca-założyciela” współczesnej socjologii, Émile’a Durkheima (1858–1917): „dawni bogowie starzeją się albo już umarli, a inni jeszcze się nie narodzili” (Durkheim, 1990, s. 408; Demerath, 2011, s. 87).

Z kolei definicyjne ujęcie Campbella można uznać za kompleksowe i ukazujące różne niuansy omawianego zjawiska, będące analityczną „kością niezgody” wśród socjologów czy teologów. Brytyjski badacz stwierdza, że irreligię należy rozpatrywać pod kątem aspiracji kontrkulturowych³, ponieważ stanowi ona wyraz dezaprobaty wobec autorytarnego usposobienia religii, która stopniowo zrywała związki z myślą humanistyczną przez uwikłanie jej w zbyt rozbudowaną strukturę kultową czy bezkompromisowe wkraczanie w sferę prywatną swoich wyznawców. Warunkiem koniecznym zaistnienia i prawidłowego rozpoznania irreligii jako zjawiska reakcyjnego jest sprzeciw wobec systemu religijnego, z którym kontestująca go jednostka ma związek kulturowy:

Zjawisko irreligii może być należycie rozumiane tylko w przypadku rozpatrywania go w kontekście religii, którą odrzuca [...] z socjologicznego punktu widzenia wyróżniającą cechą irreligii nie jest jej zawartość treściowa, lecz fakt, że stanowi reakcję przeciw religii (Campbell, 2011, s. 56).

Według Campbella irreligia nie może zostać ograniczona do braku potrzeby zaangażowania religijnego⁴ oraz odseparowana od swego pierwotnego, historycznego kontekstu⁵ (Campbell, 2011, s. 57). Należy bezwzględnie odrzucić pokutujące w socjologii religii przekonanie o jedności między irreligią

³ Zdaniem Campbella tendencje irreligijne można odnotować już na terenach Europy i Ameryki zarówno w XIX, jak i XX wieku.

⁴ Brytyjski socjolog wskazuje, iż pojęcie „zaangażowanie religijne” jest dość pojemne i można w nim zawrzeć zarówno kultywowanie religii o orientacji świeckiej (m.in. systemów ideologicznych), jak i aktywność na polu politycznym, ekonomicznym czy rodzinnym, co prowadzi do odwiecznej dychotomii: świeckie i sakralne.

⁵ Badacz, wskazując na pierwszych wyznawców chrześcijaństwa w starożytności (postrzeganych jako ateści względem politeistycznych wierzeń), obnażył zgubne skutki stosowania uproszczeń w badaniach nad zjawiskami socjoreligijnymi.

a niewiarą, które prowadzi do traktowania ich jako zjawisk tożsamyh lub synonimicznych. Uważa on, że tradycjonalizm perspektywiczny przyczynił się do spowolnienia postępu w naukowej analizie zjawiska. Dlatego proponuje nowe ujęcie fenomenu irreligijnego jako totalnej reakcji manifestującej się poprzez ludzkie zachowania i ujmowanej na podobieństwo religii (Campbell, 2011, s. 59). Podkreśla też niezwykłą, a zarazem niepodważalną zaletę tej definicji, ukazującej irreligię jako płynny, dynamiczny, nieustannie podlegający zmianom proces. Z kolei dzięki kategorii „wrogości”⁶ (Campbell, 2011, s. 60) ukazuje granicę oddzielającą „irreligijność” od „świeckości” (rozumianej jako neutralny punkt odniesienia wobec problemów natury metafizycznej). Miarą natężenia irreligii jest zaangażowanie emocjonalne i intelektualne, które ma korzenie w okresie dziecięcej indoktrynacji religijnej:

Osoby te muszą ciągle „ponawiać” swoje odrzucenie religii w sposób, który jest funkcjonalnie analogiczny do ponawiania przez wierzącego jego aktów wiary⁷ (Campbell, 2011, s. 61).

Aby ułatwić ustanawianie granic irreligii, badacz proponuje jej wzorcowy model, będący zestawieniem cech charakterystycznych, które obowiązują zarówno w przypadku indywidualnej jednostki, jak i zbiorowości sympatyzującej z dyskursem irreligijnym. Campbellowski schemat poddaje analizie następujące dane socjoreligijne: zachowania wyrażane za pomocą uczuć, przekonań czy stanowisk, które ukazują negatywne nastawienie wobec religii (przechodząc od umiarkowanej niechęci, poprzez skrajny cynizm, aż do totalnego zobojętnienia) oraz stopień zaangażowania w eliminację wszelkich przejawów religijnej ekspresji⁸ (m.in. doktryny, praktyk kultowych, świadectw wiary, zaplecza organizacyjnego) wraz z kultywowaniem jej tradycji (Campbell, 2011, s. 62–67). Spośród wymienionych komponentów autor wyróżnia dwie sporne kwestie, które wpływają na trudności z konceptualizacją zjawiska, tj. stosunek emocjonalny do kwestii religijnej oraz prawdziwe intencje osoby (ir)religijnej. Czynnikiem hamującym proces kwalifikacji stała się sekulary-

⁶ Pod pojęciem „wrogość” socjolog rozumie wszelkie przejawy odrzucenia dogmatów danej tradycji wyznaniowej. Wskazuje on, że z perspektywy historycznej kryterium wrogości było związane także z praktykami potencjalnych reformatorów danego systemu religijnego, dlatego konieczne jest odróżnienie irreligii od reformizmu. Czynnikiem decydującym staje się intencja jednostki, która wyraża swą niechęć i dezaprobatę (Campbell, 2011, s. 64–65).

