Przegląd Religioznawczy

The Religious Studies Review

1/275
2020

POLSKIE TOWARZYSTWO RELIGIOZNAWCZE
POZNAŃ

ISSN 1230-4379

Komitet Redakcyjny

Redaktor Naczelny — *Zbigniew Drozdowicz*
Z-ca Redaktora Naczelnego — *Jerzy Kojkoł*

Sekretarze Redakcji — *Ewa Stachowska*, *Sławomir Sztajer*

Członkowie — *Maria Libiszowska-Żółtkowska*, *Henryk Hoffmann*, *Zbigniew Stachowski*

Projekt okładki – Grzegorz Wolański

ISSN 1230-4379

Wydanie publikacji finansowane z funduszy
Pracowni Religioznawstwa i Badań Porównawczych

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

Nakład: 40 egz.

Druk
Drukarnia Scriptor Gniezno, ul. Poprzeczna 6A, 62-600 Gniezno

Przegląd Religioznawczy 1(275)/2020
The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379
e-ISSN: 2658-1531
www.journal.ptr.edu.pl

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Pracownia Religioznawstwa i Badań Porównawczych
e-mail: drozd@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0001-9409-9029
DOI: 10.34813/ptr1.2020.1

Ateizm współczesnych filozofów – wybrane postacie

The atheism of modern philosophers – selected forms

Abstract. In these remarks once again (this problem had occurred already in ancient times) I take on the issue of atheism of philosophers. In this case I'm interested in those modern philosophers who combined their own philosophical thought with doing one of particular scientific disciplines. Some of them (like Victor J. Stenger for example) are more recognized as distinguished scholars, however some (like Daniel Dennett for example) as scholars and atheists, and others as atheists (like Michel Onfray and Michael Ruse). From the point of view of contemporary debates on atheism it is important to show how they joined their own atheism with the theses of the sciences they recall in their works.

Keywords: radical atheism, moderate atheism, scientific argumentation on atheism

W rozważaniach tych przywołam kilku takich współczesnych filozofów, którzy są zdeklarowanymi ateistami lub „nowymi ateistami". Problem nie polega na tym, że któryś z nich w gruncie rzeczy nie jest ateistą lub „nowym ateistą", lecz na tym, że reprezentują oni istotnie różniące się formy ateizmu, przy czym niektóre z tradycyjnych sposobów ich różnicowania utraciły już swoją przydatność. Dotyczy to nie tylko jego różnicowania na ateizm jawny i niejawny (wszyscy wymienieni tutaj filozofowie są jawnymi ateistami,

a ujawnienie swojego ateizmu nie stwarza już dzisiaj takich problemów jak w przeszłości), ale także pozytywny (wyrażający się w twierdzeniu, że Bóg lub bogowie nie istnieją) oraz negatywny (wyrażający się w twierdzeniu, że nie można dowieść ich istnienia). Ten drugi zalicza się obecnie do którejś z form tego agnostycyzmu, który jest krytykowany przez współczesnych ateistów (Martin, 2006). Istotne znaczenie ma jednak nie tylko rozpoznanie właściwej formy ateizmu, ale także związanego z nią uzasadnienia. W przypadku tych filozofów ateistów, którzy bazują na ustaleniach nauk szczegółowych, ich oponenci zmuszeni są zająć krytyczne stanowisko również wobec nauk. Wprawdzie w przeszłości ateizm niejednokrotnie również odwoływał się do różnych nauk, ale pozostawały one w mniej lub bardziej ścisłych związkach z wierzeniami religijnymi. Utrudniało to i utrudnia nadal odpowiedź na pytanie: kto w przeszłości faktycznie był, a kto nie był ateistą?

Kto był ateistą?

Kłopoty z odpowiedzią na to pytanie sięgają tych odległych czasów starożytnych, w których pojawiło się pojęcie *ateista* (gr. *atheoi*). Oznaczało ono wprawdzie tyle, co: *ten, kto przeczy bogom*, jednak mogła to być zarówno taka osoba, która przeczy ich istnieniu, jak i taka, która kwestionuje jedynie wiarę w ich wpływanie na losy świata i człowieka. Jednym z najgłośniejszych ateistów ostatniego rodzaju był Sokrates (469–399 p.n.e.). Do historii przeszedł on nie tylko za sprawą swoich głębokich przemyśleń i wyrażających je sformułowań (najgłośniejsze z nich to: „wiem, że nic nie wiem"), ale także postawienia go przed ateńskim trybunałem pod zarzutem ateizmu i skazania na śmierć. Wyrok ten przyjął wprawdzie z tzw. filozoficznym spokojem, jednak od początku do końca podważał on zasadność stawianego mu przez oskarżycieli zarzutu, twierdząc, że „nie jest kompletnym ateistą", wierzy bowiem w istnienie i w opiekę nad nim takiego boga, którego nazywa Demiurgiem. Natomiast „nie uznaje za boga ani Heliosa, ani Selena, ani w żadne ich potomstwo", ani też nie wierzy w to, że („śmiech powiedzieć") „bąk z ręki puszczony, siada miastu na kark". Problem w tym, że jego oskarżyciele zarzucali mu, że „zbrodnię popełnia, albowiem psuje młodzież, nie uznając bogów, których państwo uznaje, ale inne duchy nowe", i co do tego się nie mylili (Platon, 1958, s. 101 nn.).

Ta relacja z procesu i skazania Sokratesa sporządzona została przez jego bezpośredniego ucznia Platona (ok. 428–347 p.n.e.), filozofa, którego stosunek do rozpowszechnionych wówczas wierzeń również był zdystansowany. Nie spotkał się on jednak z zarzutem ateizmu – przeciwnie, niejeden ze

znawców jego poglądów wskazuje na występowanie w nich specyficznego teizmu (Reale, 2005, s. 2015 nn.). Z zarzutem ateizmu spotykał się natomiast Epikur (342–271 p.n.e.); w *Boskiej komedii* Dantego został on za to (jako zresztą jedyny filozof) umieszczony w piekle. Jednak on również nie twierdził, że bogowie nie istnieją. Jego zdaniem oni istnieją, tyle tylko, że w tzw. międzyświatach, i nie zajmują się ludzkimi sprawami. Co więcej, odbierał on bogom możliwość powołania do istnienia zarówno tego świata, w którym żyją ludzie, jak i tego, w którym oni żyją. Nazywał go „wszechcałością" i uznawał ją za „zawsze istniejącą taką jaka jest teraz i jaka będzie w przyszłości" (Diogenes Laertios, 1984, s. 602). Z kolei Cyceron (106–43 p.n.e.) – po przeanalizowaniu różnych „za" i „przeciw" istnieniu bogów (w tym przywołaniu argumentów różnych filozofów) – doszedł do wniosku, że wprawdzie „jest wielce prawdopodobne, że bogowie istnieją", jednak są nieprawdopodobne, a nawet fałszywe przekonania co do ich natury (np. przekonanie, że są oni nieśmiertelni), także, iż „wdają się oni w sprawy ludzkie". W to ostatnie ludzie powinni jednak wierzyć oraz „wypełniać rzetelnie i sumiennie" swoje powinności wobec bogów, bowiem bez tego „niszczeją wszelkie cnoty", „znika ufność" i „ulega rozkładowi społeczność ludzka" (Cyceron, 1960, s. 7 nn.). Za takie instrumentalne podejście do wiary religijnej był on skrytykowany przez jednego z najważniejszych teologów czasów patrystycznych, tj. Augustyna Aureliusza (św. 354–430), autora m.in. fundamentalnego dla tradycji chrześcijańskiej dzieła pt. *O Państwie Bożym*. Poglądy Cycerona są wielokrotnie przywoływane na jego kartach i nie pod każdym względem są one oceniane negatywnie. Co więcej, Augustyn znajduje w nich pewne pozytywy, np. „występowanie przeciwko bajdom poetów" czy „szydzenie z wróżbiarstwa i z tych ludzi, co sprawy swoje urządzają podług tego, co im kruk czy sroka wykrzyczy" (św. Augustyn, 1998, s. 175 nn.). Warto odnotować, że mimo krytycznych uwag tak znaczącego i wpływowego autorytetu, jakim był i pozostaje do dzisiaj Augustyn, w epoce Odrodzenia Cyceron cieszył się tak szerokim uznaniem, że niektórzy jej znawcy twierdzą wręcz, że „humanizm renesansowy był okresem cyceronizmu" (Kristeller, 1985, s. 27 nn.).

W schyłkowym okresie tej epoki – przypadającym na drugą połowę XVI i początek XVII stulecia – określenie „ateista" zaczyna się pojawiać coraz częściej na łamach różnych pism (z reguły w znaczeniu pejoratywnym) dla określenia tych, którzy albo kwestionowali zasadność wiary w istnienie chrześcijańskiego Boga, albo też separowali się od innych wierzeń tej religii. Nie oznacza to oczywiście, że w jakiś radykalny sposób wzrosła liczba ateistów lub takich osób, które otwarcie zgłaszały takie *votum separatum*. Było ich bowiem nadal niewielu, a poglądy tych z nich, którzy byli posądzani o ateizm i sądzeni przez sądy inkwizycyjne, niejednokrotnie z ateizmem mia-

ły niewiele wspólnego. Przykładem może być włoski filozof Giordano Bruno (1548–1600). Został on skazany i „uroczyście" spalony na stosie w Rzymie na placu Kwiatowym (w XIX wieku włoscy antyklerykałowie postawili mu tam pomnik). Jednak ani sam Bruno nie uważał się za ateistę, ani też sędziowie inkwizycyjnego trybunału nie sądzili go za ateizm (sądzili go oni „jedynie" za „bluźnierstwa przeciwko religii chrześcijańskiej", takie np. jak sugerowanie, że Jezus z Nazaretu był zręcznym „magiem"). Za ateistę nie uznają go również współcześni znawcy jego filozofii; przykładem może być Eugenio Garin – jego zdaniem „religijne tchnienie przenika i rozpromienia wszystkie dzieła Bruna, chociaż później skłoni go do bluźnierstwa przeciwko chrześcijaństwu" (Garin, 1969, s. 268 nn.). W swojej filozofii Bruno opowiadał się za panteizmem, a między panteistą i ateistą jest jednak zasadnicza różnica; mniej więcej taka, jaka występuje między kimś, kto Boga widzi wszędzie, i kimś, kto albo go nie widzi nigdzie, albo widzi go tam, gdzie nie sięga zwykła ludzka wyobraźnia. Panteistą (jednak innego rodzaju) był również kolejny wielki oskarżony i wykluczony wówczas z grona filozofów godnych szacunku, Benedykt Spinoza (1632–1677), autor m.in. *Traktatu krótkiego o Bogu, człowieku i jego szczęśliwościach* – głosił w nim nie tylko pochwałę Boga (za to, że jest, istnieje, za to „czym jest", za jego dzieła itd.), ale i pochwałę „człowieka tak doskonałego, iż jest w jego mocy z Bogiem się zjednoczyć" i dzięki temu zyskać wszystko to, co jest mu potrzebne do szczęścia (Spinoza, 1969, s. 252 nn.). Nie można powiedzieć, że nie dostrzegali tego ci jego krytycy, którzy – tak jak np. protestanccy teolodzy – nazywali go „bluźniącym arcy-Żydem" i „zupełnym ateistą" (Weischedel, 1973, s. 132 nn.). W ten sposób wyrażali oni swój sprzeciw wobec tego rodzaju teizmu, który kultywował i proponował osobom posługującym się własnym intelektem Spinoza.

W tym samym czasie pojawił się filozof, o którym z przekonaniem można powiedzieć, że był ateistą; jednak nie „zawodowym", bowiem z kościelnego powołania i wykonywanego zawodu był katolickim księdzem, proboszczem w wiejskiej parafii w Etrepigny w Szampanii. Nazywał się Jean Meslier (1664–1729), a jego dziełem życia był liczący niemal 1000 stron *Testament*. W obiegu publicznym jego fragmenty pojawiły się dopiero w 1762 roku za sprawą Voltaire'a (1694–1778). Zawarte w tym pisanym przez co najmniej kilkanaście lat dokumencie braku wiary jej autora określenia były tak drastyczne, że nawet Voltaire (znany przecież z surowej oceny chrześcijaństwa) nie odważył się opublikować go w całości (Meslier, 1955). Bardziej odważny okazał się Paul T. Holbach (1723–1789), bowiem w 1772 roku opublikował on bardziej drastyczne fragmenty *Testamentu* (jednak nie całość, ta ukazała się drukiem dopiero w 1864 roku). Między tymi dwoma popularyzatorami tego oskarżycielskiego dokumentu występowały jednak spore różnice światо-

poglądowe. Voltaire był bowiem oświeceniowym deistą, natomiast Holbach zdeklarowanym ateistą, i to tak radykalnym, że już jego współcześni nadali mu miano „kapucyna ateistów" (Hazard, 1972, s. 122 nn.). Do historii przeszedł paryski salon Holbacha, w którym spotykali się zarówno ówcześni ateiści, jak i deiści – tacy m.in. jak David Hume i Thomas Jefferson (Kors, 1976).

Wspólnym mianownikiem dla ateisty Mesliera i ateisty Holbacha był podziw dla tej Natury, która jest wieczna, kreatywna, opiekuńcza i na tyle wystarczająca samej sobie, że pojawienie się jakiegoś dodatkowego kreatora byłoby jedynie przeszkodą w realizacji jej planów. W traktacie pt. *System przyrody* Holbach przedstawia ją jako znajdujący się w ruchu system, który funkcjonuje zgodnie z prawami mechaniki. Jego naturalnym „produktem" ma być człowiek. Na początku przyroda „wysyła go nagim i bezbronnym" i potrzeba czasu oraz wysiłków z jego strony, aby najpierw „odział się w skórę zwierząt", później „zaczął prząść złotą i jedwabną nić", aż w końcu „pogrążył się w przepychu i wynajdowaniu codziennie tysięcy nowych potrzeb i odkrywaniu tysięcy nowych sposobów ich zaspakajania. […] Wszystko, co przedsiębierzemy dla zmiany naszego bytu, stanowi ogromny łańcuch przyczyn i skutków będących jedynie rozwinięciem pierwotnych impulsów, które nadała nam przyroda" (Holbach, 1957, s. 55 nn.). Nieco bardziej finezyjny naturalizm (nazywany w XIX stuleciu materializmem) głosili Ludwik Feuerbach (1804–1872) oraz Karol Marks (1818–1883) i Fryderyk Engels (1820–1895). Ich poglądy są na tyle dobrze znane, że nie ma potrzeby ich tutaj przypominać.

Warto natomiast przywołać te w miarę aktualne badania sondażowe, które pokazują, jak wyglądają wskaźniki zdeklarowanych ateistów zarówno w skali globalnej, jak i lokalnej. W skali globalnej badania takie były prowadzone przez British Broadcasting Corporation w 2004 roku – w ich świetle zdeklarowanych ateistów było 8%. W 2012 roku podobne badania zostały przeprowadzone przez Win-Gallup International – w świetle tych ustaleń 13% respondentów stwierdziło, że są „przekonanymi ateistami" (Keysar i Navarro-Rivera, 2017). Natomiast w 2009 roku Pew Research Center for the People przeprowadził badania wiary amerykańskich uczonych – 17% respondentów deklarowało w nich ateizm, natomiast 11% agnostycyzm (Masci, 2009). Nie są mi znane badania, które wskazywałyby, jaki procent stanowią wśród nich filozofowie. Jednak żadne statystyczne wskaźniki nie są w stanie pokazać ani zróżnicowania ateizmu, ani też związanych z nim motywacji i argumentacji. Dopiero odwołanie się do wypowiedzi poszczególnych filozofów ateistów pozwala się zorientować w tym zróżnicowaniu. Odwołam się tutaj do zaledwie kilku przykładów takich ateistów. Przywołanie kolejnych zapewne pozwoliłoby lepiej zrozumieć ich motywacje i argumentacje.

Daniel Dennett

Daniel Dennett (ur. 1942) należy do bardziej znanych i znaczących dzisiaj ateistów. Nawet ci, którzy niespecjalnie interesują się ich sporami ze zwolennikami różnych wersji teizmu, mogli o nim słyszeć – chociażby przy okazji ukazania się książki pod intrygującym tytułem: *Czterej Jeźdźcy Apokalipsy* i nie mniej intrygującym podtytułem: *Jak się zaczęła ateistyczna rewolucja.* Jednym z tych „Jeźdźców" jest Dennett; trzej pozostali to Richard Dawkins, Sam Harris i Christopher Hitchens. Na język polski przełożonych zostało kilka jego monografii, w tym te, w których przedstawiał swoje poglądy na naturę umysłu oraz wyobraźni (Dennett, 2015). Od 2017 roku jest on dyrektorem Centrum Studiów Kognitywistycznych w Tufs University, a jednym z jego bardziej oryginalnych, ale i dyskusyjnych osiągnięć jest taki model podejmowania przez człowieka decyzji, w którym podstawową rolę przypisuje się wolnej woli (Dennett, 1981). Koncepcja ta spotykała się z zastrzeżeniami ze strony filozofów libertariańskich (takich m.in. jak Robert Kane), którzy zarzucali jej m.in., że eliminuje ona rolę przypadku oraz uczuć. Spore dyskusje wywołały również jego poglądy na możliwość stworzenia sztucznej inteligencji (przedstawił je w książce *Od bakterii do Bacha. O ewolucji umysłów* (Dennett, 2017).

Ze strony uczonych opowiadających się za teizmem zasadnicze zastrzeżenia wywołują jego poglądy na religijną wiarę, w tym wiarę chrześcijańską. Do konfrontacji z nimi dochodziło m.in. w trakcie prowadzonych w latach 90. minionego stulecia debat w Amerykańskim Towarzystwie Filozoficznym. Jedna z nich prezentowana jest w książce *Nauka i religia.* Adwersarzem Dennetta jest w niej Alvin Plantinga, profesor filozofii analitycznej na University Calvin oraz University Notre Dame, autor koncepcji *inteligentnego projektu*, tj. takiego, który został zaprojektowany przez Boga i jest realizowany (za wolą i wiedzą Boga) w doczesnym świecie (Plantinga, 1993). W dyskusji tej obaj jej uczestnicy starali się odpowiedzieć na pytanie: „czy nauka i religia są kompatybilne?" Plantinga odpowiadał na nie twierdząco, przy czym, jego zdaniem, zgodność ta dotyczy również chrześcijańskiej teologii oraz współczesnej teorii ewolucji. Jednym z warunków tej zgodności jest przyjęcie założenia, że Bóg istnieje, natomiast drugim przyjęcie założenia, że zaplanował ewolucję i „steruje" nią; a „ci, którzy twierdzą, że ewolucja pokazuje, iż ludzkość ani inne żyjące istoty nie zostały zaprojektowane, najwyraźniej mylą naturalistyczny połysk teorii naukowej z samą teorią" (Dennett i Plantinga, 2014, s. 40 nn.).

Odpowiedź Dennetta na propozycję przyjęcia tych założeń można sprowadzić do krótkiego stwierdzenia, że zarówno istnienie Boga, jak i istnienie inteligentnego projektu stanowią „zupełnie nieuzasadnione fantazje" lub

też – co w gruncie rzeczy oznacza to samo – mają taką samą wartość jak „jakaś fantazja popularnonaukowa o Supermanie". Pozostałe jego argumenty (w rodzaju: „to na Plantindze spoczywa ciężar wykazania, że jego teistyczna opowieść zasługuje na większy szacunek niż powyższa") stanowią jedynie jego uzupełnienie (Dennett i Plantinga, 2014, s. 72 nn.). Podobnie zresztą można skrócić replikę Plantingi na postawienie znaku równości między koncepcją inteligentnego projektu i opowieścią o Supermanie i sprowadzić ją do stwierdzenia, że porównanie Dennetta jest „niemądre i złośliwe".

Różnego rodzaju uszczypliwości nie brakuje również w *Czterech Jeźdźcach Apokalipsy*. Jest to zresztą w jakieś mierze zrozumiałe, bowiem w tej dyskusji o teizmie spotkało się „dobre towarzystwo". Określenie to biorę w cudzysłów nie tyle dlatego, że mam wątpliwości co do tego, że towarzystwo samych ateistów jest faktycznie dobre, co przede wszystkim dlatego, że tak je określił Sam Harris – jeden z czterech uczestników tej dyskusji. Należy on do bardziej radykalnych filozofów ateistów niż Dennett. Potwierdzeniem tego może być m.in. tytuł jego książki: *Koniec wiary* oraz jej podtytuł: *Religia, terror i przyszłość rozumu* (Harris, 2012). Radykalizm ten pojawia się m.in. w jego ocenie współczesnej kultury (określa ją jako „epokę jakże niebezpiecznej banalizacji kłamstwa i chamstwa w sferze publicznej") oraz określeniu tych, którzy „z lewa i z prawa" atakowali takich ateistów jak owi „czterej Jeźdźcy Apokalipsy" – jego zdaniem to nie tylko „brutale i chamy, ale także tacy durnie, którzy nie potrafią dostrzec bardzo istotnych dzielących ich różnic" (Dawkins, Dennett, Harris i Hitchens, 2019, s. 61 nn.). Przy takim „jastrzębiu" jak Harris Daniel Dennett może nie wygląda na jakiegoś „gołąbka pokoju", jednak sprawia wrażenie osoby, która serio uważa, że, po pierwsze, „nie należy przesadzać w żadną stronę. Nawet jeśli wpisaliśmy się w istniejący już trend" (nowego teizmu), po drugie, że dzisiaj „niemal każdy ma wśród swoich przyjaciół i kumpli (oraz kumpeli) ateistów", po trzecie, że „każdy i każda z nas może zostać *anodą protekcyjną* lub też – co na to samo wychodzi – taką *anodą ofiarną*, której głowa może być podana Salome (tak jak głowa Jana Chrzciciela) „na tacy", a po czwarte w końcu, że „reputacja «ekstremisty» (obojętnie, w którą stronę) może ci czasem zaszkodzić, a przynajmniej nie pomoże (chyba że chcesz, by głosowali na ciebie wyłącznie ekstremiści)". Warto również zwrócić uwagę na jego odpowiedź na pytanie: „czy religia rzeczywiście zatruwa wszystko, jak konsekwentnie twierdził nasz najdroższy nieżyjący już niestety przyjaciel Hitch" (tj. Christopher Hitchens, który zmarł w 2011 roku)? „Otóż moim przynajmniej zdaniem tylko w dość szczególnym sensie. Jest po prostu wiele rzeczy, które są całkiem nieszkodliwe, gdy stosuje się je z umiarem, a toksyczne stają się tylko w nadmiarze" (Dawkins, Dennett, Harris i Hitchens, 2019, s. 59 nn.).

Victor J. Stenger

Victor J. Stenger (1935–2014) był profesorem fizyki na University of Hawaii (specjalizującym się w badaniach cząstek elementarnych) oraz profesorem filozofii na University of Colorado. Wykładał również na University of Oxford oraz Uniwersytecie w Heidelbergu. Zaangażowany był m.in. w debaty bostońskie (występował w nich przeciwko teorii inteligentnego projektu) oraz w działalność organizacji skupiających amerykańskich sceptyków – takich m.in. jak Committee for Skeptical Inquiry (w 2008 roku wziął udział w zorganizowanej przez ten komitet w Instytucie Technologicznym Kalifornii dyskusji o teizmie i ateizmie). Jest autorem wielu publikacji, w których występował przeciw próbom godzenia wiedzy naukowej z wiarą religijną. Jedną z nich jest opublikowana w 2007 roku książka *Bóg: błędna hipoteza* (*God: The Failed Hypothesis*). Zawiera ona zestawienia zarówno tych argumentów, które mają przemawiać za istnieniem Boga, jak i tych, które uzasadniają uznanie jego istnienia za „błędną hipotezę".

W *Przedmowie* do niej przywołuje on m.in. wyniki badań ankietowych przeprowadzonych w 1998 roku wśród członków amerykańskiej Narodowej Akademii Nauk, z których wynika, że jedynie 7% z nich deklarowało swoją „wiarę w osobowego Boga", a „większość zdaje się przyjmować praktyczne stanowisko, wedle którego nauka powinna trzymać się z daleka od zagadnień religijnych". Jego zdaniem jest to wprawdzie „dobra strategia dla tych, którzy pragną uniknąć konfliktu między nauką i religią", ale niedobra dla nauki, bowiem legitymizuje lub przynajmniej toleruje istnienie takich pseudonauk, jakimi są – według niego – „judeo-chrześcijańsko-islamskie" teologie (Stenger, 2018, s. 10 nn.). Przypomina tam również, że już „w opublikowanej w 2003 roku książce *Has Science Found God?* zajął krytyczne stanowisko wobec naukowych dowodów na istnienie Boga i uznał je za nieadekwatne". W tej rozprawie postawił on sobie dalej idące cele, bowiem stanowi je nie tylko krytyczna analiza owych dowodów na istnienie Boga, ale także zadanie sformułowania dowodów na jego nieistnienie, jak również wykazanie, że „hipoteza Boga implikuje takie naturalne, materialne zjawiska", których istnienie „podważyłoby wszystkie racjonalne naturalne czy materialne opisy".

Rozdział drugi tej książki – zatytułowany *Złudzenie projektu* – stanowi polemikę nie tylko z teorią inteligentnego projektu, ale także, a nawet przede wszystkim, z tymi zwolennikami owej teorii, którzy w jej uzasadnianiu bazują na różnego rodzaju „lukach" występujących w różnych teoriach naukowych – jego zdaniem „niektórzy teologowie i teistyczni uczeni" próbowali i próbują wypełnić te luki „poprzez uznanie istnienia bytu najwyższego, działającego poza obszarem tego, co naturalne". W polemice z nimi V.J. Stenger wychodzi

od przywołania *Teologii naturalnej* „anglikańskiego arcydiakona Williama Paleya (zm. 1805), a następnie przechodzi do teorii ewolucji Karola Darwina, stwierdzając, że ta ostatnia jest (wbrew temu, co twierdzą współcześni zwolennicy boskiego kreacjonizmu) „wysoce predykcyjna i falsyfikowalna", a „odkrycia przodków człowieka, DNA i anatomicznych związków między ludźmi i innymi zwierzętami […], jak również wykorzystywanie zwierząt w badaniach medycznych […] falsyfikuje hipotezę Boga, który stworzył ludzi jako odrębną formę życia". Tego najwyraźniej nie chcą przyjąć do wiadomości różnego rodzaju kreacjoniści i znajdują nie tylko kolejnych zwolenników, ale także bogate organizacje, które finansują ich działalność i wspólnie z nimi dążą do „obalenia naukowego materializmu" oraz „odnowy" nauki i kultury „zgodnej ze wskazaniami ewangelicznego chrześcijaństwa". W dalszej części tego rozdziału Stenger pokazuje, w jaki sposób szkodzą oni nauce i naukowym badaniom. W konkluzji stwierdza, że współczesne odkrycia i teorie naukowe pokazują, iż „Ziemia i życie wyglądają dokładnie tak, jak powinny wyglądać, gdyby nie było Boga-projektanta" (Stenger, 2018, s. 81).

W kilku kolejnych rozdziałach książki analizuje on szczegółowo te odkrycia i pokazuje, w jaki sposób wykluczają one obecność takiego projektanta. W rozdziale 6 – zatytułowanym *Porażki objawienia* – interesująca jest nie tylko sporządzona przez V.J. Stengera lista tych porażek, ale także ich typologia – „pierwszy typ polega na tym, że nigdy nie potwierdzono żadnej informacji zdobytej rzekomo podczas doświadczenia mistycznego czy religijnego", drugi na tym, że „święte księgi zawierają jaskrawe sprzeczności dotyczące faktów naukowych", natomiast trzeci na tym, że „nie da się w sposób obiektywny pokazać, że jakakolwiek ryzykowna przepowiednia biblijna kiedykolwiek się spełniła". Można natomiast wykazać, że „ważne zdarzenia biblijne, takie jak te opisywane w Księdze Wyjścia czy też związane z narodzinami i śmiercią Jezusa, nie mogły przebiegać w takiej skali i w taki sposób, jak opisuje Biblia" (Stenger, 2018, s. 190). W następnym rozdziale kwestionuje on nie tyle te ideały moralne, które były i są głoszone przez chrześcijaństwo (nazywa je nawet „szlachetnymi ideałami" i uważa, iż „dobrze się stało, że ludzkość przyjęła je jako normy zachowania i jako normy prawa"), co uznaje je za takie „powszechne standardy", które są zależne nie od chrześcijańskiego Boga, lecz od ludzi i ich kultury. Przypomina on przy tej okazji o „świętych potwornościach", które, tak jak biblijne rzezie i późniejsze przypadki chrześcijańskiej przemocy, do dzisiaj wywołują sprzeciw zarówno wierzących, jak niewierzących; a to z kolei stanowi potwierdzenie, że „między wierzącymi i niewierzącymi nie ma zasadniczych różnic, jeśli chodzi o moralność". Warto jeszcze odnotować, że w rozdziale 9 rozpatruje on „hipotetyczne scenariusze, które gdyby się ziściły, to działałyby na korzyść hipotezy Boga" (jest ich 9 i w żadnym z nich owa hipoteza nie tyl-

ko nie znajduje potwierdzenia w danych, ale w gruncie rzeczy jest sprzeczna z nimi). Natomiast w rozdziale 10 (i ostatnim) stawia on pytanie: „czy religia jest pożyteczna?" W odpowiedzi wskazuje przede wszystkim negatywne wpływy religii na społeczeństwo – takie jak np. wspieranie antyaborcyjnych organizacji czy podtrzymywanie złudnej nadziei na lepsze życie po śmierci („racjonalnie rzecz ujmując, szansa na życie po śmierci wynosi niemal zero"). Dostrzega jednak również takie obszary kultury, w których religia odegrała pozytywną rolę – stanowi ją sztuka, w szczególności te wspaniałe dzieła plastyczne, muzyczne i teatralne, dla których była ona inspiracją; jednak „ich wartość nie ma nic wspólnego z tym, co nadnaturalne, ani z tym, czy są prawdziwe".

Michel Onfray

Michel Onfray (ur. 1959) jest z wykształcenia filozofem (absolwentem Uniwersytetu w Caen) i w swojej argumentacji mającej przemawiać za ateizmem odwołuje się do tradycji filozoficznej, w szczególności epikurejskiej, ale również m.in. libertyńskiej; w latach 2006–2009 opublikował serię książek, w których wyróżnił m.in. libertynizm starożytny, renesansowy i oświeceniowy. W książce *La puissance d'exister: Manifeste hédoniste* formułuje tezę, że hedonizm – rozumiany jako „introspektywne podejście do życia oparte na czerpaniu przyjemności z siebie i zadawalaniu siebie, bez wyrządzania krzywdy sobie i innym" – zapoczątkowany został przez Epikura i kontynuowany był przez Claude'a Adriena Helvetiusa, Jeremy'ego Benthama i Johna Stuarta Milla (Onfray, 2006). Rozgłos zyskał za sprawą opublikowanej w 2005 roku książki *Traktat ateologiczny* (*Traité d'athéolgie: Physique de la métaphysique*). W języku angielskim ukazała się ona pt. *Atheist Manifesto: The Case Against Christianity, Judaism and Islam*. Tytuł ten dobrze oddaje zarówno jej główne przesłanie ideowe (stanowi go manifestacja ateizmu), jak i jego najważniejszych oponentów (są nimi te trzy religie monoteistyczne). Ze środowiskiem uniwersyteckim M. Onfray związany jest nie tylko poprzez swoje studia filozoficzne, ale także założony w 2004 roku Université populaire de Caen; w manifeście założycielskim napisał, że ma to być uniwersytet „otwarty dla tych wszystkich, którzy nie mają dostępu do państwowego systemu uniwersyteckiego i z zasady nie przyjmujący żadnych pieniędzy od państwa" (Onfray, 2004). Na długiej liście jego publikacji można znaleźć jeszcze inne manifesty. Łączy je swoisty radykalizm w stawianiu, ocenianiu i rozwiązywaniu podejmowanych przez niego problemów, a radykalizm wojującego ateisty wysuwa się w nich na pierwszy plan. Rzecz jasna, nie jest on w tym względzie jakimś nowatorem. Ma zresztą

tego świadomość. Potwierdzeniem może być chociażby jego przywoływanie i promowanie wspomnianego w pierwszej części tych rozważań Jeana Mesliera (Onfray, 2006). Mogłoby się wydawać, że kogoś, kto zapoznał się z *Testamentem* tego ostatniego, nie może już zaskoczyć żaden ateistyczny radykalizm. Michel Onfray jednak potrafi tego dokonać, i to wielokrotnie. Dla zilustrowania tego radykalizmu przywołam niektóre fragmenty jego *Traktatu ateologicznego* (Onfray, 2008).

Na początek kwestia ateistów i ateizmu. Zdaniem autora tej książki „niewiara w Boga i zaświaty zapewne nawiedzała pierwszego człowieka, który uwierzył w Boga. Rebelia, bunt, zaprzeczenie temu, co uchodzi za oczywiste, niezgoda na wyroki losu – rodowód ateizmu musi do złudzenia przypominać genezę wiary". Jednak, „jeśli ateizm to stanowisko zaprzeczające istnieniu Boga lub uznające go za fikcję, którą człowiek tworzy, aby żyć mimo nieuchronności śmierci, to ateizm pojawił się w kulturze Zachodu stosunkowo późno", bowiem „pojawia się po raz pierwszy w 1532 roku"; i nie bardzo wiadomo, dlaczego właśnie w tym, a nie w innym roku (Onfray, 2008, s. 36 nn.). Dalej Onfray pisze nie tyle o ateistach, co o tych, których nazywano ateistami (np. „za ateistę Garasse uważał nawet Lutra, a Ronsard ateistami nazywał hugenotów"). W drugiej połowie XVII i w pierwszych dziesięcioleciach następnego stulecia pojawia się jednak „nasz bohater, patron i święty męczennik ateistycznej sprawy, nazywa się Jean Meslier". Nieco dalej przedstawia on liczniejszą jego reprezentację, bowiem mamy w niej – „La Mettrie'go („wściekłego piewcę przyjemności"), Dom Deschamps'a (wynalazcę «heglizmu»), Holbacha (osobistego wroga pana Boga), Helwecjusza (materialistę rozmiłowanego w rozkoszach), Sylvain Maréchala (autora *Słownika ateistów*)". Problem nie tyle w tym, że w XVIII stuleciu (nazywanym nie bez pewnej racji „wiekiem filozofów") tych ateistów było w gruncie rzeczy niewielu (najbardziej znaczący oświeceniowi filozofowie opowiadali się za deizmem), co w tym, że świat akademicki bagatelizuje ich znaczenie. Przykładowo: dla tego świata „baron Holbach po prostu nie istnieje", natomiast „do znudzenia wałkuje się Russowską umowę społeczną, Wolteriańską tolerancję, Kantowski krytycyzm" i temu podobne „tematy samograje". Podobnie zresztą świat akademicki ma się obchodzić z takimi ateistami-dekonstruktorami jak Ludwik Feuerbach czy Fryderyk Nietzsche; jego zdaniem „Nietzscheański monizm dionizejski, logika siły, genealogiczna metoda i ateistyczna etyka stanowiły prawdziwą alternatywę dla chrześcijaństwa" (Onfray, 2008, s. 52). Generalny wniosek jest taki, że należy dokonać radykalnej rewizji programów nauczania filozofii, historii i literatury, a nawet plastyki i języków obcych, oraz wprowadzić do nich takie nauczanie ateizmu, które będzie „powiązane z archeologią takich uczuć religijnych, jak strach, lęk przed spojrzeniem śmierci prosto w oczy".

Zanim jednak przedstawił on części składowe tego programu, dokonał swoistej rozprawy intelektualnej z takimi jej schorzeniami cywilizacyjnymi, jak nihilizm, dewocja, „prastare przesądy" (jednym z nich jest przekonanie, że „ateusz to niemoralne zwierzę"), a także z „judeochrześcijańską *episteme*", w świetle której „świat to widowisko absurdalne, irracjonalne, alogiczne, potworne i bezsensowne", stanowiącej uzasadnienie i dla konieczności odwołania się do Boga. Przy tej okazji wspomina o takim „pożałowania godnym chrześcijańskim ateizmie", który „nie podziela Pawłowej nienawiści do ciała, pragnień, rozkoszy, namiętności i popędów", a przez to lepiej współbrzmi z nowoczesnością. Onfray nie opowiada się jednak ani za tym ateizmem, ani też za tą nowoczesności, lecz za „ateizmem ateistycznym" („oznaczającym nie tylko negację Boga i pewnych wartości, które zakładają jego istnienie, ale także zmianę *episteme*") oraz taką ponowoczesnością, która „zrywa z teologicznym punktem odniesienia, oraz z paradygmatem naukowym i chce tworzyć nową etykę. Ani Bóg, ani nauka, ani inteligentne niebo, ani zbiór równań matematycznych, ani Tomasz z Akwinu, ani Auguste Comte, ani Marks. Ale filozofia, rozum, użyteczność, pragmatyzm, jednostkowy i społeczny hedonizm oraz inne zachęty do poruszania się po terenie czystej immanencji w trosce o ludzi, z nimi, dla nich, a nie z Bogiem, czy dla Boga" (Onfray, 2008, s. 74 nn.).

W dalszej części tej książki zajmuje się on – jak to sam określa – „dekonstrukcją trzech monoteizmów", tj. judaistycznego, chrześcijańskiego i islamskiego. Przywołam tutaj jedynie tytuły rozdziałów oraz niektórych ich paragrafów. Część druga tej książki poświęcona jest dekonstrukcji judaizmu; mamy w niej rozdział *Tyrania i poddaństwo w zaświatach* oraz paragrafy: *Czarne oko monoteizmu*, *Atak na intelekt*, *Litania zakazów*, *Obsesja czystości* i *Tresowanie ciał*. Znajduje się tam także rozdział *Zasada nierzeczywistości*, a w nim paragrafy: *Konstrukcja zaświatów*, *Rajskie ptaki*, *Rzeczywistość na opak*, *Zrobić porządek z kobietami*, *Pochwała kastracji*, *Hajda na napletki* i *Miłe Bogu okaleczenie*. Natomiast część trzecia tej książki poświęcona jest dekonstrukcji chrześcijaństwa, a w niej mamy rozdział *Fabrykat zwany Jezusem* oraz jej paragrafy: *Historia fałszerzy*, *Krystalizacja histerii*, *Kataliza cudowności*, *Tworzyć poza historią* i *Kłębowisko sprzeczności*. W tej samej części zamieszczony jest rozdział *Paweł, czyli skażenie*, a w nim paragrafy: *Rojenia pewnego histeryka*, *Znerwicować świat*, *Zemsta poronionego płodu*, *Pochwała niewolnictwa* i *Nienawiść rozumu*. Dalej pojawia się m.in. prezentacja „chrześcijańskiego państwa totalitarnego" oraz takiego Allaha, który jest „na bakier z logiką".

Narracje te powtarzane są w innych książkach Onfraya i uzupełniane o wiele szczegółów, które w międzyczasie albo ich autorowi przyszły do głowy, albo też zostały przez niego znalezione w mniej lub bardziej historycznej dokumentacji i dopasowane do przyjętego przez niego sposobu dekonstrukcji

tych trzech monoteizmów. Tylko tytułem przykładu przywołam tutaj jego obszerne (liczące kilkaset stron) dzieło *Dekadencja.* W konkluzji zawartych w nim rozważań autor formułuje jednak dosyć zaskakujące jak na tak radykalnego ateistę wnioski. Stwierdza tam bowiem, że wprawdzie „judeochrześcijaństwo już nie przekonuje w krajach, gdzie panowało przez wieki. W tej liberalnej Europie jest coraz więcej idei, za nimi praw, które całkowicie wyzwoliły się z chrześcijańskiej ideologii", jednak „nie ma materiału ani do radości, ani do potępienia, ani do śmiechu Demokryta, ani do płaczu Heraklita, tylko do nietzscheańskiego pojmowania: tradycyjna rodzina eksploatowała, zostały już tylko monady bez drzwi i okien, żeby użyć słów Leibniza z *Monadologii.* Jednostki odłączone, podmioty odpodmiotowione, osoby błądzące, subiektywności autystyczne, śmiertelnicy ontologicznie mizerni, zagubieni między dwiema nicościami" (Onfray, 2019, s. 584).

Argumentacja krytyków ateizmu

Krytyków ateizmu nadal łatwiej jest znaleźć niż jego zwolenników. Wprawdzie ich argumentacja nie zawsze sprowadza się do stwierdzenia, że ateiści stanowią obrazę dla Boga i Kościoła, to jednak w wielu przypadkach tak to wygląda. Bardziej zróżnicowana i intelektualnie wyrafinowana jest argumentacja tych krytyków ateizmu, którzy są osobami nie tylko głębokiej wiary, ale także takiej wiedzy, która spełnia kryteria naukowości. Przywołam tutaj kilka przykładów takich osób.

Pierwsza z nich już się pojawiła w tych rozważaniach przy prezentowaniu ateizmu Daniela Dennetta oraz jednej z debat bostońskich. Jego głównym adwersarzem był w niej Alvin Plantinga. Jego argumentacja nie ogranicza się do stwierdzenia, że porównanie przez Dennetta wiary w Boga do wiary w Supermana jest „dość głupie" i „nie ma nic wspólnego z tym, co przedstawił". On bowiem „przekonywał, że Bóg i ewolucja łącznie są możliwe, co jest całkiem prawdopodobne i pociąga za sobą zarówno istnienie Boga, jak i prawdziwość ewolucji. […] Co więcej, może odgrywać swoją rolę, nawet jeśli nie jest prawdziwe, nawet jeśli nie jest wiarygodne, a nawet jeśli jest niemądre. Wystarczy tylko, by było możliwe…". Zdaniem Plantingi nie można wykluczyć takiej możliwości i jest o tym przekonany nie tylko on, ale także „wielu takich fizyków (być może 40 procent)", którzy „uprawiają swoją profesję. Wierzą oni, że świat został stworzony przez Boga, jednocześnie uznając, że ich celem jako fizyków jest badanie i próba zrozumienia boskiego arcydzieła" (Dennett i Plantinga, 2014, s. 93 nn.). Jest to zatem nie tylko argument „z niemożliwości wykluczenia istnienia Boga", ale także argument ze znaczącej reprezentacji

przedstawicieli takiej dyscypliny badawczej, której naukowość uznają nawet najbardziej wymagający uczeni. W dalszej części argumentacji Plantingi pojawia się znaczne rozszerzenie drugiego z tych argumentów, zamieszczone jest bowiem stwierdzenie, że „ogromna większość światowej ludności uznaje teizm za doskonale sensowny".