⁷ Widoczne są tu analogie z myślą rumuńskiego religioznawcy Mircei Eliadego (1907–1986), iż niemożliwe jest osiągnięcie stanu absolutnego zeświecczenia, ponieważ praktyki desakralizacyjne nieustannie odwołują się do religijnego punktu odniesienia (Eliade, 2008, s. 20).

⁸ Z zastrzeżeniem, że okazywana wrogość wobec wspomnianych kategorii nie może być wynikiem gorliwości o zabarwieniu religijnym, gdyż świadczy o manifestacji radykalizmu wyznaniowego, a nie postawy irreligijnej (Campbell, 2011, s. 63).

zacja, która zdominowała obecne społeczeństwo, odbierając religii nadrzędną rolę w kształtowaniu rzeczywistości socjokulturowej. Schemat interpretacyjny musi zostać zaktualizowany o bardziej złożone przesłanki postmodernistycznego świata, ponieważ fundamentem myśli Campbella jest spór między sztywno określonymi opozycjami: ortodoksją (utożsamianą z manifestacją religijną i umiłowaniem *sacrum*) i podkulturą (zrównaną z celebracją *profanum*).

Irreligia jako manifestacja tęsknoty

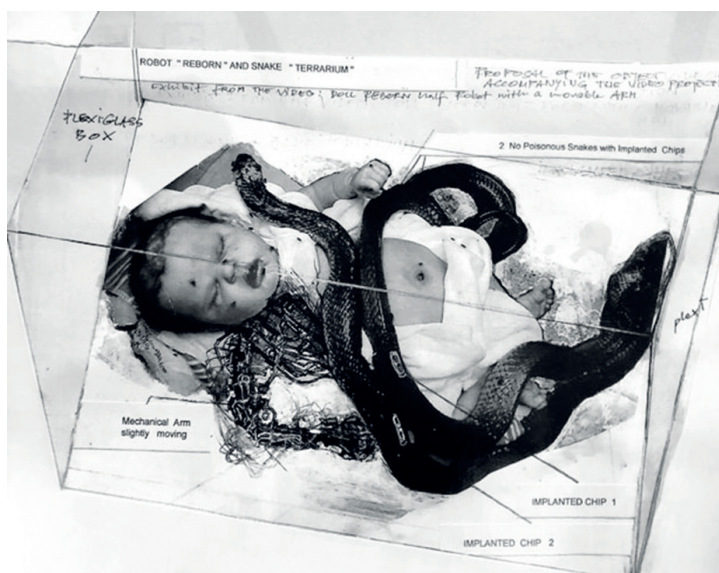
Czy zatem irreligia oznacza brak potrzeby duchowego spełnienia? Zdaniem Campbella w obrębie tego zjawiska należy dokonać rozróżnienia na: irreligię pierwotną⁹ – zgodną z postulatami krytyki schopenhauerowskiej oraz wtórną¹⁰, która ma wiele elementów wspólnych z filozofią nietzscheańską, głoszącą konieczność przewrotu w systemie ukonstytuowanych wartości (Campbell, 2011, s. 66).

Kobra. Koniec historii ostatniego człowieka (2017) Wojtka Ulricha jest uniwersalnym zestawem przeznaczonym do testowania nowych mitologii w erze postprawdy, stanowiąc odpowiedź na narracyjną nadprodukcję. Konstrukcja logiczno-semantyczna została stworzona według mechanizmów charakterystycznych dla opowieści z pogranicza fantastyki o siłach nadprzyrodzonych rządzących ludzkim losem, które bazują na klasycznych archetypach i tradycjach historycznoliterackich. Każda z obecnych w instalacji audiowizualnej Ulricha postaci metaforycznych, tj. dziecko, kobra egipska oraz mangusta (lub ich konglomerat), może w równym stopniu stanowić podwaliny pod nowy system wierzeń doby zarówno (post-), jak i (trans)humanistycznej. Zaaranżowana przezeń sytuacja stanowi jedynie surogat rzeczywistości i protezę prawdy. Eksperyment artystyczny rozpoczyna się już na etapie neuronowym, odwołując się do mechanizmu asocjacji. Retoryczna aranżacja opiera się zarówno na politeistycznym charakterze starożytnych kultur, jak i na profetycznych opowieściach o nadejściu Zbawiciela, przekazywanych przez starotestamentowych proroków¹¹.

⁹ Odłam irreligijności propagowany przez tzw. eliminacjonistów, którzy traktują religię jako zbędny, przestarzały fenomen społeczno-kulturowy. Sposób postrzegania świata zależy tu jedynie od przesłanek doświadczenia empirycznego.

¹⁰ Wariant reprezentowany przez tzw. substytucjonalistów, którzy dążą do sekularyzacyjnej reformacji religii, głosząc potrzebę wypracowania nowej, świeckiej alternatywy dla praktyk duchowych.

¹¹ Tożsama konstrukcja narracyjna stanowi szkielet *Tako rzecze Zaratustra. Książki dla wszystkich i dla nikogo* (1883). Filozoficzny traktat jest adaptacją biblijnej historii Chrystusa, służącą XIX-wiecznej potrzebie głoszenia idei „nadczłowieczeństwa”. Warto zwrócić uwagę na



Wojtek Ulrich, *Kobra. Koniec historii ostatniego człowieka*, 2017, seria fotograficzna, video 4'32"

Źródło: <https://wojtekulrich.com/ash-wednesday-copy-copy/> [26.11.2024].

Oś narracyjną stanowi hiperrealistyczna lalka Reborn, która do złudzenia przypomina bezbronnego noworodka. Naturalistyczna kreacja postaci dziecięcej wprawia obserwatora w stan głębokiego niepokoju, prowadzącego do dysonansu poznawczego. W rzeczywistości jest to hybryda zabawki i cyborga,

podobieństwa między figurą Jezusa i Nietzscheańskiego proroka, na które w komparatystycznej analizie zwrócił uwagę Jaromir Brejda (2006; 2015).

która jedynie z pozoru przypomina niewinne maleństwo osaczane przez man-gustę i pozbawionego śmiercionośnej substancji węża. Strategia artystyczna Ulricha polega na osadzeniu widza w roli świadka paramistycznego spektaklu, który odbywa się w ścianach współczesnych katakumb. Ostatecznym skutkiem końcowych aktów niepokojącego performace'u będzie dekonstrukcja poku-tujących w historii myśli ludzkiej mitów na poziomie semantycznym i zmiana teistycznie zdeterminowanego kodu kulturowego.

Mangusta była otaczana przez starożytnych Egipcjan swoistym kultem ze względu na swe wrogie nastawienie do jadowitych gadów (Diab, 2020, s. 28) i stanowiła ważny element ikonografii życia pozagrobowego (Diab, 2020, s. 35). W kontekście religijnym zyskała na znaczeniu dzięki bliskim zwią-zkom z bóstwami, zwłaszcza ze staroegipską boginią Uadżet (Myśliwiec, 2000, s. 99)¹². Kobra egipska jest stworzeniem o złej reputacji w historii antycznej, gdyż została wykorzystana do samobójczej śmierci przez Kleopatrę VII (69–31 p.n.e.), ostatnią przedstawicielkę dynastii Ptolemeuszy na tronie egipskim, który po jej śmierci został przejęty przez Rzymian¹³. Również w tradycji chrześcijańskiej wąż nie cieszy się uznaniem, gdyż jest utożsamiany z pokusą i zepsuciem moralnym.

Chrystus przyszedł na świat jako zrodzony z ziemskiej kobiety i obdarzony boskim pierwiastkiem przez swego ojca. Podczas narodzin – tak jak w przy-padku Reborna – towarzyszyły mu zwierzęta, jednak pełniły one funkcję gospodarczo-poddańczą, składając mu hołd i bijąc pokłony. Humanoidalny robot, osamotniony przez swoich twórców, jest przygotowywany do osią-gnięcia wyższych stanów rozwoju od najwcześniejszego etapu „dorastania” poprzez obcowanie z uświęconymi w staroegipskiej tradycji drapieżnikami. Transhumanistyczne niemowlę stanowi nową wersję Nazarejczyka, którego idea się zdezaktualizowała w złaicyzowanym świecie. Pojmowane w kate-goriach „nadczołowieka”, dąży do wytworzenia nowego rodzaju „religii bez objawienia”.

¹² Kult Uadżet był szczególnie silny w regionie Dolnego Egiptu. Wizerunek bogini sportre-towanej jako atakująca kobra stanowi jeden z elementów składowych psentu, czyli podwójnej korony władców egipskich. Animalistyczne przedstawienie miało spełniać funkcję apotropaiczną zarówno w odniesieniu do żyjących, jak i zmarłych poddanych, a także zapewnić faraonowi polityczny dobrobyt. Na związki bogini z macierzyństwem wskazuje jej opieka nad porodem lub położem kobiet w stanie błogosławionym (Abram, 2007, s. 4).

¹³ Postrzeganie kobry było determinowane symboliką militarną. Zdaniem Lucyny Kostuch szczyt popularności tej praktyki ikonograficznej przypada na okres konfliktu między Pto-meleuską a Oktavianem Augustem (63 p.n.e. – 14 n.e.), a jego genezy należy szukać w dorobku kultury greckiej, co znajduje potwierdzenie w *Iliadzie* Homera (VIII w. p.n.e.). Wąż budził jednoznaczne skojarzenia wojenne zarówno ze względu na budowę swego ciała (łuski, gałki oczne), jak i zachowanie (wydawane odgłosy) (Kostuch, 2007, s. 10).

Irreligia jako manifestacja resentymentu

Zdaniem niemieckiego filozofa doświadczanie resentymentu można określić mianem „buntu niewolników na polu moralności” (Nietzsche, 2003, s. 24–25). Z psychologicznego punktu widzenia stanowi ono swoisty mechanizm obronny, który ma zrekompensować podmiotowi poczucie winy, frustrację czy zniechęcenie. Fundamentem Nietzscheańskiego uczucia jest celebrowanie urazy, która manifestuje się poprzez nieustanne przeżywanie wrogich intencji¹⁴ i negatywnych emocji, a konsekwencją jest dokonywanie złudnych ocen moralnych, które mają stanowić metaforyczną rekompensatę własnych ograniczeń (Drożyński, 2020, s. 112–114).