Ważnym głosem w polemice z ateistami i ateizmem jest książka brytyjskiego filozofa (wykładowcy filozofii w Central European University, a wcześniej w University of Cambridge) Tima Crane'a *Sens wiary*. W *Przedmowie* wymienia on tych „pisarzy ateistycznych", którzy jego zdaniem „prezentowali wojownicze podejście do religii" (w gronie tych „pisarzy" jest zarówno kognitywista Dennett, jak i biolog ewolucyjny R. Dawkins). Nie zamierza on im wykazywać, że się mylą, twierdząc, iż „ 1. rdzeń religii stanowią pewne błędne przekonania natury kosmologicznej" oraz że „2. właściwa postawa ateistyczna wobec religii winna polegać na korzystaniu z wiedzy naukowej i racjonalnej argumentacji". Podejmuje on natomiast próbę dowiedzenia, że „oba te poglądy są chybione. Pierwszemu przeciwstawia argument, że chociaż religia zawiera w sobie wyraźny pierwiastek kosmologiczny, to nie wyczerpuje on w pełni religijnego światopoglądu. […] Jeśli chodzi o drugi pogląd nowych ateistów, to jest mało prawdopodobne, by argumentacja naukowa mogła doprowadzić do wyeliminowania wiary religijnej. Może się to udać do pewnego stopnia, ale taka argumentacja jest w tym przypadku mało skuteczna, a fakt ten mówi nam o religii coś bardzo ważnego" (Crane, 2019, s. 8 nn.). Przemawiają za nią przede wszystkim „poparte określonymi praktykami wysiłki, systematycznie podejmowane przez ludzi, w celu odnalezienia sensu życia i miejsca w świecie, odnoszące się do transcendencji", a „poszukiwanie sensu życia nie jest tym samym, co dążenie do zrozumienia mechanizmów rządzących światem". W kolejnych częściach tej książki jej autor przedstawia swoje rozumienie sensu życia. Łączy go „z impulsem religijnym" (jego wyrazem jest m.in. „szeroko rozpowszechnione przekonanie, że to nie może być wszystko, musi być coś więcej, coś ponadto"), „identyfikacją" („z grupą wewnętrzną raczej niż zewnętrzną"), świętością („jest tym, co łączy dwa poprzednie elementy wiary i „jednoczy wspólnotę religijną") oraz z tolerancją (Crane, 2019, s. 112).

Inaczej wygląda argumentacja przeciw radykalnym ateistom i radykalnemu ateizmowi formułowana z pozycji umiarkowanego ateisty, jakim jest Michael Ruse (ur. 1940), profesor biologii i filozofii Florida State University (i kilku innych uczelni), autor wielu publikacji, w których polemizuje z „nowymi ateistami" (takimi m.in. jak D. Dennett i R. Dawkins) – jednak nie tylko z nimi, bowiem również z nowymi teistami (zwolennikami m.in. inteligentnego projektu). Jedna z nich zatytułowana jest *Ateizm. Co każdy powinien wiedzieć?* W jej *Prologu* Ruse napisał, że „starał się w sposób wolny od emocji wyłożyć

zagadnienia związane z ateizmem, argumenty przeciwko niemu i argumenty za nim, przywołać jego krytyków i jego obrońców". Natomiast nieco dalej dodaje, że jego „stanowisko sprowadza się do tego, że ateizm zarówno dla jego zwolenników, jak i krytyków jest przede wszystkim zagadnieniem moralnym" (Ruse, 2016, s. 15 nn.). Przy takim założeniu nowi ateiści okazują się być „napastliwi i aroganccy; są niesprawiedliwi wobec innych i lekceważą ich racje, są ignorantami we wszystkim poza ich dziedzinami w stopniu niezwykłym nawet dla dzisiejszych akademików" i – posługując się argumentacją negatywną – „przemycają negatywne implikacje pod przykrywką rzekomo obiektywnego mówienia". W konkluzji do tej ich oceny Ruse stwierdza, że „w naturalistycznych wyjaśnieniach religii jako takiej nie ma niczego, co sugerowałoby, że wszystkie religie są fałszywe albo że z konieczności muszą być fałszywe" (Ruse, 2016, s. 253). Nie oznacza to oczywiście ani opowiedzenia się za którąś z wersji tradycyjnego teizmu, ani też za taką jego unowocześnioną wersją, jakiej bronił A. Plantinga w swojej teorii inteligentnego projektu. Według M. Ruse'a „jest mało prawdopodobne, że Bóg stworzył nas i przyznał nam szczególny status". Problem jednak nie tylko w tym, że jest to mało prawdopodobne, ale także w tym, że nauka i religia usiłują odpowiedzieć na zasadniczo różne pytania – ta pierwsza na pytania dotyczące faktów, natomiast ta druga na pytania dotyczące „wartości lub moralności". Jest jeszcze ta filozofia, która miała i ma nadal takie pytania, na które trudno jest jednoznacznie odpowiedzieć nawet filozofom – przykładem jest pytanie: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic?" oraz pytanie „jaki jest sens tego wszystkiego? Pytania dotyczące przyczyn celowych zostały wypchnięte z nauki, a Bóg […] został emerytowanym inżynierem [zapewne jest to aluzja do inteligentnego projektu – przyp. Z.D.]" (Ruse, 2016, s. 143). Ci, którzy je stawiają i szukają na nie odpowiedzi – nie korzystając ani z podpowiedzi teologów, ani uczonych-teistów, ani też nie ulegając presji bliższego i dalszego otoczenia społecznego – są filozofami ateistami i nie widzą powodu, aby tego nie deklarować publicznie.

Kilka ogólniejszych uwag i wniosków

Pierwsza z uwag związana jest z fundamentalnym pytaniem: kto i co prowadzi do ateizmu? Udzielają na nie odpowiedzi zarówno różni teiści, jak i różni ateiści. Rzecz jasna różnią się oni w swoich wskazaniach. Generalizując, można jednak powiedzieć, że wiele zależy tu od środowiska, w którym było się wychowywanym. Jednych może ono skłaniać do głębokiej wiary religijnej, natomiast innych do równie głębokiej niewiary, a nawet swoistego „uczulenia" na tę religię i religijność, która była udziałem ich rodziny. Duże znacze-

nie ma również środowisko, w jakim funkcjonuje się w życiu zawodowym. Środowiskiem, które ma szczególną inklinację do kreowania ateistów i ateizmu, jest bez wątpienia środowisko akademickie. Potwierdzają to przywołane w pierwszej części tych rozważań wysokie wskaźniki procentowe osób niewierzących wśród uczonych. Jednak nawet w nim znajduje się niemały procent osób, które albo otwarcie deklarują swoją religijną wiarę, albo też z różnych względów unikają takich deklaracji, niemniej podzielają dosyć tradycyjne wierzenia. Pokazują to m.in. badania przeprowadzone przez Elaine H. Ecklund w latach 2005–2008 na 21 czołowych amerykańskich uniwersytetach – takich m.in., jak Uniwersytet Harvarda, Duke, Princeton i Chicago (Ecklund, 2010). Można jednak stwierdzić, że jedne nauki w większym, a inne w mniejszym stopniu skłaniają do ateizmu. Podobnie zresztą jest z reprezentującymi je uczonymi, którzy stali się w nich naukowymi autorytetami oraz zdeklarowanymi ateistami; w końcu nie jest dziełem przypadku, że szczególnie wysoki procent jest ich w fizyce i biologii.

Odpowiedź na pytanie: czy do tej kategorii osób można zaliczyć filozofów ateistów? nie może być jednoznaczna – nie tylko dlatego, że jest kwestią dyskusyjną, czy filozofia jest, czy też nie jest nauką, ale także dlatego, że jest kwestią dyskusyjną, czy są oni dzisiaj, czy też już nie są takimi autorytetami, za których wskazaniami skłonni byliby podążać inni. Zapewne łatwiej jest uzyskać pozycję takiego autorytetu tym z nich, którzy łączą swoją filozofię z którąś z tzw. twardych dyscyplin naukowych (takich np. jak fizyka czy biologia). Jednak w niejednym przypadku było i jest tak, że uznawani oni byli i są za pewne autorytety w owej dyscyplinie, ale już nie w takiej filozofii, która prowadzi do ateizmu. Jeszcze trudniej jest o to tym, którzy – tak jak np. przywoływany tutaj Onfray – uważają się wprawdzie za specjalistów od ateizmu, ale nie są w gruncie rzeczy specjalistami w zakresie tych dyscyplin, do których się odwołują w swoich uzasadnieniach owego ateizmu (takich m.in. jak judaistyka czy islamistyka). Jeśli jeszcze do tego dochodzi swoisty radykalizm w formułowanych przez nich ocenach i opiniach, to można z dużym prawdopodobieństwem powiedzieć, że mogą oni wprawdzie trafić swoją argumentacją w gusta już przekonanych do ateizmu, ale raczej nie pozyskają dla niego nowych adeptów. Większe pod tym względem szanse wydają się mieć ci filozofowie ateiści, którzy – tak jak przywoływany tutaj Ruse – zgłaszają swoiste *votum separatum* wobec różnego rodzaju radykalizmów i opowiadają się za umiarkowaniem w formułowaniu różnorakich ocen i opinii. Jednak i oni natrafiają na takie przeszkody, które mogą im zamykać „drzwi" do oczekiwań i przekonań osób głęboko wierzących. Tylko jedną z nich jest proponowana przez Ruse'a redukcja wierzeń religijnych do kwestii moralnych. Przypomnę tylko, że swoistym *credo* chrześcijańskiej wiary są słowa Jezusa skierowane do

Żydów: „Jeśli trwacie w nauce mojej, jesteście prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" (J 8. 31–42). Można oczywiście nie wierzyć w to wyzwolenie przez prawdę, którą głosili Jezus i ewangeliści, oraz próbować je zastępować prawdami, do których dochodzą świeccy uczelni. Nie można jednak wówczas uważać się za chrześcijanina, który pozostaje w zgodzie z Pismem Świętym i naukami Kościoła.

Jeśli miałbym się pokusić o wskazanie, co odgrywa główną rolę w skłanianiu jednych osób do wiary religijnej, natomiast innych do niewiary, to powiedziałbym (za Edmundem Husserlem), że jest to określone nastawienie – tych pierwszych pozytywne, natomiast tych drugich negatywne. Można je oczywiście również inaczej nazywać; i faktycznie się różnie nazywa – np. obrońcy religii i religijności mówią o wrodzonym wszystkim ludziom „zmyśle religijnym", natomiast ich przeciwnicy o zdrowym rozsądku, który stawia pod znakiem zapytania zarówno racjonalność religijnych wierzeń, jak i praktyk (Giussani, 2015). Przynajmniej niektórzy z nich zgadzają się z tym, że ów zmysł i owe zmysły są wprawdzie dane wszystkim ludziom, ale muszą być pielęgnowane i doskonalone nie tylko w rozwoju osobniczym, ale także gatunkowym. Nie chciałbym tutaj jednak wchodzić ani na grunt genetyki, ani nawet takiej psychologii rozwojowej, która mogłaby dostarczyć argumentów „za" lub „przeciw" takiemu postrzeganiu i przedstawianiu owego nastawienia. Skłonny byłbym natomiast sformułować kilka generalizujących uwag, które znajdują uzasadnienie w nastawieniach przywołanych w tych rozważaniach filozofów.

Wprawdzie każdy z nich w większym lub mniejszym stopniu nastawiony był i jest na dążenie do prawdy i osiąganie jej naukowymi metodami, to jednak istotnie różnią się oni zarówno w pojmowaniu prawdy, jak i w rozumieniu owych metod. Najbardziej rygorystyczny pod tym względem jest D. Dennett. Dla niego bowiem prawdą jest jedynie to, co spełnia zasady logiczne (takie m.in. jak zasada niesprzeczności) oraz daje się zweryfikować empirycznie (m.in. metodami stosowanymi w kognitywistyce). Nieco mniej rygorystyczne pojmowanie prawdy oraz naukowych metod jej ustalania przyjmuje i stosuje w praktyce V.J. Stenger. Jednak tylko „nieco", bowiem jego kryteria prawdziwości i sposobów jej ustalania są zapożyczone z fizyki teoretycznej i takich teorii postępowania naukowego, które nakazują odróżnianie tego, co prawdopodobne, od tego, co bardzo mało prawdopodobne. Trzeba jednak zauważyć, że w swoim uzasadnianiu ateizmu posiłkuje się on również kryteriami oceny zapożyczonymi z nauk społecznych (m.in. przy okazji wskazywania na szkodliwość społeczną religii). Stosunkowo najbardziej liberalne kryteria prawdy oraz sposobów jej ustalenia przyjmuje M. Onfray. Skutkuje to wprawdzie ateistycznym radykalizmem, ale też sporą dowolnością w doborze argumentów

mających stanowić jego uzasadnienie. Można mu zasadnie postawić pytanie: skoro trzy wielkie religie monoteistyczne były aż tak głęboko nieracjonalne i przyczyniły się do tak wielkiego zniszczenia cywilizacyjnego, to dlaczego odnosiły one przez wieki i odnoszą nadal tak znaczące sukcesy w pozyskiwaniu swoich wyznawców? Pytanie to zostało zresztą postawione przez M. Ruso. Udzielona przez niego odpowiedź raczej nie może zadowolić ani takich radykalnych ateistów jak Onfray, ani też takich teistów jak chociażby zwolennicy teorii inteligentnego projektu. Jego stanowisko stanowi natomiast dobrą okazję do dyskusji, czy w nauce można stosować tak różne pojmowania prawdy i sposobów dochodzenia do niej, jakie wykorzystuje ten brytyjski uczony i filozof, oraz komu i czemu to służy.

Literatura

Augustyn, św. (1998). *Państwo Boże*. Kęty: Wydawnictwo Antyk.

Cyceron (1960). O naturze bogów. W: *Pisma filozoficzne*, t. I. Warszawa: PWN.

Crane T. (2019). *Sens wiary. Religia z punktu widzenia ateisty*. Warszawa: PIW.

Dawkins R., Dennett D., Harris S., Hitchens Ch. (2019). *Czterej jeźdźcy Apokalipsy. Jak się zaczęła ateistyczna rewolucja*. Stare Groszki: Wydawnictwo CiS.

Dennett D. (1981). *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*. Cambridge: MIT Press.

Dennett D. (2015). *Dźwignia wyobraźni i inne narzędzia do myślenia*. Kraków: Copernicus Center Press.

Dennett D. (2017). *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*. New York: W. W. Norton & Company.

Dennett D., Plantinga A. (2014). *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?* Kraków: Copernicus Center Press.

Diogenes Laertios (1984). *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Warszawa: PWN.

Ecklund E.H. (2010). *Sciences vs. Religion. What Scientists Really Think?* New York: Oxford University Press.

Garin E. (1969). *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*. Warszawa: PWN.

Giussani L. (2015). *Zmysł religijny*. Kraków: Wydawnictwo M.

Harris S. (2012). *Koniec wiary. Religia, terror i przyszłość*. Nysa: Wydawnictwo Błękitna Kropka.

Hazard P. (1972). *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, Warszawa: PIW.

Holbach P.T. (1957). *System przyrody czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, t. I–II. Warszawa: PWN.

Keysar A., Navarro-Rivera J. (2017). 36. A World of Atheism: Global Demographics. W: S. Bullivant, M. Ruse (red.), *The Oxford Handbook of Atheism*. Oxford University Press.

Kors A.C. (1976). *D'Holbach coterie*. Princeton: Princeton Press.

Kristeller P.O. (1985). *Humanizm i filozofia*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS.
Martin M. (red.) (2006). *The Cambridge Companion to Atheism.* Cambridge: Cambridge University Press.
Masci D. (2009). *Pew Research Center's Forum on Religion Scientists and Belief*. https://www.pewforum.org/2009 [18.05.2020].
Meslier J. (1955). *Testament*. Warszawa: PWN.
Onfray M. (2004). *La Communauté philosophique. Manifeste pour l'Université Populaire*. Paris: Galilée.
Onfray M. (2006). *La Puissance d'exister. Manifeste hédoniste*. Paris: Grasset.
Onfray M. (2008). *Traktat ateologiczny. Fizyka metafizyki*. Warszawa: PIW.
Onfray M. (2019). *Dekadencja. Życie i śmierć judeochrześcijaństwa*. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
Plantinga A. (1993). *Warrant: The Current Debate*. New York: Oxford University.
Platon (1958). *Obrona Sokratesa*. Warszawa: PWN.
Platon (2002). *Dialogi*. T. I. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
Reale G. (2005). *Historia filozofii starożytnej*, t. II: *Platon i Arystoteles*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
Ruse M. (2016). *Ateizm. Co każdy powinien wiedzieć?* Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
Spinoza B. (1969). Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości. W: *Pisma wczesne*. Warszawa: PWN.
Stenger V.J. (2018). *Bóg. Błędna hipoteza. Jak nauka wykazuje, że Bóg nie istnieje?* Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
Weischedel W. (1973). *Die philosophische Hintertreppe. Die grossen Philosophen in Altag und Denken*. München: Neuauflage.

Przegląd Religioznawczy 1(275)/2020
The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379
e-ISSN: 2658-1531
www.journal.ptr.edu.pl

ROBERT T. PTASZEK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Filozofii; Katedra Filozofii Religii
e-mail: rptaszek@kul.pl
ORCID: 0000-0001-9418-5517
DOI: 10.34813/ptr1.2020.2

The views of the leaders of the New Age movement on traditional religion

Abstract. This article presents how religion and its role in human life were understood by the creators of the doctrine of the New Age movement. Due to the fact that the New Age movement lacked formal structures and codified teachings, I demonstrate the views expressed by leading figures who contributed towards the doctrinal basis of this movement. They were: Marilyn Ferguson, Fritjof Capra, and David Spangler. I also refer to the authors from outside of the ranks of the New Age activists whose works became important sources of inspiration for the New Age doctrine. I present their main propositions regarding the nature and function of religion, as well as the end-purpose of its existence. However, in the course of the analyses of the views of those authors it was not always possible to ascertain whether they spoke of religion as such or one of its specific forms which is Christianity. So, I first discuss their position on problems caused, according to them, by the fact that religion is one of the fundamental elements of culture, and then, in the second part of this article, I reconstruct their views regarding one particular religion: Christianity.

Keywords: New Age movement, religion, Christianity, culture

Introductory remarks

A reviewer of my book on the New Age movement (Ptaszek, 2015), published a few years back began by asking a fundamental question: "Having in mind the failure of the idea of the 'Age of Aquarius' and the natural death of the New

Age movement in the 1990s., and witnessing, on top of that, all the astounding, violent shocks that the Western World is going through now, is there any sense in reminding of this particular subject-matter today?" (Stępień, 2016, p. 353).

In the further part of the review the answer was affirmative, because "the cultural consequence of the New Age movement was […] a new concept of spirituality, inseparably linked to the contestation of the previous understanding of it, as well as the previous understanding of the role of religion in the Western culture. […] The idea of spirituality without religion and conceiving of spirituality in purely psychological terms is in fashion today […] even in the academic world" (Stępień, 2016, p. 353).

That is why I am going to present, how the leaders of the New Age movement understood religion and its role in human life. I will reconstruct their views on the nature and functions of religion and the end-purpose of its very existence. But before that, I will briefly characterize the movement itself. It will not be super-easy as the New Age movement was full of contradictions.

New Age movement – a brief characteristic

The movement proclaimed coming of a new era in the history of humankind: the 'Age of Aquarius'. When defining the key ideas of the movement, Marilyn Ferguson wrote: "After a dark, violent age, the Piscean [that is, the Christian era – R.T.P.] we are entering a millennium of love and light – in the words of the popular song, 'The Age of Aquarius', the time of 'the mind's true liberation'. […] A different age seems to be upon us; and Aquarius, the water bearer in the ancient Zodiac, symbolizing flow and the quenching of an ancient thirst, is an appropriate symbol" (Ferguson, 1980, p. 19).

Despite such grandiloquent declarations and particular popularity gained in the 1970s, already by the end of the 1980s the movement lost its cultural importance.

The specificity of the New Age movement consisted in the following:

1. The movement was lacking in formal structure. For this reason, one cannot point out the founders of this movement, only its leaders who contributed the most to the movement's emergence and development. The views expressed by the most prominent of those leaders will be presented in this article.
2. The movement was also lacking in established set of statements and norms the acceptance of which would constitute a prerequisite for membership in the movement. It this case, what we had at hand was a range of individually advocated concepts and positions. Therefore,

what I call 'the doctrine of the movement' was not a coherent system of statements but rather a type of mentality that mixed scientific, philosophical, mystical, and religious ideas, views, and beliefs.

Two currents of the New Age can be distinguished as regards the aims pursued and methods used: scientific (also known as "high New Age") and commercial ("low New Age"). Representatives of the latter were mainly occupied with publishing tutorials and distributing props and tools vital for a person to conform with the New Age lifestyle. They were, among others, energy-providing crystals and pyramids, garments, vinyl records and magnetic cassettes with music that would help meditating, and selected groceries.

The scientific current of the New Age, which this article is focused on, brought together representatives of various disciplines. They shared the conviction that the coming of a new era is near, and it would be a time of profound transformation of both individual and collective consciousness. In other words, the New Age was a vision of reality created by authors mutually inspiring one another through a network of informal relations; a vision based on both openly disclosed and hidden philosophical assumptions; a vision that was meant to justify the rejection of traditional religions, as well as the need for new forms of spiritual life.

The best known leaders of the movement were Marilyn Ferguson, Fritjof Capra, and David Spangler. Exceptional role of Marilyn Ferguson was decided by the fact that her book, *Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in Our Time* (Los Angeles 1980), was the first comprehensive presentation of the movement, detailing not only the movement's objectives but also the means by which they were to be achieved. In her last book, *Aquarius Now: Radical Common Sense and Reclaiming Our Personal Sovereignty* (York Beach 2005), Ferguson attempted to demonstrate that, despite the passage of years and the changes that have taken place in the modern world, the goals pursued by the New Age movement are still valid. Only methods that allow for their effective realization need to be modified. However, this thesis of the author was not accepted and the book did not gain much popularity. Ferguson's proposal was considered an attempt to "enter the same river for a second time," which, as we know, is not possible.

Fritjof Capra, in turn, provided in his writings the most comprehensive exposition of the doctrine of the movement. With regard to this, three of his books were of particular importance: *The Tao of Physic. An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism* (Berkeley 1975), *The Turning Point. Science, Society and the Rising Culture* (New York 1982) and *Belonging to the Universe. Explorations on the Frontiers of Science and Spirituality* (San Francisco 1991). David Spangler was the author who became known not

only as an important co-creator of the New Age doctrine but also, at a later date, as an insightful critic of it. He authored many books concerning the New Age movement. I consider the following Spangler's books to be particularly important: *Revelation: The Birth of a New Age* (San Francisco 1976), *Towards a Planetary Vision* (Forres 1977), *The New Age Vision* (Forres 1980), *Emergence. The Rebirth of the Sacred* (New York 1984) and *The New Age* (Issaquah 1988).

The New Age leaders on religion

The New Age movement emerged within the Western cultural circle. For this reason, Christianity represented the 'template religion' for the leaders of the movement, as it constituted one of the foundations of the Western culture. This, however, caused a number of problems and misunderstandings. They all stemmed from the fact that Christianity, especially in its institutionalized form, is very diverse. Apart from the largest, Catholic church, it is made up of 350 other churches. This is the number of member-churches of the World Council of Churches – WCC.

When attempting the reconstruction of the views of the leaders of the New Age movement on religion, yet another issue appears: we cannot always establish clearly, whether those views concern religion as a part of human culture or religion in one of its concrete forms, that is, Christianity.

To arrange this issue in an orderly fashion, I will first discuss the views of the movement's leaders regarding the problems caused, according to them, by the fact that religions are embedded in the foundations of every culture. In the second part of this article I will discuss the accusations directed by those leaders against Christianity.

The leaders of the New Age movement were critical towards existing religions. The following were their three main objections:

1. Religions failed to make human beings better and achieve world peace. They are responsible for numerous conflicts and sufferings. Therefore, religion as such, religion in its very essence, has failed.
2. Religious institutions established in the West have irrevocably lost their culture-forming and inspiring role they had enjoyed in the past. Therefore, the time of religion is gone.
3. Religions are obstacles hampering the development of new forms of spiritual life. Therefore, the new spirituality should be of an individual and informal nature.

On this basis, the movement's leaders concluded that the continued presence of traditional religions in modern societies is redundant.

It is easy to see that the criticism of the social role of religion presented by the New Age movement referred to the views developed as early as in the 19th century, which considered religion as a means of enabling people to accept all the evil that happens to them in life, that is, speaking the language of Marx, as "opium of the people" (Marks, 1960, p. 457f). It should also be remembered that, in this perspective, religion turns out to be a phenomenon that is harmful to human beings. This perception of religion leads to the conclusion that it should be rejected as soon as possible.

Although the New Age movement accepted the main thesis of Marxist critique of religion, it sought to limit the influence of traditional religions on people's lives in a different manner. Marxism, which emphasized the primacy of economic factors, considered changing unjust social relationships the most effective way to overcome religion. According to New Age authors, in order to reject religion, the relationship between man and God had to be defined in a new way. By recognizing the human being as a being that is by nature divine, the doctrine of the movement indicated that this being was fully capable of finding the path of its spiritual development completely on its own. Such a being, such a person, does not need religion in its current form.

It should also be stressed that New Age authors often used the terms 'religion' and 'mysticism' interchangeably. In addition, they used definitions of religion that were general and imprecise. It resulted from them that religion is primarily "the encounter with mystery, something we remember from our peak experiences" (Capra, 1991, p. 13). Such a term became the basis for the New Age leaders to distinguish between private religion (shaping the spiritual life of specific people) and religion as a cultural phenomenon. As a result of such a distinction, the authors connected with the movement focused their interests on private religion, the one that was said to be subjective and emotional in its character. Less interest was shown in religions actually functioning in culture.. However, they emphasized the need to deal with this issue as well.

It has to be admitted that New Age movement set itself ambitious goals. It wanted to provide new methods by which people would express their spiritual experiences. Thus, it initiated the process described by Marilyn Ferguson as transition "from religion to spirituality" (Ferguson, 1980, p. 367).

One has to keep in mind, however, that Ferguson was thinking about the new spirituality which is usually called 'the New Age spirituality'. This way, it is distinguished from the important element of the Western culture which is Christian spirituality, manifested most prominently in asceticism and mysticism.

The New Age spirituality was understood as the human ability to ask questions about where we come from, who we are, and where we are going, together with activities aimed at the harmonious, psychological and corporeal development of the human being. Furthermore, the end-purpose of this was different from that of the traditional religions: self-realization took place of salvation, and the emphasis was put on the material aspect of human life that included good health, longevity, and harmony with the environment and the cosmos.

According to the New Age doctrine, the key part of spiritual experiences was how powerful and unique they were. But in promoting techniques allowing to maximize such experiences the leaders of the New Age movement forgot that the quality of a religious/spiritual experience was never measured by its intensity but rather by the impact this particular experience had on the rest of a human life.

The reduction of religion to the sphere of spirituality allowed the creators of the New Age doctrine to consider their movement as a path of human, spiritual development that presents itself as an alternative to traditional religions. They believed that the New Age doctrine encompassed everything that was positive in Western religiosity and, moreover, enriched spiritual life with elements taken from Far Eastern cultures. They justified the need to refer to religious traditions of the Far East by pointing out that these traditions focused on the sphere of mystical experiences. Those experiences, in turn, were said to play a particularly important role in the spiritual life of man.

The position of the New Age representatives on the issue of religion can be described as "religious pluralism." It is based on the *a priori* belief that different religions speak differently about one and the same divine reality. According to this view, the differences between specific historical religions concern primarily the language they use when speaking about God, as well as culturally conditioned forms of reference to divine reality. So they are not important enough to grant any of them exceptional status or priority. All religions therefore constitute equal paths for man to divine reality. These paths are ultimately intended to lead to the discovery that, in seeking a distant god, people were actually seeking their true (divine) nature.

The acceptance of "religious pluralism" understood in this way caused the New Age movement to adopt a syncretic attitude, which manifested itself in the desire to combine beliefs and forms of their expression from different religions. The representatives of the movement tried to ignore important differences between them, concentrating on extracting from individual religions their common core, which, according to them, were the methods enabling contact with the generally and imprecisely understood *sacrum*. This allows

us to recognize that the search for ways to quickly and effectively get people in contact with the divine sphere is the essence of New Age spirituality. The value of these ways was assessed primarily pragmatically – the main criterion was their effectiveness. In their writings, New Age authors discussed and recommended numerous techniques of spiritual development, both mental and physical. They were particularly eager to use meditation and dance. Marilyn Ferguson in her book *Aquarian Conspiracy* (Ferguson, 1980, p. 77–87) presented a detailed list and description of the most important techniques of this kind.

However, the use of awareness-enhancing techniques recommended by the movement has led to numerous problems in practice. These were mainly due to the fact that the rapid spread of techniques of spiritual development, which have so far been elitist in nature, has led to the blurring of the differences between the actual religious experience – for example, the mystical state – and the various forms of imitation of this experience, usually limited to the creation of strong emotional states. People, entering *en masse* the world of spiritual experience which was hitherto inaccessible to them, and thus almost unknown to them, had no criteria which would allow them to distinguish between these two different kinds of experiences, which affect people in different ways.

The ultimate result of the syncretic fusion of various religious traditions, as proposed by the New Age, was such spiritual development of the human being that would "release a new spiritual force transcending religious, cultural, and national boundaries into a new consciousness of the oneness of the human community and so putting into effect a spiritual dynamic toward the solutions of the world's problems We affirm a new spirituality divested of insularity and directed toward planetary consciousness" (Ferguson, 1980, p. 369).

According to the New Age leaders, the 'conciliation of religions' thus conceived of should have contributed to an ever faster decline of the traditional forms of religion in modern societies. While proclaiming such a thesis, however, they overlooked the fact that, apart from the doctrine (i.e. a system of proclaimed truths), every historically confirmed religion also involved a system of worship (i.e. the ways of contacting the deity) as well as institutions which integrated the worshipers by conveying the doctrine and principles of conduct.

But in the eyes of the New Age leaders those latter elements were of no significance, as the spiritual life of a human being was now supposed to be based on a direct and subjective experience of the divine. Marilyn Ferguson explained it as follows: "Ironically, every organized religion has been based

on the claims of direct experience of one or more persons, whose revelations are then handed down as articles of faith. Those who want direct knowledge, the mystics, have always been treated more or less as heretics, whether they were the medieval mystics within Christianity, the Sufis within the borders of Islam, or the Kabbalists within Judaism. Now the heretics are gaining ground, doctrine is losing its authority, and knowing is superseding belief" (Ferguson, 1980, p. 371).

New Age and Christianity

Although the Christian religion served as a reference point for the movement, it was a kind of 'negative inspiration'. The leaders of the New Age assumed that Christianity – founded on the conviction that there is one, universal truth (the truth that comes from God) – Is a form of religion unacceptable in a modern, pluralistic society. They believed that Christianity represented a form of religion belonging to the epoch that was about to end.

They also believed that Christianity had diverted from the original, pure teachings contained in the source that was crucial for the entire culture of the West, that is, the Bible. Thus, it "has become a religion about Jesus instead of being the religion of Jesus" (White, 1996, p. 359). This particular objection was not an original invention of the movement. It can be found in printed materials of Jehovah's Witnesses and other, Bible-based alternative religious movements.

Randall N. Baer described the attitude of the New Age movement towards Christianity as a "complex of spiritual superiority" (Baer, Rouvillois, 1996, p. 257). This attitude was characterized by Baer as follows: "Generally, the New Age recklessly rejects Christianity […] as a limited, exclusive and tight relic of the old era, which belongs to the past. […] It is astonishing how little time New Age people devote to serious reflection on […] theological differences between them and Christianity. With a smile of understanding on their faces and a few worn-out clichés, they reject Christianity as something outdated, limited and deformed, something almost undeserving of serious […] inquiry" (Baer and Rouvillois, 1996, p. 256).

This explains why the leaders of the movement did not see any need for, nor any possibility of, dialogue with Christianity.

The desired state of affairs for them was that in which Christianity will no longer have any formal, institutional aspect to it, and will be limited to spirituality only. According to them, Christianity must be based on subjective feelings, and, on top of that, must resign of dogmatic statements, institutions,

and be contained exclusively in the sphere of personal and private experiences. I have serious doubts as to whether Christianity thus understood is still a religion.

Especially, given what David Spangler pointed out: "If the experience of inner God is not complemented with live experience of transcendental God, He becomes an idol carved in the image of our own personality. When this occurs, we become even more limited than before, having lost the sense of what could […] help us transcend ourselves" (Spangler, 1984, p. 154).

Conclusions

As the author of a hefty volume on the New Age movement (Ptaszek, 2015) I'd like to leave you with the following thoughts:

(1) As regards religion, the position taken by the leaders of the New Age movement turned out to be influential and inspiring in three different ways:

- Firstly, against consumerism, they reminded of the importance of spiritual values for the proper development of every human being.
- Secondly, against traditional religions, they demonstrated the need for, and the meaning of, individual searches and experiments in the spiritual sphere of life.
- And thirdly, against the statements of classical philosophical anthropology, the human being was attributed by them with the unlimited (almost divine) ability to create and transform the world it lives in.

(2) This vision of religion was also significantly flawed. The main reason for it was the conviction adopted by the leaders of the movement that the area of influence of religion can be limited to the sphere of subjective, emotional experiences. This conviction is wrong (at least from the philosophical point of view), as it leads to the conclusion that the main purpose of religion is to provide people with pleasant and satisfactory spiritual experiences and developing human self-consciousness in such a way that human beings could discover God in themselves.

However, this oversimplified image of religion has led to serious problems. These were mainly due to the fact that the subjective religion was not subject to any external control mechanisms. Thus, any action that was an expression of a person's emotional experience could be included in the sphere of religion. This risk was limited in Christianity in such a way that individual human experiences were subject to control by external mechanisms developed by various religious institutions. The lack of such mechanisms in the New Age movement must have led to the emergence of falsehoods and abuse.

For, while remaining on the basis of the principles of the movement, no attempts could have been possibly made to verify the views expressed by various self-proclaimed teachers and prophets. Thus, the New Age movement often referred to the religious ideas of authors whose activities were subject to a number of specific accusations (e.g. Helena P. Blavatsky), or those who could not convincingly explain criticism directed against them. Such practices were collected and described by Martin Gardner in his book (Gardner, 1988).

(3) The fact that some elements of the New Age spirituality have earned a well-established place in the modern culture shows that Western societies of today have not lost the need to seek out ways of spiritual development. The New Age movement gained popularity because it was an attempt to indicate such ways. It lost its popularity when it turned out that its spiritual offer failed to deliver the promised results.

According to David Spangler, those who affiliated themselves with the New Age movement did so because they were inclined to continuously seek new and fascinating experiences and psychological sensations. In his view, this attitude was a result of the transposition of the consumerist model of life into their spiritual lives. Such a "spiritual consumerism" consists in "individuals and groups living out their own fantasies of adventure and power, usually of an occult or millenarian form. […] The principal characteristic of this level is attachment to a private world of ego-fulfilment and a consequent (though not always apparent) withdrawal from the world. On this level, the *New Age* has become populated with strange and exotic beings, masters, adepts, extraterrestrials; it is a place of psychic powers and occult mysteries, of conspiracies and hidden teachings" (Spangler, 1984, p. 78).

Spangler also rightly evaluated the consequences of the position taken with regard to religion by the New Age proponents: "New Age may represent a danger, when it is accepted as a new ideology or an exclusive movement. By establishing a dichotomy of […] the old age and the new one, it merely follows the pattern of errors committed the past. […] It does not bring about any transformative elements, but only conflict and, ultimately, a failure" (Spangler, 1988, p. 11).

Acknowledgements

The project is funded by the Minister of Science and Higher Education within the program under the name "Regional Initiative of Excellence" in 2019–2022, project number: 028/RID/2018/19, the amount of funding: 11 742 500 PLN.

Literature

Baer R.N., Rouvillois S. (1996). *W matni New Age*. Kraków: Wydawnictwo „M"; Wydawnictwo Rhema.

Capra F. (1975). *The Tao of Physic. An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*. Berkeley: Shambhala.

Capra F. (1982). *The Turning Point. Science, Society and the Rising Culture*. New York: Simon and Schuster.

Capra F. (1991). *Belonging to the Universe. Explorations on the Frontiers of Science and Spirituality*. San Francisco: Harper.

Ferguson M. (1980). *Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in Our Time*. Los Angeles: J. P. Archer.

Ferguson M. (2005). *Aquarius Now: Radical Common Sense and Reclaiming Our Personal Sovereignty*. York Beach: Weiser Books.

Gardner M. (1988). *The new age: Notes of a Fringe Watcher*. Buffalo – New York: Prometheus Books.

Marks K. (1960). Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp. W: K. Marks, F. Engels, *Dzieła.* T. 1. Warszawa: Książka i Wiedza.

Ptaszek R.T. (2015). *Nowa era religii? Ruch New Age i jego doktryna – aspekt filozoficzny* [New Age of Religion? The 'New Age' Movement and its Doctrine under Philosophical Scrutiny]. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Spangler D. (1976). *Revelation: The Birth of a New Age*. San Francisco: Rainbow Bridge.

Spangler D. (1977). *Towards a Planetary Vision.* Forres: Findhorn Foundation.

Spangler D. (1980). *The New Age Vision.* Forres: Findhorn Foundation.

Spangler D. (1984). *Emergence. The Rebirth of the Sacred*. New York: Dell.

Spangler D. (1988). *The New Age.* Issaquah: Morningtown Press.

Stępień M. B. (2016). W kręgu refleksji o New Age. *Ethos*, *29*, 3(115), 353–356.

White J. (1996). *Świt Ery Wodnika* [The Dawn of the Age of Aquarius]. Bydgoszcz: Limbus.

Przegląd Religioznawczy 1(275)/2020
The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379
e-ISSN: 2658-1531
www.journal.ptr.edu.pl

KATARZYNA PARZYCH-BLAKIEWICZ

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Wydział Teologii
e-mail: kaparz@uwm.edu.pl
ORCID: 0000-0002-7965-9064
DOI: 10.34813/ptr1.2020.3

Facebookowy wizerunek świętego

The facebook image of a saint

Abstract. "The facebook image of a saint" is an elaboration of a hagiological issue – that is, regarding holiness. The reflection focuses on the question about the transformation of knowledge about the person and ethos of a Christian canonized in the Catholic Church, from the level of systematically developed data (objective image – classic, in theological sources) to the version adopted by the faithful and encoded in social statements (subjective image, on a social website "Facebook"). Three pages dedicated to the saints: Judah Thaddaeus, John Maria Vianney and Catherine-Kateri Tekakwitha were subjected to substantive analysis. On this basis, the hagiological image of the saint was described in the following types: apostle, authority, helper. A subjective element dominates in social statements, focused on satisfying individual spiritual and religious needs. The Facebook image of a saint is expressed in the form of prayers to saints, requests for intercession, their wisdom sentences and their photographic material referring to graphics, art and places associated with the saint. The biographical element is minimized. The Facebook images of saints promote the axiological and spiritual plane of the person and life of the saint. The transformation of religious knowledge takes place in the perspective of caring for the formation of Christian spirituality of the faithful. The leading theme, chosen for the Facebook image, is conversion, faithfulness to Jesus Christ, submission to the Holy Spirit, Christian love, forgiveness. This process shows that spiritual needs are not met by historical but axiological messages.

Keywords: Facebook, hagiology, hagiography, holiness, Judah Thaddaeus, Vianney, Kateri Tekakwitha

Wstęp

Facebookowy wizerunek świętego" jest kwestią hagiologiczną (gr. *hagios* – święty), której opracowanie ma na celu wskazanie zakresu i rodzaju transformacji wiedzy religijnej od syntezy klasycznej (przekaz obiektywny) do świadectwa w rzeczywistości wirtualnej (przekaz subiektywny). Stanowi przyczynek do badań nad fenomenem świętości aktualnym w życiu i świadomości ludzi religijnych. Należy do szerszego zakresu badań nad świętymi i świętością, prowadzonych interdyscyplinarnie, ze szczególnym uwzględnieniem źródeł historycznych, artystycznych, muzykologicznych, literaturoznawczych, religioznawczych, kulturoznawczych, medioznawczych i teologicznych.

Źródłem wybranym do analizy merytorycznej w niniejszym przedłożeniu są trzy strony facebookowe dedykowane świętym: Tadeuszowi Judzie <https://www.facebook.com/Sw-Juda-Tadeusz-1698392007126058/>, Janowi Marii Vianney <https://www.facebook.com/SwJanMariaVianney/>, Katarzynie-Kateri Tekakwitha <https://www.facebook.com/TekakwithaKateri/>. Do analiz cząstkowych, przyczynkowych wystarczyło ograniczyć się do trzech osób jako reprezentatywnych dla większej grupy świętych, podobnych pod względem hagiologicznym. O wyborze zadecydowały następujące preferencje: świadek życia Jezusa, osoba duchowna, osoba świecka, obecność w serwisie społecznościowym, strona redagowana poza systemem popularyzacji wiedzy religijnej (np. przez redakcję czasopisma katolickiego). Obserwacje treści źródłowych odbyły się w okresie od 18 października do 11 listopada 2019 roku. Opracowanie uwzględnia nauczanie Kościoła na temat świętości oraz stan badań w zakresie teologiczno-medioznawczym i hagiologicznym.

Ustalenie, w jakim zakresie i stopniu ulega przemianie hagiologiczny wizerunek świętego do wersji facebookowej, poszerzy zakres wiedzy medioznawczej, teologicznej i religioznawczej. Medioznawstwo uzyska wiedzę o specyfice tworzenia się dystansu merytorycznego między faktem informacyjnym a jego percepcją. Teologia – o specyfice dojrzewania religijności osobistej w oparciu o pobożność związaną ze świętymi oraz sugestii do tworzenia zrozumiałego przekazu ewangelizacyjnego. Religioznawstwo – o funkcjonowaniu wątku hagiologicznego w świadomości ludzkiej oraz społeczności tworzącej facebookową wirtualną rzeczywistość.

Niniejsza analiza przedstawia realizację celu badawczego w trzech etapach: nakreślenie hagiologicznej perspektywy badań i facebookowego zakresu danych, opis wizerunków hagiologicznych: apostoła, autorytetu i wspomo-

życiela, wnioski na temat transformacji wiedzy religijnej od wersji przekazu klasycznego do subiektywnego świadectwa w rzeczywistości wirtualnej mediów społecznościowych.

Hagiologiczna perspektywa badań

Tematyka hagiologiczna dotyczy świętości (Werbiński, 2004, s. 19) oraz świętych (Parzych-Blakiewicz, 2017; 2019b, s. 293). Źródłowo należy do dziedziny nauk teologicznych, to znaczy, że w tym obszarze dane dotyczące poszczególnych świętych zostają usystematyzowane zgodnie z charyzmatem życia świętego. Ogłoszenie przez Kościół heroiczności cnót konkretnej osoby – czyli tzw. wyniesienie na ołtarze (beatyfikacja i kanonizacja) – wiąże się ze wskazaniem chrześcijanina jako wzoru do naśladowania przez katolików w formowaniu ewangelicznego etosu ich życia osobistego i wspólnotowego. Kościół przedstawia wiernym obiektywny religijno-moralny wizerunek świętego. Na tej podstawie rozwija się pobożność – popularnie zwana „kultem" – skierowana do świętych. Wierni, zazwyczaj, mają swoich ulubionych świętych, często obierając ich za patronów – czyli duchowych opiekunów. Przyjaźń ze świętym ułatwia ekspresję religijności, dlatego ślady pobożności hagiologicznej są widoczne w ludzkiej aktywności artystycznej, kulturowej i komunikacyjnej.

Od strony teologicznej świętość jest stanem egzystencjalnym osoby, wskazującym na jej jakość ontyczną i moralną. Świętość ontyczna (bytowa) jest przynależna tylko Bogu (Rybicki, 2013) jako Absolutowi – Istocie Najwyższej, przekraczającej zależności i warunki istnienia i funkcjonowania w jakiejkolwiek konstelacji wymiarów. Świętość moralna jest opcją jakościową istnienia i życia człowieka, związaną z naśladownictwem Jezusa Chrystusa i ludzi stanowiących wzór życia zgodnego z ewangelią (Zadykowicz, 2011–2012, s. 123). Jest ona koniecznościowo zależna od boskiej świętości ontycznej (Sobór Watykański II, 1964, n. 41, s. 142; Rybicki, 2013, kol. 403) – dlatego pojmuje się ją jako dar/łaskę; oraz opcjonalnie od aksjologicznej aktywności ludzkiej podmiotowości (Kopiec, 2018, s. 57) – gdyż można ją doskonalić lub utracić w wyniku postępowania kwalifikowanego moralnie.