Punktem wyjścia czarno-białej krótkometrażowej instalacji audiowizualnej *The Dog* (2011–2017) Wojtka Ulricha jest martwa świnia przybita do stelaża w formie krzyża łacińskiego, ustawionego wertykalnie względem poziomu morza, którą sekunda po sekundzie pożerają krwiożercze rekiny. Sposób montażu korpusu zmarłego zwierzęcia budzi skojarzenia zarówno z historią męki Chrystusa, jak i etosem męczeństwa znanym z biografii świętych, którzy wskutek oskarżeń o innowierstwo ginęli w katuszach, broniąc swych religijnych przekonań. W ciągu niespełna dziesięciu minut czasu ekranowego widz zostaje skonfrontowany z destruktywną siłą natury i zwycięstwem mięsożerców nad słabszymi ogniwami łańcucha pokarmowego.

Kluczem do prawidłowego odbioru przesłania filmowej narracji jest odczytanie tytułu wspak, zamiast *The Dog* – *The God*. Podążając za odautorskim komentarzem, można dostrzec elementy wspólne z krytyką myśli chrześcijańskiej w wydaniu nietzscheańskim, która została zawarta w *Tako rzecze Zaratustra*. Wojtek Ulrich wskazuje, iż świnia-protagonistka pochłaniana przez stado krwiożerczych ryb stanowi symboliczną próbę odseparowania „religii od jej ekonomicznej użyteczności” (Ulrich, 2017, s. 82).

Zdaniem Nietzschego najlepszym przykładem słabości etyki chrześcijańskiej jest posługiwanie się zawilimi metaforami w celu wizualizacji swych koncepcji, ponieważ w gruncie rzeczy Zbawienie nie miało związku z uposażeniem moralnym. Krytyce poddawane są także wszelkie systemy ideologiczne pretendujące do miana absolutnych, gdyż jako wytwory ludzkich wyobrażeń nie mogą zostać zweryfikowane empirycznie:

Wiara nie zbawia – zwłaszcza wiara we mnie [...]. Umiemy zbyt mało i licha jest nasza ochoczość do nauki, przeto kłamać musimy (Nietzsche, 2019, s. 126).

¹⁴ Odwołanie do teorii irreligijności Campbella (2011, s. 60–61).



Wojtek Ulrich, *The Dog* (2011–2017), video 9'14"

Źródło: <https://wojtekulrich.com/the-dog/> [26.11.2024].

Pierwotne skłonności tkwiące w naturze ludzkiej stały się przedmiotem artystycznej refleksji o kondycji współczesnej religijności i jej historycznym uposażeniu w zlaicyzowanej rzeczywistości:

Inaczej zaś Boga swego kochać nie umieli, jeno przybijając do krzyża człowieka. Jako trupy żyć pragnęli, kirem czernili trupy swe; na ich mowach wietrzę przykre zaduchy trupiarni! (Nietzsche, 2019, s. 90).

Krwawe znaki wypisywali na drodze, po której chadzali, a ich szaleństwo ich pouczało, że krwią dowodzi się prawdy. Lecz krew jest najgorszym świadkiem prawdy; krew zatruwa najczystsza nawet naukę, czyniąc z niej obłęd i nienawiść serc (Nietzsche, 2019, s. 91).

Z drugiej strony, jak wskazuje Raúl Zamudio, posługując się przykładem najważniejszych dzieł europejskiej sztuki z okresu renesansu i baroku, *The Dog* należy odczytywać nie jako dzieło mające godzić w uczucia religijne, lecz wyrosłe z tradycji ikonografii chrześcijańskiej, która balansowała na granicy obrazoburstwa¹⁵ (Zamudio, 2017, s. 72). Profanacja ukazana w głównej narracji filmu jest jedynie pozorna, ponieważ służy funkcji kontemplacyjnej, stanowiąc impuls do „medytacji” nad religią chrześcijańską i jej zasadami. Z kolei świńskie zwłoki rozszarpywane przez morskie drapieżniki są wizualizacją skutków

¹⁵ Krytyk wskazał na homoerotyczny pierwiastek Dawida (1430–1440) wykonanego przez Donatella (1386–1466) w wypalonym brązie, który miał imitować strukturę skóry pokrytej olejkim pielęgnacyjnym. Stanowi zarazem pierwsze znane przedstawienie nagiego mężczyzny stworzone od czasów antycznych. Historyk sztuki zwrócił także uwagę na przenikanie się erotyki z religijnością obecne w *Ekstazie świętej Teresy* (1647–1652) dłuta Giovanniego Lorenza Berniniego (1598–1680), który ukazał na jej twarzy końcową fazę kobiecego spełnienia seksualnego.

bezrefleksyjnego oddania się destruktywnej woli transcendencji, będąc pośrednim przetworzeniem idei śmierci męczeńskiej – etosu propagowanego przez nauki Kościoła katolickiego. Cierpienie jako fundament myśli chrześcijańskiej ma charakter odkupicielski, będąc gwarancją dostąpienia zbawienia na wzór żywota Nazarejczyka. Z tej perspektywy zwierzęta przedstawione na nagraniu stanowią metaforyczne odniesienie do dziejów Chrystusa, gdzie świnia stanowi animalistyczną ilustrację Jezusa, zaś rekin – sprzymierzeńców Poncjusza Piłata (Zamudio, 2017, s. 76). Praktyki Nazarejczyka były w gruncie rzeczy irreligijne w stosunku do ortodoksji żydowskiej (potrzeba kontestacji systemu wierzeń, z którym miał bliski związek na poziomie kulturowym) i o silnym zabarwieniu rewolucyjnym w stosunku do obowiązującego w Imperium Rzymskim ustroju politycznego. Według Nietzschego u podstaw religii chrześcijańskiej leżała niewiara samego Jezusa Chrystusa, który walcząc z kastowym charakterem społeczeństwa żydowskiego, chciał zreformować Kościół na poziomie instytucjonalnym.