Ekspresja pobożności odnoszącej się do świętych, czyli religijność „hagiologiczna" jest zdominowana elementem subiektywnym, gdyż zależy od osobistych preferencji i uczuć religijnych wobec osoby konkretnego świętego. Z tego powodu wizerunek świętego „przetworzony" w świadomości

człowieka wierzącego może być inny niż wizerunek klasyczny, opracowany teologicznie – czyli systematycznie, z uwzględnieniem danych historycznych. Zmiany wynikają z osobistych przemyśleń, kontemplacji (duchowej zadumy) i sympatii dla osoby świętego lub też z niedoborów wiedzy hagiograficznej.

Hagiologiczny zakres facebookowego źródła danych

Media społecznościowe, do których należy wirtualne środowisko Facebooka, są przestrzenią umożliwiającą upublicznianie osobistych przekonań religijnych, politycznych, światopoglądowych oraz uczuć. Natura mediów społecznościowych przejawia się w preferowaniu tematyki i wartości, które niejako wyrastają oddolnie, nawiązując do kreatywności użytkowników i odpowiadając ich gustom. Media społecznościowe, w tym Facebook, mogą udostępniać bazę danych obejmującą informacje tworzone systemowo oraz reakcje internautów. Strony facebookowe albo łączą się z oficjalnymi stronami instytucji i są prowadzone profesjonalnie, albo są amatorskie. W obu sytuacjach są skierowane do subskrybentów – czyli czytelników, którzy „polubili" stronę. Czytelnicy są zapraszani do reakcji wyrażonej poprzez emotikon lub/i komentarz. Komentarze internautów ujawniają ich przekonania religijne, intencje, wrażliwość i uczuciowość, preferencje światopoglądowe, pragnienia i tęsknoty oraz wiedzę. Jako baza źródłowa oba rodzaje informacji facebookowych dostarczają cennych danych na temat przekonań i uczuć religijnych osób, które tworzą ten złożony przekaz.

Facebook jest medium społecznościowym, publikowane w nim treści są modyfikowane przez autorów dowolnie pod względem merytorycznym i czasowym. Z tego powodu „facebookowy" wizerunek świętego odpowiada subiektywnemu postrzeganiu człowieka, który jest włączony w poczet błogosławionych i kanonizowanych Kościoła katolickiego. Profile facebookowe świętych są nie tylko obrazowaniem ich świętości, ale popularyzacją, zachęcaniem do naśladowania świętego. Społecznościowy charakter środowiska facebookowego inicjuje feedback – czyli reakcję na przeczytaną wiadomość. Te wypowiedzi swoiście modyfikują informację zawartą w przekazie systematycznym, wprowadzając element ludzkich przeżyć i doświadczeń. Facebookowicze komentujący posta współtworzą przekaz medialny, wpływając tym samym na model świętości, jaki jest odczytany przez pozostałych użytkowników, także nieaktywnych w komentowaniu.

Wyjaśnienie kwestii hagiologicznej w facebookowym wizerunku świętego opiera się na założeniach badań hagiologii aspektowej (Parzych-Blakiewicz,

2019a). Do niniejszej analizy wytypowano trzy strony dedykowane świętym: Tadeuszowi Judzie (apostołowi), Janowi Marii Vianney (geniuszowi pobożności), Katarzynie (Kateri) Tekakwitha (pierwszej indiańskiej świętej). Te strony są reprezentatywne dla trzech rodzajów ekspresji religijności „hagiologicznej": cytowanie powszechnie znanych formuł modlitewnych do świętego i prezentacja jego śladów w kulturze, przytaczanie sentencji mądrościowych autorstwa świętego, modlitwy wyrażające osobistą więź ze świętym. Z tych prezentacji wynikają trzy typy wizerunków hagiologicznych: święty-apostoł, święty-autorytet, święty-wspomożyciel. Obecny etap badań hagiologicznych nie precyzuje jeszcze wszystkich typów, ale wybrane tu wizerunki są wystarczająco reprezentatywne do realizacji zamierzonego celu, stanowiąc jednocześnie przyczynek do ustalenia podstawowego podziału w typologii świętych według założeń hagiologii aspektowej.

Hagiologiczne wizerunki świętych

Hagiologiczny wizerunek wybranych świętych jest utworzony z zestawienia danych zaczerpniętych z dwóch baz źródłowych: teologicznej oraz stron facebookowych.

a) Święty Tadeusz Juda – apostoł

Można wyróżnić trzy elementy składające się na hagiologiczny wizerunek Świętego: dane biblijne (Mt 10,3; Mk 3,18, Mt 13,55; Łk 6,16; J 14,22; Dz 1,13), komentarze teologiczne do tekstów biblijnych, legendy i wizerunki artystyczne, biogramy dołączone do patrociniów, modlitwy i pobożność indywidualną skierowaną do Świętego, prezentację Świętego w wolnej przestrzeni wirtualnej ([b.a], 2013a).

Św. Tadeusz Juda należał do grona Dwunastu, czyli najbliższych uczniów Jezusa (Ordon, 2000; Majdan, 2013). Był członkiem rodziny Jezusa. Zginął śmiercią męczeńską. Ewangelista Jan odnotowuje jedną wypowiedź św. Judy Tadeusza, podczas ostatniej wieczerzy pyta on Jezusa, dlaczego objawia się uczniom, a nie światu (14,22) (Benedykt XVI, 2006). Być może jest autorem jednego Listu Apostolskiego – zdania biblistów w tej kwestii są podzielone ([b.a.], 1991; [b.a.], 2005; Neyrey, 2001, s. 1537; Jacniacka, 2000, kol. 196). W pobożności ludowej jest czczony jako orędownik w sprawach trudnych. Juda to imię, Tadeusz (lub Lebbeusz) to przydomek znaczący „Odważny". Michał Wojciechowski dowodzi, że Tadeusz to nie jest przydomek, ale imię. W takich okolicznościach – dwojga imion – oznaczałoby, że pod podwójnym

imieniem Judy Tadeusza kryją się dwie osoby: Juda i Tadeusz (informacja pochodzi z prelekcji wygłoszonej na IX Ogólnopolskim Interdyscyplinarnym Seminarium Hagiologicznym pt. Święty Tadeusz Juda w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna; Program [online]: <http://www.uwm.edu.pl/ztdif/wp-content/uploads/2019/10/TADEUSZ_JUDA_program.pdf>). Wspomnienie liturgiczne Świętego przypada 28 października ([b.a], 2013a; Wojciechowski, 2020).

Facebook zawiera jedną stronę dedykowaną Świętemu, jest polskojęzyczna, dostęp: <https://www.facebook.com/Sw-Juda-Tadeusz-1698392007126058/>. Strona utworzona 14 marca 2017 roku, obserwowana przez ok. 330 użytkowników. Na stronie zaprezentowano Świętego jako „Wielkiego Apostoła i Męczennika", posiadającego wiele cnót, cudotwórcę, spokrewnionego z Jezusem i Maryją, uprzywilejowanego przez Boga za „trudy apostolskie", wybranego przez Boga na orędownika w sprawach beznadziejnych. Modlitwy wyrażają uniżenie i skruchę modlących się, którzy bardzo cierpią i dlatego proszą o pomoc w uzyskaniu Bożej łaski i zmiłowania, które ma ulżyć w cierpieniu, a także o opiekę. Są trzy modlitwy pojedyncze, w których Święty jest proszony o pomoc przez osobę znajdującą się w trudnej sytuacji, ciężkim strapieniu, oraz koronka. Koronka ma układ trynitarny, jest skierowana do Boga ze wskazaniem aktów strzelistych do powtarzania według schematu różańca. Komentarze są modlitwami proszącymi i błagalnymi. Wizerunek modlącego się użytkownika Facebooka: smutny, cierpiący, wypełniony bólem, rozpaczający, pragnący pozostać wiernym Bogu pomimo odciągających cierpień.

Facebookowy profil Świętego Tadeusza Judy ukazuje go jako skutecznego w wypraszaniu łask niezbędnych do pokonania życiowych trudności, z którymi człowiek w żaden sposób nie może sobie poradzić (czyli beznadziejnych). Skuteczność działań pomocowych jest postrzegana przez modlących się o łaskę jako naturalna konsekwencja bliskiej znajomości z Jezusem, wynikająca z koligacji rodzinnych oraz z przebywania w gronie najbliższych uczniów – apostołów. Pominięte są informacje biograficzne związane z męczeństwem. Nie ma nawiązania do nauczania Apostoła – ani do zdania z Ewangelii, ani do listu apostolskiego. Status apostoła sugeruje postrzeganie Świętego jako autorytetu, świadka życia, czynów i nauczania Jezusa. Tymczasem wyróżniony jest element bliskości z Jezusem jako istotny w skuteczności cudotwórczej.

b) Święty Jan Maria Vianey – autorytet

Hagiologiczny wizerunek Świętego Jana Marii Vianney'a dostarczają liczne opracowania hagiograficzne, biogramy dołączone do modlitewników i lektur duchowych, opowiadania i powieści o Świętym oraz prezentacje Świętego

w wolnej przestrzeni wirtualnej ([b.a], 2014). Tematyka dotycząca Świętego Jana Vianney'a jest też podejmowana przez papieży: podczas uroczystości kanonizacyjnych (Pius XI, 1925), w większych dokumentach rocznicowych (Jan XXIII, 1959; Benedykt XVI, 2009a; Benedykt XVI, 2009b; Franciszek, 2019) oraz w krótszych wypowiedziach.

Święty Jan Vianney żył w latach 1786–1859. Był francuskim księdzem, którego posłano do pracy w miejscowości Ars, mocno zaniedbanej kulturowo i duszpastersko. Święty proboszcz pociągnął mieszkańców swoją wytrwałością w modlitwie i pokucie oraz autentyczną wiarą. Nie był człowiekiem wykształconym, zauważalne były u niego wyraźne braki w tym względzie. Niemniej ujawniał nadzwyczajną mądrość, która przyciągała ludzi także spoza parafii, potrzebujących wsparcia w uporządkowaniu życia i moralności. Święty proboszcz z Ars zasłynął jako cierpliwy spowiednik. W Kościele katolickim jest czczony jako patron proboszczów. Wspomnienie liturgiczne przypada w dniu 4 sierpnia ([b.a.], 2014). W polskim obszarze językowym dysponujemy pełnym, dwutomowym zbiorem kazań Świętego Proboszcza, wydanym przez Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu (2010).

Do badań została wybrana strona facebookowa św. Jana Marii Vianey'a (jest jedna, w języku polskim) ze względu na wyróżnianie się tego świętego geniuszem pobożności. Informacje wydobyte z profilu zostały odniesione do klasycznego modelu świętości, ukazywanego w źródłach teologicznych i nauczaniu Kościoła. W ten sposób nastąpiła weryfikacja danych pozyskanych, umożliwiająca zdefiniowanie modelu świętości we wskazanych źródłach. Strona istnieje od 25 grudnia 2009 roku, znajduje się pod adresem url: <https://www.facebook.com/SwJanMariaVianney/>, obserwuje ją ok. 8500 użytkowników. W opisie strony podano krótką notatkę biograficzną św. Jana Vianney'a. W postach akcent pada na treści kazuistyczne. Są przytaczane cytaty sentencji mądrościowych, pochodzące z wypowiedzi Świętego. Tematyka w nich poruszona dotyczy zagadnień trynitologicznych, maryjnych, nawrócenia, korzystania z sakramentów, miłości chrześcijańskiej. W komentarzach są potwierdzenia, zdarzają się dopowiedzenia i uwagi. Jest jeden użytkownik sprzeciwiający się wypowiedziom Świętego i szkalujący; jego profil facebookowy zawiera symbole satanistyczne. Wśród postów odnoszących się do Świętego są publikowane także te o tematyce dotyczącej przedsiębiorczości, chrześcijańskiego aspektu ludzkiej pracy oraz nagrania z homiliami ks. Piotra Pawlukiewicza.

Facebookowy wizerunek św. Jana Vianney'a kreśli model świętości w hagiologicznym przekazie według jego nauki. Składają się na niego wypowiedzi obejmujące katechezę podstawową oraz wątki pochodne. Przykładowy – reprezentatywny dla pozostałych – post z cytatem myśli Świętego: „Bóg dałby nam coś więcej, gdyby miał coś więcej niż samego siebie" [zdanie wpro-

wadzające do profilu, na tapecie; 5 I 2015]. Komentarze: „Dlatego kocham Go", „Bóg sam wystarczy". Rdzeń – priorytet tworzą treści katechetyczne – trynitologiczne, sakramentologiczne, cnoty chrześcijańskie, mariologiczne. Są ułożone systematycznie, można by poszczególne cytaty przypisać do odpowiednich tematów katechezy szkolnej lub parafialnej. Wybrane są wypowiedzi łagodne. Tymczasem ze źródeł biograficznych dowiadujemy się, że Święty nie szczędził ostrych słów wobec ludzi, którzy nie wykazywali się postawą autentycznego nawrócenia. Pochodne wątki dotykają aspektu wychowania do świętości, uświęcania osoby i świata, egzorcyzmów, praktyk postnych i pokutnych. Model świętości według facebookowego wizerunku hagiologicznego św. Jana Vianney'a oznacza całoosobowe zaangażowanie w doskonalenie umiejętności życia zgodnego z nauczaniem katolickim. Święty jest osobowym przykładem tego stylu życia.

Facebookowy profil proboszcza z Ars ukazuje go jako mądrego i doświadczonego nauczyciela, dlatego wzbudza autorytet u osób, które poszukują dobrego przewodnika na życiowej drodze, w ludzkiej codzienności (pracy). Paradoksalnie, Święty, który miał trudności z nauką na etapie formacji intelektualnej, staje się współcześnie autorytetem, wskazywanym przez najwyższy autorytet kościelny jako mistrz i nauczyciel, a także jest z chęcią poznawany i czczony przez wiernych zgłębiających tajniki życia chrześcijańskiego.

c) Święta Katarzyna (Kateri) Tekakwitha – wspomożycielka

Hagiologiczny wizerunek Świętej Katarzyny – zwanej Kateri – Tekakwithy tworzy przekaz intensywnie rozwijający się w przestrzeni wirtualnej na temat jej osoby oraz inicjatyw religijnych, którym patronuje. Tematyka dotycząca Świętej jest też podjęta przez papieży w ramach uroczystości beatyfikacyjnej (Jan Paweł II, 1980b) i kanonizacyjnej (Benedykt XVI, 2012a) oraz w przemówieniach okolicznościowych.

Kateri – indiańska dziewczyna, pierwsza święta Indianka – jest zapamiętana jako nieustraszona chrześcijanka, stygmatyczka. Żyła w latach 1656–1680 w „Nowej Francji" (obecnie stan New York). Pochodzi z rodziny mieszanej: ojciec poganin, matka chrześcijanka. Wcześnie została sierotą, wychowana została przez ciotkę. Żyła w środowisku nieprzyjaznym chrześcijanom. W wieku 18 lat przyjęła chrzest. Odznaczała się wyjątkową pobożnością i wytrwałością w wierze pomimo niesprzyjających warunków kulturowych. Złożyła ślub czystości. Zmarła w 24. roku życia. Jest świętą reprezentującą grono młodych chrześcijan, którzy wykazali się męstwem wytrwania w wierze wśród prześladowań. Beatyfikowana przez Jana Pawła II w dniu 22 czerwca 1980 roku (Jan Paweł II, 1980a). Kanonizowana przez Benedykta XVI w dniu 21 października

2012 roku (Benedykt XVI, 2012bc). Liturgiczne wspomnienie przypada w dniu 17 kwietnia ([b.a.], 2013b).

Strona facebookowa Świętej Katarzyny [Kateri] Tekakwithy została utworzona 3 maja 2012 roku, <https://www.facebook.com/TekakwithaKateri/>, aktualnie ma ok. 1500 obserwujących, jest anglojęzyczna. W opisie strony jest krótki biogram. Jako posty prezentowane są proste, krótkie modlitwy o tematyce dotyczącej duchowości chrześcijańskiej, cnót teologalnych i moralnych. Przykładowy, reprezentatywny dla pozostałych, post z 25 września 2019 roku, godz. 23:05: „Dear Katherine Kateri, please help us to pray the Rosary and meditate on its mysteries as we pass through joys and sorrows in our earthly lives. Help us with your prayer to surrender ourselves into God's hands, and experience the faith of Peter and be filled with the Holy Spirit and thereby experience God enveloping us with His presence". Na stronie jest wiele fotografii prezentujących wizerunki Świętej w formie artystycznego wyrazu oraz twórczości ludowej. W komentarzach do postów są umieszczane potwierdzenia „amen" bez dodatkowych treści.

W postach i komentarzach nie występują żadne informacje biograficzne ani powiązane z patronatem. Jest eksponowana świętość w pośrednictwie łask dotyczących rozwoju duchowego wiernych i wytrwałości w wierze. Facebookowy wizerunek Świętej ukazuje ją jako skuteczną w wypraszaniu łask niezbędnych do rozwoju duchowego, w wierze i miłości do Boga. Święta jest tu postrzegana jako wsparcie w opieraniu się życiowym pokusom. Jest wyraźny zachwyt jej pięknem kobiecym, które utożsamiane jest z pięknem duchowym.

Transformacja wiedzy religijnej

Badania hagiologiczne przeprowadzone na źródłach internetowych mediów społecznościowych pozwoliły stwierdzić, że dane klasyczne pochodzące ze źródeł i opracowań teologicznych zostały znacznie zredukowane – ograniczone do notatki informacyjnej o stronie. Administratorzy i komentatorzy do swoich wypowiedzi w postach i komentarzach dowolnie wybierają elementy z klasycznego profilu.

Najwierniej, w odniesieniu do źródeł, jest utworzony facebookowy profil św. Tadeusza Judy. Jest uwzględniony zakres prawie wszystkich danych biblijnych oraz tradycja pobożnościowa. Nie ma odniesienia do treści spornych na poziomie badań biblijnych ani do wypowiedzi biblijnych przypisywanych Świętemu. Święty jest proszony o cuda w poprawie ludzkiej egzystencji.

Św. Jan Maria Vianney został ukazany częściowo w nawiązaniu do źródeł klasycznych. W facebookowym profilu dominuje element fascynacji my-

ślą mądrościową Świętego, dlatego jest on ukazany jako autorytet kościelny. Tymczasem źródła podają, że miał niskie wykształcenie, jego mądrość pochodzi z modlitwy i jest wszechstronna. Obfitość przytoczeń sentencji mądrościowych pokazuje, że cieszą się one zainteresowaniem współczesnych. Wybrana treść obejmuje pełną tematykę katechetyczną. Istnieje także element nękania przez złego ducha – na stronie facebookowej jest w formie komentarzy; niecelowo wytworzył się obraz analogiczny do opisów biograficznych, które informują o doświadczeniach demonicznych nękań Świętego. Święty jest bardziej „czytany" / „słuchany" niż „proszony".

Św. Kateri jest ukazywana w postach bez odniesienia do danych źródłowych; nie ma w nich elementu biograficznego. Zasadniczo strona składa się z wypowiedzi modlitewnych skierowanych do Świętej, która jest proszona przede wszystkim o pomoc w rozwijaniu cnót chrześcijańskich.

Analiza stron facebookowych wykazała, że recepcja danych źródłowych wyrażona w treści postów jest zredukowana do elementów wybranych na podstawie osobistych preferencji administratora. Porównanie klasycznego profilu hagiologicznego z facebookowym pozwala dostrzec preferencje duchowe czcicieli świętych. W pobożności osobistej dane historyczne mają jedynie znaczenie autoryzujące człowieka jako świętego. Wypowiedzi społecznościowe administratorów i komentatorów są wynikiem ich uczuć religijnych, przeważnie pozytywnych – czyli swoistej przyjaźni ze świętym. Zdarzają się też wypowiedzi wyrażające uczucia negatywne. Dane facebookowe upubliczniane przez administratorów eksponują te elementy, które przyciągają uwagę ludzi wierzących. Do takich elementów należą treści mądrościowe (nauka), dotyczące podwyższania jakości życia wewnętrznego oraz orędownictwa wypraszającego różnorodne Boże łaski w życiu osobistym. Proces przemiany informacji źródłowej – tworzącej wiedzę religijną – odbywa się w podmiocie człowieka wierzącego, dlatego nie jest potrzebna apologia wiary. Święty jest dla wierzącego autorytetem, dlatego wizerunek świętego, tworzony narzędziami mediów społecznościowych, posiada swoisty charakter, oddający uczucia religijne czciciela.

Konkluzje

Badania poczynione nad stronami facebookowymi dotyczącymi wybranych świętych w zakresie merytorycznym i źródłowym należą do hagiologicznych w aspekcie teologicznym. Polegają na weryfikacji zgodności wiedzy hagiologicznej u facebookowiczów z danymi klasycznymi należącymi do obszaru badań teologicznych, co pozwala na sformułowanie wniosków przydatnych

w badaniach hagiologicznych w aspekcie religioznawczym i medioznawczym oraz pogłębionych teologicznych.

W artykule uwagę badawczą skupiono na trzech hagiologicznych wizerunkach świętych – Tadeusza Judy, Jana Marii Vianney'a i Katarzyny (Kateri) Tekakwithy. Obserwacje pozwoliły na wnioski teologiczne, o profilu hagiologicznym, dotyczące transformacji wiedzy religijnej od danych obiektywnych, upowszechnianych w przekazie katechetycznym, do danych subiektywnych, upowszechnianych w wolnych mediach społecznościowych. W odniesieniu do wybranych trojga świętych można stwierdzić, że facebookowy wizerunek świętego jest wytworem ludzkiego umysłu wspartego na wierze, którą dynamizuje religijna wiedza i uczucia. Dane historyczne są potraktowane wybiórczo, a nawet marginalnie. Wnioski z obserwacji tworzenia się hagiologicznego wizerunku świętego skłaniają do sformułowania hipotezy o podobieństwie transformacji wiedzy religijnej w powstawaniu facebookowego wizerunku świętego do zjawiska formowania się Tradycji kościelnej – opartej na dynamice wiary przeżywanej w kontekście historycznym kolejnych pokoleń i populacji ludzi wierzących. Ta hipoteza wymaga oddzielnych badań.

Wnioski teologiczno-hagiologiczne inspirują medioznawstwo do pogłębienia refleksji o charakterze aksjologicznym. Wiadome jest, że przestrzeń wirtualna skłania użytkowników do relatywizacji hierarchii wartości (Laskowska, 2011). Przestrzeń mediów społecznościowych jest używana do wyrażania osobistych uczuć i preferencji religijnych. Rzeczywistość wirtualna posiada aspekt personalistyczny w sensie deponowania nie tyle wiedzy o osobie użytkownika, ile kreując duchowy profil jego osoby. Użytkownik mediów społecznościowych ma swobodę w proklamacji osobistych przekonań, zaspokajając w ten sposób swoją potrzebę ekspresji wdzięczności, bólu, troski, modlitwy. Media społecznościowe pomagają otworzyć się osobie, ale jednocześnie także zamknąć w kręgu komunikacji medialnej (Mycek, 2006). W ten sposób ujawnia się cecha mediów społecznościowych, wskazująca na ich słabą stronę werytatywną – czyli dotyczącą korelacji z prawdą (Drożdż, 2006; Parzych-Blakiewicz, 2013). Wniosek, jaki nasuwa się w wyniku badań hagiologicznych: niezbędne są systematyczne działania w trosce o sferę aksjologiczną wiadomości medialnej tworzonej w strefie mediów społecznościowych; w przeciwnym razie wiadomości utworzone w oparciu o subiektywne przekonania i odczucia nabierają mocy historycznej. Dominującym staje się postulat o skorelowanie edukacji medialnej z wychowaniem chrześcijańskim i działalnością duszpasterską (Bilicka, 2015). Należałoby tu zwrócić uwagę na wyrobienie umiejętności krytycznego odbioru przekazu mediów społecznościowych, dotyczącej rozwarstwienia poziomów informacji, dla lepszej oceny stopnia i zakresu subiektywności. Umiejętność krytycznej oceny wiadomości

umieszczonej w mediach należy połączyć z kompetencjami społecznymi, które – jako efekty edukacji medialnej – powinny wskazywać na odpowiedzialność twórcy wiadomości społecznościowej w zakresie porozumienia z odbiorcą, z którym komunikuje się za pomocą medium społecznościowego.

Wnioski teologiczno-hagiologiczne mogą być także interesujące dla religioznawstwa. Przestrzeń wirtualna mediów społecznościowych stanowi obecnie swoistą przestrzeń aktywności religijnej. Element modlitwy i edukacji religijnej dobrze wpasowuje się w rzeczywistość wirtualną. Istnieje jednak zagrożenie tworzenia się swoistej przestrzeni liturgicznej, wspierającej religijność wyemancypowaną, pozawspólnotową, bez pełnych relacji międzyosobowych. Należałoby w nawiązaniu do wyżej poruszanej problematyki, w ramach badań religioznawczych, zwrócić uwagę na procesy przemian religijności pokolenia „cyfrowych tubylców", z uwzględnieniem kwestii rozwoju „wyobraźni religijnej" od „przed-cyfrowej" (czyli wykształconej w bezpośrednich relacjach międzyosobowych) do „cyfrowej" (czyli wykształconej w relacjach z użyciem mediów społecznościowych).

Literatura

[b.a.]. (1991). List św. Judy Apostoła – Wstęp. W: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, opracował zespół biblistów polskich*, wydanie czwarte (s. 1394). Poznań: Pallottinum.

[b.a.]. (2005). List Świętego Judy – Wprowadzenie. W: *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy, Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. Opracował Zespół Biblistów polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła* (s. 575). Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.

[b.a.]. (2013a). Święci Apostołowie Szymon i Juda Tadeusz. W: *Internetowa Liturgia Godzin*. https://brewiarz.pl/czytelnia/swieci/10-28.php3.

[b.a.]. (2013b). Święta Katarzyna Tekakwitha. W: *Internetowa Liturgia Godzin*. https://www.brewiarz.pl/czytelnia/swieci/04-17b.php3.

[b.a.]. (2014). Święty Jan Maria Vianney, prezbiter. W: *Internetowa Liturgia Godzin*. https://brewiarz.pl/czytelnia/swieci/08-04a.php3.

Benedykt XVI. (2006). Generale audience (11 X 2006). W: *The Holy See*. http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20061011.html. Polska wersja: *Wiara.pl*. https://kosciol.wiara.pl/doc/489922.Swieci-Szymon-Kananejczyk-Gorliwy-i-Juda-Tadeusz.

Benedykt XVI. (2009a). General Audience (5 VIII 2009). W: *The Holy See*. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090805.html.

Benedykt XVI. (2009b). List Jego Świątobliwości Benedykta XVI na rozpoczęcie roku kapłańskiego z okazji 150.rocznicy *Dies Natalis* Świętego Proboszcza z Ars (16 VI

2009). W: *The Holy See*. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/letters/2009/documents/hf_ben-xvi_let_20090616_anno-sacerdotale.html.

Benedykt XVI. 2012a. XXIX domenica del tempo ordinario rito della canonizzazione e celebrazione Eucaristica presieduti dal Santo Padre Bendetto XVI (21 X 2012). W: *The Holy See*, s. 35–39. http://www.vatican.va/news_services/liturgy/libretti/2012/20121021.pdf.

Benedykt XVI. 2012b. Litterae decretales *Quibus beatae Catherinae Tekakwitha sanctorum honores decernuntur* (21 X 2012). *Acta Apostolicae Sedis* t. 106 (2014), n. 11, s. 927–929; toż. W: *The Holy See*. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/la/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20121021_caterina-tekakwitha.pdf.

Benedykt XVI. 2012c. Msza św. i kanonizacja siedmiorga błogosławionych: Jakuba Berthieu, Piotra Calungsoda, Jana Chrzciciela Piamarty, Marii z Góry Karmel Sallés y Barangueras, Marianny Cope, Katarzyny Tetakwithy i Anny Schäffer (Homilia, 21 X 2012). W: *The Holy See*. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20121021_canonizzazioni.html.

Bilicka B. (2015). Chrześcijański styl obecności na „cyfrowym kontynencie" w orędziach Benedykta XVI. *Forum Teologiczne*, *16*, 139–151.

Drożdż M. (2006). Sumienie jako konieczna instancja medialna. *Forum Teologiczne*, *7*, 109–123.

Franciszek. (2019). Lettera del Santo Padre Francesco ai sacerdoti in occasione dell 160 anniversario della morte dei Santo Curato d'Ars (4 VIII 2019). W: *The Holy See*. http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/letters/2019/documents/papa-francesco_20190804_lettera-presbiteri.html.

Jacniacka M. (2000). Juda Tadeusz, 3. W ikonografii. W: *Encyklopedia katolicka*, t. 8 (kol. 196–197). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

Jan Paweł II. (1980a). Il Litterae apostolicae *Adoranda Christi* venerabilibus dei servo Iosepho de Anchieta, Petro a S. Iosepho Betancur, Mariae ab Incarnatione, Francisco de Montmorency-Laval, Catherinae Tekakwitha, Beatorum Honores Decernuntur (22 VI 1980). W: *The Holy See*. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_letters/1980/documents/hf_jp-ii_apl_19800622_adoranda-christi.pdf.

Jan Paweł II. (1980b). Santa Messa per la proclamazione di cinque nuovi beati. Omelia del Santo Patre Giovanni Paolo II (22 VI 1980). W: *The Holy See*. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1980/documents/hf_jp-ii_hom_19800622_proclamazione-beati.html.

Jan XXIII. (1959). Encyklika *Sacertotii nostri primordia* o św. Janie Vianney. W: *The Holy See*. http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/la/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_19590801_sacerdotii.pdf.

Kopiec M.A. (2018). *Nie lękajcie się prawdy! Nieustanna nowość encykliki „Veritatis splendor" Świętego Jana Pawła II*. Olsztyn: Studio Poligrafii Komputerowej SQL.

Laskowska M. (2011). Wartości realne i wirtualne. Studium aksjologiczno-etyczne. W: A. Adamski, M. Laskowska (red.), *Nowe media – możliwości i pułapki* (2–33). Poznań – Opole: Scriptorium.

Majdan M. (2013). *Święty Juda Tadeusz (życiorys, nowenna, modlitwy)*. Warszawa: Promic.

Mycek S. (2006). Doświadczenie i wyznanie wiary. Kilka uwag na temat teologii religijnego pluralizmu i jej interpretacji chrześcijaństwa. *Forum Teologiczne*, *6*, 99–108.

Neyrey J.H. (2001). List św. Judy. W: R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red. wydania oryginalnego), W. Chrostowski (red. wydania polskiego), *Katolicki Komentarz Biblijny* (1537–1541). Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio".

Ordon H. (2000). Juda Tadeusz, 1. W. Piśmie świętym. W: *Encyklopedia katolicka*, t. 8 (kol. 195–196). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

Parzych-Blakiewicz K. (2013). Mass media jako „locus theologicus". W: A. Gralczyk, K. Marcyński, M. Przybysz (red.), *Media w transformacji* (373–389). Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.

Parzych-Blakiewicz K. (2017). Wstęp. W: K. Parzych-Blakiewicz (red.), *Święci w wierze, tradycji, literaturze i sztuce* (7–8). Olsztyn: Wydział Teologii UWM.

Parzych-Blakiewicz K. (2019a). Hagiologia 'aspektowa' jako perspektywa integracji badań teologicznych i nieteologicznych. *Studia Warmińskie*, *56,* 249-264.

Parzych-Blakiewicz K. (2019b). Warmińska hagiologia (2010–2018). *Studia Elbląskie*, *20*, 285–300.

Pius XI. (1925). In solemni canonizatione. Beatorum confessorum Ioannis Baptistae M. Vianney et Ioannis Eudes, Habita in basilica Vaticana (31 V 1925). *Acta Apostolicae Sedis*, *17,7*, 222–225; toż. W: *The Holy See*. http://w2.vatican.va/content/pius-xi/la/homilies/documents/hf_p-xi_hom_19250531_vianney-eudes.html#IN_SOLEMNI_CANONIZATIONE.

Rybicki, A. (2013). Świętość, III, w teologii. W: *Encyklopedia katolicka*, t. 19 (kol. 403–104). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

Sobór Watykański II. (1964). Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*. W: *Sobór Watykański II, Konstytucje – dekrety – deklaracje, tekst polski, nowe tłumaczenie*, 2002 (104–163). Poznań: Pallottinum.

Werbiński, I. (2004). *Problemy i zadania współczesnej hagiologii*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Wojciechowski, M. (2020), Apostołowie Juda i Tadeusz. W: K. Parzych-Blakiewicz, E.M. Mączka, S. Mikołajczak (red.), *Święty Tadeusz Juda w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna* [w druku].

Zadykowicz T. (2011–2012). Idea naśladowania w teologii moralnej jako próba metodycznego przedstawienia chrześcijańskiego powołania do świętości. *Studia Nauk Teologicznych PAN*, *6–7*, 123–139.

Przegląd Religioznawczy 1(275)/2020
The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379
e-ISSN: 2658-1531
www.journal.ptr.edu.pl

JOANNA CABAK

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Nauk Społecznych
e-mail: joannacabak@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7993-3900
DOI: 10.34813/ptr1.2020.4

#PolishKsiądz – Instagram miejscem ewangelizacji

#Polishpriest – Instagram as a place of evangelization

Abstract. New communication technologies mean that a significant part of human activities are beginning to take on a digital dimension, including religious activities. Instagram is the social medium that changes the approach to virtual communication. The presence of every social group in it creates a challenge for the Catholic Church, for which the main task is evangelization. The analysis of the most popular accounts of Polish priests on Instagram, the only active bishop's profile, a review of selected profiles of other priests and male religious congregation shows that Instagram is becoming the new pulpit from which the Gospel is proclaimed.

Keywords: comunication, evangelization, Network, social media, religion

Wprowadzenie

Nieustanny rozwój świata, zachodzące procesy globalizacji i modernizacji dotyczą właściwie każdej dziedziny życia. Nowe technologie komunikacji oraz media społecznościowe przyczyniają się do tego, że trudno mówić o podziale na świat realny i wirtualny, gdyż granice między nimi zacierają się, a cyfrowość zaczyna być cechą charakterystyczną współczesnego świata. Ich wpływ jest widoczny od życia publicznego po prywatne, w tym także na sposób przeżywania wiary.

Jeszcze 40 lat temu nie do pomyślenia była rozmowa z osobami mieszkającymi na drugiej półkuli, a dzisiaj wystarczy mieć smartfon z dostępem do sieci. To samo dotyczy praktykowania religii, która dzięki rozwojowi technologii przechodzi na nowy poziom. Nie dziwią już aplikacje mające pomóc w modlitwie, strony wspólnot i parafii na Facebooku. Sam papież Franciszek wykorzystuje media społecznościowe, aby dotrzeć ze swoim orędziem w najdalsze zakątki świata.

W tym miejscu mogą zrodzić się pytania o to, jak social media zmieniają religijność? Czy mogą być miejscem ewangelizacji? Czy można w nich spotkać duchownych? A co najważniejsze – czy można w nich spotkać Boga? Odpowiedzi na te pytania wyłonią się z analizy zawartości treści profili polskich duchownych na Instagramie opartej na nauczaniu Magisterium Kościoła Katolickiego oraz źródeł z zakresu nauki o komunikowaniu społecznym i mediach.

Instagram rewolucjonistą

Media społecznościowe swoje początki mają w latach 80. XX wieku, kiedy zaczęły powstawać pierwsze czaty, na których użytkownicy mogli wymieniać się wiadomościami. Następna dekada przyniosła pierwsze serwisy społecznościowe oraz blogi, które na początku nowego tysiąclecia biły kolejne rekordy popularności. Portal, który zmienił oblicze mediów społecznościowych, czyli Facebook, został założony w 2004 roku i łączył w sobie funkcje dostępne w jego poprzednikach, takie jak: tworzenie profili osobowych, możliwość zawierania znajomości, publikowanie tekstów, a z czasem zdjęć oraz filmów (Levinson, 2010).

Serwisem, który zrewolucjonizował podejście do social mediów, jest Instagram, założony w 2010 roku przez Kevina Systorma (Huey i Yazdanifard, 2014). Nazwa tego nowego medium to połączenie dwóch słów: *instant* oraz *camera*, co w tłumaczeniu pokazuje celowość serwisu, czyli natychmiastowe udostępnienie zrobionego zdjęcia. Również logo portalu bezpośrednio nawiązuje do nazwy oraz misji, gdyż jest stworzone na wzór polaroida, aparatu fotograficznego wywołującego od razu zrobione zdjęcie.

W odróżnieniu od innych serwisów Instagram od samego początku zakładał działanie na podstawie obrazu, gdyż, jak przyznał sam założyciel, „używamy obrazów, aby rozmawiać ze sobą, komunikować innym co robimy, co myślimy, żeby opowiadać historie robimy, co myślimy, żeby opowiadać historie" (Bugbee, 2019) i obecnie zdjęcia jako podstawa działania tego serwisu są publikowane w liczbie 100 mln dziennie (Newberry, 2019).

Przez 9 lat funkcjonowania serwisu pojawiło się wiele aktualizacji mających na celu podniesienie poziomu oraz dostosowanie się do obecnych

trendów technologicznych i potrzeb użytkowników. Jedną z ważniejszych zmian było wprowadzenie w sierpniu 2016 roku funkcji Instagram Stories, która pozwala na tworzenie krótkich historii z nagrań wideo, zdjęć, z możliwością dodawania tekstów, emotikonów, różnych funkcyjnych naklejek, a następnie publikowanie ich na 24 godziny (Bień, 2016). Spowodowało to jeszcze większą aktywność użytkowników, którzy coraz chętniej dzielą się historiami ze swojego życia.

Pierwsze dwa miesiące przyniosły Instagramowi milion użytkowników, rok później było ich już 3 mln, a w 2012 roku zanotowano 80 mln użytkowników (Kuchta-Nykiel, 2017). W czerwcu 2018 roku ogłoszono, że liczba użytkowników korzystających z serwisu w ciągu miesiąca przekroczyła 1 mld, a z funkcji Instagram Stories korzysta codziennie ponad 500 mln osób (Newberry, 2019). Dane statystyczne pokazują, jak wielki jest potencjał drzemiący w tym serwisie, a kolejne rekordy polubień zdjęć czy ilości obserwujących dowodzą, jak istotnym elementem życia społecznego jest ten portal.

Z prostej aplikacji, dzięki której można publikować zdjęcia, Instagram został przeobrażony w serwis skupiający wokół siebie miliardy użytkowników, chętnie dzielących się prywatnym życiem, w tym także swoją wiarą, czego przykładem są liczne posty pod hashtagami z nią związanymi.

Ewangelizacja w social mediach w nauczaniu Kościoła

Kościół jest obecny w social mediach, począwszy od wiernych świeckich, przez duchownych, po jego głowę – papieża Franciszka, ale oprócz obecności od 30 lat o nich naucza, w dużej mierze dotykając tej kwestii w orędziach na Światowe Dni Środków Społecznego Przekazu.

Pierwszym papieżem, który zaczął poruszać ten temat, jest Jan Paweł II, który w orędziu na 24. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu „Misja w erze komputerów" w 1990 roku zauważył, że Kościół powinien korzystać ze zdobyczy techniki w dziele ewangelizacji (Jan Paweł II, 1990). W 2001 roku w orędziu na 35. ŚDŚSP „Rozgłaszajcie to na dachach: Ewangelia w epoce globalnej komunikacji" głowa Kościoła podkreśliła możliwości Internetu, dzięki któremu można trafić do niezliczonej grupy odbiorców, co daje jeszcze większe szanse na przekazanie Słowa Bożego światu (Jan Paweł II, 2001). Kolejne orędzie, w całości poświęcone nowym sposobom komunikowania się, zostało ogłoszone w 2002 roku na 36. ŚDŚSP „Internet: nowe forum głoszenia Ewangelii". Wybrzmiewa z niego przekaz, że „Internet, podobnie jak inne narzędzia komunikacji, jest środkiem, a nie celem samym w sobie" (Jan Paweł II, 2002), mogącym być wykorzystanym do dzielenia się Dobrą Nowiną.

W tym samym roku zostały opublikowane przez ówczesną Papieską Radę ds. Środków Społecznego Przekazu dwa dokumenty, będące uzupełnieniem treści orędzia: „Kościół a Internet" oraz „Etyka w Internecie", w których zostały zawarte rady i przestrogi dotyczące korzystania z Sieci, nie tylko dla Kościoła, ale generalnie dla ludzkości (Wajs, 2019). Po ogłoszeniu tych dokumentów Jan Paweł II zwrócił się do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, przypominając o istocie ewangelizacji w mediach, czyli tym, że „opracowując plany, nie możemy nigdy zapominać, że to Chrystus jest Dobrą Nowiną!" (Jan Paweł II, 2002). Patrząc na cały pontyfikat papieża Polaka, można zauważyć jego wielką ciekawość i troskę o to, aby Ewangelia była głoszona na wszelkie możliwe sposoby, w tym także przy wykorzystaniu mediów społecznościowych. Chociaż Jan Paweł II nie używał tego terminu, to w nauczaniu wielokrotnie poruszał tę kwestię, dzieląc się trafnymi spostrzeżeniami, które są również dzisiaj aktualne, co jest ciekawe z perspektywy czasu, gdyż robił to równolegle z powstawaniem social mediów, a Facebook dopiero co powstał, pod koniec jego życia.

Kolejny pontyfikat, Benedykta XVI, przyniósł wiele bogactwa w nauczaniu Kościoła o mediach społecznościowych, ale też wykorzystanie ich przez samego papieża. Po raz pierwszy ojciec święty poruszył temat social mediów w 2009 roku w orędziu na 43. ŚDŚSP „Nowe technologie, nowe relacje. Trzeba rozpowszechniać kulturę szacunku, dialogu i przyjaźni", w którym przypomniał o tym, że są one darem od Boga i należy je wykorzystywać, również do świadczenia o relacji z Jezusem (Benedykt XVI, 2009). W następnym roku w orędziu na 44. ŚDŚSP „Kapłan i duszpasterstwo w cyfrowym świecie: nowe media w służbie Słowa" papież zwrócił się szczególnie do księży, zwracając uwagę, że „także w świecie cyfrowym trzeba ukazać, że pełna miłości Boża troska o nas w Chrystusie to nie przeszłość ani też uczona teoria, lecz bardzo konkretna i aktualna rzeczywistość" (Benedykt XVI, 2010). Orędzie na 45. ŚDŚSP „Prawda, przepowiadanie i autentyczność życia w erze cyfrowej" z 2011 roku przypomina o konieczności bycia autentycznym w social mediach, będąc również zwykłym użytkownikiem, który nie zakłada z góry ewangelizacji przez nie, gdyż bycie chrześcijaninem to „również konsekwentne świadczenie na własnym profilu cyfrowym oraz w sposobie przekazywania, wyborów, preferencji i osądów, które powinny być w pełni zgodne z Ewangelią, nawet jeśli wprost o niej nie mówią" (Benedykt XVI, 2011). W 2012 roku w orędziu na 46. ŚDŚSP „Milczenie i słowo drogą ewangelizacji" Benedykt XVI skupił się na konieczności znalezienia równowagi między milczeniem i głoszeniem w świecie przepełnionym komunikatami, wzmożonymi m.in. przez social media. Jest to kwestia szczególnie ważna dla ewangelizatorów, gdyż słowo i milczenie są dwoma nieodłącznymi czynnikami działań ewangelizacyjnych Kościoła

w środkach społecznego przekazu (Benedykt XVI, 2012). W ostatnim swoim orędziu na 47. ŚDŚSP „Portale społecznościowe: bramy prawdy i wiary; nowe przestrzenie dla ewangelizacji" papież w całości skupił się na wykorzystaniu social mediów w dziele ewangelizacji, podkreślając na koniec, że „ostatecznie jednak, jeśli nasze dzielenie się Ewangelią może wydać dobre owoce, to dokonuje się to zawsze dzięki wewnętrznej mocy Słowa Bożego, które porusza serca, zanim jeszcze podejmiemy jakikolwiek wysiłek" (Benedykt XVI, 2013). Pontyfikat Benedykta XVI wniósł wiele praktycznych rad i zaleceń dla osób chcących ewangelizować za pomocą mediów społecznościowych. Sam papież 12 grudnia 2012 roku założył konto na Twitterze, na którym były publikowane krótkie refleksje o Słowie Bożym, dając tym samym przykład (Wajs, 2019).

W nauczaniu papieża Franciszka również odnajdziemy dokumenty, w których skupia się na social mediach oraz ewangelizacji w nich. W pierwszym swoim orędziu na 48. ŚDŚSP „Przekaz w służbie autentycznej kultury spotkania" papież zauważa, że konieczne jest otwieranie drzwi kościołów, również w środowisku cyfrowym, po to, żeby Ewangelia mogła przekraczać progi i wychodzić na spotkanie drugiego człowieka (Franciszek, 2014). Drugim orędziem, w którym Franciszek poruszał kwestię ewangelizacji za pomocą mediów społecznościowych, jest orędzie na 53. ŚDŚSP „«Wszyscy tworzymy jedno» (Ef 4, 25). Od wirtualnych wspólnot społecznościowych do wspólnot ludzkich", w którym podkreślona została rola spotkania w świecie realnym, bez którego działania wyłącznie cyfrowe mogą okazać się bezcelowe (Franciszek, 2019). Mimo że papież Franciszek znacznie mniej mówił w orędziach o ewangelizacji w social mediach, jego postawę można uznać za bardzo otwartą, o czym świadczą nie tylko te dwa dokumenty, ale sama działalność papieża w sieci. Po objęciu Stolicy Apostolskiej kontynuował prowadzenie konta na Twitterze, w 2016 roku założył konto na Instagramie, co miesiąc na YouTube publikowane są papieskie intencje modlitewne w formie wideo. Bardzo często w jego nauczaniu, szczególnie do ludzi młodych, można odnaleźć porównania zaczerpnięte z języka mediów społecznościowych, jak chociażby podczas Światowych Dni Młodzieży w Panamie, gdzie porównał Maryję do influencera, który jako pierwszy niósł w świat Boga.

Zestawiając 30-letnie nauczanie Kościoła o social mediach oraz ich roli w dziele ewangelizacji można stwierdzić, że właściwie od samego początku powstawania tych nowych form komunikacji dostrzegano wielki potencjał, jaki w nich jest. Nad wyraz pozytywne nastawienie i otwartość ze strony papieży świadczy o ich wielkim zaufaniu, bez którego nie można by w ogóle mówić o głoszeniu Dobrej Nowiny w mediach społecznościowych. Kościół obserwując zachodzące zmiany, badając potrzeby współczesnego człowieka, staje przed wyzwaniem zrozumienia i nauki nowych technologii, które towarzyszą

ludzkości każdego dnia, zacierają granice między wirtualnością a realnością, ale też stają się miejscem ewangelizacji, co podkreślił Benedykt XVI, mówiąc, że „umiejętność korzystania z nowych języków potrzebna jest nie tyle, aby nadążać za duchem czasu, ale właśnie po to, żeby pozwolić nieskończonemu bogactwu Ewangelii znaleźć takie formy wyrazu, które byłyby w stanie dotrzeć do umysłów i serc wszystkich ludzi" (Benedykt XVI, 2013).

Praktyczne wykorzystanie nauczania

Wykorzystanie nauczania Kościoła o social mediach i ich roli w ewangelizacji można dostrzec w przestrzeni cyfrowej. Powstaje wiele oddolnych inicjatyw świeckich, którzy poczuwają się w obowiązku do głoszenia Słowa poprzez taką formę. Oprócz działań nieformalnych istnieje szereg usystematyzowanych inicjatyw wychodzących z Watykanu, episkopatów, diecezji, wspólnot, a także duchownych, którzy również są obecni w tej przestrzeni.

Polscy księża są zaprzyjaźnieni z nowymi formami komunikacji i chętnie je wykorzystują w ramach duszpasterstwa. Medium społecznościowym niezwykle popularnym wśród polskiego duchowieństwa jest Twitter, na którym publikuje wielu biskupów oraz kapłanów. Warto w tym miejscu wyróżnić konto bp. Marka Solarczyka, który od 2013 roku codziennie publikuje krótkie rozważanie o Słowie z dnia (Solarczyk, n.d.). Serwisem dużo mniej popularnym wśród polskich kapłanów jest Instagram, jednak mimo mniejszej liczby kont można zauważyć, że księża coraz bardziej zaprzyjaźniają się z tym kanałem komunikacji. Może to wynikać z generalnego wzrostu popularności Instagrama w społeczeństwie i dostrzeżenia możliwości dotarcia z orędziem Ewangelii do osób obecnych w tej przestrzeni.

Zapewne inspiracją do wzmożonej aktywności duchownych był sam papież Franciszek, który założył konto 19 marca 2016 roku i po 12 godzinach obserwowało go już milion osób (Mogg, 2016). Na profilu papieża znajdziemy zdjęcia oraz fragmenty wideo opatrzone podpisami nawiązującymi do wydarzenia przedstawionego na fotografii lub z fragmentem nauczania papieża Franciszka, w kilku wersjach językowych. Oprócz publikowania postów na siatce, na profilu pojawiają się relacje poprzez funkcję Instagram Stories. Pierwsza z nich była bardzo wymowna, gdyż było to zdjęcie papieża, który podczas inicjatywy „24h dla Pana" przystąpił do spowiedzi. Relacje najczęściej zamieszczane są z oficjalnych wizyt ojca świętego. Konto nie jest prowadzone osobiście przez papieża, co jest zrozumiałe ze względu na specyfikę jego pracy, jednak mimo to należy podkreślić, że ojciec święty jest bacznym obserwatorem i sam był inicjatorem założenia tego konta, o czym mówił Kevin Systrom, założyciel Instagrama,

który spotkał się z papieżem w Watykanie (Bugbee, 2019). Otwartość głowy Kościoła na możliwości tego serwisu jest równocześnie zachętą do tego, aby wykorzystywać go w misji ewangelizacji, co można zauważyć w działalności polskich kapłanów.

#Polishksiądz – polscy duchowni na Instagramie

Szukając informacji o tym, ilu polskich księży korzysta z Instagrama, należy wziąć pod uwagę aspekty techniczne tego serwisu, czyli opcję prowadzenia profilu prywatnego lub publicznego. Ta kwestia od razu zarysowuje nam, iż wyniki wyszukiwania nie będą pełne, gdyż części kont po prostu nie da się wyszukać, a analiza dotyczy wyłącznie kont publicznych. Drugą kwestią jest możliwość prowadzenia profilu pod jakąkolwiek nazwą, dlatego w badaniu zostały uwzględnione konta, które z całą pewnością należą do osób duchownych katolickich, o czym świadczy nawiązanie do tego w nazwie, opisie lub zdjęciu profilowym. Szczegółowej analizie zawartości treści zostały poddane 3 najbardziej popularne profile polskich kapłanów na Instagramie. Oprócz tego został przedstawiony profil jedynego polskiego biskupa aktywnie prowadzącego konto na Instagramie oraz przegląd profili zgromadzeń zakonnych męskich i kilku mniej popularnych kont polskich kapłanów, które wyróżniają się sposobem ich prowadzenia.

Najpopularniejszym polskim duchownym w sieci jest o. Adam Szustak OP, znany w social mediach pod nazwą „Langusta na Palmie". Dominikanina nie mogło zabraknąć również na Instagramie, gdzie od 2015 roku zgromadził 117 tys. obserwujących i zamieścił 93 posty (Langusta na palmie, n.d.). Nazwa, opis oraz zdjęcie profilowe są identyczne jak na innych social mediach o. Szustaka, co wskazuje na to, że jego działalność w Internecie jest oparta na pewnej strategii, czego duchowny nie ukrywa i wielokrotnie w różnych vlogach przyznawał, że za „Langustą" stoi zespół ludzi. Opisy postów wskazują, iż autorem jest sam Szustak, a jego relacje na Instagram Stories oraz relacje live nie pozostawiają wątpliwości, że sam zajmuje się prowadzeniem profilu. Publikowane fotografie zazwyczaj są jego autorstwa, a jeśli nie, to wskazuje, kto nim jest. Tematyką zazwyczaj nawiązuje do swojej działalności kaznodziejskiej, podróży, prowadzonych cykli na YouTube. Oprócz postów czasami pojawiają się relacje na story oraz live, podczas których ojciec modli się wspólnie z obserwującymi. Profil nie jest prowadzony bardzo regularnie, ale za każdym razem, kiedy coś zostanie opublikowane, nowa treść wzbudza zaangażowanie. Duchowny na Instagramie ewangelizuje w dwojaki sposób: poprzez świadectwo oraz przez głoszenie wprost. Ten pierwszy typ jest widoczny przede wszystkim w pu-

blikowanych postach, w których dzieli się swoim życiem, które nieodłącznie jest związane z wiarą, a drugi w relacjach live, podczas których modli się oraz czasami porusza konkretne tematy.

Drugim co do popularności duchownym na Instagramie jest o. Grzegorz Kramer SJ, który od 2014 roku opublikował 2998 postów, a obserwuje go 21,2 tys. osób (Kramer, n.d.). Zdjęcie profilowe, nazwa oraz opis jasno wskazują, że profil należy do osoby duchownej. Jezuita publikuje praktycznie codziennie, a posty nawiązują do jego życia jako proboszcza, blogera, autora książek, ale też bezpośrednio do wiary i wydarzeń polityczno-społecznych. Zwykle sam jest autorem fotografii, ale spora ilość z nich jest niewiadomego pochodzenia. Podobnie jak o. Szustak, o. Kramer przeplata świadectwo życia z treściami wprost głoszącymi Dobrą Nowinę. Rozpoznawalnym hashtagiem, którego często używa, jest #Bógjestdobry, a ten tekst jest też jego tatuażem. Często pojawiają się relacje na Instagram Stories będące odnośnikiem do opublikowanego zdjęcia lub wpisu na blogu. Styl jego komunikacji często wzbudza kontrowersje, co zwykle wywołuje dyskusję w komentarzach, jednak mimo to o. Grzegorz używa Instagrama do tego, aby ewangelizować przez niego.

Trzecim pod względem popularności kapłanem na Instagramie jest ks. Paweł Michalczewski, znany w sieci jako „Ksiądz na rowerze". Założył konto w 2015 roku i zgromadził wokół siebie 18 tys. obserwujących (Michalczewski, n.d.). Zdjęcie profilowe to logo bloga, który prowadzi, nazwa i opis wskazują dokładnie, kim jest duchowny – od imienia i nazwiska, przez funkcje pełnione w parafii, po pasje. 1266 zdjęć to uchwytywanie różnych momentów jego życia, takich jak wikariusz, katecheta w szkole, kapelan ZHR, zapalony kolarz. Większość zdjęć jest jego autorstwa i są wykonane w bardzo dobrej jakości, a jeśli on sam nie jest autorem, gdyż to fotografie z różnych uroczystości, to podpisuje autora. Można odnaleźć wiele fotografii, które przedstawiają jego pasję do rowerów, ale też sporo zdjęć krajobrazów, przyrody czy też z kościoła. W opisach często bezpośrednio zwraca się do odbiorców, obiecując modlitwę czy też życząc dobrego dnia. Na profilu ks. Pawła przeważają treści ewangelizacyjne przez świadectwo życia.

Cechą wspólną wszystkich trzech duchownych jest ich działalność w Sieci, która zaczęła się przed założeniem konta na Instagramie. Podobny jest również styl działań ewangelizacyjnych, które w dużej mierze opierają się na dzieleniu się swoim życiem z obserwującymi. Tworzy to interesujący obraz pokazujący, że kapłan nie musi wprost głosić Dobrej Nowiny, ale również może to robić poprzez swoją obecność w takich miejscach jak Instagram. Sprawia to, iż zmniejsza się dystans i osoba szukająca odpowiedzi na pytania dotyczące wiary może poczuć się pewniej, gdy zobaczy, że ksiądz jest tak jak ona zwykłym użytkownikiem tego serwisu, który wie, co to selfie.

Jedynym polskim biskupem aktywnie działającym na Instagramie jest bp Marek Solarczyk. Założył konto w październiku 2016 roku, do tej pory opublikował 165 postów i obserwuje go 2519 osób (Solarczyk, n.d.). Zdjęcie profilowe jasno wskazuje, przez kogo jest prowadzone konto, a opis zawiera jedynie imię i nazwisko. Udostępniane zdjęcia w dużej mierze są jego autorstwa, a tematyką nawiązują bezpośrednio do wiary, posługi biskupiej, wydarzeń z życia. Opisy stosowane przez biskupa są krótkie, mówią o danej fotografii lub są rozważaniem Ewangelii, patrona dnia. Raczej nie stosuje hashtagów, wyjątek stanowią posty dotyczące pieszej pielgrzymki, w której bierze udział. Mimo że zdjęcia nie pojawiają się często, a ogół profilu nie wskazuje na stosowanie przygotowanej wcześniej strategii, to profil zyskuje na tym, że odbiorca może mieć pewność, iż jest on prowadzony przez samego biskupa, co daje poczucie bezpośredniego kontaktu z hierarchą, który jest obecny w tym medium społecznościowym.

Oprócz najbardziej popularnych duchownych i biskupa Solarczyka na Instagramie prowadzą swoje konta księża nieznani na tak wielką skalę, jednak swoim stylem publikowania w tym serwisie wyróżniający się. Jednym z nich jest ks. Mateusz Dudkiewicz, który publikuje krótkie filmiki, zazwyczaj nagrywane w samochodzie, nawiązujące do Słowa Bożego z danego dnia lub innych wydarzeń religijnych. Robi to w charakterystyczny sposób, witając się z obserwującymi za każdym razem w trochę przerysowany sposób, charakteryzując swój przekaz na styl amerykańskiej telewizji (Dudkiewicz, n.d.). Kolejny wyróżniający się profil jest prowadzony przez o. Przemka Wysogląda SJ, który publikuje na nim swoje prace plastyczne nawiązujące bezpośrednio do wiary (Wysogląd, n.d.). Księdzem wprost ewangelizującym na Instagramie jest ks. Łukasz Romańczku prowadzący profil @droga_ze_słowem, który publikuje na nim zdjęcia ręcznie pisanych na karteczkach fragmentów Biblii (Romańczuk, n.d.). Jest wiele innych profili polskich kapłanów na Instagramie, jednak w dużej mierze mają one podobny styl prowadzenia, czyli dzielenie się swoim życiem. Zwykle profile te niczym nie różnią się od kont zwykłych użytkowników, oprócz tego, że publikowane są zdjęcia w koloratkach, z uroczystości religijnych.

W polskiej przestrzeni Instagrama można zaobserwować również obecność profili męskich zgromadzeń zakonnych, które coraz prężniej działają w tym serwisie. Spośród 16 zakonów prowadzących konta 5 z nich jest nieaktywna od co najmniej pół roku. Pozostałe prowadzone są regularnie, z różną częstotliwością publikowania. Niektóre zgromadzenia, takie jak dominikanie, posiadają wiele kont związanych z konkretnymi placówkami. Powtarzającym się brakującym elementem w profilach jest brak sprecyzowania opisu, tj. podania dokładnego opisu, jakie to zgromadzenie, prowincja, linku do strony internetowej. Profil wcześniej wspomnianych dominikanów posiada te dane,

jednak sam opis jest w języku angielskim, a cały profil prowadzony jest w języku polskim. Analizując profile zgromadzeń, trudno doszukiwać się w nich profesjonalnej strategii prowadzenia, jednak ten brak nie wyklucza działań ewangelizacyjnych. W odróżnieniu od profili konkretnych księży, na kontach zgromadzeń znajduje się dużo więcej treści wprost ewangelizujących. Zazwyczaj są to grafiki albo fotografie nawiązujące do kalendarza liturgicznego. Oprócz tego pojawiają się zdjęcia z życia wspólnoty oraz Kościoła. Rosnąca liczba zgromadzeń męskich na Instagramie i ewangelizacji poprzez ten kanał wskazuje na wychodzenie z progów świątyń do miejsc, w których ludzie potrzebują obecności duchownych.

Podsumowanie

Nauczanie Magisterium Kościoła, mimo że wprost nie mówi o Instagramie, od wielu lat wskazuje na istotną rolę mediów społecznościowych w dziele ewangelizacji, a ten serwis, zyskujący na popularności, z którego korzysta sam papież Franciszek, okazuje się być dobrą przestrzenią do głoszenia Słowa Bożego, gdyż w nim też są obecni ludzie potrzebujący usłyszeć o Jezusie.

W polskiej przestrzeni serwisu Instagram jest wiele treści związanych z wiarą. Pod hashtagami #ewangelizacja, #Bóg, #Jezus, #Bógjestdobry można znaleźć wiele postów, w których ludzie dzielą się swoją wiarą. Wśród użytkowników zamieszczających treści o charakterze ewangelizacyjnym są też księża, których konta zostały poddane analizie zwartości treści.

Przedstawiona analiza najpopularniejszych duchownych na Instagramie, jednego biskupa, przegląd kilku kont mniej popularnych kapłanów oraz męskich zgromadzeń zakonnych jasno pokazują, że polscy księża ewangelizują na Instagramie. Obecność duchownych w tym serwisie nie jest nowością, bowiem wielu z nich prowadzi konta od kilku lat, a część z nich mogła korzystać z niego jeszcze przed rozpoczęciem formacji w seminarium. Podobnie jak prowadzone przez księży profile na Facebooku czy Twitterze, tak te na Instagramie są zwykle częścią ich życia, w której dzielą się tym, co się u nich dzieje. Mają one charakter prywatny, chociaż dostęp publiczny, i gdyby nie publikowane zdjęcia w stroju duchownym czy opisy nawiązujące do tego, kim są, to trudno byłoby odróżnić ich od osób świeckich. Taki styl bycia na Instagramie jest też formą ewangelizacji poprzez świadectwo, a publikując posty podobnie do zwykłych użytkowników, duchowni przydają im autentyczności.

Wyniki analizy, oprócz potwierdzenia tezy, iż polscy duchowni ewangelizują na Instagramie, budzą pytanie o to, czy taka działalność powinna być unormowana odgórnie przez instytucję Kościoła katolickiego, gdyż księża pu-

blikujący na tym serwisie wypowiadają się publicznie w przestrzeni medialnej, czasami odchodząc od tematów wyłącznie ewangelizacyjnych. Rozwiązaniem wydaje się być edukacja medialna biskupów, kapłanów, kleryków w temacie mediów społecznościowych, ze szczególnym uwzględnieniem Instagrama, jego specyfiki, nauczania Kościoła w tym temacie oraz fundamentów nauki o komunikacji społecznej i mediach.

Literatura

Benedykt XVI. (2009). *Orędzie na 43. ŚDŚSP Nowe technologie, nowe relacje. Trzeba rozpowszechniać kulturę szacunku, dialogu i przyjaźni*. https://www.paulus.org.pl/224,43-sdssp-benedykt-xvi-2009 [27.12.2019].

Benedykt XVI. (2010). *Orędzie na 44. ŚDŚSP Kapłan i duszpasterstwo w cyfrowym świecie: nowe media w służbie Słowa*. https://www.paulus.org.pl/223,44-sdssp--benedykt-xvi-2010 [27.12.2019].

Benedykt XVI. (2011). *Orędzie na 45. ŚDŚSP Prawda, przepowiadanie i autentyczność życia w erze cyfrowej*. https://www.paulus.org.pl/222,45-sdssp-benedykt-xvi-2011 [27.12.2019].

Benedykt XVI. (2012). *Orędzie na 46. ŚDŚSP Milczenie i słowo drogą ewangelizacji.* https://www.paulus.org.pl/221,46-sdssp-benedykt-xvi-2012 [27.12.2019].

Benedykt XVI. (2013). *Orędzie na 47. ŚDŚSP Portale społecznościowe: bramy prawdy i wiary; nowe przestrzenie dla ewangelizacji*. https://www.paulus.org.pl/220,47--sdssp-benedykt-xvi-2013 [27.12.2019].

Bień A. (2016). *Jak firmy mogą sprytnie wykorzystać Instagram Stories do promocji swojej marki?* https://socialpress.pl/2016/08/jak-firmy-moga-sprytnie-wykorzystac-instagram-stories-do-promocji-swojej-marki [27.12.2019].

Bugbee S. (2019). *In the 2010s, Instagram Became the World's Filter Co-founder Kevin Systrom on truth, scale, and influencers*. https://www.thecut.com/2019/11/instagram-kevin-systrom.html [27.12.2019].

Dudkiewicz M.[@mateusz_dudkiewicz]. (n.d.). Dane [Profil na Instagramie]. https://www.instagram.com/mateusz_dudkiewicz [27.12.2019].

Franciszek. (2014). *Orędzie na 48. ŚDŚSP Przekaz w służbie autentycznej kultury spotkania.* https://www.paulus.org.pl/219,48-dzien-srodkow-spolecznego-przekazu-2014 [27.12.2019].

Franciszek. (2019). *Orędzie na 53. ŚDŚSP Wszyscy tworzymy jedno» (Ef 4, 25). Od wirtualnych wspólnot społecznościowych do wspólnot ludzkich*. https://www.paulus.org.pl/214,53-swiatowy-dzien-srodkow-spolecznego-przekazu-franciszek-2019 [27.12.2019].

Huey L., Yazdanifard R. (2014). *How Instagram Can Be Used as a Tool in Social Network Marketing*. https://www.academia.edu/8365558/How_Instagram_can_be_used_as_a_tool_in_social_network_marketing [27.12.2019].

Jan Paweł II. (1990). *Orędzie na 24. ŚDŚSP Misja w erze komputerów.* https://www.paulus.org.pl/243,24-sdssp-jan-pawel-ii-1990 [27.12.2019].

Jan Paweł II. (2001). *Orędzie na 35. ŚDŚSP Rozgłaszajcie to na dachach: Ewangelia w epoce globalnej komunikacji*. https://www.paulus.org.pl/232,35-sdssp-jan-pawel-ii-2001 [27.12.2019].
Jan Paweł II. (2002). *Dobra nowina w świecie mediów*. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/rada_ssp_26022002.html [19.12.2019].
Jan Paweł II. (2002). *Orędzie na 36. ŚDŚSP Internet: nowe forum głoszenia Ewangelii*. https://www.paulus.org.pl/231,36-sdssp-jan-pawel-ii-2002 [27.12.2019].
Kramer G. [@grzegorzkramer]. (n.d.). Dane [Profil na Instagramie]. https://www.instagram.com/grzegorzkramer/ [27.12.2019].
Kuchta-Nykiel M. (2017). *Instagram ma już 700 milionów użytkowników. Jak zmieniała się ich liczba w czasie?* https://socialpress.pl/2017/04/instagram-ma-juz-700-milionow-uzytkownikow-jak-zmieniala-sie-ich-liczba-w-czasie [27.12.2019].
Langusta na Palmie. [@langustanapalmie]. (n.d.). Dane [Profil na Instagramie]. https://www.instagram.com/langustanapalmie/ [27.12.2019].
Levinson P. (2010). *Nowe nowe media*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
Michalewski, P. [@ksiadznarowerze]. (n.d.). Dane [Profil na Instagramie]. https://www.instagram.com/ksiadznarowerze/ [27.12.2019].
Mogg T. (2016). *Pope's Instagram account hits a milion followers in record time*. https://www.digitaltrends.com/social-media/pope-instagram-one-million [27.12.2019].
Newberry Ch. (2019). *37 Instagram Stats That Matter to Marketers in 2020*. https://blog.hootsuite.com/instagram-statistics [27.12.2019].
Romańczuk Ł. [@droga_ze_slowem]. (n.d.). Dane [Profil na Instagramie]. https://www.instagram.com/droga_ze_slowem [27.12.2019].
Solarczyk M. [@bpmsolarczyk]. (n.d.). Dane [Profil na Instagramie]. https://www.instagram.com/bpmsolarczyk [27.12.2019].
Solarczyk M. [@bpmsolarczyk]. (n.d.). Dane [Profil na Twitterze]. https://twitter.com/bpmsolarczyk [27.12.2019].
Wajs P. (2019). *Media społecznościowe jako przestrzeń głoszenia Słowa Bożego*. Warszawa: Elipsa.
Wysogląd P. [@przemowysoglad]. (n.d.). Dane [Profil na Instagramie]. https://www.instagram.com/przemowysoglad [27.12.2019].

Przegląd Religioznawczy 1(275)/2020
The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379
e-ISSN: 2658-1531
www.journal.ptr.edu.pl

EDWARD JELIŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Nauk Politycznych i Dziennikarstwa
e-mail: edward.jelinski@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0002-3162-6378
DOI: 10.34813/ptr1.2020.5

O związkach fundamentalizmu religijnego z fundamentalizmem politycznym w warunkach polskich

On the relationship between religious fundamentalism and political fundamentalism in Polish reality

Abstract. The subject of the author's interest is the problem of the relationship between religious fundamentalism and political fundamentalism. The author starts with the adopted doctrinal and theoretical findings to proceed to the analysis of selected practical solutions related to Polish socio-political reality in recent times. The attention is focused on the issues of the relations between the state and the Catholic Church in Poland. He concludes his considerations with a message (very current) from J. Turowicz about the Catholics' responsibility for the implementation and observance of ethical standards in social and political life.

Keywords: fundamentalism (religious, political), state, Catholic Church, ethics, politics

I

Fundamentalizm – jak to zwykle bywa z wykładniami interpretacyjnymi – nie należy do terminów jednoznacznych. Występuje on w korelacji z różnymi zjawiskami społeczno-kulturowymi, na obszarze różnych dyscyplin społecznych, w powiązaniu z innymi pojęciami-terminami, koncepcjami typu: dogma-

tyzm, ortodoksja, autorytaryzm, nacjonalizm, terroryzm, etnocentryzm, które występują w połączeniu z takimi cechami (właściwościami) społecznymi jak: apodyktyczność, bezkompromisowość, bezwzględność, definitywność itd. Ta wieloznaczność interpretacyjna nie jest jedynym zmartwieniem, kiedy zajmujemy się tym problemem. Wiąże się z nim pewna pejoratywność znaczeniowa, będąca rezultatem połączenia fundamentalizmu z treściami politycznymi, ideologicznymi czy religijnymi (Motak, 2002, s. 8).

Historycznie rzecz ujmując – pomijając popularne znaczenie terminu „fundamentalizm" – należy odwołać się do tradycji protestantyzmu anglosaskiego z przełomu XIX i XX wieku, a konkretnie – do protestanckiego ruchu religijnego w Stanach Zjednoczonych, który w dużym stopniu był wyznaczony przez krytykę procesów modernizacyjnych, jakie ogarnęły chrześcijaństwo. Fundamentalizm w tej tradycji – sprowadzony do podstawowych zasad – oznaczał obronę treści religijnych zawartych w Biblii, w tradycyjnej teologii, przed konsekwencjami rozwoju naukowego, odwołującymi się do modernizacji i racjonalizacji życia religijnego. Sama jego nazwa była związana z serią publikacji „Fundamenty. Świadectwo prawdy", wydanych przez Instytut Biblijny w Los Angeles. Celem wydania tej serii była obrona podstaw doktrynalnych protestantyzmu przed krytyką modernistyczną (liberalną). W szczególności chodziło o kwestie: dogmatu Trójcy Świętej, niepodważalności zawartości Biblii, działalności Chrystusa (w tym narodzin, historyczności jego cudów, zmartwychwstania, powtórnego przyjścia – paruzji itd.).

Problematyka fundamentalizmu nabrała nowego, szerszego znaczenia w II połowie XX wieku. Działo się tak za sprawą m.in. filozofii Karla Rajmunda Poppera, jego racjonalizmu krytycznego (wraz z Hansem Albertem). To właśnie Popper przyczynił się do upowszechnienia fundamentalizmu epistemologicznego, który przybrał postać postawy zwanej ilfallibilizmem, która nawiązuje do podkreślenia jednoznacznej relacji z tradycją, doktryną, wiedzą niepowątpiewalną i definitywną (poza kulturą zachodnią). W przeciwieństwie do niego pozostawał fallibilizm charakteryzujący kulturę Zachodu i nowoczesność, zakładający ograniczoność rozumu ludzkiego, czyli jakby niepełność naszej wiedzy (por. Mendelski, 1978, s. 107 nn.). Ponadto od lat 70. minionego wieku dało znać o sobie zjawisko eskalacji zachowań fundamentalistycznych wielu społeczeństw i wierzeń religijnych, np. rozwój masowych ruchów religijnych w islamie o charakterze antymodernistycznym, inspirujących akcje terrorystyczne na Zachodzie. W tzw. świecie zachodnim fundamentalizm religijny zaczęto łączyć z zagrożeniem płynącym ze strony świata islamskiego (z polityką islamistów). Miały wyznaczać go takie ogólne hasła jak: powrót do źródeł wiary, upolitycznienie religii, rewolucji islamskiej

w krajach muzułmańskich, skrajna krytyka wartości zachodnich (Hołyst, 2011, t. 1, s. 488). Trzeba tutaj dodać, że to zjawisko scalania się religii z fundamentalizmem miało miejsce w wielu innych kulturach i tradycjach, z chrześcijaństwem włącznie.

Nie wdając się w szczegółowe rozważania interpretacyjne (definicyjne), mając świadomość trudności w analizie teoretycznej fundamentalizmu, przyjąłem kilka jego właściwości podstawowych: 1) hasło powrotu do religii jako odpowiedź na panujące zło powszechne, połączone z poszanowaniem tradycji (przeszłości); 2) totalna krytyka zlaicyzowanego świata (w tym elit rządzących) za sprzeniewierzenie się dogmatom religijnym (prawdom wiary) i akceptację zasad innych, obcych kultur (cywilizacji); 3) akceptujący fundamentalizm obdarzeni są wiedzą transcendentną i tym samym im jest przypisany monopol wiedzy prawdziwej, gwarantującej rozwiązywanie problemów życiowych; 4) postawa wrogości wobec inaczej myślących; 5) przyporządkowanie porządkowi religijnemu innych sfer życia – ładu społeczno-politycznego; 6) wzmożona aktywność na scenie życia społeczno-politycznego, mająca na celu likwidację istniejącego porządku i utworzenie w to miejsce nowych struktur społecznych, przy użyciu również takich narzędzi jak przemoc usprawiedliwiona wyższymi racjami, typu idea świętej wojny, pojawiająca się w dziejach poszczególnych religii (zob. szerzej: Marczewska-Rytko, 2010, s. 204–205; por. Michnik, 1995, s. 415–420).

II

Mając świadomość występowania różnych form – typów fundamentalizmu, chciałbym nawiązać do dwóch: fundamentalizmu religijnego i fundamentalizmu politycznego (ich wzajemnych powiązań zamykających się wokół problematyki stosunków państwo–Kościół). Fundamentalizm religijny – najogólniej rzecz ujmując – opiera się na konsekwentnym przestrzeganiu zasad i norm narzuconych przez doktrynę religijną. Wiąże się to najczęściej z dyktatem ich wszystkim tym, którzy nie przynależą organizacyjnie do struktur danej religii. Podzielam opinię, że fundamentalizm był i jest obecny w każdej religii, w tym i w chrześcijaństwie oraz katolicyzmie. W tym ostatnim interesuje mnie – poza perspektywą religijną, odznaczającą się postawą tradycjonalistyczną, konsekwencją (rygoryzmem) w przestrzeganiu zasad wiary i moralności, jednoznacznie rozumianym przekazem biblijnym – perspektywa społeczna, wyrażająca się w dążeniu do uzyskania przewagi nad społeczeństwem przez Kościół.

Trudniejszą kwestią do wyinterpretowania jest problem fundamentalizmu politycznego. W ogólnej jego charakterystyce podkreśla się rygorystyczne

przestrzeganie przyjętych reguł i norm, jakie wynikają z danej, konkretnej doktryny politycznej, a właściwie z istoty rozumienia samej polityki. Jeszcze antyczni Grecy łączyli ją ze sferą etyczno-aksjologiczną. Platon w swojej koncepcji idealnego państwa nawiązywał do aktywnej działalności politycznej obywateli, w której probierzem była etyczno-wychowawcza funkcja państwa. To, co najlepsze dla państwa, było wyznacznikiem działalności publicznej obywateli (ich obowiązków), wspartej na rozwijaniu takich cnót moralnych jak: mądrość, męstwo, sprawiedliwość i umiarkowanie. Z koncepcją idealnego państwa nie zgadzał się Arystoteles, ale i on w polityce jako działaniu człowieka (świadomym) dostrzegał znaczenie przestrzegania norm etycznych (zob. szerzej: Arystoteles, 2001, s. 44 nn., s. 150 nn., s. 170 nn.). Od aksjologicznej wykładni polityki odszedł Niccolo Machiavelli, który sprowadzał ją do umiejętności zdobycia i zachowania władzy. Pisał w *Księciu*:

> książę […] nie może przestrzegać tych wszystkich rzeczy, dla których uważa się ludzi za dobrych, bowiem dla utrzymania państwa musi częstokroć działać wbrew wierności, wbrew miłosierdziu, wbrew ludzkości, wbrew religii. […] Książę […] by temu, kto go widzi i słyszy, wydawał się cały miłosierdziem, cały wiernością, cały ludzkością, cały prawością, cały religijnością. Szczególnie potrzebne jest, aby się zdawało, że się ma tę ostatnią właściwość, albowiem ludzie w ogóle więcej osądzają oczyma niż rękoma, bo widzieć dane jest każdemu, a dotykać niewielu. Każdy widzi, za jakiego uchodzisz, lecz bardzo mało wie, czym jesteś, i ta garstka nie odważy się stawić czoła opinii powszechnej, mającej po swej stronie majestat rządu (Machiavelli, 1984, s. 88)

Odłączenie polityki od sfery moralności i podkreślenie znaczenia jej skuteczności, zapoczątkowane przez Machiavellego, jest obecne w czasach współczesnych. Politykę sprowadza się bardzo często do gry i wskazuje się na jej zdolność głównie socjotechniczną. Ma na to wpływ coraz większy medialny jej charakter. Siła oddziaływania mediów sprawia, że współcześnie zwraca się uwagę na formę uprawiania polityki i sprowadzanie jej do pragmatycznych wyborów, a nie na przekaz jej treści, odzwierciedlający pewne jej wartości. Współczesna polityka pozostaje jakby wypadkową dwóch niebezpieczeństw: z jednej strony mamy do czynienia z tendencjami nihilistycznymi, a z drugiej – z pokusą fundamentalizmu.

III

Fundamentalizm – w tym też w tej odmianie politycznej – jest właściwie pokłosiem stosunków między państwem i Kościołem (w warunkach europejskich) w czasach nowożytnych i najnowszych, wyznaczonych początkowo (że tak się

wyrażę – symbolicznie, hasłowo) przez Reformację, a później przez Wielką Rewolucję Francuską. Te dwa złożone procesy (i składające się na owe procesy fakty historyczne) zapoczątkowały na szeroką skalę inny proces – sekularyzację życia społecznego, który ugruntował podstawy nowożytnego fundamentalizmu politycznego. Zachowanie rozdziału Kościoła od państwa (władzy duchowej od władzy świeckiej), skutki tego procesu są odmiennie interpretowane po dzień dzisiejszy, co wiąże się też z nadawaniem różnych treści fundamentalizmowi politycznemu. Dla przykładu sięgnijmy do wykładni autorskiej Piotra Jaroszyńskiego. Pisał już co prawda 20 lat temu (w 1998 roku), że „współczesne upolitycznienie życia społecznego" charakteryzuje się ateizmem, „a miejsce Boga zajęła władza polityczna, miejsce przepisów i nakazów religijnych zajęły ustawy parlamentu" [stwierdzenie to zostało postawione w formie pytania – E.J.] (Jaroszyński, 1998, s. 180). Nawiązując do koncepcji cywilizacji sakralnej Feliksa Konecznego, rzeczony autor konstatował, że ustrojem społecznym, który pozostawał przeciwieństwem cywilizacji sakralnej, był socjalizm jako „matka nowego porządku świata", której tzw. dziećmi były kapitalizm i komunizm. Pomińmy to trudne do zrozumienia zestawienie pojęciowe i bardzo fragmentaryczną interpretację pojęcia „socjalizm". Ważny w tej narracji jest aspekt ideologiczno-cywilizacyjny. Otóż sprawą zasadniczą w doktrynie socjalizmu miała być holistyczna wizja społeczeństwa i człowieka, a nie kwestie natury społeczno-ekonomicznej. Do swoistego rodzaju demiurga wyrasta społeczeństwo (w każdym razie nie istota boska). Praktycznymi konsekwencjami tego procesu, a zarazem jego przejawami miała być postępująca sekularyzacja życia społecznego oraz negatywny stosunek do prawa naturalnego i prawa boskiego. W ogóle, współcześnie w miejsce tych praw eksponuje się prawo stanowione, pozostające rezultatem głosowania obywateli, w którym dominuje formalizm (pozytywizm prawny) oraz monizm (według Jaroszyńskiego – polegający na przypisywaniu ustawodawcy, a więc temu, które tworzy prawo – pełnego monopolu na nie). W tych warunkach podmiotem prawodawczym staje się parlament (uwzględniając współczesne systemy demokracji parlamentarnej), a nie jest nim Bóg. Stąd krytyka współczesnych form ustrojowych demokracji, które doprowadzają do „upolitycznienia wszelkich dziedzin życia człowieka", z życiem religijnym włącznie (s. 182). „W ten sposób – konkludował autor – nad życiem człowieka Zachodu […] rozpościera się socjalistyczne bóstwo, które osacza nas z każdej strony. Ma ono do swej dyspozycji media, edukację, ekonomię, administrację i prawo, które wnikając wszędzie z setkami tysięcy przepisów sankcjonuje ten Nowy Porządek Świata" (Jaroszyński, 1998, s. 182). Niedwuznacznie z tej konstatacji wynikało, że porządek demokracji neoliberalnej, będący przykładem klasycznym fundamentalizmu politycznego, pozostaje zagrożeniem dla całego świata (rzeczywistości społecznej opartej na

wartościach chrześcijańskich). W tej sytuacji pojawia się szczególna rola do odegrania dla Kościoła katolickiego, pozostającego strukturą organizacyjną głoszącą przecież przewagę moralności (etyki) nad praktycznym działaniem skutecznym i jednoznacznym oraz transcendentną perspektywę życia człowieka. Tzw. żywy Kościół katolicki – zdaniem Jaroszyńskiego – znalazł się w ogniu frontalnej krytyki ze strony przedstawicieli fundamentalizmu politycznego, którzy nie uwzględniając znaczenia moralności w działaniu politycznym i mając na celu tylko utrzymanie się przy władzy (czyli uwzględniając jedynie pragmatykę rządzenia jako działania), posługują się narzędziami – metodami typu kłamstwo i przemoc. Trudno zgodzić się z taką wykładnią interpretacyjną fundamentalizmu politycznego, która właściwie sprowadza jego istotę do negacji wszystkiego, co może mieć jakikolwiek związek z religią, z chrześcijaństwem włącznie (nawet wtedy, kiedy mamy do czynienia z faktami usuwania symboli religijnych z przestrzeni publicznej). Pamiętając o postawach fundamentalistycznych w działalności politycznej, nie sposób oddzielić je od sfery religii i jej struktur zinstytucjonalizowanych, zwłaszcza w warunkach polskich (trudno nie pamiętać o swoistym mariażu „ołtarza z tronem", jaki miał miejsce w polskich dziejach, ale także w czasach współczesnych).

Religia pozostaje jednym z najważniejszych elementów tożsamości człowieka. Zawiera przekonania i reguły, które człowiek wierzący przyjmuje w porządku wiary i stara się je przestrzegać. Rygoryzm fideistyczny może być pewnym niebezpieczeństwem dla religii w sytuacji, gdy nie dostrzegamy obok siebie inaczej myślących i działających, odmawiając im prawa do własnych poglądów, własnego jestestwa. Czyli brak tolerancji stwarza już warunki pod krzewienie postaw fundamentalistycznych.

IV

Polski katolicyzm, relacje między państwem a Kościołem w Polsce (bo na tym problemie chciałbym się zatrzymać) są zjawiskiem złożonym i przybierały różne formy. Jak wiadomo, w polskim katolicyzmie mamy do czynienia z dwiema jego wersjami: zamkniętą i otwartą. Ten podział wyznacza m.in. kwestia rozdziału Kościoła od państwa, jej rozumienie, a zwłaszcza wykładnia roli i znaczenia prawa stanowionego. Krytycy unii tronu i ołtarza (np. swego czasu Bogdan Cywiński) podkreślają, że prawo stanowione w państwie dotyczy wszystkich: wierzących i niewierzących. Tym samym prawo państwowe nie może wynikać z religijnych zasad ani być konsekwencją tzw. doktryny sumienia, według której moje sumienie miałoby być takim strażnikiem na drodze czystości i bezgrzeszności działania innych. Gwoli

historycznej prawdy należy nadmienić, że Kościół katolicki przyznał po raz pierwszy ludziom prawo do wolności sumienia na mocy postanowień soboru watykańskiego II (1962–1965; zwłaszcza dwóch deklaracji: *Nostra aetate* [Nasz wiek] oraz *Dignitatis Humanae* [O godności osoby ludzkiej]; zob. Sobór Watykański II, 2002, s. 333–337, 410–421). Oczywiście moje sumienie pozostawałoby w zgodzie z prawem bożym i dawałoby gwarancje pełnej kontroli nad motywami działania zewnętrznego ludzi (w różnych obszarach aktywności ludzkiej). Zatem sumienie miałoby się stać kategorią polityczną. Za taką wykładnią kryją się rozmaite niebezpieczeństwa, na które wskazują przedstawiciele różnych środowisk, w tym też Kościoła katolickiego w Polsce. Wystarczy przywołać opinię dominikanina Ludwika Wiśniewskiego, który pisał w 2015 roku:

> uznanie autonomii sumienia nie oznacza przyznania indywidualnemu człowiekowi prawa do dowolnego określenia, co jest dobrem, a co złem. Uznanie moralnej autonomii człowieka oznacza jedynie uznanie, że to on sam jest wystarczająco przez Boga uposażony, aby mógł odkryć, co jest dobrem, a co złem, i rzeczywiście to odkrywa. Uznanie autonomii nie oznacza jednak uznania nieomylności rozstrzygnięć indywidualnego człowieka. Dynamizmy, w jakie wyposażył go Bóg, mogą być osłabiane, a człowiek może błądzić. Dlatego rozsądek i doświadczenie każe człowiekowi sprawdzać słuszność swoich decyzji, a to dokonuje się przez wsłuchiwanie się w świadectwo innych ludzi, którzy tak jak on wyposażeni zostali w siły pozwalające dobrze rozeznawać i skutecznie działać. […] Uznanie autonomii człowieka – podmiotu w zakresie działań moralnych nie pociąga za sobą żadnej treściowej zmiany w nauczaniu moralnym Kościoła (Wiśniewski OP, 2018, s. 347; por. Św. J.H. Newman, 2019, s. 63–71).