Ten święty anarchista, który poniżony lud, wykluczonych, „grzeszników” i czandaków społeczeństwa żydowskiego nawoływał do sprzeciwu wobec panującego porządku, czynił to językiem, który, jeśli wierzyć Ewangelistom, również dzisiaj groziłby wysłaniem na Syberię (Nietzsche, 2022, s. 43–44).

Kontestacyjny charakter myśli i samej aktywności dydaktycznej Nazarejczyka (postulat równości społecznej, prawodawstwo oparte na zasadach wynikających z nauk etycznych czy niechęć do osób majątnych i militarnie niebezpiecznych) był traktowany jako przejaw jego radykalizmu politycznego. W konsekwencji podwodną sytuację zarejestrowaną przez kamerę artysty można odczytywać jako prefigurację Chrystusa, czyli filantropa dążącego do zwiększenia dobrostanu człowieka, który został uśmiercony przez represje ideologiczne.

Irreligia jako strategia artystyczna

Wynik kwereńdy socjologicznej wskazuje na konstytutywną cechę irreligii, tj. skupienie na ciągłej krytyce doktryny wyznaniowej (o szczególnym znaczeniu dla kontestatora), a nie na negowaniu przedmiotów wiary, co wyklucza jej antyreligijny charakter. Fundamentem irreligijnej strategii nie jest wyrażanie nienawiści (w powszechnym, pejoratywnym rozumieniu tego słowa), lecz daleko idący sceptycyzm i rewizjonizm, poddający religię krytycznej diagnozie, badający i waloryzujący ją zarówno na poziomie fenomenu społecznego, jak i jednostkowego. Jest to rezultat aemocjonalnej, racjonalnej analizy będącej

pokłosiem postępującej sekularyzacji, którą cechuje beznamiętny stosunek do strefy sakralnej. W środowiskach teologicznych, zwłaszcza w odniesieniu do osób duchownych lub bezpośrednio związanych z instytucjami o orientacji kościelnej, pokutuje przekonanie o demonicznym charakterze fenomenu irreligijnego, a co za tym idzie – jego destruktywnym wpływie na kulturowy dorobek cywilizacyjny:

Przejawia się w szatańskiej wprost wrogości względem wszystkiego, co boskie, religijne, etyczne, duchowe, szlachetne, sprawiedliwe i wartościowe [...] (Bartnik, 1999, s. 401).

Warto też wspomnieć o wykorzystywaniu irreligii jako medium w praktyce artystycznej. Dla krytyków zjawiska, np. księdza Jarosława Babińskiego (2010, s. 38) czy filozofa Henryka Kieresia, stanowi ona rodzaj estetycznej dystopii i symptom upadku zachodniej kultury, sprowadzający sztukę na manowce. W publikacjach tych autorów widoczne są dwie kwestie: rozczarowanie aktywnością twórczą, która utożsamia się z postulatami irreligijnymi, oraz dezaprobata dla wykorzystywania ikonografii chrześcijańskiej w działalności antyartystycznej, według nomenklatury Henryka Kieresia:

Zgodnie z założeniem „anty” irreligia ma demaskować ukryty totalitaryzm chrześcijaństwa i demistyfikować jego wizję człowieka, a tym samym dowodzić, że kultura jest domeną tzw. gier językowych i konwencji, że wszystko jest w niej zmienne i względne (Kiereś, 2006, s. 16).

Pod wpływem pism o zabarwieniu fundamentalistycznym czy klerykalnym irreligia stała się symbolem politycznego sprzeciwu ze względu na wrodzoną potrzebę kontestacji i aktualizowania wartości rządzących kulturą, z której wynika. Definicja zjawiska oraz związane z nim działania natury artystycznej zostały wypaczone i przedstawione jako zagrożenie prawidłowego rozwoju dzisiejszego społeczeństwa, a także zrównane ze zdradą narodowych wartości.

Antysztuka [sztuka spod znaku kontrkultury, oparta na dokonaniach awangardy – P.U.] i irreligia nie są – wbrew błędnym mniemaniom artystów manifestacją istoty człowieczeństwa – wolności, lecz są jedynie ilustracją błędu poznawczego oraz formą społecznego terroru (Kiereś, 2006, s. 30)¹⁶.

Wnoski z przeprowadzonej analizy socjologicznej, wysunięte przez reprezentantów polskiego środowiska filozoficzno-teologicznego, powinny zostać uznane za nieprawidłowe ze względu na daleko idące wykluczenia

¹⁶ Autor powołuje się także na słowa papieża Benedykta XVI: „Dzięki Bogu, u nas nikt sobie nie może pozwolić na kpinę z tego, co jest święte dla wyznawcy judaizmu czy muzułmiana. Ale przy tym do podstawowych uprawnień wynikających z wolności zalicza się prawo do wyszydzania i ośmieszania tego, co jest świętością dla chrześcijan” (Ratzinger, 2005, s. 63).

zmiennych, które determinują odbiór dzieła sztuki (m.in. intencji artysty wraz z jego zapleczem ideowym, religijnej wrażliwości widza oraz jego wychowania na artystyczną metaforę)¹⁷ (Babiński, 2010, s. 41). Jeden z najczęściej powtarzanych zarzutów wobec irreligijnych pobudek, obecnych w rodzimych wytworach kultury wizualnej, dotyczy braku poszanowania tradycyjnych katolickich wartości, powodowanego chęcią wzbudzania medialnej sensacji. Stoi to w sprzeczności z definicją zjawiska opracowaną przez Campbella czy Demeratha, na którą tak gorliwie powołuje się Babiński, zakładającą konieczność zaistnienia bezpośredniej relacji między jednostką a systemem wierzeń, który wynika z jej bliskiego kręgu kulturowego.