Kościół, w tym Episkopat, ma prawo i obowiązek wypowiadać się w sprawie dobra i zła oraz nawoływać do przestrzegania zasad moralnych. Ale na tym kończy się jego zadanie. Zatem konkretne decyzje, np. formalno-polityczne, pozostają sprawą sumienia ich kreatorów – polityków, a nie sumienia przedstawicieli hierarchii kościelnej (biskupów). W Polsce nadal mamy problem z rozdzieleniem zadań Kościoła od zadań państwa. Nie można dopuścić do tego, aby prawo zmuszało ludzi do postępowania, które będzie wyznaczał konflikt z własnym sumieniem. Prawo nie może zagrażać czyjemuś moralnemu wyborowi. Rzecznicy zapisów religijnych zasad w prawie państwowym zapominają o roli Kościoła, a może przede wszystkim duchowieństwa w niesieniu pomocy drugiemu człowiekowi – chodzi o tzw. duszpasterstwo wszechogarniające (według Haliny Bortnowskiej), adresowane do wszystkich, którzy potrzebują pomocy. Ażeby mogło ono zadziałać, muszą być spełnione pewne warunki. Bortnowska – odwołując się do Ralfa Dahrendorfa – pisała o „trzech osiach", gwarantujących naprawę systemu społecznego. Dowodziła:

> Z tych trzech osi […] pierwszą jest odrodzenie demokracji. Drugą osią jest uzdrowienie spójności społecznej, uwolnienie of ostrych kontrastów, wspólne ponoszenie ciężarów, bycie jednym społeczeństwem. Trzecia oś to konkurencyjność. […] Wymogi każdej z tych trzech osi są inne i nie mają naturalnej zdolności splatania się w jedno dążenie. […] Dobrze będzie się żyło, jeśli wszystkie trzy będą rozwinięte. Supremacja którekolwiek prowadzi do problemów (Bortnowska, 2011, s. 262).

Cały ten system „trzech osi" stwarza podstawy do realizacji założeń „teologii działania", niesienia pomocy potrzebującym. Nieodzowne jest tutaj zmierzenie się zasad chrześcijaństwa (pozostania im wiernym) z otwartością i tolerancją, co wcale nie jest łatwe do pogodzenia. Nie chodzi tu o szerzenie przemocy (różnego typu) w celu przyciągnięcia kogoś do Kościoła ani niepotrzebny jest swoisty dialog, oparty głównie na pouczaniu i dydaktyzmie. Mamy do czynienia w polskim Kościele z dość dziwną sytuacją. Oto część tego Kościoła zamyka się we własnych strukturach, szukając koniecznie wrogów na zewnątrz, tych rzeczywistych, jak i tych wyimaginowanych (typu gender). Wróg sprzyja integrowaniu i budowie poczucia wspólnoty, i to jeszcze zagrożonej. Ale jest i ta druga część, reprezentująca katolicyzm otwarty, która jednak nie nadaje właściwego kształtu Kościołowi w Polsce. Swoistym grzechem katolicyzmu otwartego pozostaje jego elitarność. On nie dociera do szerokich rzesz wierzących Kościoła w Polsce, a był i jest skierowany do w miarę wąskiego grona inteligencji katolickiej i części niewierzących. I w tym upatruję zasadniczego pożywienia dla tzw. religijności ludowej, na którą mają monopol ośrodki skupione wokół ojca T. Rydzyka oraz zakonu paulinów na Jasnej Górze.

Współcześnie mamy w Polsce do czynienia z połączeniem fundamentalizmu religijnego z fundamentalizmem politycznym. Obydwa te systemy władzy – w swej istocie autorytarne albo zbliżone do autorytaryzmu – chcą zapanować nad przestrzenią religijną i przestrzenią społeczną (publiczną). Zdaniem Stanisława Obirka oduczają one ludzi odpowiedzialności i dokonują niebezpiecznych przeorientowań w sferze świadomości społeczno-religijnej. Wyrazem owych przemian jest funkcjonowanie przekonania w obiegu społecznym o przynależności do właściwego środowiska politycznego (partii wodzowskiej) oraz instytucji Kościoła, która gwarantuje zbawienie wiekuiste (m.in.). Poza tymi strukturami – używając języka nienawiści i pogardy – jest tylko ciemność, zło, zdominowanie przez grzech. W tle tego rozumowania znajdujemy przesłanie o nieskuteczności myślenia, jeżeli to nie jest przyporządkowane sferze wiary. Patrząc na owe zabiegi w sposób zobiektywizowany, nietrudno dostrzec ich charakter instrumentalno-manipulacyjny. Mamy do czynienia ze zjawiskiem upolitycznienia religii, gdzie religię stara się wy-

korzystać w procesie walki politycznej, a więc wykorzystuje się ją do celów, które nie mają wiele wspólnego z jej podstawowymi założeniami doktrynalnymi. Niektórzy łączą to zjawisko z progresywnym procesem tzw. odreligijnienia katolicyzmu polskiego. Terminu tego używa m.in. S. Obirek dla odróżnienia go od pojęcia sekularyzacji: o ich odmienności miałoby stanowić jednoznaczne zbliżenie religii do polityki. Jego zdaniem

> obecność polskiego katolicyzmu w przestrzeni publicznej jest nie tylko przejawem jego wpływu na politykę (polityzacja religii), ale też formą uprawiania polityki, i zwykle religijna frazeologia jest tylko kamuflażem w bezpardonowej walce o wpływy. Mówiąc wprost, chodzi o utrzymanie dominacji w sferze symbolicznej i przekonania, że tylko Kościół katolicki ma moralne prawo reprezentowania polskości w przestrzeni publicznej. Wszystkie propozycje alternatywne są zdecydowanie potępiane jako amoralne i destrukcyjne dla najżywotniejszych interesów narodowych (Obirek, 2015, s. 256; por. Mariański, 2018, s. 29 nn.; Szostkiewicz, 2019, s. 198–203; Halik, 2019, s. 17–18).

Czyli zjawisku temu towarzyszy zjawisko polityki ureligijnionej. Wszystko to dzieje się w warunkach pewnego intelektualnego marazmu w Kościele polskim, w którym wartością cenioną pozostaje lojalność, kojarzona z przyzwoleniem na zanik dyskusji i niezależnego życia intelektualnego. Ten antyintelektualizm jest jedną z cech charakterystycznych katolicyzmu polskiego, który poprzez swoją dominującą pozycję przez stulecia przyczynił się do zapanowania mentalności ekskluzywizmu religijnego, do narzucania wszystkim innym własnego systemu kulturowego (działo się to w przeszłości pod hasłami nawracania pogan, chrystianizacji, ewangelizacji, niesienia Dobrej Nowiny o zbawieniu). Z tym połączona jest tzw. specyfika wymiaru religijnego katolicyzmu polskiego, w którym brakuje pogłębionej refleksji teologicznej. Wystarczy odwołać się do przykładu dorobku pisarskiego (uwzględniającego m.in. postać Jezusa Chrystusa) Leszka Kołakowskiego, który pozostawał raczej filozofem agnostykiem (Kołakowski, 2019). Natomiast w środowisku praktykujących katolików polskich oraz części duchowieństwa polskiego takiej zaangażowanej postawy wobec kwestii czysto religijnych brakuje. Przeważa zjawisko fundamentalizacji postaw religijnych, połączone z wyraźną niechęcią do katolicyzmu otwartego. Znajduje to wyraz w krytyce zmian wprowadzonych w Kościele katolickim przez sobór watykański II, a także w wyraźnej niechęci do poczynań papieża Franciszka. W przypadku krytyki papieża niektórzy mówią o „mentalnej niedojrzałości" krytykujących, która miałaby być „wyrazem słabości naszej upadłej natury" (Czaja, 2014, s. 292). Antidotum na ten bezrefleksyjny katolicyzm pozostaje nie jakaś antyreligijna i antyklerykalna walka, ale przeciwdziałanie szerzącej się irracjonalności i wskazanie na alternatywne rozwiązania, których przykładów w polskiej

myśli religijno-filozoficznej nie brakuje (patrz w przeszłości doktryna arian). Ażeby móc zrealizować ów postulat, koniecznym byłoby oddzielić od siebie sferę religii i sferę polityki. Póki co w warunkach polskich wydaje się to mało prawdopodobne, gdyż tryumfuje tu fundamentalizm polityczny z fundamentalizmem religijnym. Warto pamiętać o przesłaniu Jerzego Turowicza: „Nie mają katolicy obowiązku walczyć o jakiś program polityczny, ale mają obowiązek czuwać, by w życiu zbiorowym, politycznym, gospodarczym i społecznym stosowane były normy etyczne, szanowane prawa człowieka, realizowana sprawiedliwość" (Turowicz, 2020, s. 84).

Literatura

Arystoteles (2001). Polityka. W: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. VI (25–226). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Bortnowska H. (2011). *Co to, to nie. Myślennik.* Warszawa: Wydawnictwo Agora.

Czaja A. bp (2014). *Szczerze o Kościele. Rozmawia Tomasz Ponikło*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Halik T. (2019). Popołudnie chrześcijaństwa. Wywiad P. Sikory i A. Sporniaka. *Tygodnik Powszechny*, *44*, 14–20.

Hołyst B. (2009, 2011). *Terroryzm*, t. 1–2. Warszawa: Wydawnictwo Lexis Nexis.

Jaroszyński P. (1998). Polityczny fundamentalizm. *Człowiek w Kulturze*, *11*, 176–183.

Kołakowski L. (2019). *Chrześcijaństwo*. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Machiavelli N. (1984). *Książę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Marczewska-Rytko M. (2010). *Religia i polityka w globalizującym się świecie*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.

Mariański J. (2018). *Kościół katolicki w Polsce w kontekście społecznym. Studium socjologiczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Mendelski T. (1978). *Karl R. Popper: metodolog czy ideolog?* Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza.

Michnik A. (1995). *Trzy fundamentalizmy, 1991*. W: tenże, *Diabeł naszego czasu. Publicystyka z lat 1985–1994* (415–420). Warszawa: Wydawnictwo Agora.

Motak D. (2002). *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*. Kraków: Wydawnictwo Nomos.

Newman J.H. św. (2019). *Sumienie chrześcijańskie. List do księcia Norfolk*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Obirek S. (2015). *Polak katolik?* Stare Groszki: Wydawnictwo CiS.

Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje (2002). Poznań: Wydawnictwo Pallotinum.

Szostkiewicz A. (2019). *Pogoda dla Polski. Kraj, katolicyzm, kultura*. Kraków: TAiWPN Universitas.

Turowicz J. (2020). *Książka do pisania*. Kraków – Budapeszt – Syrakuzy: Wydawnictwo Austeria.

Wiśniewski L. OP (2018). *Nigdy nie układaj się ze złem. Pięćdziesiąt lat zmagań o Kościół i Polskę*. Kraków – Rzeszów: Wydawnictwo WAM.

Zasuń A. (2015). Fundamentalizm w świetle wybranych koncepcji psychologicznych. *„Res Politicae". Rocznik Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie*, t. VII, 199–213.

Przegląd Religioznawczy 1(275)/2020
The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379
e-ISSN: 2658-1531
www.journal.ptr.edu.pl

MAGDALENA SARA STEFAŃSKA

Uniwersytet Łódzki
Wydział Filologiczny, Instytut Filologii Germańskiej
e-mail: magdalena.stefanska1@unilodz.eu
ORCID: 0000-0002-0894-3666
DOI: 10.34813/ptr1.2020.6

Konfesja, kultura czy narodowość – luteranie w Rzeczypospolitej między polskością a tradycją niemiecką 1918–1939

Confession, culture or nationality –
Lutherans in Poland between Polishness and German tradition
1918–1939

Abstract. The Evangelical Church of the Augsburg Confession in interwar Poland faced a cultural split between German-speaking members, who were overwhelming in number, and Polish patriots, who wanted to integrate the church in the Polish state. This conflict had a great impact on church policy and was reflected in the press discourse, which is briefly presented in the article.

Keywords: Lutheran Church, Lutheran national identity, Lutheran press

Problem badawczy

Tematem artykułu jest tożsamość polskich luteran oraz rozdźwięk, jaki powstał w ich społeczności wskutek zmiany położenia geopolitycznego i transformacji kulturowych zachodzących w odrodzonym państwie pol-

skim. Zagadnienie to powiązane jest z tematem wartości kulturowych, które wpływały na zachowanie bądź zmianę przynależności narodowo-konfesyjnej ewangelików w Polsce w latach międzywojennych.

W omawianym okresie trwała wewnętrzna walka między zwolennikami zachowania niemieckiego charakteru Kościoła luterańskiego a osobami pragnącymi dopasowania go do warunków istnienia w nowym państwie. Na tle tego konfliktu zarysowało się pytanie, czy przynależność do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego była kwestią wyłącznie religijno-obyczajową, wypływającą z tradycji, czy też wpływ na przynależność do niego wywierały szersze czynniki o charakterze narodowym i kulturowym. W celu ukazania problemu przywołane zostaną teksty źródłowe z prasy ewangelickiej oraz inne teksty o charakterze publicystycznym. W ten sposób przedstawiony zostanie dyskurs wewnątrz wspólnoty oraz określone dylematy, przed którymi stali wierni.

Historia instytucji Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego została pod kątem polityki kościelnej wobec podziałów narodowych dobrze przebadana i opisana zarówno przez polskich (m.in. E. Alabrudzińska, R. Dąbrowski, J. Kłaczkow, G. Gastpary, S. Turowski, Z. Zieliński), jak i niemieckich badaczy (m.in. E. Kneifel, M. Kossman, A. Kleindienst, A. Rhode). Analizowane na tym tle przykłady tekstów ukazują konkretnie, jakie postawy i narracje przyjmowali ewangelicy w Polsce, odnosząc się do niemieckiego dziedzictwa, oraz jakie stosowali strategie adaptowania lub dezaprobowania polskości. Wspomniane teksty mogą być źródłem do dalszych kulturoznawczo-antropologicznych badań nad różnicami społeczno-kulturowymi w obrębie omawianej grupy.

Ewangelicy w Polsce na początku XX wieku

Przedmiotem analizy jest jeden z sześciu istniejących w okresie międzywojennym Kościołów protestanckich, najliczniejszy i o największym znaczeniu polityczno-kulturowym, Kościół Ewangelicko-Augsburski. W niepodległość Polski 1918 roku Kościół ten wkroczył zróżnicowany i podzielony, a ponadto przynależność konfesyjna stała się kartą przetargową w walce plebiscytowej na Śląsku i Mazurach (Alabrudzińska, 2009, s. 79). Dominującym ośrodkiem ewangelicyzmu augsburskiego w nowo odrodzonej Polsce obok Warszawy stała się Łódź. Województwo łódzkie przed wojną miało największą liczbę parafian ewangelickich (Kłaczkow, 2017, s. 36–37). Wierni łódzcy różnili się przy tym od ewangelików z innych regionów, w większości zakorzenionych w Polsce od pokoleń. Byli to potomkowie osadników-kolonistów, w omawia-

nym okresie z reguły w drugiej lub trzeciej generacji, rzadko posługujący się płynnie językiem polskim.

W przeciwieństwie do ewangelików warszawskich, tworzących silną w tym mieście klasę średnią i żyjących w najczęściej znacznie spolonizowanych rodzinach (Stenger, 2012, s. 22–23), większość łódzkich Niemców-luteran związana była z przemysłem. Choć część z nich była przedstawicielami bogatej burżuazji przemysłowej, zdecydowana większość należała do ubogiej klasy robotniczej. W tym drugim przypadku brak wykształcenia oraz kontaktów z językiem i kulturą Polski – w okresie przed 1914 rokiem – wzmacniały uprzedzenia i resentymenty, przyczyniając się jednocześnie do idealizowania niemieckiego wychowania, języka i kultury.

Sytuacja Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego po odzyskaniu niepodległości Polski

Mniejszość polska w Kościele

Osobą wywierającą decydujący wpływ na charakter Kościoła w okresie międzywojennym była postać piastującego od 1904 roku stanowisko superintendenta generalnego Juliusza Burschego. Bursche, syn zgierskiego pastora, pochodził z rodziny o niemieckich korzeniach, natomiast w toku edukacji i studiów stał się jako młody diakon gorącym orędownikiem sprawy polskiej.

Dla badaczy dziejów Kościoła jest zagadką, dlaczego akurat ta postać, o krytycznym wobec polityki rusyfikacji nastawieniu, została wybrana przez władze carskie na superintendenta generalnego. Bursche od początku zaczął nadawać Kościołowi Ewangelicko-Augsburskiemu silnie polski rys, prowadząc politykę „zwycięstwa polskiej reformacji" i próbując oderwać go od niemieckich wpływów zarówno politycznie, jak i kulturowo (Alabrudzińska, 2010, s. 34). Elżbieta Alabrudzińska (2010, s. 141) podkreśla jednak, że superintendet generalny w działalności wewnątrzkościelnej przywiązywał dużo wagi do zasady ponadnarodowości i dążył w kwestii kultury i języka do kompromisu.

Polityka Burschego – polskiego patrioty, który zginął w nazistowskim obozie koncentracyjnych Sachsenhausen – została pomimo tego surowo oceniona przez niemiecką powojenną historiografię. Edward Kneifel, autor wydanej w 1962 roku *Geschichte der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen*, przed 1939 pełniący urząd pastora parafii w Łucku, krytycznie komentuje wprowadzanie języka polskiego do szkół ewangelickich w Łodzi i porównuje je z wydarzeniami z Wrześni. W tym wypadku jednak ofiarą miały stać się niemieckie dzieci i niemiecka tradycja (Kneifel, 1967, s. 26). Takie porówna-

nia w dyskursie wewnątrzkościelnym nie były rzadkością, swoją propolską politykę superintendent generalny prowadził bowiem w dużej mierze wbrew woli i poglądom wielu wiernych Kościoła.

Mniejszość niemiecka w państwie

Część mniejszości niemieckiej w Polsce była wyznania katolickiego, jednak ok. 80% stanowili luteranie. Zauważało się też wyraźne tendencje do szybszej integracji i asymilacji niemieckich katolików w porównaniu z ewangelikami. Ci drudzy tworzyli od czasów swojego przybycia na ziemie polskie sieć parafii i szkół kantoralnych, które przez długi czas cieszyły się niezależnością (Kłaczkow, 2017, s. 17–18). Choć nie można jednoznacznie stwierdzić, że rok 1918 stanowił dla tych wspólnot cezurę, to z czasem mniejszość ta zaczęła sobie uświadamiać, że ma teraz do czynienia z innymi żywiołami narodowymi niż w carskiej Rosji. Do tego stosunki polsko-niemieckie obarczone były w 1918 roku nie tylko wiekowym doświadczeniem zaboru pruskiego, ale ostatnio również wojną i konfliktami terytorialnymi. Polityka zagraniczna państw niewątpliwie odbijała się na nastrojach społecznych, podsycając antagonizmy i resentymenty. Nie można jednak przy tym mówić o ewangelikach jako kulturowo-etnicznie jednorodnej grupie. Według danych „Głosu Ewangelickiego" w Polsce w roku 1931 żyło 131 tys. ewangelików deklarujących narodowość polską i 289 tys. deklarujących narodowość niemiecką (Głos Ewangelicki, nr 34, 1939). Do tego dochodzą różne podziały organizacyjne i kościelne.

Podczas gdy lata 20. XX wieku to okres próby wytworzenia nowej tożsamości, przekonania Niemców-ewangelików do polskości i możliwości współistnienia w państwie wielonarodowym, lata 30. to okres coraz silniejszego ulegania wpływom nazizmu przez niemieckojęzycznych parafian.

W Niemczech udało się zwolennikom Hitlera bardzo szybko podporządkować sobie większą część Kościoła protestanckiego, tworząc zjednoczenie Deutsche Christen propagujące polityczne idee NSDAP. Wezwani do poparcia tej ideologii zostali również Niemcy żyjący poza granicami Rzeszy. Pomimo krytycznej polemiki z ideologią nazistowską w polskojęzycznej prasie ewangelickiej oraz apelów superintendenta generalnego i pastorów o umiarkowanych poglądach wielu ewangelików niemieckiego pochodzenia sprzyjało ideologii narodowego socjalizmu. Lektura akt Ministerstwa Spraw Zagranicznych Republiki Weimarskiej i Trzeciej Rzeszy uwidacznia, jak państwo to prowadziło celową politykę, by zdobyć sobie poparcie w tej grupie społecznej. Dotyczyło to nie tylko finansowania proniemieckich wydawnictw, ale też wsparcia finanso-

wego dla pastorów szerzących germanofilskie poglądy. Infrastruktura kościelna była wprost idealna do propagowania ideoligii nazistowskiej w obcym państwie (Politisches Archiv des auswärtigen Amtes, Berlin).

Konfesja a narodowość

Pełniący rolę pierwszego pastora łódzkiej parafii Św. Trójcy Gustav Schedler donosi w wydawnictwie jubileuszowym na 100-lecie istnienia parafii (Schedler, 1929, s. 42):

> Unangenehm machen sich auch die nationalen Gegensätze in der Gemeinde bemerkbar. Sie sind auf das in weiten Schichten der hiesigen evangelischen Bevölkerung in diesem Jahrhundert erwachte völkische Bewusstsein zurückzuführen […]. Die einen werden vom öfteren Besuch der Kirche abgehalten, weil sie in den Predigten keinen deutschen Patriotismus finden, den anderen erscheint des polnische Patriotismus angeblich nicht genügend betont[1].

Ten krótki komentarz oddaje istotę dylematu Kościoła ewangelickiego w Polsce, w którym coraz mocniej zaczęły ścierać się stronnictwa narodowe. Tożsamość etniczna zaczęła dominować nad tożsamością religijną.

Pozostało niewiele obiektywnych świadectw wiernych dotyczących tej sytuacji. Natomiast w prasie ewangelickiej można znaleźć reportaże opisujące, na jakie pogróżki narażeni byli duszpasterze zaangażowani politycznie po polskiej stronie. Ta zaogniona sytuacja dotyczyła przede wszystkim Łodzi jako ośrodka o szczególnie silnie niemieckim charakterze. Na przykład „Lodzer Freie Presse" donosi, że podczas wystąpienia Burschego w Łodzi w 1921 roku robotnik nazwiskiem Triebe, wysuwając oskarżenia pod adresem polityki kościelnej, groził głowie Kościoła, że wykopał dlań już grób przy swojej parafii (Lodzer Freie Presse, nr 86, 1921). Podobne wypowiedzi wskazują nie tylko na brutalny dyskurs wewnętrzny, ale też politycznie uwarunkowane naruszenie autorytetu instytucji kościelnych.

Podział wśród parafian odzwierciedlała polaryzacja w środowisku duszpasterzy, choć o wolności dyskursu w warunkach częstych ingerencji polskiego Ministerstwa Spraw Wewnętrznych oraz superintendenta generalnego nie mogło być mowy. Organami wydawniczymi stronnictwa proniemieckiego były m.in. „Neue Evangelische Kirchenzeitung" i „Luthererbe in Polen".

[1] Niestety narodowe kontrasty we wspólnocie stają się coraz bardziej widoczne. Są one spowodowane rozpowszechnieniem się w szerokich warstwach ludności ewangelickiej rozbudzonej w naszym stuleciu świadomości etnicznej. […] Jedni czują się odstręczeni od regularnych wizyt w kościele, ponieważ brakuje im w kazaniach niemieckiego patriotyzmu, innym wydaje się patriotyzm polski nie dość zaakcentowany (tłum. M. Stefańska).

Tytuły te borykały się z cenzurą, a ukazywanie się „Luthererbe in Polen", wydawanego od 1938 roku, zostało po kilku miesiącach na drodze procesu sądowego wstrzymane (Kneifel, 1962, s. 241). Ponadto już na początku lat 20. dochodziło do przypadków deportacji i zdejmowania z urzędu pastorów próbujących uprawiać proniemiecką agitację polityczną[2]. Otwartym buntem było zainicjowanie przez pastora Alfreda Kleindiensta z Łucka w 1935 roku Arbeitsgemeinschaft deutscher Pastoren, która szybko została zdelegalizowana dekretem prezydenta Ignacego Mościckiego. Sam Kleindienst pozbawiony został posady pastora z racji braku obywatelstwa polskiego. Było to częstym pretekstem do odbierania otwarcie proniemieckim pastorom ich urzędów. Trzeba przy tym wspomnieć, że większość z nich pełniła w czasie okupacji hitlerowskiej ważne funkcje kościelne. Po wojnie część proniemieckich duszpasterzy, jak na przykład wspomniani Alfred Kleindienst czy Eduard Kneifel, po emigracji do RFN przejmowała tamtejsze parafie (Weise, 2001, s. 804–809). Nierzadko publikowali oni swoje wspomnienia dotyczące Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce lat międzywojennych, które zdominowały w tym zakresie historiografię powojenną.

Konfesja a kultura i język

Po 1918 roku większość wydawnictw ewangelickich wydawana była po polsku i redagowana przez sprzyjających polityce Burschego Felixa Gloeha i Paula Angersteina. Należały do nich ogólnopolskie i rozprowadzane również za granicą „Głos Ewangelicki" i „Zwiastun Ewangeliczny" (1919–1921 „Ewangelik"). Czasopisma te nie tylko były wydawane w języku polskim, ale podkreślały też polskość ewangelicyzmu i patriotyzm jego wiernych. Wyrażało się to między innymi w używaniu zwrotów „my Polacy", „my polscy ewangelicy", w cytowaniu polskiej poezji, literatury, sztuki oraz w licznych odwołaniach do polskiej historii. Na przykład dodatek dla młodzieży do „Głosu Ewangelickiego" pt. „Na wyżyny" rozpoczynał swoje wydania, cytując wiersze Józefa Kraszewskiego, Adama Asnyka czy Marii Konopnickiej, niemających szczególnego związku z charakterem konfesji czytelników. Niewątpliwie nie było łatwym zadaniem język i kulturę Polski, zanurzone w tradycji katolickiej, dopasować do potrzeb i zainteresowań młodzieży protestanckiej. W wydawanych numerach starano się jednak odświeżać pamięć o postaciach polskiej historii związanych z ewangelicyzmem, jak Mikołaj Rej, Anna Wazówna czy Mikołaj Oleśnicki (Na wyżyny, nr 2–5, 1933).

[2] Szczególnie głośny przypadek pastora A. Eichlera, który zaangażował się potem w tworzenie na terenie polski proniemieckiej instytucji Freikirche (Politisches Archiv des auswärtigen Amtes).

Obok tych wydawanych w Warszawie czasopism istniały też tytuły niemieckojęzyczne, z których najwięcej drukowanych było w Łodzi. Ciekawym połączeniem religijnych i kulturowo-narodowych treści był wydawany od 1927 roku łódzki „Volksfreund-Kalender". Obok horoskopów, świąt ludowych i opiewania tradycji germańskich można znaleźć w nim, w przygotowywanym na każdy rok kalendarzowy wyborze tekstów, cytaty z Biblii i kazania. Była to próba połączenia powszechnej wśród niemieckojęzycznych czytelników fascynacji mitologią i okultyzmem, propagowanymi przez nazistowską ideologię, z tradycjonalizmem, a więc przywiązaniem do „niemieckiej wiary i obyczaju".

We wspomnianym wydawnictwie pastor Philipp Kreuz zamieścił swój wiersz pod tytułem *Neujahrsgruss*. Kreutz wzywa w nim wiernych do niesienia z dumą brzemienia codzienności bycia „Niemcem na obczyźnie". Podkreśla: *Zur Freiheit hat uns Gott erschafft*, a co rozumie pod pojęciem wolności, uściśla w ostatniej strofie: *Herr, gib uns deines Geistes Kraft/ Und lehre deutsch uns beten!*[3] (Volksfreund-Kalender, 1930, s. 31).

W polskiej literaturze dobrze znane są tego typu rotowe wezwania i podobne teksty przypominają negatyw sformułowań o zachowaniu polskości i polskiego języka. Jest kwestią sporną, czy Niemcy łódzcy faktycznie obawiać mogli się o wolność mówienia czy modlenia się w swoim języku. Niewątpliwie mieli jednak do czynienia z procesem znikania języka niemieckiego z życia publicznego, wypierania go ze szkół publicznych i ostatecznie również ze swojego Kościoła. Mogło to budzić niepokój osób silnie przywiązanych do tradycji niemieckiej. Według nich Kościół luterański miał stać się bastionem chroniącym język i dziedzictwo Lutra w formie możliwie bliskiej oryginałowi.

Pomiędzy tymi skrajnościami istniała też część umiarkowana wiernych i duszpasterzy niemieckiego pochodzenia. Ich poglądy reprezentowało wydawane w Łodzi czasopismo „Der Friedensbote". Utrzymywano, że zachowanie języka i kultury nie kłóci się z prawami i obowiązkami obywatela państwa polskiego. Publikowane w języku niemieckim czasopismo było ukłonem w stronę tradycji niemieckiej, jednak unikano w nim polemik politycznych i opisywano głównie bieżące problemy kościoła. W „Der Friedensbote" znaleźć można wiele reportaży z wydarzeń kościelnych, ogłoszenia, informacje oraz teksty religijne. W publikowanych tekstach często pojawiają się też deklaracje: „wir, polnische Staatsbürger", wyrażające obywatelskie przywiązanie do Polski jako ojczyzny z wyboru. Ta koncepcja połączenia tradycji niemieckiej z obywatelską lojalnością wobec państwa polskiego miała jednak wielu adwersarzy przekonanych, że język, kultura i wiara stanowią nierozłączną jedność, i upatrujących w polskości elementu obcego (Volksfreund-Kalender, 1930, s. 62).

[3] Panie, daj nam siłę Twojego ducha i naucz nas się po niemiecku modlić (tłum. M. Stefańska).

Podział polityczny i niebezpieczeństwo rozłamu

W związku z przedstawioną problematyką i wewnętrznym podziałem w połowie lat 20. pojawiło się w polskim Kościele Ewangelicko-Augsburskim poważne niebezpieczeństwo rozłamu, które wisiało nad nim do końca okresu międzywojennego. Przeciwnikami polityki Burschego była tzw. grupa łódzka z Josefem Alexandrem Spickermannem i Augustem Uttą na czele. Konflikt zaostrzył się w 1923 roku podczas synodu ustawodawczego uchwalającego propozycję ustawy stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Polskojęzyczna prasa ewangelicka donosiła z niepokojem i oburzeniem:

> Ten sam przywódca łódzkich delegatów po – zgodą i przyjęciem jednogłośnym ustawy – zakończonym Synodzie, gdy wszyscy już rozejść się mieli, publicznie ogłosił, żeby członkowie „Lodzer Partei" zebrali się na wspólne tajne narady, co dalej robić należy. […] Przemilczalibyśmy i ten fakt. Wiele bowiem ofiar musieliśmy ponieść i wiele rzeczy się wyrzec, my, protestanci polscy u siebie, w Ojczyźnie, aby umiłowany Kościół swój luterski utrzymać w całości. Ofiary te złożyliśmy z bólem serdecznym, ale świadomie i z jasno wyrośniętym celem, aby nareszcie pokój w naszych religijno-kościelnych stosunkach zapanował. Uczyniliśmy to szczerze, spodziewając się, że to samo uczyni strona przeciwna (Głos Ewangelicki, nr 18, 1926).

Faktycznie w konsekwencji synodu ustawodawczego 1923/1924, który niemieckiej większości w Kościele nie dał oczekiwanych uprawnień i urzędów, część krytycznie nastawionych wiernych wystąpiła z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Założyli oni Evangelisch-Lutheranische Freikirche. Według własnych danych instytucja Freikirche liczyła w latach 30. ok. 12 tys. wiernych, a jej pierwsza świątynia wybudowana została za pieniądze fabrykanta Johanna Krausego w podłódzkim Andrespolu (Kneifel, 1962, s. 249–250). Członkiem Freikirche nie stał się jednak żaden z urzędujących pastorów Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, tak że nie można mówić o poważnej schizmie na jego łonie. Oznaczało to jednak również, że dylemat kulturowej przynależności luteranizmu nie został ostatecznie zażegnany. Utrzymanie jedności wspólnoty w latach 30. okazało się zadaniem natury nie tyle duszpasterskiej, co politycznej. Pomimo różnic i przeciwności duszpasterze Kościoła próbowali nie dopuścić, aby niekonfesyjne czynniki decydowały o rozłamach i podziałach, co miało miejsce już wielokrotnie na przestrzeni dziejów.

Natomiast dla większości świeckich wiernych religia w hierarchii wartości naród-kultura-konfesja wydawała się w omawianym okresie nie mieć szczególnie wysokiej pozycji. Trudno przesądzać, jak potoczyłyby się sprawy w sytuacji coraz bardziej zdecydowanych działań przeciwników Burschego, gdyby nie wybuch wojny.

Podsumowanie

Choć nie sposób jednoznacznie określić determinant, które wpływały na wybory narodowe i kulturowe wśród ludności ewangelickiej, nie ulega wątpliwości, że istotnymi częściami składowymi ewangelicyzmu dla wielu wiernych były również język i kultura przodków. Dla zwolenników niemieckości była to tradycja ściśle powiązana z dziedzictwem Marcina Lutra, pochodzącego z Wirtembergii kaznodziei i reformatora. Dla zwolenników stronnictwa polskiego była to dalsza walka o zakorzenienie protestantyzmu w polskim społeczeństwie. Kierując się tymi wartościami, próbowano dopasować luteranizm niemiecki do sytuacji zorganizowanego i prężnego działania w ramach polskiego państwa narodowego. Wymagało to daleko idących reform, edukacji i ewolucji w obyczajach kościelnych, jakim była m.in. zmiana języka liturgii.

Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce jako instytucja przystosował się do nowych warunków i wykonał przy tym olbrzymią pracę, lecz, jak to często w przypadku kontrowersyjnych reform bywa, utracił przy tym przychylność części swoich wiernych. Trudno domniemywać, czy gdyby nie wojna i zbrodnicze działania niemieckiego okupanta, które na kilka lat przechyliły szalę zwycięstwa na stronę niemieckich konserwatystów, doszłoby do kolejnego poważnego rozłamu w Kościele luterańskim. Utworzenie się w Łodzi proniemieckiej instytucji Freikirche było widocznym znakiem determinacji przeciwników polonizacji luteranizmu.

Jednakże wydarzenia II wojny światowej i nazistowskiej okupacji wymusiły na Kościele nie tylko Katolickim, ale też Ewangelicko-Augsburskim ogromną ofiarę krwi. Bursche i wielu jego zwolenników zapłaciło życiem za swoją postawę i z dziedzictwem tej ofiary polski ewangelicyzm wszedł w drugą połowę XX wieku. Jest to ta część historii, do której dzisiaj chętnie się odwołuje. Dla wielu łódzkich, poznańskich czy kujawskich pastorów pochodzenia niemieckiego, którzy po wojnie wyemigrowali do RFN, Polska powojenna były to jednak ziemie utracone, stracone wpływy i dziedzictwo. Wraz z ucieczką, emigracją i wypędzeniem wielu tysięcy niemieckojęzycznych luteran znikł tak charakterystyczny dla przedwojennego Kościoła podział. Rozwiązał go nie wewnętrzny kompromis i ugoda, lecz miecz historii.

Literatura

Alabrudzińska E. (2009). *Protestantyzm w Polsce w latach 1918–1939*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Alabrudzińska E. (2010). *Juliusz Bursche (1862–1942) – zwierzchnik Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Polsce. Biografia*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Gastpary W. (1978). *Protestantyzm w Polsce w dobie dwóch wojen światowych.* Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna.
Kłaczkow J. (2017). *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1918–1939*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
Kneifel E. (1962). *Die Geschichte der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen*. Neuendettelsau: wydawnictwo własne.
Kneifel E. (1967). *Die Pastoren der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen*. Roth – Nürnberg: wydawnictwo własne.
Schedler G. (1929). *Eben-Ezer. Eine Jahrhindertgeschichte der evangel. St. Trinitatisgemeinde zu Lodz*. Łódź: wydawnictwo jubileuszowe.
Stenger T. (2012). Luteranie na terenie Królestwa Polskiego, „ziem zabranych" i Galicji w latach 1795–1918. W: J. Kłaczkow (red.), *Kościoły luterańskie na ziemiach polskich (XVI–XX w.).* Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
Weise Ch. (2001). Alfred Kleindienst. W: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, t. 19. Nordhausen: Bautz.

Cytowane czasopisma

Głos Ewangelicki, red. F. Gloeh, nr 18, Warszawa 1926.
Volksfreund-Kalender, red. B. Bergmann, Lodz 1930.
Na wyżyny, red. F. Gloeh, Warszawa 1933.

Przegląd Religioznawczy 1(275)/2020
The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379
e-ISSN: 2658-1531
www.journal.ptr.edu.pl

ALDONA ŻUREK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Socjologii
e-mail: alzurek@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0003-4431-1081
DOI: 10.34813/ptr1.2020.7

Religijność polskich rodzin a proces modernizacji rodziny

The religiosity of Polish families and the process of family modernization

Abstract. Looking for sources of changes in the religiosity of modern societies, attention is paid primarily to global modernization processes. The impact of social microstructures on specific behavior and attitudes of people is often underestimated. In particular, this applies to the family, which impact on social practices undertaken by people, lifestyle preferences or accepted values cannot be overestimated. Therefore, it is worth analyzing how the great family transformations, namely those related to pluralization, deinstitutionalization, and individualization, have influenced the religious attitudes and behavior of its members.

Keywords: religiousness, family modernization

W diagnozach dotyczących stanu religijności polskiego społeczeństwa zwraca się uwagę na zmianę obejmującą zarówno postawy wobec dogmatów i nakazów religii, podejmowanie określonych praktyk religijnych, jak i miejsce zajmowane przez religię w sferze symbolicznej i aksjologicznej, znaczącej dla jednostek i zbiorowości.

Dla socjologów, interesujących się tym zagadnieniem, istotna staje się odpowiedź na dwa pytania. Pierwsze dotyczy ewaluacji procesu modernizacji

postaw i zachowań religijnych społeczeństw, manifestujących się w konkretnych zjawiskach i procesach. Ocena ta w szczególności dotyczy skutków, ale także intensywności dokonujących się zmian. Punktem wyjścia w dokonywanych szacunkach są napięcia pomiędzy postawami religijnymi mającymi skrajnie fundamentalistyczny charakter a przejawami laicyzacji. Pomiędzy nimi odnaleźć można jeszcze jeden wymiar, określany jako nowa duchowość, wiążący się z poszukiwaniem wiary poza tradycyjnymi wspólnotami religijnymi (Mariański, 2013, s. 23). Powoduje to zmianę funkcji pełnionych przez religię. Jej wymiar organizacyjny staje się wtórny wobec indywidualnego przeżywania wiary. Ta manifestuje się często poza instytucjonalnym porządkiem. Wiara bez przynależności, jak nazywa to Janusz Mariański (2014), oznacza nie tylko słabość tradycyjnych Kościołów, ale również innych instytucji, które z mocy tradycji odpowiedzialne były za międzypokoleniową transmisję wiary i praktyk religijnych.

Drugim obszarem będącym przedmiotem zainteresowań badaczy są zachowania i postawy religijne osób należących do konkretnych kategorii i zbiorowości społecznych (Ellison i Xu, 2014, s. 279). Postaci, jakie przyjmują praktyki religijne, miejsce religii w hierarchii wartości czy nowe zachowania łączące życie codzienne ze sferą *sacrum* zostają wprzęgnięte w schemat analizy, w którym religijność jest jednym z elementów szeroko rozumianego stylu życia. Przyjmując taką perspektywę, ocenia się powiązania między wybranymi elementami statusu społecznego (wykształceniem, płcią, stanem cywilnym, miejscem zamieszkania) a podejmowanymi praktykami religijnymi. W tym wszystkim traci się jednak z pola widzenia kontekst sytuacyjny i strukturalno-instytucjonalny. Znaczenie danego statusu dla podejmowanych przez jednostkę aktywności możliwe jest do oszacowania dopiero wtedy, gdy cecha ta powiązana jest z innymi i ukazana na pełnym planie środowiska społecznego, w którym człowiek funkcjonuje.

Warto mieć na uwadze także to, że wiara, rozumiana jako postawy i zachowania religijne, to nie tylko manifestacja światopoglądu jednostki, ale również czynnik wskazujący na jej społeczną i kulturową afiliację. Jest ona również funkcjo-znakiem, którego manifestowanie pozwala na formułowanie oczekiwań wobec osób, które stają się ich nośnikiem. Zawsze jednak odbywa się to w odwołaniu do kontekstu społecznego, w którym dany status stanowi podstawę oczekiwań, związanych z konkretnymi działaniami. Oczekiwania dotyczące zachowań religijnych, kierowane wobec dzieci i osób dorosłych, są wyraźnie odmienne. W podobny sposób religijność modyfikowana jest przez przełomowe wydarzenia społeczne, które aktywizują lub powodują atrofię określonych praktyk religijnych.

Uznając znaczenie zjawisk o globalnym charakterze, które wpływają na stan religijności współczesnych społeczeństw, nie można jednak tracić z pola

widzenia procesów zachodzących w mikrostrukturach społecznych. W szczególności zaś tych, które mają miejsce w grupach pełniących strategiczną rolę w zaspokajaniu podstawowych potrzeb człowieka. Z tego punktu widzenia za niedoszacowaną uznać należy rolę współczesnej rodziny, w zakresie dotyczącym podejmowane przez ludzi praktyk, budowanych i utrwalanych preferencji związanych ze stylami i sposobami życia czy wpływu na respektowany i realizowany system wartości.

Podstawowy związek pomiędzy religią a rodziną polega na tym, że obie te instytucje należy uznać za kluczowe dla budowania ładu społecznego. Działając w obszarach dla siebie specyficznych, tworzą zręby systemu moralnego i obyczajowego, na którym jednostka buduje swoje aktywności życiowe. Oba te systemy nie tylko wskazują cele godne osiągania, ale określają również narzędzia, za pomocą których powinny być one osiągane. Regulacyjna i kontrolna funkcja rodziny i religii pełniona jest w odniesieniu do kluczowych momentów życia człowieka, obejmuje także codzienne praktyki, często przybierające zrytualizowany charakter. Uznaje się w związku z tym za znaczące, aby tworzyły one system koherentny, wzajemnie się wzmacniający i uzupełniający.

Podobieństwa pomiędzy religią a rodziną wynikają również z tego, że do ich charakterystyki częstym odwołaniem jest idea wspólnotowości. Pozostawiając otwartą kwestię, czy i na ile spełniają one socjologiczne kryteria wspólnotowości (w znaczeniu nadawanym temu pojęciu przez Ferdynanda Tonniesa), modelem ich działania są więzi, oparte na zasadach wspólnotowości, które mają prowadzić jednostkę do poczucia przynależności do wspólnoty. „Ja" wspólnotowe przezwyciężać ma naturalną skłonność człowieka do obrony indywidualnych potrzeb i interesów. Kolektywizm, na której to idei opiera się działanie rodziny i religii, nakazuje branie pod uwagę dobra wspólnoty przed dobrostanem jednostki. Intensywność oddziaływań religii i rodziny w zakresie regulacji zachowań jednostki ulega wzmocnieniu poprzez skuteczność systemu kontroli społecznej, w tym obejmujących internalizowanie norm i wartości, które stają się częścią tożsamości społecznej ludzi. Z tej perspektywy wypieranie ideałów kolektywistycznych przez indywidualizm uznać należy za wyzwanie, jakie staje przed obydwiema instytucjami. Jeśli poczucie zobowiązania i powinności zastąpione zostanie przekonaniem o konieczności osiągnięcia maksimum wolności osobistej i niezależności, obumierać będą więzi, oparte na formalnych i instytucjonalnych podstawach. Proces prywatyzowania się życia religijnego i towarzyszące mu zjawisko deinstytucjonalizacji rodziny, toczące się paralelnie, prowadzić mogą do zmian związanych ze społecznym pozycjonowaniem jednostek. Wybór, a nie konieczność, jednostkowa autonomia, a nie przymus strukturalny wyznaczać będą afiliacje członków społeczeństwa.

Badania, w których obiektem uczynione zostały relacje pomiędzy rodziną a religią, uwzględniają dwie perspektywy. W pierwszej czynione są ustalenia na temat tego, w jaki sposób religia wpływa na sposób funkcjonowania rodziny. W tym przypadku obszarem zainteresowań badaczy staje się regulatywna funkcja religii, odnosząca się do różnorodnych sfer życia domowo-rodzinnego. Dotyczy ona wybranych praktyk rodzinnych, takich jak spędzanie świąt, międzypokoleniowa transmisja wartości czy zachowań związanych ze sferą seksualną i prokreacyjną małżonków (Edgell, 2006). W drugiej badaczy interesuje to, w jaki sposób rodzina wpływa na systemy wartości, postawy, zachowania religijne poszczególnych swoich członków, tworząc i umacniając modele zachowań związanych z religijnością (King, 2003; Wilcox i Wolfinger, 2008). Owe oddziaływania mają związek z wprost wyrażanymi celami życia rodzinnego, w których wiara i praktyki religijne wkomponowane są w życie codzienne członków rodziny. Stają się one nie tylko częścią ich życia osobistego, ale także istotnym elementem stylu życia rodzinnej wspólnoty. Wpływ rodziny na praktyki religijne jej członków wyraża się także w możliwości użytkowania zasobów materialnych, czasowych czy kapitału społecznego rodziny (Ellison i Xu, 2014, s. 280). Korzystanie z nich, także wtedy, gdy dotyczy to poszczególnych osób, wymaga przyzwolenia lub wsparcia ze strony pozostałych krewnych. Rodzina pełni w ten sposób sprawczą rolę w odniesieniu do praktyk i wierzeń religijnych. Przekładając to na język założeń metodologicznych, można stwierdzić, że zarówno rodzina, jak i religia stać się mogą zmiennymi niezależnymi, jak i zależnymi (Vermeer, 2014).

Za konieczne uznać należy wprowadzenie jeszcze jednej perspektywy, w której czynnikiem wpływającym na zmiany religijności są przemiany, którym podlega sama rodzina. Przeobrażenia te są oczywiście wplecione w ciąg zdarzeń i procesów, mających ponadfamilijną postać, jednak procesy modernizacyjne rodziny posiadają własną dynamikę i w części są specyficzne tylko dla tej struktury społecznej. Przy całej ich złożoności można wskazać na kilka głównych transformacji: związanej z pluralizmem form życia rodzinnego, zmianami jej zorganizowania (deinstytucjonalizacja) oraz autonomizowaniem się rodziny od wpływu środowiska społecznego. Procesy te, choć połączone w syndrom modernizacyjny, wywołują innego rodzaju zjawiska, odnoszące się zarówno do życia poszczególnych osób tworzących rodzinę, jak i do całego systemu rodzinnego. Oddziaływają także na postawy i praktyki religijne poszczególnych członków rodziny, jak i na kształt religijności całego systemu rodzinnego. Ze względu na pewne szczególne okoliczności mogą stać się przyczynkiem do zmian nauczania i polityki prowadzonej przez kościoły (Thornton, 1985).

Siłę związku między polską rodziną a religią jeszcze w latach 80. XX wieku ocenić można jako silną i stabilną. Prowadzone w tym czasie badania empi-

ryczne wskazywały na rodzinę jako na główny czynnik międzypokoleniowej transmisji wiary i praktyk religijnych, co prowadziło do umocnienia więzi społeczeństwa z Kościołem (Mariański, 1982, s. 199). Rodzina w tym czasie pełniła rolę stabilizacyjną, zarówno w obszarze instrumentalno-materialnym, jak i emocjonalnym i aksjologicznym. Centralne miejsce, jakie zajmowała w systemie wartości Polaków, niewątpliwie związane było też z podejmowaniem działań kompensacyjnych wobec niestabilnych i często dysfunkcjonalnych instytucji publicznych (Koralewicz i Wnuk-Lipiński, 1990). Afirmujące religię postawy pokolenia dziadków i rodziców przejmowane były przez najmłodsze w rodzinie pokolenie, dzięki czemu religia stawała się częścią systemu wartości rodzinnych. Spójność wartości podzielanych przez pokolenia zaznaczała się właśnie w kwestiach związanych z religijnością (Jałowiecki, 1978, s. 54). Wpływało to na sposób zorganizowania życia codziennego rodzin, w tym podejmowane praktyki związane z węzłowymi etapami życia rodzinnego. Istotne dla kształtowania się kolejnych etapów ontogenezy rodzin fazy powiązane były ze sferą *sacrum*. Normy, które towarzyszyły takimi przełomowym dla rodzin wydarzeniom, jak na przykład narodziny czy śmierć, w sposób wiążący i niejako przymusowy wyznaczały charakter podejmowanych przez członków rodziny praktyk (Tyszka, 1982; Adamski, 1982). Należy także podkreślić, że choć pojawiły się już pierwsze symptomy zmiany w funkcjonowaniu polskich rodzin, to nadal etyka Kościoła wpisana była w model świadomościowy rodziny. Sposób formowania się małżeństw, ich rozwiązywanie, relacje między- i wewnątrzgeneracyjne przyjmowały w większości przypadków postać zgodną z nauczaniem Kościoła na temat małżeństwa i rodziny. Dobitnie świadczą o tym dane statystyczne odnoszące się do struktury demograficznej polskiego społeczeństwa. Do lat 80. XX wieku odsetek urodzeń pozamałżeńskich utrzymywał się na niskim poziomie, nie przekraczając 6% ogółu urodzeń (Szukalski, 2003, s. 90). W nowym milenium odnotowano ponad trzykrotny wzrost liczby takich urodzeń i trend ten ma stały charakter. Rozwiązanie małżeństw wskutek rozwodu dotyczyło w tym czasie około 38 tysięcy par, zawierano zaś przeciętnie około 300 tysięcy związków małżeńskich, co oznaczało, że mniej więcej na siedem zawartych związków przypadał jeden rozwód. Jednocześnie większość z 300 tysięcy zawartych związków małżeńskich miało sakramentalny charakter. Pod koniec obecnej dekady średnio rocznie udzielanych jest 65 tysięcy rozwodów, wobec znaczącego zmniejszenia się liczby zawieranych małżeństw; w roku 2019 na 3 zawarte związki przypadał jeden rozwód (CBOS, 2019). Małżeństwa wyznaniowe pod koniec drugiej dekady XXI wieku zawiera nieco ponad 60% par (jest to spadek w ostatnich dwóch dekadach o ponad 10%). Zmiana w stylach życia Polaków wyraża się również w tym, że znacząco zwiększyła się liczba par kohabitujących oraz osób posiadających status singla.

Procesy modernizacyjne, które rozpoczęły się w Polsce pod koniec lat 80., objęły też tak ważne dla stabilności porządku społecznego instytucje, jakimi są religia oraz rodzina. Dane sondażowe prezentują obraz religijności Polaków, który nie ma spójnego charakteru. Deklarację dotyczącą przynależności do wyznania religijnego składa ogółem 94,2% Polaków, w tym do Kościoła katolickiego 92,8%. Jednak wtedy, gdy pytamy o miejsce, jakie zajmuje wiara religijna pośród innych cenionych wartości, to lokuje się ona w połowie drugiej dziesiątki. Religia jest dla Polaków mniej istotna niż rodzina, zdrowie, przyjaciele, a nawet sprawność fizyczna czy patriotyzm (GUS, 2017, s. 93). Istotną zmienną, która wpływa na znaczenie przypisywane religii, jest płeć, wykształcenie, miejsce zamieszkania, a przede wszystkim wiek. W szczególności ta dystynkcja odróżnia osoby należące do kategorii młodych dorosłych oraz seniorów (Swadźba, 2012).

Religia jest bardzo ważna dla mniej niż połowy osób, które nie ukończyły 35. roku życia (wśród najmłodszych Polaków w wieku 16–24 lat odsetek ten jest jeszcze mniejszy). Natomiast wśród seniorów (osób należących do kategorii 75+) odsetek ten wynosi 84%. Wyjaśniając te prawidłowości, można odwołać się do dwóch, niekoniecznie konkurencyjnych, wyjaśnień. Pierwsze mówiłoby o przyjmowaniu przez pokolenia odrębnych priorytetów, związanych z określaniem istotnych celów życiowych. W przypadku osób najstarszych, przeżywających schyłek swoich sił witalnych, wiara religijna daje egzystencjalne poczucie ukojenia i uspokojenia wobec nieuchronnie zbliżającej się śmierci. Inna hipoteza wskazywałaby na zmieniający się charakter więzi łączących najstarsze i najmłodsze pokolenia. Siła wpływu seniorów na postawy i zachowania najmłodszych generacji maleje. Nie są oni w stanie wpływać na wybory życiowe pokolenia swoich wnuków. Natomiast najmłodsze pokolenia (wśród których prawie co piąta osoba uznaje, że religia odgrywa w ich życiu bardzo małą lub nic nieznaczącą rolę) autorytetów szukają w innych niż rodzina obszarach aktywności.

Charakterystyczną dla religijności Polaków cechą jest to, że wśród osób deklarujących się jako wierzące można wyróżnić kilka podtypów, a mianowicie osoby silnie zaangażowane religijnie, słabo zaangażowane oraz te, które można nazwać pozakościelnymi (GUS, 2017, s. 119). Wśród tych, których postawy i zachowania religijne wskazują na słabnący związek z religią, dominują osoby młodsze wiekiem. Badania przeprowadzone przez Pew Research Center (2018), porównujące religijność ludzi przed czterdziestką i po czterdziestym roku życia w 108 państwach na całym świecie, pokazały, że młodzi Polacy przodują wśród tych, którzy porzucają praktyki religijne oraz deklarują, że religia ma dla nich niewielkie znaczenie. Można wyraźniej niż w przypadku innych społeczeństw dostrzec w tym zakresie dużą lukę generacyjną. Starsi religię akceptują i przeżywają, dla młodszych ma ona rytualną i fasadową postać.

Brak ciągłości aksjologicznej przekłada się również na odmienny w charakterze i intensywności udział w praktykach religijnych. Najrzadziej w nabożeństwach uczestniczą osoby, które nie przekroczyły 35. roku życia (GUS, 2017, s. 116). Ponad połowa z nich chodzi do kościoła nie częściej niż dwa razy w miesiącu. Natomiast wśród seniorów odsetek uczestniczących w nabożeństwach wynosi powyżej 60%. Poczynając od roku 2005, można także zaobserwować wzrastającą liczbę osób nieregularnie praktykujących oraz takich, które w ogóle nie biorą udziału w praktykach religijnych (CBOS, 2018). Wzrost ten jest niewielki, ale tendencja ma stały charakter. Wśród nieregularnie i w ogóle niepraktykujących (odpowiednio jest to 37% i 13%) przeważają mieszkańcy dużych miast, osoby o poglądach lewicowych, a co ważniejsze – ludzie młodzi, a zwłaszcza ci, którzy kontynuują edukację – uczniowie i studenci. Jak się wydaje, dla części młodzieży opuszczenie domu rodzinnego, w związku z kontynuowaniem nauki czy studiów, oznacza uwolnienie się od kontroli rodziny pochodzenia, która określa standardy uczestnictwa w praktykach religijnych. Role regulacyjne, dotyczące wyznaczania wzorów aktywności, przejmują grupy przyjacielsko-rówieśnicze, dla których kwestie światopoglądowe nie są tak ważne jak dla rodzin lub zgoła mało istotne.

Jednym z aspektów powiązania religijności z rodziną jest stopień akceptacji społeczeństwa dla nauczania Kościoła, związanego z rodziną i rodzinnością. Obejmuje to zarówno kwestie dotyczące seksualności, prokreacji, jak i preferowanych stylów życia czy akceptowanych modeli rodziny i małżeństwa. Dla ponad połowy dorosłych Polaków ideałem struktury rodzinnej są dwa pokolenia prowadzące wspólne gospodarstwo domowe, jedna trzecia uznaje, że jest nią rodzina wielopokoleniowa (CBOS, 2019, nr 46). Wskazuje to na stałą, trwającą od kilku dekad tendencję polegającą na wskazywaniu takiej formy rodzinności, która związana jest z osobistymi doświadczeniami Polaków. Należy jednak podkreślić, że skłonność do wybierania tego ostatniego typu rodziny wzrasta wraz z wiekiem oraz poziomem religijności. Maleje zaś wraz ze wzrostem zamożności oraz stopniem zurbanizowania środowiska lokalnego.

Jednocześnie Polacy włączyli do akceptowanego modelu rodzinności takie rozwiązania, które stoją w sprzeczności z nauczaniem Kościoła na temat formowania i tworzenia się rodziny. Ponad 60% Polaków uważa, że młodzi dorośli mają prawo do odraczania czasu, w którym zawierają związek małżeński (CBOS, 2019, nr 42). Tłumaczone jest to częściej motywacjami związanymi z dążeniem do autonomii i wolności niż obawami przed obniżeniem stopy życiowej młodych kobiet i mężczyzn zakładających rodzinę. W ostatniej dekadzie wyraźnie wzrosła liczba osób, które sądzą, że osoby kochające się nie muszą zawierać związku małżeńskiego i mogą żyć w związku nieformalnym (42%). Coraz więcej osób uważa też, że formalizacja związku łączącego kobietę

i mężczyznę może mieć zarówno cywilny, jak i kościelny charakter (sądzi tak 39% Polaków), przeciwnego zdania jest 27% osób.

Większość Polaków uważa też, podkreślmy, że jeśli kobieta i mężczyzna podejmą wspólnie taką decyzję, mają prawo wziąć rozwód (CBOS, 2019, nr 15). Tego rodzaju poglądy podzielają przede wszystkim osoby młodsze, mieszkające w miastach, mające stosunkowo wysokie dochody. Istotny wpływ na ich postawy mają osobiste doświadczenia, bowiem prawie 70% osób dorosłych ma w swoim środowisku społecznym kogoś, kto się rozwiódł, a dla 40% był to ktoś z najbliższych krewnych. Jednocześnie co piąta osoba sama jest rozwiedziona lub żyje w związku z osobą rozwiedzioną.

Przyglądając się tym danym, można postawić hipotezę, że w warstwie symboliczno-etykietowej współczesne rodziny można określić jako rodziny katolickie, a ich członków jako osoby należące do wspólnoty Kościoła. Natomiast życie codzienne rodzin odbywa się często z pominięciem zasad, na których oparte jest nauczanie Kościoła. W pewnym sensie wskazywałoby to na napięcia między tym, co Stanisław Ossowski nazywa wartościami odczuwanymi i wartościami uznawanymi (Ossowski, 2000, s. 73). Religia jest dla rodzin wartością uznawaną, co przede wszystkim odnosi się do całego rodzinnego systemu. Wybierając ważne i godne szacunku cele życiowe, wspólnota rodzinna wskazuje na te sfery życia, a religia do nich należy, które bezsprzecznie uznawane są za stabilizujące sytuację życiową jednostek. Odwoływanie się do społecznie utrwalonych przekonań, związanych z istniejącymi skryptami kulturowymi, dodatkowo wzmacnia taki stan rzeczy. Wskazywanie na religię jako jedną z istotnych wartości ma też związek z podejmowaniem wspólnotowych działań, często łączących się ze zrytualizowanymi praktykami (Baxter i Braithwaite, 2006). Rola, jaką pełnią, związana jest nie tylko z transmisją wartości religijnych. Dodatkowo przez asymilowanie ich w ramach rodzinnej pragmatyki przyczyniają się one do utrwalania ciągłości pokoleniowej i przekazywania tożsamości grupowej.

Natomiast wtedy, gdy działania wiążą się z nadawaniem im emocjonalnej i subiektywnej miary – religijność przechodzi w obszar wartości odczuwanych. Przeżycia religijne, wewnętrzne poczucie przynależności do wspólnoty religijnej nie staje się obiektem kontroli rodzinnej. Im słabiej, w sensie instytucjonalnym, powiązani są ze sobą krewni, tym mniejsza jest ich siła oddziaływania. Z punktu widzenia postaw i zachowań jednostek powinności związanych ze sferą życia religijnego nie można utożsamiać z ich instrumentalną użytecznością. Dlatego też autodeklaracje społeczeństwa, wyrażające się przez definiowanie siebie jako członka wspólnoty Kościoła, nie znajdują kontynuacji w postaci podejmowania określonych praktyk religijnych czy poszanowania dla dogmatów wiary.

Osłabienie wpływu rodziny na całe spektrum zachowań i postaw związanych z religijnością wynika z przemian, jakim współcześnie podlega sama ta mikrostruktura. Zmiany te obejmują szereg procesów, wśród których najbardziej znaczącymi są: pluralizacja, deinstytucjonalizacja oraz autonomizacja. Pluralizm form rodziny nie sprowadza się tylko do występowania różnorodnych jej postaci, bo ta miała już miejsce w procesie filogenezy rodziny. Konkubinat, małżeństwa jednopłciowe lub czasowe mają długą historię i nie można ich uznać za wynalazek współczesności. Natomiast nowym zjawiskiem jest społeczne i obyczajowe przyzwoleniem na ich występowanie, w tym prawną ochronę. Pozytywną tego konsekwencją jest powiększenie się sfery wolności ludzi, którzy nie muszą, kształtując swoje ścieżki karier życiowych, wybierać z już istniejących i spetryfikowanych reguł dotyczących funkcjonowania rodziny. Część badaczy prowadzi to do konstatacji o występowaniu „rodziny zrób to sam" (Duncan, 2011). Metafora ta przekuta jest w propozycje badawcze, które zalecają mówić o rodzinach (w liczbie mnogiej) zamiast o rodzinie czy używać określenia życie rodzinne, po to, aby objąć cały kompleks zjawisk nazywanych rodzinnością.

Konsekwencją tego, że próbuje się objąć pojęciem rodziny coraz więcej niesprowadzalnych do siebie struktur i form praktykowania rodzinnego stylu życia, jest uprawianie refleksji nad życiem rodzinnym bez używania tego pojęcia. W zamian mówi się o praktykach rodzinnych (Morgan, 1996), życiu osobistym (Smart, 2007) czy – jak w koncepcji *displaying family* – pokazywaniu rodziny w miarę potrzeb własnych i oczekiwań publiczności, wobec której rodzinność jest odgrywana (Fintch, 2007). Skrajne stanowiska mówią wręcz o śmierci rodziny jako struktury społecznej (Popenoe, 1993). Rodzina, w formach strukturalnych, jakie zaczęła przyjmować, straciła monopol na działania, jakie dotąd były jej udziałem. W sposób oczywisty dotyczy to także sfery życia religijnego. Z jednej strony pewne postaci rodzinności nie mają już swego umocowania w sankcjach religijnych. Z drugiej zaś – proces transmisji wartości religijnych odbywa się już tylko pomiędzy dwoma najbliższymi sobie pokoleniami, a jego intensywność jest mocno ograniczona.

Proces deinstytucjonalizacji polega na osłabieniu odziaływania norm, na których oparte jest funkcjonowanie małżeństw i rodzin. Członkowie rodziny nadal podlegają regulacyjnym oddziaływaniom systemu aksjonormatywnego, jednak jego źródłem stały się negocjacje między osobami tworzącymi rodzinę. W konsekwencji przymus strukturalny, który był dla rodzin tradycyjnych podstawowym ich spoiwem, zastąpiony został indywidualną oceną gratyfikacji z uczestnictwa w rodzinie. Odstąpienie od odtwarzania reguł, które posiadały społeczną sankcję, i zastąpienie ich tymi, które tworzone są na użytek danej sytuacji rodzinnej, prowadziły do kilku znaczących konsekwencji. Pierwsza

oznaczała daleko idącą prywatyzację rodziny. Rodziną stawała się ta grupa, którą jej członkowie definiowali jako rodzinę. W konsekwencji zamiast reguł określających członkostwo w rodzinie pojawia się zjawisko „niejednoznaczności granicznej" (Cherlin, 2013, s. 13). Więzi oparte na pokrewieństwie czy powinowactwie przestały stanowić podstawę podejmowania ról rodzinnych, co oznaczało rozluźnienie więzi zarówno wewnątrz-, jak i międzypokoleniowych. Pełnione przez członków rodziny role coraz częściej abstrahują od atrybutów posiadanych przez jednostki. Dodatkowo ich scenariusz opisywany jest w odwołaniu do jakości relacji rodzinnych, a nie istniejących już modeli. Sposób, w jaki pełnione są role rodzinne, stał się wypadkową inwencji jednostki oraz oczekiwań osób, wobec których są one pełnione.

Deinstytucjonalizacja rodziny wiązała się również z tym, że wzajemne zobowiązania jej członków przestały mieć oparcie w społecznie kontrolowanych wzorach. Obok tradycyjnych ról rodzinnych pojawiają się nowe, które można określić „nienazwanymi". Nie tylko nie wiemy, jak zwracać się do matki konkubenta czy ojca kolejnego męża kobiety. Nie mamy także wiedzy na temat oczekiwań, jakie możemy w ich stronę skierować, oraz naszych własnych wobec nich zobowiązań. Jeśli w jakiś sposób przyczyniamy się do osiągania przez osoby o takim nieokreślonym rodzinnym statusie dobrostanu, jest to skutkiem negocjacji i namysłu, które towarzyszyły wypracowaniu modeli, na których oparte były relacje społeczne. W konsekwencji to okoliczności i osobiste preferencje decydują o tym, kto i na jakich zasadach działa na rzecz innych członków rodziny (Gilding, 2010, s. 760). W szczególności dotyczy to relacji mających horyzontalny charakter oraz takich, które łączą osoby nietworzące jednego gospodarstwa domowego. W ten sposób siła tradycji rodzinnych w dużym stopniu oparta na praktykach religijnych ulega osłabieniu lub zanikowi, a przynajmniej nie jest związana z swego rodzaju teologią opieki rodzinnej, obecnej w nauczaniu Kościołów chrześcijańskich (Agius i Chircop, 1998). Dlatego różnego typu neorodziny przestają tworzyć koherentny system z instytucją religii.

Autonomizacja rodziny ściśle związana jest z procesem indywidualizacji i dotyczy uzyskiwania niezależności wobec środowiska społecznego, przez całą strukturę (Beck i Beck-Gernsheim, 2002). Funkcjonowanie rodziny nie odbywa się oczywiście w próżni społecznej. Tak jak w przeszłych czasach różnego rodzaju grupy, instytucje, organizacje nadal tworzą warunki, w obszarze których rodzina może osiągać założone cele. Jednak siła wpływu, a także kierunek oddziaływań trudne są do jednoznacznego oszacowania. Jest to konsekwencją dwóch zjawisk. Po pierwsze tego, że rodzina ma możliwość korzystania ze zdywersyfikowanych źródeł zasobów niezbędnych dla jej funkcjonowania. Po drugie – pojawiają się okoliczności, w których wybór zamiast przymusu

staje się atrybutem współczesnej rodziny. Czy i w jaki sposób uczestniczyć w grupach, kręgach czy organizacjach staje się przedmiotem autonomicznych decyzji członków rodziny. Co więcej, tego rodzaju dylematy nie tylko mogą, ale muszą być rozwiązywane przez rodzinę.

Taki stan rzeczy wskazuje na słabości współczesnej rodziny, które są pochodną procesu modernizacji społeczeństw. Proces indywidualizacji, poszerzający sferę wolności jednostek, jednocześnie wpłynął na osłabienie siły rodzinnego wpływu. Wybór, a nie przymus, zwłaszcza przyjmujący strukturalną postać, zadecydował o tym, że osoby tworzące rodzinę działają, uwzględniając interes tej instytucji, a nie podporządkowując się mu. Prawo do samodzielnego ustalania własnej ścieżki kariery życiowej czy stylu życia mają członkowie rodziny bez względu na ich aktualny status czy zobowiązania wobec innych krewnych (Albertini, Kohli i Vogel, 2007). Wybory karier życiowych czy realizowane style życia, w tym związane z podejmowaniem lub nie określonych praktyk religijnych, stają się obszarem niezależnych decyzji, paradoksalnie, zwłaszcza najmłodszego pokolenia w rodzinie. Przejście w fazę określaną jako młodość uzbraja już nastolatków w prawo do samodzielnych i autonomicznych decyzji, w tym dotyczących ich postaw i zachowań religijnych. Te zaś coraz częściej podlegają wpływom standardów tworzonych przez grupy i kręgi należące do ich osobistego środowiska społecznego.

Należy mieć na względzie także to, że zmieniła się również sama idea rodzinności. Uznając jej społeczną rangę, odchodzi się od łączenia jej z określoną strukturą czy regułami, które wyznaczają sposób funkcjonowania rodziny. O tym, jaki charakter przyjmie życie rodzinne, w coraz większym stopniu decydują potrzeby i przekonania członków rodziny. Wiążące decyzje, w tym dotyczące praktyk religijnych, powstają w wyniku kompromisu między tym, co społecznie pożądane (często w nawiązaniu do skryptów kulturowych), a tym, co wynegocjowane przez członków rodziny. W ten sposób powstają swoiste hybrydy, w obrębie których istniejące standardy (np. dotyczące konieczności instytucjonalizowania związku łączącego partnerów) łączone są z nowo wytworzonymi rytuałami (np. ceremonia zawierania małżeństw humanistycznych).

Dodatkową tego konsekwencją jest to, że pojęcie rodziny przestaje być odnoszone do jakiegoś konkretnego modelu rodzinności. Wielość zróżnicowanych postaci strukturalnych, często nazywanych rodziną, przestaje dawać pewność, że można oczekiwać od jej członków określonego sposobu pełnienia ról rodzinnych. Konieczność definiowania członkostwa w rodzinie staje się problemem nie tylko dla samych zainteresowanych, ale również dla instytucji państwowych. Szereg zobowiązań, ale również przywilejów, jakie mają krewni i powinowaci (np. prawa spadkowe), są pochodną przyjmowanego w danym

porządku prawnym modelu rodziny. Ten zaś nie obejmuje wszystkich tych przypadków, w których ludzie sami siebie określają jako rodzinę.

Odejście od jednolitych wzorów, na jakich budowane jest życie rodzinne, ma jeszcze jedną konsekwencję, a mianowicie nie pozwala na określanie miar wpływu, jaki wzajemnie mają członkowie rodziny. Układ relacji rodzinnych ujmowanych horyzontalnie (łączących np. kuzynostwo, rodzeństwo czy szwagrów) nie stanowi istotnego dla działań jednostek kontekstu społecznego. Silne, w sensie mocy, złożoności i siły sprawczej, są współcześnie już tylko te więzi, które łączą pokolenia. Badania dotyczące transmisji międzypokoleniowej mówią o wpływie na religijność najmłodszego pokolenia zarówno rodziców, jak i dziadków (Bengston i in., 2009). Jednak pozostawanie dziadkami, poza wskazaniem na możliwość nawiązania więzi z wnukami, nie wyposaża tych pierwszych w prawo do wpływania na wybory, jakich dokonuje najmłodsze pokolenie. Dziadkowie nie mogą, tak jak w przeszłości, wychowywać dzieci, wskazując im, wespół z rodzicami, cele uznawane przez nich za ważne. Tym bardziej nie wpływają też na aksjologiczną sferę funkcjonowania ich wnuków. W ten sposób rodzina, ujmowana w szerszej perspektywie niż tylko obejmującej domowników, jest nośnikiem wartości i praktyk religijnych jedynie w płaszczyźnie łączącej rodziców i dzieci.

Obumieranie niektórych więzi i osłabianie innych, obok prywatyzacji instytucji rodziny, uznać należy za istotną, choć niejedyną przesłankę powodującą transformację religijności rodzinnej. Funkcja ta, kiedyś równie istotna jak te, które związane są z zaspokajaniem podstawowych potrzeb, przesuwana jest na obrzeża życia rodzin i aktywizowana najczęściej w momentach dla rodzin przełomowych czy granicznych.

Literatura

Adamski F. (1982). *Socjologia małżeństwa i rodziny. Wprowadzenie*. Warszawa: PWN.

Agius E., Chircop L. (1998). *Caring for Future Generations: Jewish, Christian and Islamic Perspectives*. Westport, Conn.: Praeger.

Albertini M., Kohli M., Vogel C. (2007). Intergenerational transfers of time and money in European families: common patterns different regimes? *Journal of European Social Policy*, *17*, 5–21.

Baxter L.A., Braithwaite D.O. (2006). Family Rituals. W: L.H. Turner, R. West (red.), *The family communication sourcebook* (259–280). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Beck U., Beck-Gernsheim E. (2002). *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. London: Sage.

Bengtson V.L., Copen C.E., Putney N.M., Silverstein M. (2009). A Longitudinal Study of the Intergenerational Transmission of Religion. *International Sociology*, *24*, 325–345.

Cherlin A.J. (2004), The Deinstitutionalization of American Marriage. *Journal of Marriage and Family*, *66*, 848–861.
Cherlin A.J. (2013). *Public and Private Families. An Introduction*. New York: McGraw-Hill.
Duncan S. (2011). Personal life, pragmatism and bricolage. *Sociological Research Online*, *4*, 1–12.
Edgell P.A. (2006). *Religion and Family in a Changing Society*. Princeton: Princeton University Press.
Ellison C.G., Xu X. (2014). Religion and Families. W: J. Treas, J. Scott, M. Richards (red.), *The Wiley Blackwell Companion to the Sociology of Families* (277–299). Malden: Wiley-Blackwell.
Finch J. (2007). Displaying Family. *Sociology*, *41*, 65–81.
Gilding M. (2010). Reflexivity over and above convention: the new orthodoxy in the sociology of personal life, formerly sociology of the family. *British Journal of Sociology*, *61*, 757–777.
Jałowiecki S. (1978). *Struktura systemu wartości. Studium zróżnicowań międzygeneracyjnych*. Warszawa – Wrocław: Wydawnictwo Instytutu Śląskiego w Opolu.
King V. (2003). The Influence of Religion on Fathers' Relationships With Their Children. *Journal of Marriage and Family*, *65*, 382–395.
Mariański J. (1982). Ciągłość i zmiana postaw religijnych w rodzinie miejskiej w świetle badań socjologicznych. *Roczniki Nauk Społecznych*, *10*, 169–203.
Mariański J. (2013). *Sekularyzacja. Desekularyzacja. Nowa duchowość. Studium socjologiczne.* Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
Mariański J. (2014). *Wiara i wierzenia Polaków w niestabilnej nowoczesności. Analiza socjologiczna*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
Morgan D. (1996). *Family Connections: An Introduction to Family Studies.* Cambridge: Polity Press.
Ossowski, S. (2000). Konflikty niewspółmiernych skali wartości. W: tenże, *Z zagadnień psychologii społecznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Popenoe D. (1993). American Family Decline, 1960–1990: A Review and Appraisal. *Journal of Marriage and Family*, *55*, 527–555.
Smart C. (2007). *Personal life: New directions in sociological thinking*. Cambridge: Polity Press.
Swadźba U. (2012). *Wartości – pracy, rodziny i religii – ciągłość i zmiana: socjologiczne studium społeczności śląskich.* Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
Szukalski P. (2003). Urodzenia pozamałżeńskie w Polsce –problem polityki społecznej? *Problemy Polityki Społecznej. Studia i Dyskusje*, *5*, 87–108.
Thornton A. (1985). Reciprocal Influences of Family and Religion in a Changing World. *Journal of Marriage and Family*, *47*, 381–394.
Tyszka Z. (1982). *Rodziny współczesne w Polsce.* Warszawa: Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych.
Vermeer P. (2014). Religion and Family Life: An Overview of Current Research and Suggestions for Future Research. *Religions*, *5*, 402–421.
Wilcox W.B., Wolfinger N.H. (2008). Living and loving „decent": religion and relationship quality among urban parents. *Social Science Research*, *37*, 828–843.

Wnuk-Lipiński E. (1987). *Nierówności i upośledzenia w świadomości społecznej*. Warszawa: IFiS PAN.

The Age Gap in Religion Around the World. (2018). Pew Research Center. www.pewforum.org/2018/06/13/the-age-gap-in-religion-around-the-world/ [12.12.2019].

Jakość życia w Polsce w 2015 r. Wyniki badania spójności społecznej. (2017). Główny Urząd Statystyczny. https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/warunki-zycia/dochody-wydatki-i-warunki-zycia-ludnosci/jakosc-zycia-w-polsce-w-2015-roku-wyniki-badania-spojnosci-spolecznej [20.11.2019].

Alternatywne modele życia rodzinnego w ocenie społecznej. (2019). CBOS, nr 42. www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2019/K_042_19.PDF [20.11.2019].

Preferowane i realizowane modele życia rodzinnego. (2019). CBOS, nr 46. www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2019/K_046_19.PDF [2.12.2019].

Religijność Polaków i ocena sytuacji Kościoła katolickiego. (2018). CBOS, nr 147. www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2018/K_147_18 [2.12.2019].

Rozwody w osobistych doświadczeniach. (2019). CBOS, nr 15. www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2019/K_015_19.PDF [4.12.2019].

Stosunek Polaków do rozwodów. (2019). CBOS, nr 7. www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2019/K_007_19 [4.12.2019].

Przegląd Religioznawczy 1(275)/2020
The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379
e-ISSN: 2658-1531
www.journal.ptr.edu.pl

BARTOSZ KIRCHNER

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Kulturoznawstwa
e-mail: barkir@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0002-5976-7981
DOI: 10.34813/ptr1.2020.8

Problemy z *sacrum* w postsekularnym społeczeństwie. Sens budowania świątyń katolickich we współczesnym Poznaniu

The problems with *sacrum* in a postsecular society.
The sense of building catholic churches in a present-day Poznan

Abstract. The article is an attempt to describe the phenomenon of building churches in society, which is less and less involved in religious practices. Although the number of people attending Masses is deacreasing, new temples in Poland, specifically in Poznan, are being built. In the article I indicate a number of reasons why they are built. The starting point for the description of this phenomenon is the sacrum and the issue of cases of its marginalization not so much among the society, but inside the temples themselves.

Keywords: *sacrum*, The Catholic Church, temple, Poznan, secularization

Dlaczego powstają świątynie? Próba odpowiedzi na to pytanie nie jest moim zdaniem bezsensowna. Odpowiedź tylko z pozoru wydaje się prosta. Czynniki decydujące o budowie kościołów są współcześnie zróżnicowane, a ich kształt i wykorzystanie wskazują na tytułowe „problemy z *sacrum*".

Chciałbym rozpocząć od uporządkowania haseł, które są istotne, a których rozumienie może być wielorakie. Pojęcie postsekularyzmu zapożyczam od Juergena Habermasa. Społeczeństwo postsekularne to dla niemieckiego myśliciela takie, gdzie w otoczeniu podlegającym sekularyzacji nadal istnieją wspólnoty religijne. Ta idea zakłada, że pełne „odczarowanie świata", jak określał to Max Weber, jest niemożliwe. Zresztą, jak twierdzą Rodney Stark i William Bainbridge, pytania dotyczące życia i religii mają charakter egzystencjalny i ich rozwiązanie leży poza sferą racjonalności, dlatego w ludzkim doświadczeniu zawsze znajdzie się miejsce na religijną odpowiedź (Stark i Bainbridge, 1985). Postsekularyzm jawi się więc jako sekularyzacja pozbawiona ambicji marginalizacji bądź zupełnego wyplenienia religii z życia społecznego, co stawiały sobie za cel dwudziestowieczne totalitaryzmy i myślenie ewolucjonistyczne. Habermas chce kooperacji religii i świeckiego państwa dla dobra społeczeństwa, podkreślając jednocześnie źródła demokracji liberalnej wynikające z komunikacyjnej formy życia społecznego. Pytanie, do jakiego stopnia jest to do zaakceptowania dla Kościoła, pozostawiam bez odpowiedzi – nie jest to główny temat mojego wystąpienia. Dodam tylko, że z Habermasem na ten temat polemizował Joseph Ratzinger, czego świadectwem jest książka *Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*. Zresztą Ratzinger swoją wizję polityczną Europy przedstawił w książce *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, gdzie zaproponował odświeżoną wersję zakładu Pascala (Ratzinger, 2005, s. 65–72), tzn. zamiast tworzyć normy moralne w taki sposób, żeby mogły mieć zastosowanie nawet wtedy, gdyby Bóg nie istniał – *etsi Deus non daretur*, należy odwrócić aksjomat Oświecenia i powiedzieć: także ten, kto nie potrafi znaleźć drogi akceptacji istnienia Boga, powinien przynajmniej starać się tak żyć i ukierunkować swoje życie, jak gdyby on istniał – *veluti si Deus daretur.* Stwierdzić jednak należy, że szanse na realizację tego postulatu Ratzingera są współcześnie niewielkie.

Analizując problemy z *sacrum*, nie chciałbym skupiać się na tym, jakie problemy z nim może mieć państwo, politycy czy zwolennicy większej *laicite*. Moim celem jest pochylenie się nad tym, czy i jakie problemy ze sferą *sacrum* ma sam Kościół. To kwestia, która narasta oraz ma istotne i interesujące, szczególnie z kulturoznawczej perspektywy, skutki.

Rzecz jasna nie sposób przeanalizować w tak krótkiej formie wszystkie katolickie świątynie, które powstały w stolicy Wielkopolski na przestrzeni ostatnich lat. Przedstawione zostaną jedynie te, których przykład wydaje się interesujący bądź reprezentatywny dla omawianych przeze mnie zjawisk. To przykłady świątyń powstających lub dopiero co zbudowanych. Historia jednego z kościołów będzie nieco inna – choć ma ona już ponad 40 lat, to nie zamyka się w tamtych czasach i stanowi ciekawą reprezentację życia Kościoła na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci aż do chwili obecnej.

Joseph Ratzinger zwraca uwagę na dwojaki sens Kościoła, który jest budowany: to ten z kamieni – budowla, a także ten z żywych kamieni, czyli wspólnota wierzących. Jego zdaniem świątynia ma swoją ważną rolę we współczesnym świecie. Pisze: „Kto widzi kamienną pustynię rozrastających się metropolii, kto czuje skazanie człowieka na anonimowość i management, w wyniku których niemal dusi się fizycznie i psychicznie, ten z pewnością powie: gdyby nawet nie istniała idea katedr, miejsca medytacji, ciszy, miejsca wskazującego na tajemnicę i wieczność, trzeba by je wynaleźć" (Ratzinger, 2013, s. 1115). Niemiecki teolog odwołuje się też do dzieła Aleksandra Sołżenicyna *Krąg pierwszy* i omawia postać Rubina, komunisty zamkniętego w stalinowskim więzieniu, który pozostając wierny swoim przekonaniom, tworzy szkic zatytułowany *Świeckie katedry*. To efekt jego pracy nad udoskonaleniem marksistowskiej teorii i społeczeństwa. Bohater powieści radzieckiego dysydenta chce, aby powstające budowle emanowały wielkością i wiecznością. Postuluje także powołanie tzw. pracowników katedralnych, którzy obdarzeni miłością i zaufaniem ludu – byliby gotowi prowadzić życie „nieskazitelne, bezinteresowne i godne". Dla Ratzingera ten fragment *Kręgu pierwszego* to świadectwo uniwersalności ludzkiej tęsknoty za miejscem, w którym człowiek może dotknąć tego, co transcendentalne, co go przekracza. Jego zdaniem bez świątyń Europa pozostawałaby pustynią utylitaryzmu. Niemiecki filozof Josef Pieper mówi o czymś, co można by określić jako antykonsumpcjonistyczny charakter świątyni. Pisze on:

> Im bardziej sama korzyść wysuwa sobie prawo do zawładnięcia całą egzystencją […], tym bardziej człowiekowi, chcącemu prowadzić prawdziwie ludzkie życie, potrzebna jest szansa wyrwania się z akustycznego i optycznego zgiełku (kup to, pij to, jedz tamto, pobaw się tutaj, weź udział w tej lub innej demonstracji), i znalezienia się w miejscu, gdzie panuje milczenie, a w konsekwencji również realna możliwość słuchania, percepcji rzeczywistości, na której oparta jest nasza egzystencja i którą się ciągle karmi i odnawia (cyt. za Ratzinger, 2005, s. 1115).

O związkach między kapitalizmem a sekularyzacją pisze Peter Berger. Zdaniem tego socjologa pierwotnym nośnikiem sekularyzacji jest rozwój przemysłu kapitalistycznego. W tych częściach świata Zachodu, gdzie industrializm przyjął społeczne formy organizacji, podleganie procesom produkcji przemysłowej oraz towarzyszące mu style życia stają się główną determinantą sekularyzacji (Berger, 1997, s. 153). Dla Ratzingera świątynia, rozumiana tak, jak wspomniałem o tym wcześniej, służy chrześcijanom do gromadzenia się w sensie wewnętrznym. Do stworzenia wspólnoty potrzebna jest przestrzeń pozwalająca na wewnętrzne skupienie. Niemiecki teolog podkreśla, że w chrześcijaństwie myślenie to było obecne, jeszcze zanim zaczęły powstawać kościoły, o czym świadczy napomnienie św. Pawła z 1 Listu do Koryntian:

Czyż nie macie domów, aby tam jeść i pić? Czy chcecie świadomie znieważać kościół Boży? Jak powiada Ratzinger, Paweł w ten sposób tworzy porządek symboliczny – nie ustala rozdziału przestrzennego, nie istniały wtedy jeszcze kościoły jako budowle, ale duchowy. Zgromadzenie, które spotyka się, aby wspominać Pana, musi być przeniknięte *sacrum* (Ratzinger, 2005, s. 1120).

Powstające świątynie mają swój charakter funkcjonalny. Społeczność chrześcijańska potrzebuje miejsca na zebrania i tworzenie zgromadzenia liturgicznego. Budowla kościelna chrześcijan bardzo szybko zostaje określona mianem *domus ecclesiae*, co później zostanie ograniczone do skróconej formy *Ecclesia*, używanej dzisiaj na określenie całej katolickiej wspólnoty. Obecnie podstawową funkcją świątyni katolickiej pozostaje pełnienie roli miejsca kultu – celebrowania liturgii, sprawowania sakramentów oraz modlitwy członków Kościoła. W ten sposób powstała budowla funkcjonalnie i symbolicznie staje się dla wierzących tym, co Mircea Eliade określa jako *axis mundi*. To miejsce stanowi drabinę ustanowioną pomiędzy niebem i ziemią, jest przestrzenią hierofanii i pęknięciem istniejącym w świecie (Eliade, 1993, s. 62–74).

Ratzinger, jako teolog, spogląda na świat teocentrycznie – jego zdaniem *sacrum* nie jest czymś, co człowiek może wykreować własnymi siłami. Swój dom, kościół, buduje sam Bóg. Powiada:

> Twierdzenie to jest skierowane zarówno przeciwko tym, którzy są przekonani, że wystarczy pewną liczbę kubików materiału otoczyć murem i wszystko już jest zrobione, jak i przeciwko tym, którzy w zbiorze swych duszpasterskich strategii chcą w sposób chemicznie czysty zbudować Kościół od nowa. Bóg buduje swój dom – to znaczy, że nie zostanie on zbudowany tam, gdzie ludzie sami tylko chcą planować, sami odnosić sukcesy, sami produkować (Ratzinger, 2012, s. 453).