Bluźnierstwo stało się dobrze sprzedającym się towarem, dającym gwarancję popularności, zwłaszcza jeśli artysta niespecjalnie ma do zaoferowania coś wartościowego, a pragnie zaistnieć na targowisku świata popkulturowego biznesu i zarobić pieniądze. Religia nie wyklucza prowokacji. Ciekawe tylko, że wszelkie eksperymenty skupiają się na sacrum związanym z chrześcijaństwem. Krzyczący o wolność sztuki artyści i ich obrońcy rzucający gromy na ciemnych „katoli”, zarzucają brak tolerancji, otwartości, wrażliwości. Jednocześnie jednak – głosząc niczym nieskrępowaną wolność twórczą – jakoś nie mają odwagi krytykować islamu czy judaizmu. Nie opłaca się? [...] Czemuż artyści są tacy odważni tylko w odniesieniu do tego, co ma korzenie chrześcijańskie? (Babiński, 2010, s. 45).

Symptomatycznym objawieniem się irreligii w obszarze polskiej historii sztuki jest przypadek „sztuki krytycznej”, której głównym celem – zdaniem Babińskiego – jest generowanie zysków poprzez tworzenie kontrowersyjnej otoczki (Babiński, 2010, s. 38)¹⁸. Na gruncie polskich badań nad teorią ar-

¹⁷ W tym kontekście teza duchownego dotycząca konieczności przesunięcia kompetencji interpretacyjnych na widza wydaje się błędna. W celu zobrazowania złożoności tego zagadnienia, a zarazem niesłuszności koncepcji Babińskiego warto odwołać się do ikonicznej rzeźby *Zatrute źródło* (2020), ułożonej przed Muzeum Narodowym w Warszawie. Jej autor, Jerzy Kalina (ur. 1944), sportretował papieża Jana Pawła II, który ciska meteoryt w czerwoną sadzawkę. Praca ta odbiła się szerokim echem w środowisku internetowym, które nie było świadome jej właściwego przesłania. Kontrowersyjną instalację – wbrew ideowym poglądom artysty – odczytano jako ironiczny komentarz do osoby Jana Pawła II, fotomontaż lub prowokacyjną akcję o zabarwieniu anarchistycznym. Skutkiem niewłaściwej interpretacji było strywalizowanie propaństwowego przesłania twórcy.

¹⁸ Katolicki duchowny, badając przejawy postawy irreligijnej w obszarze kultury wizualnej, odwołał się do wystawy *Irreligia. Morfologia nie-sacrum w sztuce polskiej* (5.10.2001–27.01.2002, Atelier 340 w Brukseli), będącej inicjatywą Kazimierza Piotrowskiego. Kurator zdecydował się na współpracę z osobami identyfikującymi się z postulatami sztuki krytycznej, m.in. Grzegorzem Kłamanem (ur. 1959), Zbigniewem Liberą (ur. 1959), Jackiem Markiewiczem (ur. 1964) czy Dorotą Nieznalską (ur. 1973). Elementem dopełniającym irreligijną narrację stały się prace reprezentantów starszego pokolenia oraz klasycy, tj. Leon Chwistek (1884–1944), Bronisław Wojciech Linke (1906–1962), Władysław Skotarek (1894–1969) czy Stanisław Szukalski (1893–1987). Wydarzenie artystyczne, pomimo niskiej frekwencji widzów polskiego pochodzenia,

tystyczną niezwykłą wrażliwością i obiektywizmem badawczym w analizie zjawiska irreligijności wykazuje się Kazimierz Piotrowski (deklarujący się jako praktykujący katolik), który przyczynił się do jego popularyzacji w obszarze praktyk twórczych. Historyk sztuki, który podjął próbę przekrojowego ujęcia problemu, wywodzi jej genezę ze starożytnego Rzymu. Twierdzi, że należy ją rozumieć jako „odrębną formę irreligijnej subkultury, która podobnie jak religia, dąży do swoistej rytualizacji, czyli do budowania jakby »więzi braku wiary«, co już pół wieku temu dostrzegli socjologowie irreligii” (Piotrowski, 2014a, s. 102). W interpretacji badacza socjologiczny fenomen nie jest wyrazem radykalnego ateizmu, lecz ma ścisły związek z deficytami w obrębie wiary. Deklaracja postawy irreligijnej w sztukach wizualnych nie pełni funkcji obrazoburczej, którą jej pierwotnie przypisywano, lecz ma za zadanie eksponować idolatryczny fetyszyzm religijny, co jest powodem wykluczenia jej ikonoklastycznego nastawienia względem ikonosfery sakralnej (Piotrowski, 2014b, s. 242).

Praktyki artystyczne skupiające się na manifestacji irreligijności można podzielić – zgodnie z propozycją Jacka Zydorowicza – na te wynikające z pobudek ateistyczno-krucjatowych, wykorzystujące aurę kontrowersji religijnej jako tworzywa w działalności twórczej (Zydorowicz, 2012, s. 184), oraz te wyrastające z postawy agnostyczno-dialogowej, zgodnie z którą prowokacja stanowi często niezamierzony efekt uboczny i wykazuje mniejszą dozę radykalizmu wobec fundamentalizmów religijnych oraz większy sceptycyzm w ich obrębie. Główną różnicą w praktyce twórców określanych mianem dialogowych agnostyków jest strategia erudycyjnej gry z widzem, opartej na religijnie zorientowanym języku semantycznym, co ma pobudzać do dyskusji, krytycznej refleksji oraz diagnozy problemów społecznych (Zydorowicz, 2012, s. 184).

Jak więc w tym kontekście zakwalifikować praktykę artystyczną Wojtka Ulricha? *Środa Popielcowa* (2017) stanowi rejestrację performance'u polegającego na paleniu banknotów z wizerunkami politycznych dyktatorów i architektów ideologicznych systemów, które z czasem stały się synonimem państwa opresyjnego, stanowiąc zdradę ich pierwotnych wartości. Następnie otrzymany przez artystę popiół został zmieszany z oryginalnym popiołem przeznaczonym na nabożeństwo w Wielką Środę i wykorzystany do natarcia czoła wyznawców będących uczestnikami popielcowej uroczystości (Place des Armes, Coyoacán, Mexico), za ich przyzwoleniem. Wykorzystanie przez Ulricha praktyki będącej częścią chrześcijańskiego rytuału odnosi się nie tylko

stało się przedmiotem zmasowanego ataku medialnego, a także nagonki ze strony środowisk prawicowych i proklerykalnych na wszystkie osoby zaangażowane w to przedsięwzięcie. Skutkiem ideologicznej krucjaty było usunięcie Piotrowskiego ze stanowiska kustosa w Muzeum Narodowym w Warszawie.



Wojtek Ulrich, *Środa Popielcowa* (2017), seria fotograficzna, video 4'32"

Źródło: <https://wojtekulrich.com/ash-wednesday/> [26.11.2024].

do irreligii jako kontestacji doktryny wyznaniowej oraz instytucjonalizacji Kościoła, lecz także do krytyki innych mechanizmów funkcjonowania społecznego, kończąc na kondycji sztuki w obiegu galeryjnym. Kapitalizacja idei napędza bowiem ich seryjną produkcję, prowadząc do patologii na poziomie struktur organizacyjnych. Naznaczenie wiernych fałszywym popiołem ma na celu ich symboliczną stygmatyzację. Celebrowane przezeń wartości wynikające z systemowych nauk i religijnych doktryn są jedynie wytworem ludzkiej wyobraźni, która jest zdominowana przez destruktywne instynkty wpisane w naturę człowieka. Krytykę instytucjonalnej tresury zawartą w pracy Ulricha najlepiej podsumowuje stwierdzenie Zaratusztry dotyczące konstrukcji ideologicznych fundamentów doktryn religijnych:

O bracia, Bóg, któregom stworzył, był ludzkim dziełem i obłędem, jako wszyscy bogowie. Człowiekiem był on, biednym ułamkiem człowieka i jaźni: z własnego popiołu i żaru stworzyłem ten upiór... (Nietzsche, 2019, s. 30).

Zakończenie

Odpowiedź na pytanie, w jaki sposób irreligia manifestuje się w praktyce twórczej Wojtka Ulricha, nie jest jednoznaczna, jak ma to miejsce w przypadku próby konceptualizacji samego zjawiska, ponieważ dzieła wymykają się zerojedynkowej klasyfikacji. Jak wspomina artysta w broszurze towarzyszącej jego ostatniej wystawie indywidualnej: „Stawką mojego działania nie jest »utrzymanie przy życiu« przemysłu kulturalnego i dostarczanie nowej wysublimowanej rozrywki”¹⁹. Odwołując się do podziału zaproponowanego przez Jacka Zydorowicza, twórczą działalność Ulricha należałoby zakwalifikować do grupy agnostyczno-dialogowej ze względu na jej niezwykle rozbudowany aparat pojęciowy. Wykorzystywanie religijnego kostiumu – odwołującego się do symboliki znanej z ikonosfery chrześcijańskiej, czyli warunku koniecznego i postulowanego przez czołowych teoretyków irreligii – jako środka artystycznego wyrazu ma skłaniać do zastanowienia się nad negatywnym wpływem wiary próbującej zawłaszczyć wszystkie dziedziny ludzkiej egzystencji. Pytania, które stawia widzowi sam autor, dotyczą (wyłączając kwestię przynależności wyznaniowej i religii) również kondycji jednostek zarządzających sektorem kultury oraz miejsca historii we współczesnym świecie naznaczonym resentymentem z powodu uwikłania w ideologie. Sztukę Wojtka Ulricha cechuje wieloaspektowość refleksji i złożony kod interpretacyjny zawarty w każdej

¹⁹ *Mechaniczna Szarańcza* zorganizowana w 66P. Subiektywnej Instytucji Kultury we Wrocławiu (4.10.2024–23.11.2024): <https://66p.pl/wp-content/uploads/2024/09/folder-pl-2.pdf> [26.11.2024].

z prac sprawia, że nic nie jest tym, czym się pierwotnie (odbiorcy dzieła) wydaje. Jego praca znacznie przekracza pole oddziaływania sztuki krytycznej, gdyż nie tylko dotyka problemów natury systemowej, postulując konieczność reformy, ale także stara się pokazać alternatywne rozwiązania łagodzące skutki żałoby po wielkich narracjach.