Te idealistyczne opisy dotyczące charakteru katolickiej świątyni napotykają na problem w zderzeniu z trendami sekularyzacyjnymi. Współczesna kultura nie jest, delikatnie mówiąc, przepełniona *sacrum*, w takim ujęciu, w jakim rozumie je katolicka Tradycja. Amerykański socjolog Richard Fenn w kontekście sekularyzacji pisze, że w społeczeństwie jako całości mamy do czynienia z rodzajem zmagań toczonych o definicję religii czy, mówiąc innymi słowy, o granice *sacrum*. Jedni aktorzy społeczni domagają się rozszerzenia domeny *sacrum*, podczas gdy inni chcą ją zawęzić na rzecz doczesności (cyt. za Grabowska, 2018, s. 59). Współcześnie w Polsce główna oś tego sporu dotyczy relacji Kościół–Państwo. Wydaje się, że prawdziwa dyskusja na ten temat przez nasze społeczeństwo dopiero się przetoczy i być może relacja ta będzie musiała ulec redefinicji. Należy jednak zwrócić uwagę na sekularyzację, która moim zdaniem przebiega po cichu – nie jest to zjawisko interesujące medialnie. To sekularyzacja – czy może lepsze byłoby określenie: desakralizacja – która

dokonuje się wobec *sacrum* i przestrzeni świątyni. Całościowe podejście do tej kwestii wymagałoby pracy dużo większej niż ten tekst. Zacząć trzeba od redukcji znaczenia świątyni jedynie do jej funkcjonalistycznej roli. Wiele kościołów stanowi dzisiaj wielofunkcyjną przestrzeń – oprócz mszy świętej odbywają się tam spotkania towarzyskie, autorskie, wykłady, koncerty. To rozwiązanie jak najbardziej logiczne – dzięki temu wokół kościoła, parafii „kręcą się" ludzie, wydarzenia ich przyciągają, jest to forma aktywizacji lokalnej społeczności. Problem wydaje się powstawać, kiedy zastanowimy się nad *sacrum* – czym ono jest i jaką ma formę? Jeżeli przyjmiemy pogląd Eliadego, że świątynia stanowi środek świata, dla wierzących miejsce styku ziemi z niebem, a jej próg jest granicą pomiędzy światami, to jaka jest „relacja" pomiędzy *sacrum* w świątyni a wydarzeniami niesakralnymi, które się w niej odbywają? Czy może właściwe byłoby quasi-protestanckie myślenie, że z *sacrum* mamy do czynienia wyłącznie w trakcie czynności rytualnej, a poza nią przestrzeń staje się sakralnie pusta? Moim zdaniem w tym momencie należy wrócić do Fenna – działania, które nie mają charakteru sakralnego, a czasem nawet nie są religijne i nie mają nic wspólnego ze sztuką, stanowią element sekularyzacji – przesuwania granicy *sacrum* w miejscu jego – teoretycznego, jak widać – panowania. „Człowiek jest w takiej mierze religijny, w jakiej żyje w atmosferze sakralnej" (De Lubac, 2012, s. 125). Jeżeli *sacrum* ujmiemy jako miejsce zetknięcia się człowieka z transcendencją, to jego ograniczenie lub przedefiniowanie znaczenia nie może pozostać bez wpływu na religijność.

Jako chrześcijańską nowość w kulturze Zachodu Joseph Ratzinger określa kościoły będące Kościołem przez cały dzień. Według niego świątynie przepełnione cały dzień modlitwą to coś najcenniejszego, co wytworzył duch chrześcijański (Ratzinger, 2012, s. 1125). To zjawisko napotyka jednak na poważny problem, który dotyczy również Polski. Otwarte kościoły są coraz bardziej puste, coraz częściej zamykane z powodu braku modlących się wiernych. Puste świątynie są bardziej narażone na kradzież. Zamknięty kościół, który ma chronić znajdującą się w nim własność, jest dla Ratzingera oznaką kapitulacji. Niemiec stwierdza także, że żadna budowla kościelna nie ma obietnicy wieczności, żadna nie jest niezastąpiona, każda może zostać zabrana, gdy znikną uzasadniające ją siły (Ratzinger, 2012, s. 432).

Innym elementem powodującym wycofywanie się *sacrum* są braki w edukacji wiernych. Ratzinger zwraca przede wszystkim uwagę na edukację liturgiczną kapłanów i świeckich, która przekłada się na stosunek do symboli i gestów wykonywanych w trakcie rytuału oraz zapewnia jego zdaniem pełniejsze uczestnictwo w liturgii. Wspominany już Henri de Lubac zwraca uwagę na relację pomiędzy wiarą a rozumem. Jego pogląd prezentuje swoisty kompleks, jaki religia zdaje się mieć w stosunku do nauki. Zdaniem Francuza

religia powinna być powyżej, a nie poniżej stref badań krytycznego umysłu. Jest to chyba nawoływanie nie wprost do powrotu obowiązującego dawniej w humanistyce prymatu teologii nad filozofią, który współcześnie wydaje się niemożliwy do odtworzenia. De Lubac pisze: „W erze cywilizacji naukowej religia nie może pozostać we wszystkim naiwna, nie ryzykując tym, że zacznie uchodzić za infantylną (De Lubac, 2012, s. 131). Nie tylko stosunek, ale także wiedza polskich katolików na temat nauczania Kościoła pozostaje na niskim poziomie. Wskazuje na to m.in. w książce *Bóg a sprawa polska* prof. Mirosława Grabowska. Interpretować można to dwojako i oba stwierdzenia są słuszne. Po pierwsze, współczesna religijność ulega deinstytucjonalizacji oraz indywidualizacji. Pojęcie dogmatu wydaje się obce i niezrozumiałe. We współczesnej kulturze atrakcyjniejszy jest wybór poszczególnych elementów-wartości z rezerwuaru światopoglądów i religii niż próba stosowania się do wymagającej katolickiej etyki i teologii. Po drugie, należy stwierdzić, że katecheza szkolna ponosi porażkę, o czym świadczą chociażby rozmaite badania dotyczące szczegółów nauczania Kościoła. Problem wynika też z faktu, jak pisze de Lubac, że wierni nie mają świadomości, iż wiedzę religijną można rozwijać podobnie jak każdą inną. Stwierdza on:

> Dość często zwracano uwagę na kontrast, jaki u wielu ludzi występuje między ich wiedzą świecką a ich wiedzą religijną; ta pierwsza to wiedza człowieka dojrzałego, który długo studiował, który wyspecjalizował się w jakiejś profesjonalnej technice, który zna życie, który się wykształcił; ta druga natomiast pozostała wykształceniem dziecka, zupełnie podstawowym, mozaiką dziecięcych wyobrażeń, źle przyswojonych abstrakcyjnych pojęć, strzępów mętnych i wyrywkowych informacji uzbieranych przypadkowo z biegiem czasu. Dysproporcja jest tak wielka, że często płaci się za nią porzuceniem wiary. Dziecinność to nie to samo co duch dziecięctwa, a duchowa prostota czymś innym niż intelektualna słabość (De Lubac, 2012, s. 117).

Konsekwencje braku właściwej edukacji puentuje Ratzinger, mówiąc:

> w niedzielnym obowiązku widzi się tylko przymus zewnętrzny, który jak wszystkie pozostałe obowiązki zewnętrzne jest coraz bardziej ograniczany, aż wreszcie pozostanie z niego konieczność uczestniczenia przez pół godziny w obrzędzie odczuwanym coraz bardziej jako ciało obce (Ratzinger, 2012, s. 223).

Hugo Schnell w swojej książce *Budownictwo sakralne XX wieku w Niemczech* stwierdza, że poprzednie stulecie było jednym z okresów największego rozkwitu budownictwa sakralnego – myślę, że abstrahował tutaj od oceny estetycznej powstających świątyń – i który wniósł coś na wskroś nowego: ukierunkowanie na kościół parafialny, a nie na klasztorny lub katedralny (Ratzinger, 2013, s. 1114). I takie kościoły w ostatnich latach są budowane

w Poznaniu. Jak to zjawisko ma się do trendów, o których mówiłem wcześniej? W Polsce duże miasta, takie jak stolica Wielkopolski, sprawiają wrażenie poligonów postsekularyzmu w rozumieniu habermasowskim. Włodarze miast są umiarkowanie otwarci na kooperację z Kościołem w zakresie np. działań charytatywnych, ale nie ma mowy o jakiejkolwiek uprzywilejowanej pozycji katolicyzmu. Oprócz tego polskie metropolie są dobrą egzemplifikacją badań Pew Research Center, które wskazały, że Polska jest jednym z globalnych liderów w kwestii laicyzacji. W miastach generacyjna luka, o której mówią badania, jest dobrze widoczna i Poznań nie jest tu wyjątkiem.

Główną przyczyną budowy kościołów w Poznaniu w ostatnich latach jest suburbanizacja. Mieszkańcy przenoszą się na obrzeża miasta bądź do podpoznańskich miejscowości. Jednym z przykładów jest parafia pw. Zwiastowania Pańskiego na Ławicy – licząca niecałe 1400 wiernych. Cały czas trwa tam budowa kościoła, parafia została erygowana w 2009 roku, a w 2012 została ogłoszona Diecezjalnym Sanktuarium Świętości Życia. W 2013 roku erygowano parafię w podpoznańskich Kamionkach. Liczy ona 4000 mieszkańców. W 2014 roku poświęcono tam kaplicę, budowa kościoła jeszcze się nie rozpoczęła. Ciekawym przykładem jest parafia pw. Jana XXIII w Komornikach. Parafia została erygowana w 2015 roku i liczy 2700 mieszkańców. Jak stwierdził 6 listopada 2019 roku na antenie Radia Emaus tamtejszy proboszcz, ks. Tomasz Ren, parafie takie jak ta w Komornikach stanowią wyjątki demograficzne w archidiecezji poznańskiej – „Mam więcej chrztów niż pogrzebów" – stwierdził ks. Ren. W takich podmiejskich wspólnotach wierni mają nierzadko odmienne wymagania. Wielu z nich należy do tzw. klasy średniej i wymagają od księży bycia bardziej aktywnym, na cel pielgrzymki wybiorą raczej Santiago de Compostela czy Guadalupe niż Częstochowę lub Licheń itd. Oprócz tego w parafiach takich jak np. ta w Kamionkach ma miejsce ciekawe zderzenie – w ramach jednej wspólnoty funkcjonuje *de facto* ludność miejska, która zamieszkuje nowo budowane osady, oraz ludność wiejska, będąca tam już wiele lat przed rozpoczęciem zjawiska suburbanizacji.

Kościoły w Poznaniu powstają także, aby podzielić zbyt duże istniejące parafie. Taki przypadek miał miejsce na Dębcu, gdzie zbudowano kościół parafialny pw. Błogosławionej Poznańskiej Piątki. Decyzja o budowie świątyni spotkała się wówczas ze sprzeciwem ze strony mieszkańców. Uważali, że istniejąca parafia na Dębcu jest wystarczająca. Archidiecezja argumentowała swoją decyzję faktem, że niektórzy wierni, szczególnie starsi, do jedynej w okolicy świątyni mają za daleko, a po drugie – parafia licząca prawie 20 tysięcy powoduje, że wielu członków wspólnoty pozostaje anonimowych dla swojego proboszcza. Podobna historia miała miejsce na północy Poznania. Tam z 24-tysięcznej parafii św. Jana Bosko wydzielono parafię św. Karola Boromeusza, co

również spotkało się ze sprzeciwem części mieszkańców. Napisali oni nawet pismo do Kurii Metropolitalnej, które pozostało bez odpowiedzi.

Innym powodem budowy świątyń jest zapewnienie dostępu do obiektów sakralnych mieszkańców nowych osiedli. Niedawno w Poznaniu głośno było o planach budowy kościoła przy ul. Milczańskiej, w pobliżu galerii handlowej Posnania. Przeznaczenie terenu pod usługi sakralne zostało już zapewnione w miejscowym planie zagospodarowania przestrzennego. Plan przewiduje też rozwijanie zabudowy mieszkalnej w tym miejscu, co może wzmacniać potrzebę budowy tam kościoła. Ciekawą perspektywą symboliczną wydaje się znalezienie się koło siebie świątyni i ogromnego obiektu handlowego, który we współczesnym konsumpcyjnym świecie zastępuje religię w zaspokajaniu niektórych z ludzkich potrzeb.

Ostatni przykład to kościół, który został zbudowany właśnie na nowych osiedlach, lecz jego budowa rozpoczęła się ponad 40 lat temu. Wydaje się on dobrze obrazować procesy, które zostały wcześniej wymienione w kontekście budowy świątyń i sekularyzacji, a także posiada oryginalną historię wartą przytoczenia. Na terenie ratajskiej Spółdzielni Mieszkaniowej „Osiedle Młodych" – ta nazwa, nadal obowiązująca, brzmi nieco paradoksalnie, spoglądając na obecną strukturę demograficzną tej dzielnicy, na terenie której pierwsze budynki powstały w 1968 roku – wraz z rozbudowującymi się osiedlami powstała potrzeba powstania tam kościoła, co skutecznie blokowały władze komunistyczne. Te starania rozpoczął w 1969 roku biskup Antoni Baraniak, decyzję o lokalizacji kościoła na osiedlu Bohaterów II Wojny Światowej podjął Urząd Miasta Poznania w 1976 roku. Parafia pw. Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny na Ratajach miała służyć studwudziestotysięcznej społeczności, nie nastawiano się bowiem na kolejne zezwolenia na budowę świątyń w tym rejonie (Foltyn, 2017, s. 14). Zaprojektowano więc i zbudowano największy kościół w archidiecezji, dwupoziomowy – mniejszy, dolny kościół oraz większy górny o kubaturze wynoszącej 55 tysięcy metrów sześciennych, oba połączone z dziesięciopiętrowym budynkiem plebanii. Jeszcze przed zakończeniem budowy świątyni – dolny kościół konsekrowano w 1982 roku, górny w 1997, budynek odebrany został w 2006 roku – po upadku komunizmu, parafie zaczęły powstawać na wszystkich ratajskich osiedlach. Obecnie parafia pw. Nawiedzenia NMP ma 13 i pół tysiąca wiernych, z czego większość stanowią osoby starsze i w podeszłym wieku. Zgodnie z danymi przekazanymi do Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego na niedzielne msze uczęszcza 28% mieszkańców parafii i zauważalna jest tendencja spadkowa. Ten artykuł nie ma na celu analizy duszpasterskiej warstwy działalności parafii, warto jednak wskazać na zauważalny trend funkcjonalnego traktowania świątyni, o którym pisze Ratzinger. Ten ratajski kościół stał się zakładnikiem

własnej wielkości. Ze względu na ogromną przestrzeń, którą posiada, bardzo często jest przestrzenią konferencji, wykładów, spotkań charyzmatycznych itp. o charakterze diecezjalnym, ale także ogólnopolskim. W przeszłości dochodziło nawet do absurdalnych sytuacji, gdy w dolnym kościele w latach 90. odbywały się spotkania z bioenergoterapeutami – takie sytuacje były jednak wyjątkiem. Kościół na Ratajach ma tę zaletę, że jego dwupoziomowość pozwala nie kolidować organizowanym akcjom z codziennym życiem parafii i celebrowanymi liturgiami. Choć parafia starzeje się i spada liczba tzw. *dominicantes*, to wzrasta liczba katolickich (i nie tylko) wydarzeń, które są na jej terenie organizowane. Nie są one jednak adresowane wprost do parafian, niektóre z nich mają charakter zamknięty. Mamy więc do czynienia z sekularyzacją, ale także z wykorzystywaniem funkcjonalnego charakteru omawianego obiektu. Wiąże się to jednak z niebezpieczeństwem dalszego przesuwania się granicy pomiędzy *sacrum* a *profanum,* o którym mówił Fenn. Z drugiej strony, może właśnie w tym tkwi nadzieja tego typu parafii na przetrwanie – tak duży obiekt nie jest łatwy do utrzymania, a udostępnianie przestrzeni na wydarzenia może być źródłem dodatkowego dochodu.

Większość kościołów w Poznaniu pustoszeje, co widać nie tylko na Starym Mieście, ale także w innych dzielnicach. Mimo to powstają nowe świątynie, z powodów, które zostały wcześniej wymienione. Sekularyzacja jednak ma miejsce i dotyka również te miejsca, choć niektóre z nich w mniejszym stopniu. Budowa nowych kościołów zapewnia dostęp do „usług sakralnych" kolejnym wiernym. Patrząc na system religijny czysto funkcjonalistycznie – to powinno wystarczyć. Ujmując jednak religię w sposób holistyczny i zakładając wiodące znaczenie *sacrum* w niej, zarządzający nimi, troszcząc się o przyszłość swoich wspólnot, winni zwracać uwagę na granicę między *sacrum* a *profanum,* aby nie odbierać wiernym transcendencji rozumianej tak, jak pisze o tym Eliade. Inną kwestią są architektoniczne walory powstających obiektów. Jedna z podpoznańskich kaplic wybudowana w ostatnich latach jest przez parafian określana mianem „przychodni" ze względu na wygląd podobny do innych obiektów użyteczności publicznej. To, w jaki sposób na poziomie diecezji kontrolowane są projekty powstających obiektów sakralnych i na ile księża są o tym informowani, jest jednak zupełnie inną kwestią od poruszanej w tym artykule.

Literatura

Bainbridge W., Stark R. (1985). *The future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press.

Berger P. (1997). *Święty Baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii.* Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

De Lubac H. (2012). *Najnowsze paradoksy.* Kraków: Wydawnictwo WAM.
Eliade M. (1993). *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
Foltyn J. (2017). *Historia powstania parafii i budowy kościoła pw. Nawiedzenia NMP w Poznaniu*. Poznań: Święty Wojciech Dom Medialny.
Grabowska M. (2018). *Bóg a sprawa polska. Poza granicami teorii sekularyzacji*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
Ratzinger J. (2005). *Europa Benedykta w kryzysie kultur.* Kraków: Edycja Świętego Pawła.
Ratzinger J. (2012). *Opera Omnia. Teologia liturgii*, t. XI. Lublin: Wydawnictwo KUL.
Ratzinger J. (2013). *Opera Omnia. Kościół – znak wśród narodów*, t. VIII/2. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Przegląd Religioznawczy 1(275)/2020
The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379
e-ISSN: 2658-1531
www.journal.ptr.edu.pl

ANNA SOBCZYK-GĄSIOREK

Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Pedagogiczno-Artystyczny w Kaliszu
Zakład Edukacji Środowiskowej
e-mail: asobczyk@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0003-0178-7530
DOI: 10.34813/ptr1.2020.9

Świętowanie Bożego Narodzenia na podstawie rysunków dzieci – studium porównawcze na przykładzie Polski, Austrii i Włoch

Celebrating Christmas based on children's drawing – comparative study on the example of Poland, Austria and Italy

Abstract. Christmas is one of the most important holidays not only for Christians, but also for people not associated with this religion. For some it is a holy time, referring to the sphere of the sacred, for others a period of family or group meetings, for others simply a time of winter rest. However, it is experienced in the context of events and signs whose origin is Christian. Today, these signs and events are given different meanings, often different from the culture from which they originated. This article is about the specifics of celebrating Christmas in Poland, Austria and Italy, based on children's drawings. When analyzing visual performances, the area of the image itself was adopted, i.e. the content and form of drawings of children at a younger school age. In particular, an attempt was made to diagnose dominant symbols related to the celebration of Christmas in Polish, Austrian and Italian families.

Keywords: Christmas, celebration, religiosity, child's drawing

Wstęp

Święta Bożego Narodzenia to jedne z najważniejszych świąt nie tylko dla chrześcijan, ale również dla ludzi niezwiązanych z tym wyznaniem. Dla jednych jest to czas święty, odnoszący się do sfery *sacrum*, dla drugich okres spotkań rodzinnych lub w gronie przyjaciół, dla innych po prostu czas wolny. Jest on jednak przeżywany w kontekście zdarzeń i znaków, których pochodzenie ma charakter chrześcijański. Znakom tym i wydarzeniom nadawane są dziś różne znaczenia, często daleko odmienne od kultury, z której wyrosły. Niezależnie od przemian kulturowych tradycja Bożego Narodzenia jest wciąż żywa, co potwierdza literatura przedmiotu i liczne badania. Nieco odmiennie świętuje się Boże Narodzenie w Polsce, we Włoszech i w Austrii, jednak wszędzie panuje klimat oczekiwania na świąteczne spotkania, obdarowywanie życzeniami i prezentami, zapachy świątecznych potraw, dekorowanie choinek, śpiewy bożonarodzeniowe (Falanga, 2005, s. 15–23). Przedświąteczne oczekiwanie to czas bardzo bogaty wizualnie z charakterystycznymi motywami biblijnej sceny Bożego Narodzenia, ale też świerku, ostrokrzewu, jemioły, wieńców adwentowych, z dominantą nasyconej czerwieni i soczystej zieleni. To czas radości i rodzinnych spotkań. To czas przeżyć religijnych, świątecznego oderwania od codzienności i wypoczynku.

Podjęty w artykule problem dotyczy sposobów świętowania Bożego Narodzenia widziany oczami dzieci różnych narodowości: Polski, Austrii i Włoch. Kraje te zostały wybrane nieprzypadkowo. Kultura każdego z nich wyrasta z tradycji katolickiej, a jednocześnie trajektoria zmian społecznych, kulturowych i religijnych nadała tej tradycji wyznaniowej inne znaczenia i funkcje społeczne. Polska to kraj stosunkowo kulturowo i wyznaniowo monolityczny. Społeczeństwo włoskie, choć silnie przywiązane do tradycji katolickiej, jest dziś nie tylko mocno zlaicyzowane, ale także zaznaczają swoją obecność kultury i religie licznie przybyłych emigrantów. Austria jest z kolei krajem najbardziej zlaicyzowanym. Religia katolicka utraciła już społecznie integrującą i polityczną funkcję, jaką pełniła w okresie monarchii, a liczne symbole religijne w przestrzeni publicznej nie mają znaczącej funkcji kulturotwórczej.

Jak podaje Pew Research Center, w roku 2018 w Polsce odnotowano 87% katolików, we Włoszech 78%, w Austrii 75% (Star, 2018).

W różnym natężeniu i z różną dynamiką przebiegają zarówno w Polsce, we Włoszech, jak i w Austrii procesy religijności. Z jednej strony nasilają się procesy sekularyzacyjne, mierzone udziałem w praktykach religijnych, zakresem akceptacji dogmatów wiary i kościelnych nakazów moralnych, zaufaniem i wsparciem finansowym instytucji religijnych. Z drugiej – zauważa się religijne

ożywienie, procesy desekularyzacyjne, rewitalizację religii, powstanie wspólnot wewnątrz Kościołów lub na ich obrzeżach, nowe formy religijności, przejście od religijności kościelnej do religijności i duchowości pozakościelnej, indywidualizację wiary (Libiszowska-Żółtkowska, 2012, s. 7–10; Mariański, 2016).

Jak podaje J. Mariański (2016) „Wszystkie religie świata, w tym i katolicyzm, podlegają ustawicznym transformacjom, także w kontekście procesów modernizacji i globalizacji, ale przekształcają się na wiele sposobów i w zróżnicowanym tempie".

Założenia i realizacja badań

Podjęte badania stanowią próbę uchwycenia specyfiki wzorów spędzania świąt Bożego Narodzenia i wolnego świątecznego czasu we współczesnych rodzinach na podstawie rysunków dzieci z klas I–III z wybranych szkół Polski, Austrii i Włoch. Prezentowany projekt stanowi kontynuację badań zrealizowanych w 2012 roku, które dotyczyły identyfikacji sposobów świętowania niedzieli w polskich rodzinach (Górny i Sobczyk, 2013) oraz badań z 2014 roku dotyczących świąt wielkanocnych ilustrowanych w pracach plastycznych dzieci (Górny i Sobczyk, 2016).

Głównymi problemami badawczymi stały się kwestie dotyczące sposobów obchodzenia świąt Bożego Narodzenia ze szczególną koncentracją na kwestii zaangażowania dzieci w wieku wczesnoszkolnym i członków ich rodzin w religijne praktyki i rytuały związane z czasem świątecznym.

Problemy szczegółowe, które podjęto w trakcie badań, to:

Jakie motywy pojawiają się najczęściej w pracach ilustrujących Boże Narodzenie?

Czy występują motywy religijne? Czy ilustracje Bożego Narodzenia w jakikolwiek sposób obrazują zaangażowanie w praktyki religijne rodzin?

Jakie są sposoby obrazowania świąt Bożego Narodzenia?

W jaki sposób przedstawiona jest rodzina? Czy święta Bożego Narodzenia to święta rodzinne?

Jakie różnice występują w obrazowaniu BN przez dzieci z Polski, Austrii i Włoch?

Ze względu na specyfikę badanej populacji (dzieci z klas I–III) wykorzystano metodę analizy wizualnej prac plastycznych wykonanych przez dzieci na zadany temat: „Moje święta Bożego Narodzenia". Rysunek jest jedną z najszczerszych i autentycznych wypowiedzi dzieci, stąd przyjęto, iż może stanowić podstawę do wnioskowania socjologicznego odzwierciedlającego elementy kultury świętowania.

Jak podaje S. Popek (2010, s. 341):

> Plastyka jest jedną z podstawowych form wypowiedzi i porozumiewania się za pomocą bezpośrednich (realistycznych) lub pośrednich (symbolicznych, abstrakcyjnych) środków wyrazu. Wewnętrzna potrzeba wypowiadania się w tej formie nasila się szczególnie w okresie przedszkolnym i młodszym wieku szkolnym, kiedy język mówiony lub pisany nie jest dominującym środkiem porozumiewania się, a także wyrażania pragnień, zwątpień, radości, smutków oraz najbardziej fantastycznych marzeń.

W interpretacjach przedstawień wizualnych J. Rose (2015, s. 33) uznaje istnienie trzech obszarów, w ramach których tworzone są znaczenia: obszar wytwarzania obrazu, obszar samego obrazu oraz obszar, w którym jest widziany przez różne publiczności. W prezentowanych badaniach analizowany był obszar samego obrazu – wytworów plastycznych dzieci w młodszym wieku szkolnym.

Dzięki współpracy z Kirchliche Paedagogische Hochschule w Wiedniu, Międzynarodową Organizacją Pilgrim oraz kilkoma polskimi szkołami udało się zebrać 249 prac austriackich (Volksschule Horn i Volksschule Zwettl), 180 rysunków włoskich (Monterotondo i Tormancina) oraz 163 prace polskich dzieci (Poznań, Luboń, Kalisz, Nowe Skalmierzyce, Gostyczyna)[1]. Łącznie zebrano 592 rysunki obrazujące świętowanie Bożego Narodzenia.

Zgodnie z metodologią badań wizualnych po dokładnej analizie, mającej na celu poszukiwanie sposobu obrazowania tematu, zostały opracowane kategorie, następnie zakodowane i przeprowadzona analiza (Rose, 2015)

W badaniach zastosowano również założenia metodologiczne socjologii porównawczej. Zgodnie z nimi badania porównawcze powinny obejmować cztery główne etapy: 1) selekcja – ma na celu wybór określonego przedmiotu i problemu badań; 2) deskrypcja – polega na zbieraniu i opisie danych oraz zjawisk poddawanych analizie; 3) jukstapozycja – to zestawianie ze sobą informacji o tym samym zjawisku z różnych układów rzeczywistości, tworzeniu kryteriów porównywalności, a także ustalaniu podobieństw i różnic pomiędzy badanymi populacjami; 4) redeskrypcja – ma na celu zestawienie ze sobą danych o badanym zjawisku, zebranych wcześniej w procesie deskrypcji i jukstapozycji; 5) rektyfikacja i formowanie teorii – konstruowanie metapojęć, wyprowadzenie ogólnych prawidłowości i wniosków (Mack, 1996; Smith, 2000; Freiberger, 2018).

[1] W Polsce badania były utrudnione ze względu na strajki nauczycieli, mające początkowo charakter cichego protestu poprzez pójście na zwolnienie lekarskie. Z powodu choroby nauczycieli lekcje w szkołach były odwoływane, a rodzice nie posyłali dzieci do szkół. Stąd mimo wielu próśb skierowanych do polskich szkół zebrano relatywnie niewiele prac plastycznych.

Twórczość dzieci

Twórczość dzieci młodszego wieku szkolnego charakteryzuje się bogactwem treści literackich, obrazowanych w scenach rodzajowych. Elementy formy plastycznej pozostają w jakimś stosunku do siebie, tworząc jednolitą, realistyczną całość. Dziecko obrazuje otaczający oraz swój wewnętrzny świat, opierając się głównie na spostrzeżeniach. Dzieci w wieku wczesnoszkolnym nabywają umiejętności obserwacji, dzięki czemu gromadzą wiele treści w magazynie pamięci. Doznania bezpośrednie oraz pamięć dostarczają materiału do konstruowania oraz rekonstrukcji obrazów otaczającego świata. Wielką rolę w procesach poznawczych (w postrzeganiu świata) odgrywają emocje i uczucia. „To, co zabarwione uczuciowo, łatwiej się spostrzega, dłużej i dokładniej pamięta oraz pozwala tworzyć bogatsze treści wyobrażeniowe" (Popek, 2010, s. 263–265; Szuman, 2008).

Jak wynika z badań S. Popka, w samowolnie podejmowanej tematyce dominują kompozycje ilustracyjne z przewagą postaci ludzkiej. Jak podaje autor, „mimo poszerzania się tematyki w tym okresie postać ludzka nadal zajmuje pozycję pierwszoplanową (40% w stosunku do wszystkich pozostałych grup problemów)" (Popek, 2010, s. 268).

Dominują w tym wieku kolory czyste, jasne o wesołej palecie. Poprzez kompozycje barwne dzieci często wyrażają swoje nastawienie emocjonalne.

Tradycja Bożego Narodzenia i znaczenie rytuału świętowania

Z polskich badań CBOS, prowadzonych systematycznie od wielu lat, wynika, że niezależnie od deklaracji wiary i religijności ponad 90% Polaków świętuje Boże Narodzenie, składając sobie życzenia (99%), dzieląc się opłatkiem (98%), spożywając kolację wigilijną (98%), ubierając choinkę (97%). Znacznie ponad połowa (66%) deklaruje uczestnictwo w pasterce. Dla ponad połowy Polaków (53%) Boże Narodzenie to przede wszystkim święta rodzinne, dla nieco ponad jednej czwartej (27%) to święta religijne, 16% podkreśla chrześcijańską tradycję świąt (Boguszewski, 2017).

Rytuały religijne mają ogromne znaczenie wspólnototwórcze, więziotwórcze, są jednym z mechanizmów socjalizacji (Sroczyńska, 2003). Wśród nich szczególne miejsce zajmuje świętowanie Bożego Narodzenia, należące do dorocznych rytuałów.

Obserwacje i literatura przedmiotu wskazują na powolną desakralizację świąt religijnych, w tym Bożego Narodzenia. Zdaniem J. Baniaka (2007) „Pro-

ces desakralizacji religijności dokonuje się w różnych elementach czy sferach życia religijnego katolików: w ich postawach, przekonaniach, zachowaniach i działaniach, w ich sposobie świętowania i w codziennym życiu osobistym, rodzinnym i publicznym". Mimo deklaracji licznego uczestnictwa w pasterce, która wydaje się ważnym elementem chrześcijańskiego świętowania, Boże Narodzenie nabiera coraz bardziej komercyjnego charakteru, z koncentracją na prezentach i dekoracjach świątecznych.

Sposoby obrazowania świąt Bożego Narodzenia w rysunkach dzieci

Po dokładnej analizie treści prac wszystkie rysunki zostały podzielone na trzy rozłączne kategorie, nazwane: 1) święta z rodziną, 2) święta bez ludzi i 3) samotne święta.

Święta z rodziną to kategoria, w której znalazły się rysunki ilustrujące święta Bożego Narodzenia z zamieszczoną w różnym ujęciu rodziną. Głównym kryterium tej kategorii jest większa liczba ilustrowanych osób, często rozpoznawanych, odczytywanych jako rodzice, rodzeństwo czy inni członkowie rodziny. Niekiedy na pracach dzieci zamieszczały podpisy, wyraźnie oznaczając członków rodziny.

Rys. 1. *Święta z rodziną*, ch. 7 lat, Austria

Rys. 2. *Święta z rodziną*, dz. 7 lat, Austria

Druga kategoria została nazwana *święta bez ludzi*. Kategoria ta obejmuje prace zupełnie bez narysowanych postaci. Na pracach zilustrowane są motywy świąteczne, występujące jako główny element kompozycyjny lub jako jeden z elementów wnętrza. Najczęściej są to: choinka z prezentami, wnętrze domu lub dom ukazany z zewnątrz.

Rys. 3. *Święta bez ludzi*, dz. 8 lat

Rys. 4. *Święta bez ludzi*, ch. 10 lat

Trzecia kategoria to *samotne święta*. Są to prace, na których znajduje się jedna postać.

Rys. 5. *Samotne święta*, ch. 10 lat

Rys. 6. *Samotne święta*, dz. 11 lat

Tabela 1. Sposoby obrazowania Bożego Narodzenia a państwo

Kategorie tematyczne	**Polska**		**Austria**		**Włochy**		**Ogółem**	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Święta z rodziną	81	49,7	100	40,2	102	56,7	283	47,8
Święta bez ludzi	64	39,3	105	42,2	53	29,4	222	37,5
Samotne święta	18	11	44	17,7	25	13,9	87	14,7
Razem	163	100	249	100	180	100	592	100

Niemal połowa prac plastycznych obrazowała święta Bożego Narodzenia z rodziną, co wskazuje, że są to przede wszystkim święta rodzinne. Obecność rodziny w te święta jest najczęściej rysowana przez włoskie dzieci (56,7%), prawie równie często przez dzieci polskie (49,7%) i nieco rzadziej przez dzieci austriackie (40,2%).

Przedstawienia rodziny są różne: czasami członkowie rodziny ustawieni są obok siebie, bez wyraźnych interakcji i zaznaczenia aktywności, stojący wokół choinki, stołu, wewnątrz domu lub na zewnątrz w zimowej scenerii.

Rys. 7. *Święta z rodziną*, dz. 11 lat

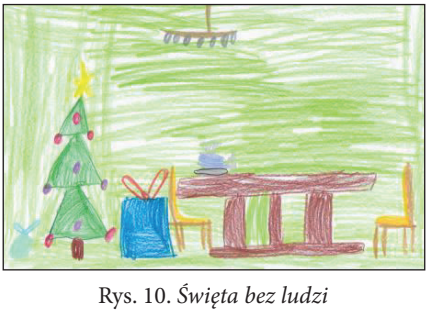
Rys. 8. *Święta z rodziną,* dz. 10 lat

Na większości prac widoczne jest bardzo pozytywne, wręcz radosne nastawienie dzieci wyrażone w kolorach i rysowanych scenach rodzajowych. Szczególnie wyraźnie widać to we włoskich pracach, na których często pojawiają się zapisane komentarze. Przykładem jest praca dziesięcioletniej dziewczynki z komentarzem: „święta Bożego Narodzenia są dla mnie piękne, ponieważ jestem z moją rodziną".

Na innych pracach widoczne są różne aktywności: członkowie rodziny zasiadają przy stole, spożywając świąteczny posiłek, przygotowują potrawy świąteczne i zastawiają stół, rozpakowują prezenty, dzieci zajęte są zabawą przy choince lub na śniegu.

Drugą co do wielkości kategorią (37,5%) są prace ilustrujące Boże Narodzenie bez ludzi. Dominującym motywem w tej kategorii jest wnętrze mieszkania z choinką i prezentami.

Rys. 9. *Święta bez ludzi*



Rys. 10. *Święta bez ludzi*

Na wielu pracach narysowany jest stół nakryty do świątecznego posiłku. Częstym elementem kompozycji jest okno z widokiem na nocne niebo.

Obrazowanie świąt bez ludzi najczęściej występuje w Austrii (42,2%), w Polsce (39,3%) i w najmniejszym odsetku we Włoszech (29,4%).

Dość odmiennym i jednocześnie zastanawiającym sposobem obrazowania świąt są prace zaliczone do kategorii *samotne święta* (14,7%). Najczęściej tego typu obrazowanie występuje w Austrii (17,7%), nieco rzadziej we Włoszech (13,9%) i najrzadziej w Polsce (11%). Na tych pracach występuje tylko jedna postać, najprawdopodobniej sam autor rysunku.

Rys. 11. *Samotne święta*, dz. 9 lat, Polska

Rys. 12. *Samotne święta*, dz. 10 lat, Austria

Na części prac postać jest ukazana frontalnie w przestrzeni domu, obok nakrytego stołu i choinki z prezentami, w austriackich pracach obok palącego się kominka. Na rysunku często zewidencjonowane są przedmioty (choinka, prezenty, kominek) a wśród nich postać. U starszych dzieci postać częściej ukazana jest w konkretnej pozycji, np. siedząca przed kominkiem, siedząca przy stole. Tam, gdzie nie ma licznie zilustrowanej rodziny, ale jest stół zastawiony dla wielu osób, jest wiele prezentów, można zakładać, że jest to czas przygotowania, oczekiwania na innych członków rodziny. Szczególne zastanowienie natomiast budzą prace, na których jest jedna postać, na przykład samotnie siedząca przed kominkiem, i stół z jednym talerzem i kubeczkiem. Takie obrazy najliczniej pojawiają się w austriackich rysunkach.

Jak wynika z analizy rysunków, najbardziej rodzinnie przeżywają święta Polacy, na drugim miejscu Włosi, nieco mniej Austriacy. Świętowanie odnosi się przede wszystkim do relacji międzyludzkich w rodzinie i wśród przyjaciół. Można zakładać, że im mniej relacyjności, tym mniejszy przekaz treści kulturowych, mniejsze oddziaływanie socjalizacyjne, a w tym słabsza socjalizacja religijna.

Dominujące w pracach motywy

Niezależnie od podziału na kategorie odnoszące się do sposobu obrazowania świąt dokonano analizy dominujących motywów rysowanych w ilustracjach Bożego Narodzenia. Szczególnie interesujące w kontekście badania religijności wydały się motywy ściśle związane z sakralnym znaczeniem świąt Bożego Narodzenia. Do takich motywów można zaliczyć szopkę bożonarodzeniową.

Rys. 13. Szopka bożonarodzeniowa

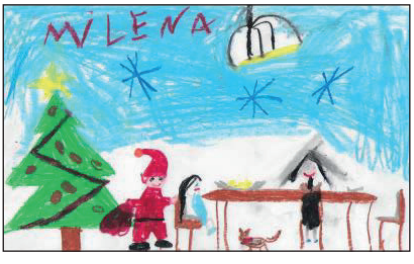
Rys. 14. Szopka w domu, ch. 10 lat, Włochy

Szopka została narysowana jako samodzielny, jedyny motyw tematyczny lub jako jeden z elementów kompozycji we wnętrzu domu, obok stołu wigilijnego lub choinki. Szopka została zamieszczona w niespełna co dziesiątej (8,8%) pracy plastycznej. Najczęściej rysowana była na pracach włoskich (12,8%), nieco rzadziej na austriackich (10,8%) i sporadycznie na polskich (1,3%). Stajenka najczęściej rysowana jest na tle ciemnego błękitnego nieba, co sprawia wrażenie nocy, na którym uwidacznia się gwiazda betlejemska. Z ciemności nocy promienieje światłem wnętrze stajenki, w której widać postacie Maryi, Józefa i Dzieciątka Jezus. Obok stajenki najczęściej stoją zwierzęta, w niektórych pracach rozpoznać można postacie trzech króli.

Motyw stajenki – jako wyraźny znak świąt Bożego Narodzenia, symbolizujący istotę świąt i jako jeden z niewielu elementów należących do sfery *sacrum*, pojawia się jednak na nielicznych pracach.

Prace polskie, włoskie i austriackie są zróżnicowane ze względu na częstotliwość występowania tego symbolu i sposób jego obrazowania. Widoczne jest tu zjawisko silnego osadzenia motywu szopki w tradycji kulturowej Włochów i Austriaków. Wydaje się, że mimo najwyższych z trzech krajów wskaźników religijności nieco zanika w Polsce tradycja budowania szopek. W Austrii i Włoszech żywa jest tradycja budowania szopki betlejemskiej w przestrzeni publicznej, najbardziej znana na placu św. Piotra w Rzymie.

Przy analizie treści obrazów Bożego Narodzenia ważne są znaki i symbole religijne, do których została zaliczona szopka betlejemska, ale również istotne wydają się znaki wykraczające w jakikolwiek sposób poza materialny wymiar życia. Do takich znaków zaliczyć można postać św. Mikołaja i Christkindl. Postać św. Mikołaja rysowana jest w co czwartej włoskiej pracy (25%) i w mniej niż co piątej polskiej (17%). Święty Mikołaj prawie nie pojawia się na austriackich pracach.



Rys. 15. Postać św. Mikołaja

Rys. 16. Św. Mikołaj

Święty Mikołaj rysowany jest najczęściej we wnętrzu domu, gdzie zostawia prezenty pod choinką. Czasami występuje w scenerii zimowej obok ulepionego ze śniegu bałwana, ośnieżonych drzew i zabudowań.

W Austrii zamiast św. Mikołaja częściej niż w co dziesiątej pracy (12,5%) narysowany jest Christkindl. Ten charakterystyczny motyw (Aniołka – Dzieciątka) występuje przede wszystkim w Austrii. W Polsce jest nieznany, we Włoszech występuje sporadycznie (2,8%).

Rys. 17. Christkindl, dz. 9 lat, Austria

Rys. 18. Christkindl, ch. 10 lat, Austria

Christkindl rysowany jest we wnętrzu domu lub na niebie jako anioł, duszek przychodzący z niebios. Austriackie dzieci wierzą, że to Christkindl przynosi prezenty i choinkę.

Najczęściej występującym (w 90,2% prac) symbolem Bożego Narodzenia jest choinka. Rysowana bardzo barwnie, z dużą ilością dekoracji: bombek, świa-

teł i łańcuchów, zwieńczona najczęściej gwiazdą. Często rysowana w centralnej części kompozycji, stanowiąca dominantę. Choinka występuje niezależnie od innych elementów kompozycji obrazu, niezależnie od rysowanych postaci, wnętrza domu czy scenerii zimowego pejzażu. Choinka to znak świąt Bożego Narodzenia, który jako pierwszy pojawia się w przestrzeni publicznej, szczególnie w galeriach handlowych, placach miejskich. To znak, który mocno wiąże się z komercyjnym aspektem świąt i przypomina o konieczności kupowania prezentów, określanych jako *pod choinkę*.

Rys. 19. Choinka, ch. 10 lat, Polska

Rys. 20. Choinka, dz. 8 lat, Polska

Najczęściej rysowana w pracach austriackich (93,6%), następnie w polskich (90,8%), najrzadziej we włoskich. Choinka to symbol uniwersalny dla wierzących i niewierzących. Dla dzieci bardzo ważny ze względu na oczekiwanie prezentów, które najczęściej pod tą choinką są zostawiane. Choinka to symbol radości i znak świątecznego czasu. Brak choinki jest powodem smutku.

Bardzo ważnym w kontekście świąt i przekazu religijnego motywem jest stół. Obecność stołu jest znakiem spotkania, wspólnoty. Najczęściej stół rysowany był w centralnej części kompozycji, frontalnie lub widziany z lotu ptaka, nakryty świątecznym obrusem z wyraźnie zaznaczoną zastawą stołową dla wielu osób.

Najczęściej przy stole zasiadają członkowie rodziny, czasami nawet podpisani przez dziecko. W innych pracach widoczny jest nakryty stół bez ludzi, w nielicznych pracach tylko stół bez nakryć. Pusty stół może być znakiem oczekiwania na spotkanie, czasem przygotowań albo tęsknoty za spotkaniem.

Rys. 21. Stół świąteczny

Rys. 22. Stół świąteczny

Odczytywany jako wspólnota stołu motyw jest rysowany w co trzeciej ilustracji Bożego Narodzenia. Zdecydowanie najczęściej stół jest rysowany przez dzieci polskie, aż w 65% prac. Być może dlatego, że kolacja wigilijna najsilniej zakorzeniona jest w polskiej tradycji, jak również zwyczaj biesiadowania przy świątecznych potrawach. Zdecydowanie mniej zastawionych stołów znajduje się w pracach włoskich (17,8%) i austriackich (15,7%). Na włoskich pracach występuje wiele przedstawień rodzinnego świętowania, ale niekoniecznie przy stole. W polskiej kulturze spotkanie wigilijne ma szczególny charakter, jest jedyną w swoim rodzaju kolacją podaną przy bardzo starannie i symbolicznie nakrytym stole, która przynależy do świąt Bożego Narodzenia. Kolacja ta jest pełna znaków pojednania, wybaczenia i wzajemnej otwartości. Już nigdy w roku nie ma tak ważnego spotkania przy stole. Dla Włochów, którzy bardzo podkreślają rodzinny charakter świąt Bożego Narodzenia, stół nie ma takiego znaczenia związanego z Bożym Narodzeniem, możliwe, że dlatego, iż świętowanie i wielogodzinne biesiadowanie przy stole jest doświadczane również przy innych okolicznościach.