Literatura

- Abram, M. (2007). The Power Behind the Crown: Messages Worn by Three New Kingdom Egyptian Queens. *Studia Antiqua*, 5 (1), 3–16.
- Babiński, J. (2010). *Irreligia*. Pelplin: Bernardinum.
- Bartnik, Cz.S. (1999). *Gromy mówiące: kazania, przemówienia, publicystyka społeczno-polityczna*. Lublin: Standruk.
- Brejdek, J. (2006). Zaratusztra, adwersarz czy uczeń Jezusa? Porównanie obydwu przesłań. *Analiza i Egzystencja*, 4, 157–172.
- Brejdek, J. (2015). Ewangelia Zaratusztry – pozytywne przesłanie negatywnej teologii Fryderyka Nietzschego. *Roczniki Kulturoznawcze*, 1, 59–90.
- Campbell, C. (2011). Propozycja konceptualizacji pojęcia „irreligia” i „irreligijność”. Tłum. W. Kurdziel. W: F. Adamski (red.), *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja* (s. 56–67). Kraków: Petrus.
- Demerath, N.J. (2011). Program i prolegomena socjologii irreligii. Tłum. B. Leś. W: F. Adamski (red.), *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja* (s. 68–87). Kraków: Petrus.
- Diab, A.M. (2020). Scenes of Mongoose as Predator in the Papyrus Thicket During the Old Kingdom. *International Journal of Heritage, Tourism and Hospitality*, 2, 28–41.
- Drożyński, T. (2020). ‘Ressentiment’ jako uczucie reaktywne i faktor życia moralnego w świetle studium genealogicznego Friedricha Nietzschego ‘Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift’. *Colloquia Theologica Ottoniana*, 36, 109–123.
- Durkheim, É. (1990). *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*. Tłum. A. Zadrożyńska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Eliade, M. (2008). *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Aletheia.
- Kiereś, H. (2006). Istota i kryteria sztuki religijnej. W: M. Lipińska (red.), *Sacrum i profanum a współczesna kultura. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Komisję Kultury i Środków Przekazu pod patronatem Marszałka Senatu RP Bogdana Borusewicza 25 kwietnia 2006 r.* (s. 15–31). Warszawa: Biuro Administracyjne Dział Wydawniczy.
- Kostuch, L. (2007). Kobra Kleopatry – rola motywu węża w starożytnych opisach śmierci królowej. *Almanach Historyczny*, 9, 9–17.
- Myśliwiec, K. (2000). *The Twilight of Ancient Egypt: First Millenium B.C.E.* London: Cornell University Press.
- Nietzsche, F. (2003). *Z genealogii moralności*. Tłum. L. Staff, Kraków: Zielona Sowa.
- Nietzsche, F. (2009). *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*. Tłum. B. Baran, Warszawa: Aletheia.

- Nietzsche, F. (2019). *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Tłum. W. Berent. Kraków: Vis-à-Vis/Etiuda.
- Nietzsche, F. (2022). *Antychryst. Próba krytyki chrześcijaństwa*. Tłum. J. Dudek, E. Kieresztura-Wojciechowska. Kraków: Vis-à-Vis/Etiuda.
- Piotrowski, K. (2014a). Potwierdzenie braku wiary: o bluźnierstwie i rytualizacji irreligii. *Studia Kulturoznawcze*, 2, 91–104.
- Piotrowski, K. (2014b). The Taming of Irreligion. Essay on the Abuse of Non-Sacred Idea. *Art Inquiry. Recherches sur les arts*, 16, 215–242.
- Ratzinger, J. (2005). *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*. Tłum. S. Czerwik. Kielce: Jedność.
- Schopenhauer, A. (2021). *O religii*. Tłum. J. Błęszyński. Kraków: Vis-à-Vis/Etiuda.
- Ulrich, W. (2017). *The Dog*. W: B. Bartecka (red.), *Wojtek Ulrich. New Deal* (s. 82–87). Wrocław: BWA Wrocław Galerie Sztuki Współczesnej.
- Weber, M. (1963). *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press.
- Zamudio, R. (2017). Anima Animalis: Kilka przemyśleń na temat 'The Dog' Wojtki Ulricha. Tłum. I.R. Artola, A. Hamilton, J. Hamilton. W: B. Bartecka (red.), *Wojtek Ulrich. New Deal* (s. 68–79). Wrocław: BWA Wrocław Galerie Sztuki Współczesnej.
- Zydorowicz, J. (2012). Współczesne praktyki artystyczne wobec sfery „sacrum”. Od ateistycznych krucjat antyreligijnych po agnostyczne herezje dialogu. *Przegląd Religioznawczy*, 3, 171–185.

Źródła internetowe

- <https://66p.pl/wp-content/uploads/2024/09/folder-pl-2.pdf>
- <https://wojtekulrich.com/ash-wednesday/>
- <https://wojtekulrich.com/ash-wednesday-copy-copy/>
- <https://wojtekulrich.com/the-dog/>