We włoskich pracach można odnaleźć jeszcze inny motyw, nieobecny w Polsce i w Austrii – motyw pomocy potrzebującym.

Rys. 23. Motyw pomocy potrzebującym

Rys. 24. Motyw pomocy potrzebującym

Przedstawione prace są przykładem występowania motywu pomocy potrzebującym. Widoczny na pracy komentarz: *W Boże Narodzenie wyszłam, spotkałam bezdomnego i uśmiechnęłam się*.

Wnioski

Wyniki analizy rysunków potwierdzają to, co wynika z innych badań, że święta Bożego Narodzenia to przede wszystkim święta rodzinne. Zakładając, że najsilniejszy przekaz wiary ma miejsce właśnie w rodzinie, w małych wspólnotach, oznaczałoby to, że wspólnotowość daje szanse na kultywowanie tradycji i rytuałów oraz przekaz wiary i socjalizację religijną. Prawdopodobnie tam, gdzie brakuje rodziny, brakuje również religijnej socjalizacji. Szczególnie tam, gdzie widać ewidentnie samotność dzieci w rysunkach zaliczonych do kategorii *samotne święta*, przekaz wiary i tradycji jest zagrożony.

Jak wynika z przeprowadzonych badań, najbardziej rodzinnie wydają się spędzać święta Polacy i Włosi. Nieco odmienny charakter ma to wspólnotowe świętowanie. Polacy zdecydowanie częściej budują wspólnotę stołu, co jest zaznaczane przez polskie dzieci. Włosi budują rodzinne relacje, świętując nie tylko przy stole lub też, co bardzo prawdopodobne, stół jest tak częstym miejscem świętowania, że nie jawi się jako symbol Bożego Narodzenia. We włoskich pracach widoczny jest wymiar ludyczny, wspólnej radości i zabawy.

Symbole związane z *sacrum*, do których można zaliczyć szopkę bożonarodzeniową, rysowane są na niespełna co dziesiątej pracy. Zaskakująco, mimo najwyższych wskaźników religijności w Polsce, zdecydowanie częściej pojawiają się w pracach włoskich i austriackich. Najprawdopodobniej związane jest to z silnie zakorzenioną tradycją budowania, często pokaźnych, szopek, nie tylko w domach, ale również w przestrzeni publicznej.

Na co dwudziestej pracy brak jakichkolwiek motywów świątecznych, nawiązujących do symboliki Bożego Narodzenia. Dzieci narysowały zimowe sceny rodzajowe przedstawiające zabawy na śniegu, sporty zimowe oraz śnieżne bałwany.

Każdy kraj ma pewne elementy dominujące w pracach, poza choinką, która zdobi niemal wszystkie ilustracje Bożego Narodzenia. Dla Polaków charakterystycznym symbolem świąt jest zastawiony stół, prawdopodobnie stół wigilijny. Ta typowo polska tradycja jedynej w swoim rodzaju, wyjątkowej kolacji, pełnej symboli religijnych, może stanowić przykład praktyk rytualnych, w rozumieniu McGuire, stanowiących ważny aspekt religii (McGuire, 2012, s. 47–50).

Charakterystyczna dla włoskich prac jest postać św. Mikołaja oraz nieobecny w innych krajach motyw pomocy potrzebującym. Otwartość na biednych i potrzebujących, umiejętność obdarowywania może mieć religijne uzasadnienie i płynie m.in. z nauki Kościoła katolickiego. W austriackich pracach charakterystycznym motywem jest Christkindl, który przynosi dzieciom prezenty.

Literatura

Baniak J. (2007). *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*. Kraków: Nomos.

Boguszewski R. (2017). *Boże Narodzenie 2017* (Komunikat z badań No. 172). Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej.

Falanga A. (2005). *Wszystko o Bożym Narodzeniu: Tradycje, pieśni i potrawy z całego świata*. Kraków: Wydawnictwo Salwator.

Freiberger O. (2018). Elements of a Comparative Methodology in the Study of Religion. *Religions*, *9*(2), 38.

Górny A., Sobczyk A. (2013). Wielkie świętowanie małych artystów. Obraz niedzieli w pracach plastycznych dzieci. W: H. Mielicka-Pawłowska (red.), *Religijne wymiary życia społecznego*. Kielce: Uniwersytet Jana Kochanowskiego.

Górny A., Sobczyk A. (2016). Czekoladowe zajączki i wiosenne grillowanie czy droga krzyżowa i Zmartwychwstanie? Święta Górnego Śląska wielkanocne w pracach plastycznych dzieci. Studium na przykładzie młodych mieszkańców Górnego Śląska. W: I. Borowik, A. Górny, W. Świątkiewicz (red.), *Globalny i lokalny wymiar religii*. Kraków: Nomos.

Libiszowska-Żółtkowska M. (2012). Wprowadzenie. W: E. Firlit, M. Hains, M. Libiszowska-Żółtkowska, G. Pickel, D. Pollack (red.), *Pomiędzy sekularyzacją i religijnym ożywieniem: Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i Niemczech*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Mack B.L. (1996). On redescribing Christian origins. *Method & Theory in the Study of Religion*, *8*(3), 247–269.

Mariański J. (2016). Religia i religijność w zsekularyzowanych społeczeństwach. *Zeszyty Naukowe KUL*, *59* (4(236)), 3–26.

McGuire M.B. (2012). *Religia w kontekście społecznym*. Kraków: Nomos.

Popek S. (2010). *Psychologia twórczości plastycznej*. Kraków: Impuls.

Rose G. (2015). *Interpretacja materiałów wizualnych: Krytyczna metodologia badań nad wizualnością*. Warszawa: Wydawnictwa Naukowe PWN.

Smith J.Z. (2000). The 'End' of Comparison: Redescription and Rectification. W: K.C. Patton, B.C. Ray (red.), *A magic still dwells: Comparative religion in the postmodern age* (237–241). Berkeley, California: University of California Press.

Sroczyńska M. (2003). Znaczenie rytuałów religijnych w życiu polskich katolików. *Kieleckie Studia Teologiczne*, *2*, 71–79.

Star K.J. (2018). 5 facts about Catholics in Europe. *Pew Research Center*, https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/12/19/5-facts-about-catholics-in-europe [6.01.2020].

Szuman S. (2008). Sztuka dziecka. W: tenże, *Wybór pism estetycznych*. Warszawa: Universitas.

Przegląd Religioznawczy 1(275)/2020
The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379
e-ISSN: 2658-1531
www.journal.ptr.edu.pl

JULIUSZ IWANICKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Kulturoznawstwa
Pracownia Religioznawstwa i Badań Porównawczych
e-mail: iwanicki@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0002-9391-1545
DOI: 10.34813/ptr1.2020.10

Religioznawcze refleksje Yuvala Noaha Hararіego

Yuval Noah Harari's religious reflections

Abstract. The article aims to reconstruct and critically analyze the research of Yuval Noah Harari, an Israeli historian who devotes a lot of space to the categories of culture and religion in the study of global and macrohistorical processes. The author is a secularist researcher, quite clearly presenting materialistic and neo-evolutionary assumptions in his publications. The cultural studies phenomenon associated with this figure is the popularity of books and a video blog, run by a scholar from the Hebrew University.

Keywords: Harari, religious studies, cultural history, secularis

Wprowadzenie

Yuval Noah Harari jest izraelskim badaczem, obecnie pracującym na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie, gdzie wykłada na tamtejszym Wydziale Historii. Autor pracę doktorską obronił na Uniwersytecie Oksfordzkim. Jego wczesna specjalność naukowa dotyczyła historii powszechnej, średniowiecza, a także dziejów wojskowości. Obecnie badacz koncentruje

się na zagadnieniach makrohistorycznych i globalnych o charakterze interdyscyplinarnym.

Harari deklaruje się również jako filozof, rozważający relacje między historią a biologią, w tym zwłaszcza analizujący potencjalne różnice pomiędzy człowiekiem a zwierzętami. Interesują go również zagadnienia związane z filozofią historii, celowością dziejów, problematyką sprawiedliwości w przeszłości i teraźniejszości, a także kwestią szczęścia człowieka w różnych epokach. Wątkiem często poruszanym w jego pracach jest też futurologia, stawianie różnych prognoz, a także zainteresowania dotyczące postępu technologicznego i jego wpływu na człowieka.

Badacz angażuje się również w popularyzację nauki oraz spotkania międzynarodowe, związane z bieżącymi problemami globalnymi, uczestniczył m.in. kilkakrotnie w obradach Światowego Forum Ekonomicznego w Davos. W ostatnich latach Harari napisał trzy książki (Harari, 2014, 2018a, 2018b), które zyskały dużą popularność w międzynarodowych rankingach czytelniczych (zestawieniach New York Timesa, Academic Book Trade Awards itp.). Autor prowadzi również aktualizowany wideoblog, gdzie prezentuje niektóre z publicznych dyskusji, w których brał udział[1].

Harari dość często odwołuje się także do kwestii związanych z religiami. Analizuje zarówno wpływ różnych religii na procesy historyczne, jak i obecną kondycję idei religijnych (jak pojęcie Boga, duszy itp.), zwłaszcza w świetle obecnego postępu technologicznego.

Przedmiotem zainteresowania w niniejszym tekście będzie rekonstrukcja poglądów badawczych autora na religie, jak i krytyczna analiza niektórych z założeń Harariego. Koncepcje izraelskiego historyka nie są neutralne ideowo, lecz mocno osadzone w sekularystycznym nurcie humanistyki.

Wierzenia religijne w neoewolucjonizmie kulturowym

Harari w swojej pierwszej książce, z ostatniego etapu twórczości naukowej (po 2011 roku), wiele miejsca poświęca na zbadanie rozwoju historycznego człowieka w czasach przed powstaniem pierwszych cywilizacji. Zdaniem Harariego nie znamy większości faktów z dziejów ludzi prahistorycznych. Prawdopodobnie nawet 60 tysięcy lat z ostatnich 70 tysięcy lat przybliżonego etapu aktywności *homo sapiens* jest niemożliwych do zrekonstruowania. Wynika to z ogromnego deficytu źródeł, ponieważ nie posiadamy pisanych świadectw życia religijnego i duchowego *homo sapiens*. Istniejące pozostałości kulturowe dotyczą jedynie nielicznych artefaktów, ilustrujących pewne umie-

[1] https://www.ynharari.com/about/ [12.03.2020].

jętności twórcze i artystyczne ludzi pierwotnych. Jednak, według badacza, już wtedy, w tym odległym okresie, pojawiały się różne wierzenia i systemy religijne, musieli również działać pierwsi prorocy i założyciele religii pierwotnych (Harari, 2014, s. 58).

Wśród osiągnięć materialnych *homo sapiens* izraelski uczony zwraca szczególnie uwagę na pozostałości kultowe w Göbekli Tepe na terenie dzisiejszej Turcji. Około 9500 r. p.n.e., a więc w okresie przed rewolucją neolityczną i powstawaniem bliskowschodnich cywilizacji, powstała tam budowla, która była przypuszczalnie pierwszą świątynią w historii ludzkości. Miejsce to nie miało charakteru utylitarnego, gdyż nie świadczą o tym odbyte prace archeologiczne. Jednocześnie jego zbudowanie i funkcjonowanie wymagało współpracy setek osób, ponieważ w tym okresie nie istniały jeszcze trwałe struktury rolnicze i miejskie, pozwalające na produkowanie nadwyżek zasobów żywnościowych (Harari, 2014, s. 82–83).

W okresie już po zmianie trybu życia człowieka (ze zbieracko-łowieckiego na osiadły) wokół świątyni powstała mała wioska. Rozwój rolniczy związany z rewolucją agrarną i wyborem roślin do upraw umożliwił postęp demograficzny ludzkości. Jednak, jak utrzymuje Harari, nie łączyło się to jednocześnie ze wzrostem poczucia szczęśliwości wśród pierwszych rolników. Działo się tak, ponieważ mimo umiejętności produkcji żywności techniczne sposoby przechowywania nadwyżek były wówczas bardzo ograniczone z powodu częstych klęsk nieurodzaju i niewielkich ówczesnych możliwości przechowywania większych ilości jedzenia (i to pomimo znacznie większej ilości godzin pracy rolnika w okresie rewolucji neolitycznej). W dodatku dieta człowieka po rewolucji neolitycznej była bardziej ograniczona z racji skoncentrowania się na wybranych uprawach, podczas gdy *homo sapiens* miał możliwość zdobywania większej ilości urozmaiconego jedzenia. Jednak tryb życia *homo sapiens* nie był etycznie wolny od trudnych sytuacji – np. w pierwotnych grupach zbieracko-myśliwskich prawdopodobnie zdarzały się morderstwa, a pierwsze katastrofy ekologiczne wywoływał już człowiek w okresie ekspansji po kolejnych kontynentach świata, zwłaszcza zasiedlając Amerykę Północną oraz Południową, a także Australię, gdzie najdłużej utrzymywała się megafauna i prahistoryczna flora (Harari, 2014, s. 63–68).

Wracając do rozwoju religii, Harari zajmuje pozycje badawcze, które można by ulokować w obrębie neoewolucjonizmu kulturowego[2], czyli szkoły religioznawczo-antropologicznej, która nawiązuje do dziewiętnastowiecznego ewolucjonizmu kulturowego (Salzman i Rice, 2009, s. 118–120). Z klasycznym ewolucjonizmem kulturowym autora łączy przekonanie, że religie rozwijają się od pewnych form prostych do bardziej złożonych, a także pogląd, iż stopniowo

[2] Nazwy „neoewolucjonizm kulturowy" nie używa sam Harari, jest to określenie autora niniejszego artykułu.

dochodzi do wytworzenia coraz bardziej wyidealizowanych form religijności, w mniejszym stopniu opartych np. na czczeniu przedmiotów czy zwierząt, a bardziej nakierunkowanych na abstrakcyjne wyobrażenia duchowe. Harari wyróżnia kilka stadiów rozwojów religii, takich jak: (1) animizm, (2) politeizm, (3) dualizm, (4) monoteizm (Harari, 2014, s. 177–205). Tworzy również klasyfikacje geograficzne, np. wyodrębnia religie teistyczne oraz religie prawa naturalnego (istniejące historycznie głównie na Dalekim Wschodzie). Także spostrzeżenia autora dotyczące historii polityki i gospodarki zmierzają ku ewolucyjno-kulturowej perspektywie, tj. podkreślaniu, że choć procesy historyczne same w sobie nie mają immanentnego celu, to zmierzają jednak ku globalnej unifikacji poprzez m.in. budowanie ładu imperialnego w obrębie danej cywilizacji.

Autor nie utrzymuje jednak, że dokonuje się przez rozwój religii i kultury faktyczny postęp ludzkości (w sensie etycznym). Nie istnieje zatem jego zdaniem jakikolwiek postęp moralny ludzkości czy też możliwość obrony zdania, iż np. kultura w Europie po okresie nowożytnego Oświecenia jest w jakimś sensie lepsza od kultur starożytnych. Mimo to można ulokować jego tezy w obrębie neoewolucjonizmu kulturowego, ponieważ podobnie jak część ewolucjonistów, a także późniejszych pozytywistów, Harari uważa, że obszarem religii są przede wszystkim sądy etyczne, natomiast problem (także współcześnie) pojawia się w sytuacji, gdy religie mają roszczenia do tworzenia sądów o faktach, a także sądów łączących przekonania etyczne z obserwacjami dotyczącymi faktów (Harari, 2018a, s. 419). Zdaniem izraelskiego badacza do wypowiadania się w kwestii faktów uprawniona jest przede wszystkim nauka, która dysponuje sprawdzonymi mechanizmami i procedurami metodologicznymi, weryfikującymi stan wiedzy społeczeństwa. Kultura współczesna, według Hararigo, opiera się bowiem na nowożytnej rewolucji naukowej, która jest z założenia otwarta na nową wiedzę, a to w tych konkluzjach jest pozytywną i potrzebną w czasach współczesnych wartością globalną.

W tych religioznawczych inklinacjach Hararigo można również zauważyć to, iż badacz zwraca uwagę również na świeckie formy religijności (czy też inaczej – zsekularyzowane typy wierzeń), którymi są takie ideologie współczesne jak liberalizm, socjalizm oraz ewolucjonizm (ten ostatni nie oznacza jednak wcześniej omówionego ewolucjonizmu kulturowego, lecz pewne formy etnocentrycznego nacjonalizmu) (Harari, 2014, s. 193).

Kultura a religia

W rozważaniach nad religią Harari wiele miejsca poświęca również kategorii kultury, blisko powiązanej z pojęciem religii (ten pierwszy termin byłby

nadrzędny względem drugiego). W tych refleksjach przyjmuje się, że każda kultura posiada właściwe sobie wierzenia, normy i wartości, podlegające jednak nieustannej zmianie. Oznacza to, że Harari odrzuca esencjonalistyczne ujęcia kultury, tj. takie, w których formułuje się przeświadczenie, że istnieją stałe i ponadczasowe wartości, niezależne od zmiennych kulturowych. Zmienność może dotyczyć również interpretowania tych samych norm religijnych, które są jednak inaczej odczytywane w poszczególnych epokach, a nawet w tym samym okresie dziejowym. Autor jako przykłady podaje np. chrześcijańskiego rycerza, który kierował się z jednej strony cnotą pobożności, a więc również powiązaną z pokorą i skromnością, a z drugiej – także cnotą waleczności, która jest trudna do pogodzenia z niektórymi formami pobożności. Podobnie, zdaniem Hariariego, także po rewolucji francuskiej wytworzył się zasadniczy kontrast aksjologiczny między rewolucyjnymi hasłami wolności i równości, które to, według badacza, są w sposób zasadniczy ze sobą sprzeczne (tj. społecznie nie do pogodzenia) (Harari, 2014, s. 141). Zatem kultury cechują się pewną antynomicznością na poziomie praktycznych prób pogodzenia ze sobą zachowań w obrębie postulowanych wartości, w tym tych religijnych.

Wskazując następne cechy, Harari zwraca uwagę, że kultura po pierwsze cechuje się inklinacją do tworzenia określonych zakazów i tabu, to jest tworzenia granic w wartościach i zachowaniach, nieakceptowanych w ramach danej kultury. Tymczasem zdaniem izraelskiego historyka zasadniczo na gruncie samej natury nie ma zachowań nieakceptowalnych, to jest niedopuszczalnych z biologicznego punktu widzenia. Wszystko, co technicznie można zrobić, jest niejako, zdaniem autora, dozwolone na gruncie samej biologii. Innymi słowy, sformułowanie określenia, że coś jest „przeciwne porządkowi natury", jest myślą o charakterze kulturowym, tworzącą określony zakaz. Jako przykład kulturowych sądów etycznych, tworzących takie ograniczenia, Harari podaje chrześcijańską teologię, skłonną np. do krytyki „nienaturalnych" zachowań homoseksualnych czy bronienia koncepcji rodziny, na gruncie np. katolicyzmu (Harari, 2014, s. 129–130).

Najważniejszą cechą kultury w ujęciu Hariariego jest jej skłonność do tworzenia wyobrażonych idei, rzeczywistości i obrazów. Tworzą one porządki wyobrażone, które są intersubiektywne w tym sensie, że istnieją w umysłach całych grup społecznych i kulturowych. Są to mity, które człowiek współtworzy z innymi przez swoją zdolność do używania języka w celach tworzenia złożonych opowieści i narracji. Ta umiejętność występowała już w okresie prahistorycznym, na co wskazują wspomniane artefakty i pozostałości artystyczne po ludziach z okresu sprzed rewolucji neolitycznej. Harari utrzymuje, że *homo sapiens* był w stanie wyeliminować w ekspansywnej rywalizacji swoje-

go krewnego – neandertalczyka, ponieważ gatunek, z którego się wywodzimy, był w stanie funkcjonować w większych grupach plemiennych, a tym samym tworzyć bardziej wpływowe i docierające do większej ilości osób opowieści fikcjotwórcze (Harari, 2014, s. 56).

Zdaniem izraelskiego badacza do mitotwórczych opowieści zaliczają się nie tylko narracje dotyczące bogów i wierzeń religijnych, ale również te dotyczące np. pieniądza (jest to umowna jednostka monetarna – banknot nie ma autotelicznej wartości, jeśli nie jest intersubiektywnie uznawany społecznie), współczesnych marek i przedsiębiorstw (np. logo koncernu Peugeot nie istnieje poza intersubiektywnym porządkiem społecznym) czy systemów prawnych (prawo jest też czymś, co ma rację legitymizacji na gruncie intersubiektywnych przekonań) lub klas społecznych (przeświadczenie, że np. pewni ludzie są szlachetnie urodzeni). Harari jako przykład fikcyjnych, lecz intersubiektywnie istniejących opowieści podaje również prawa człowieka, po części wywodzące się z francuskiej rewolucji z 1789 roku, kiedy to zniesiono mit o boskim prawie królów do panowania, przez wieki uznawany za prawomocny nie tylko w porządku świeckim, ale także religijnym.

Takie ujęcie wierzeń religijnych, a także innych idei, istniejących tylko w ludzkiej wyobraźni, można określić nazwą imagitywizmu (jest to własne, autorskie ujęcie poglądów Hararigo). To przekonanie, wedle którego wszystko, co związane z ideami religijnymi, społecznymi czy ekonomicznymi istnieje jedynie na gruncie ludzkiej wyobraźni. Nie oznacza to dowolnej subiektywności, ponieważ dopóki więcej niż jedna osoba wierzy w daną koncepcję, dopóty ma ona intersubiektywną prawomocność. Może być tak, że dana idea czy religia niegdyś posiadała wielu wyznawców (np. religia starożytnych Greków), a obecnie nie ma ich w ogóle, nie licząc ruchów neopogańskich czy rekonstrukcyjnych.

Zatem kultura i religia charakteryzują się zmiennością i dynamiką przemian z perspektywy historycznej, a także religioznawczej. Jak zauważa Harari: „gdyby król Dawid zjawił się dziś w ultraortodoksyjnej jerozolimskiej synagodze, doznałby szoku na widok ludzi ubranych na modłę wschodnioeuropejską, mówiących dialektem języka niemieckiego (jidysz) i toczących niekończące spory o wykładnię jakiegoś babilońskiego tekstu (Talmudu). W Starożytnej Judei nie było ani synagog, ani Talmudu, ani nawet zwojów Tory" (Harari, 2014, s. 373). Religia jest zatem częścią kultury, jako porządek wyobrażony, podtrzymywany w wyobraźni ludzkiej, jeśli w dane idee religijne wierzy więcej niż jedna osoba w tym samym czasie. Jednak poszczególne elementy składowe danej religii (jak rodzaje modlitw, sposób ubioru, akceptowane księgi itp.) ulegają poważnym zmianom historycznym.

Yuval Noah Harari a konstruktywizm społeczny i filozofia kultury

Refleksje Harariego dotyczące religii, pomimo oryginalnego sposobu ich formułowania oraz doboru przykładów z historii kultury, nie mają jednak w pełni twórczego charakteru. Koncepcja idei jako czegoś, co istnieje na gruncie wyobraźni ludzkiej, została już dobrze uteoretyczniona na gruncie konstruktywizmu społecznego. W ramach tego nurtu szereg różnych badaczy (zwłaszcza Peter Berger i Thomas Luckmann – zob. Berger i Luckmann, 2018) zwróciła uwagę na to, iż tworzenie rzeczywistości społecznej jest pewnego rodzaju mechanizmem, widocznym w życiu codziennym, jak i na gruncie interakcji społecznych. Zarówno mitologie, jak i teologie współtworzą uniwersum symboliczne, podtrzymywane również w rzeczywistości społecznej i w zachowaniach poszczególnych jednostek.

Na gruncie konstruktywizmu zauważono już, że każda obiektywnie dana rzeczywistość jest w swojej istocie skonstruowana społecznie. Tym samym sama rzeczywistość społeczna jest poddawana stałej interpretacji, a ludzie wymieniają się swoimi wizjami rzeczywistości, ustalając tym samym konsensus między swoimi wyobrażeniami. W konstruktywizmie również zwraca się uwagę na to, że to, co było społecznie „oczywiste" w jednej rzeczywistości kulturowo-historycznej, nie musi być powszechnie uznawane w innych realiach kulturowych (np. los mniejszości afroamerykańskiej na początku XIX i XXI wieku).

Niektóre nurty konstruktywizmu uznają wręcz, że wszelka ludzka wiedza jest niezależna od obiektywnego świata, gdyż ten drugi jest niedostępny poznaniu człowieka. Jak zauważył Glasersfeld: „zaczyna się wraz z założeniem, że wiedza – niezależnie od definiowania – znajduje się w głowach osób i że myślący podmiot nie ma alternatywy wobec konstruowania tego, co ona lub on wie, na podstawie jej lub jego własnych doświadczeń" (Zwierżdżyński, 2012, s. 122–123). Zatem człowiek nie odkrywa rzeczywistości, lecz ją współtworzy. Czy w świetle powyższego nurtu można uznać imagitywizm Harariego za oryginalną metodę w badaniu religii i kultury? Uważam, że refleksje autora metodologicznie mieszczą się na pograniczu konstruktywizmu społecznego oraz ewolucjonizmu kulturowego, opisywanego wcześniej.

Czytając Harariego, można zwrócić uwagę na to, iż koncepcja mitu, jaką przedstawia, ma pewne związki z mitem według Leszka Kołakowskiego, przedstawionym w pracy *Obecność mitu*, która była ostatnią książką polskiego filozofa, napisaną przed jego emigracją pod koniec lat 60. XX wieku. Kołakowski zwrócił uwagę na to, iż mit jest inaczej pewną wartością, która

wyjaśnia świat doświadczenia, w taki sposób, aby odnieść go do realności bezwarunkowej. Spostrzegł również, iż w historii religii i kultury może być tak, że pewne mity wypierają inne mity, co wiąże się z utratą ich legitymizacji u swoich wyznawców. Jednocześnie myśliciel zauważył, że mity pełnią pewne funkcje waloryzacyjne w kulturze, np. integrują wspólnotę społeczną, przekazują ponadpokoleniowe doświadczenia, stanowią pewien pomost ze światem naturalnych zjawisk. Kultury nie da się w takim ujęciu w pełni zdemitologizować, nie jest to możliwe. Istotą bowiem tak rozumianej kultury jest jej mitorodność i aksjotwórczość, w tym sensie, że człowiek nie może istnieć bez mitów i wartości, które nadają sens jego własnemu życiu (choć nie musza to być mity i wartości o charakterze religijnym) (Iwanicki, 2014, s. 132–135). Zarówno Harari, jak i Kołakowski podobnie określają funkcję mitu w życiu społecznym i kulturze, natomiast ten pierwszy jest przekonany o fałszywości ontologicznej mitów, nieopartych na wiedzy naukowej.

Determinizm i posthumanizm

Harari nie jest badaczem, który zachowuje neutralność aksjologiczną względem przedstawianych przez niego zjawisk z zakresu religii i kultury. Deklaruje się w swoich pracach jako naturalista i materialista psychofizyczny, w tym sensie, że uważa, iż rzeczywistość fizyczna jest jedyną ontologicznie istniejącą rzeczywistością, podczas gdy byty przedstawiane w różnych mitach i religiach są ontologicznie fałszywe. Wiąże się z tym psychologizm izraelskiego historyka, który sądzi, iż to, w jaki sposób postrzegamy świat, jest w wysokim stopniu zależne od budowy mózgu i umysłu człowieka. Autor np. sądzi, że inaczej postrzegalibyśmy świat, gdybyśmy posiadali inną konstrukcję psychofizjologiczną. Jego zdaniem w przyszłości *homo deus*, czyli człowiek futurystyczny, będzie inaczej odczuwał i wyobrażał sobie rzeczywistość niż ludzie w czasach historycznych i teraźniejszych (Harari, 2018a, s. 598 nn.).

Jednocześnie Harari uważa, iż człowiek zasadniczo nie posiada w pełni wolnej woli. Jest bytem w dużym stopniu uzależnionym decyzyjnie od procesów poznawczych, które zachodzą w jego strukturze neurologicznej. Autor tym samym utrzymuje, iż świeckie mity, w których obecnie funkcjonujemy (np. liberalizm, systemy demokratyczne, prawa człowieka), są oparte na podobnie fałszywych przesłankach jak dawne wierzenia religijne, ponieważ systemy prawne oparte na założeniu, że człowiek jest z natury wolny, w sposób niewłaściwy ujmują zdeterminowaną antropologię funkcjonowania człowieka. W świetle tych wywodów nie ma np. sensu instytucja karania przestępców (popełniają oni zbrodnicze czyny niewynikające z wolnej woli) czy oddawanie

głosów na kandydatów w wyborach politycznych (wybory te nie wynikają z mechanizmu wolnej woli, który w tym ujęciu nie istnieje). Na micie oparty jest również wolny rynek, ponieważ decyzje udziałowców, inwestorów czy klientów nie są również oparte na wolnej woli, lecz na zdeterminowanych mechanizmach decyzyjnych (Harari, 2018b, s. 70–105).

Przekonanie o tym, że człowiek jest bytem głęboko zdeterminowanym, nieposiadającym wolnej woli, nie stoi u Harariego w sprzeczności z tym, że same procesy historyczne i kulturowe nie są niczym u swoich podstaw warunkowane. W sensie zatem makrospołecznym i globalnym Harari jest indeterministą historycznym, a więc nie dostrzega celowości procesów dziejowych, nie zgadza się również z poglądem, że dokonuje się jakiś fundamentalny postęp moralny czy religijny całej ludzkości bądź niektórych cywilizacji.

W argumentacji Harariego można dostrzec skłonność do katastrofizmu i posthumanizmu. Autor twierdzi, że żyjemy w czasach zasadniczego przełomu, a najbliższe dekady zdecydują o tym, w jakim kierunku zmierza ludzkość. Człowiek, jego zdaniem, wkrótce zacznie zmieniać swoją naturę, stając się *homo deus* i korzystając ze zdobyczy biotechniki oraz inżynierii genetycznej. Jednak ryzykuje zniszczeniem środowiska oraz zaburzeniem klimatu na planecie (nie pierwszy raz w historii powszechnej), tym samym mogąc spowodować globalną katastrofę. Według izraelskiego futurysty realnymi problemami staną się coraz powszechniejsze bezrobocie technologiczne, powstanie nowych wielkich nierówności (tylko niewielka część ludzkości będzie miała dostęp do np. medycznych technik przedłużania życia). Religie, według Harariego, nie są przygotowane do współuczestniczenia w decyzjach i wspierania człowieka w tych problemach, ponieważ stanowią część globalnych problemów, a nie są narzędziem pomocnym w ich rozwiązywaniu. Wynika to, zdaniem badacza, z tego, iż mają ustawiczną skłonność do mieszania sądów etycznych z sądami o faktach, podczas gdy wiedza religijna nie ma, zdaniem Harariego, równorzędnego znaczenia z wiedzą naukową, ponieważ religie są oparte na fałszywych przesłankach ontologicznych i epistemologicznych (Harari, 2018b, s. 171–185).

Sekularna duchowość Harariego

Kontynuując myśl Harariego w zakresie przystosowania religii do globalnych problemów, autor ten uważa, że religie współczesne nie są w stanie pomóc w zakresie problemów technicznych (np. związanych z medycyną czy rolnictwem) i politycznych (np. w zakresie organizacji gospodarki) we współczesnym świecie. Współczesne wierzenia religijne mogą natomiast wzmacniać tożsamość danego narodu i społeczeństwa, a stopień rozwoju technologicznego danego

kraju nie musi się wiązać z sekularyzacją. Niemniej Harari uważa, że znaczna część współczesnych religii zmierza w kierunku nacjonalizmu i ekskluzywno-narodowych interpretacji, niesprzyjających dialogowi międzykulturowemu. Zdaniem tego autora we współczesnych Kościołach i wyznaniach religijnych brakuje perspektywy globalnej, a zbyt łatwo wzmacnia się na ich gruncie lokalne podziały etniczne i polityczne.

Jako alternatywę dla religii Harari widzi możliwość budowania tożsamości globalnej w oparciu o sekularyzm. Jest to nurt propagujący świeckie wartości, traktujący je jako naturalne dziedzictwo wszystkich ludzi. Wśród tych przykładowych wartości autor wymienia: współczucie, prawdę, równość, wolność, odwagę i odpowiedzialność.

Przez prawdę rozumie się tu tezy oparte na obserwacjach i dowodach, a nie na wierze, a także niemylenie prawdy z przekonaniami. W praktyce Harari lokuje tu przede wszystkim prawdy oparte na wiedzy naukowej. Autor odrzuca również prawdy wywiedzione z ksiąg religijnych różnych wyznań jako niemające podstawy dającej się zobiektywizować na gruncie nauki (Harari, 2018b, s. 298–314).

Ze współczuciem izraelski naukowiec wiąże przede wszystkim głęboką świadomość cierpienia, które mogą odczuwać także inne istoty. Stąd Harari jest zwolennikiem praw zwierząt na gruncie sekularystycznej etyki, a taka odrzuca religijne nakazy dietetyczne, na gruncie np. judaizmu czy islamu. Harari proponuje również etykę opartą na szacunku dla innego człowieka, a nie na cnocie pobożności i posłuszeństwa wobec nakazów Boga.

Te świeckie normy, podobnie jak religijne, są pewnymi postulowanymi ideałami, jednak nie zawsze występującymi w konkretnej rzeczywistości społecznej. Mogą je również podzielać religijni wyznawcy, którzy też kierują się np. wartościami współczucia i prawdy, lecz inaczej interpretowanymi. Z perspektywy sekularystycznej możliwe jest utrzymanie tożsamości hybrydowej, nieprzywiązanej tylko do jednej tradycji kulturowej. Choć Harari wyraźnie wspiera sekularystyczną etykę i pozostaje krytykiem religii, nie deklaruje się jednak jako ktoś wrogi religii, o ile przestrzega ona ponadwyznaniowych norm sekularystycznych. Jak pisze:

> w świecie opartym na sekularyzmie człowieka ocenia się na podstawie jego zachowania, a nie ulubionych strojów i ceremonii. Każdy może przestrzegać najdziwaczniejszych religijnych przepisów dotyczących ubioru i odprawiać najbardziej osobliwe obrzędy, a mimo to postępować w sposób wyrażający głębokie oddanie fundamentalnym świeckim wartościom. Jest mnóstwo żydowskich naukowców, chrześcijańskich działaczy zajmujących się ochroną środowiska, muzułmańskich feministek i hinduskich obrońców praw człowieka. Jeśli są wierni wartościom, jakimi są prawda naukowa, współczucie, równość i wolność, każdy

z nich jest pełnoprawnym członkiem świata opartego na sekularyzmie i nie ma najmniejszego powodu, by domagać się od nich zdejmowania jarmułek, krzyży, hidżabów czy tilak (Harari, 2018b, s. 270 nn.).

Sekularystyczne poglądy Harariego można uznać za pewną kontynuację oświeceniowej filozofii nowożytnej, zwłaszcza myśli społecznej Johna Locke'a, który również opowiadał się za tolerancją w kwestiach religijnych, o ile Kościoły i wyznania nie wpływają na życie publiczne oraz decyzje suwerena (Iwanicki, 2017, s. 51–61).

Harari w swoich przemyśleniach dotyczących religii odróżnia duchowość jako odrębną i inną kategorię. Podczas gdy religia według autora jest czymś statycznym, opierającym się na już ustalonych świętych księgach i objawieniach, umacnianym społecznie w spetryfikowanych rytuałach i wyznaniach, to duchowość w tym ujęciu wiązałaby się z metaforyczną podróżą i poszukiwaniami egzystencjalnymi oraz metafizycznymi, nieopartymi na z góry gotowych odpowiedziach czy dogmatach. Tak rozumianą duchowość izraelski badacz przeciwstawia religijności, widząc w niej nieortodoksyjny i rozwojowy potencjał, cechujący się otwartością i dynamiką, człowieka, który pragnie się rozwijać (Harari, 2014, s. 172–173). Nie jest to zupełnie nowy kierunek rozważań nad dychotomią między duchowością a religijnością. Przypomina on Bergsona rozróżnienie między moralnością dynamiczną a statyczną (Bergson, 2007, s. 209–264), a także Leszka Kołakowskiego interpretacje biografii mistyków, z których wielu nie mogło pogodzić swoich heterodoksalnych przekonań z ortodoksyjnymi wykładniami swoich Kościołów i denominacji (Kołakowski, 2009, s. 42–50).

Podsumowanie

Yuval Noah Harari jest obecnie popularnym i rozpoznawalnym badaczem, wypowiadającym się w kwestiach związanych z cywilizacjami, globalizacją oraz religiami. Jednak autor ten, jeśli przeanalizować dokładniej jego refleksje, często stawia tezy podobne do tych, które już pojawiły się w klasycznym religioznawstwie i antropologii kulturowej (zwłaszcza w nurcie ewolucjonistycznym). Natomiast poglądy, które Harari głosi, w odniesieniu do natury powstawiania wierzeń religijnych i innych idei w znaczący sposób powtarzają to, co w socjologii wiedzy opracowano już w konstruktywizmie społecznym. Również kiedy autor zabiera głos w kwestiach dotyczących przyszłości, wyraźnie rozwija spostrzeżenia, które zostały już wstępnie zauważone w nurcie posthumanizmu. Pomimo zatem stosunkowo nowoczesnego sposobu, w jaki Harari stawia swoje tezy (używając również środków przekazu w nowych

mediach), a także umiejętności poruszania się po różnych dyscyplinach, związanych nie tylko z historią, ale także z religioznawstwem, socjologią czy kulturoznawstwem, nie można koncepcji Harariego uznać za w pełni oryginalne. Co więcej, izraelski uczony w niektórych fragmentach swych publikacji ma skłonność do upraszczania, a także powierzchownego stawiania niektórych problemów, które były już wcześniej rozpoznane w naukach humanistycznych, a zwłaszcza w filozofii kultury.

Można również zauważyć aporie w przemyśleniach izraelskiego uczonego. Na przykład uważa on, że idee liberalne, stojące u podstaw praw człowieka, nie są na gruncie epistemologicznym uprawnione, tj. są według niego jeszcze jedną opowieścią, zastępującą wcześniejsze narracje religijne, jednak nie mającą uzasadnienia innego niż społeczne. Z drugiej strony, Harari w wielu miejscach swoich prac broni niektórych praw, które uważa za ważne i aksjologicznie istotne, dotyczy to np. praw mniejszości seksualnych czy praw zwierząt. Powstaje pytanie, w jaki sposób uzasadniać na gruncie świeckiej etyki tego typu prawa, jeśli zakwestionujemy prawa człowieka, blisko spokrewnione z postulatami obrony życia zwierząt, czy prawami do stylu życia osób nieheteroseksualnych? Tego typu antynomii etycznych Harari nie wyjaśnia w sposób przekonujący.

Harari ma również skłonność do zbyt radykalnego zajmowania stanowisk w dyskusjach ideowych, nie biorąc pod uwagę alternatywnych sposobów myślenia. Wiedzę naukową traktuje jako wyższy rodzaj wiedzy nad wiedzą religijną, potoczną czy artystyczną. Jest to uprawniony sposób myślenia, ale pomijający np. filozofię nauki Feyerabenda, który zauważył, że nauka, choć jest ważną częścią współczesnej kultury i posiada niekwestionowane osiągnięcia technologiczne, to nie jest przesądzone, czy historycznie jest w jakimś sensie bardziej wartościowym rodzajem wiedzy niż inne zbiory zdań i obserwacji, które istniały przez stulecia przed nowożytną rewolucją naukową (Feyerabend, 1978). Nawet jeśli jednak pominąć dyskurs Feyerabenda, to Harari nie bierze pod uwagę pewnych konstrukcji myślowych, które można znaleźć w umiarkowanej filozofii nauki Karla Poppera, który proponując teorię „trzeciego świata" (Popper, 2002, s. 138–155), zauważył, że to, co człowiek odkrywa i sobie wyobraża, nie zawsze musi ginąć, nawet jeśli, hipotetycznie, zginęłaby cała znana cywilizacja ludzka. Zatem poważną wadą refleksji Harariego jest skłonność autora do pewnych epistemologicznych dogmatyzmów, i to pomimo deklarowanej przez niego otwartości intelektualnej, w odniesieniu do historycznych i teraźniejszych problemów w odniesieniu do kultury i religii.

Literatura

Berger P., Luckmann T. (2018). *Społeczne tworzenie rzeczywistości: traktat z socjologii wiedzy*. Tłum. J. Niżnik. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Bergson H. (2007). *Dwa źródła moralności i religii*. Tłum. P. Kostyło, K. Skorulski. Kraków: Wydawnictwo Homini.

Feyerabend P.K. (1978). *Sciences in a Free Society*. London: New Left Books.

Harari Y.N. (2014). *Od zwierząt do bogów. Krótka historia ludzkości*. Tłum. J. Hunia. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Harari Y.N. (2018a). *Homo deus. Krótka historia jutra*. Tłum. M. Romanek. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Harari Y.N. (2018b). *21 lekcji na XXI wiek*. Tłum. M. Romanek. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Iwanicki J. (2014). Postsekularność filozofii religii Leszka Kołakowskiego. W: P. Grad (red.), *Warszawska Szkoła Historii Idei. Tożsamość, tradycja, obecność* (117–138). Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Iwanicki J. (2017). Rola filozofii Johna Locke'a w procesach sekularyzacji. *Humaniora*, *3*(19).

Kołakowski L. (2009). *Świadomość religijna i więź kościelna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Popper K. (2002). *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*. Tłum. A. Chmielowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Salzman P.C., Rice P.C. (2009). *Myśleć jak antropolog.* Tłum. O.W. Kubińscy. Gdańsk: GWP.

Zwierżdżyński M.K. (2012). Konstruktywizm a konstrukcjonizm. *Principia*, *56*, 117–135.

Przegląd Religioznawczy 1(275)/2020
The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379
e-ISSN: 2658-1531
www.journal.ptr.edu.pl

MICHAŁ STACHURSKI

Uniwersytet Opolski
Wydziału Nauk Społecznych, Instytut Historii, Katedra Filozofii
e-mail: michal.stachurski@poczta.onet.pl
ORCID: 0000-0002-2877-3895
DOI: 10.34813/ptr1.2020.11

(Nie)konflikt wiary z niewiarą we wspólnocie na przykładzie myśli Jeana Vaniera – założyciela wspólnoty niepełnosprawnych L'Arche

(Un)conflict of faith with unbelief in the community on the example of Jean Vanier – founder of the community of the disabled L'Arche

Abstract. Jean Vanier, who founded the L'Arche community in France for over 50 years, relied heavily on the foundation of Christian thought and realistic philosophy, which is firmly built on Aristotelianism and Thomism. It is hard not to notice that Vanier often refers in his books and other publications or statements to Christian roots. At the same time, in the books about the community (mainly "The community is a place of joy and forgiveness"), he indicates that in the communities of the Ark there is a place for both believers and non-believers. On the intellectual level, it is difficult not to notice the conflict between inclusiveness (the invitation to be in the community is directed to everyone) and exclusivity (the foundations of the community, its spiritual heart are Christian and Catholic roots). In my article, I would like to highlight three main elements: a brief introduction on Vanier's understanding of community; the importance of the Christian religion in building a community; an attempt to reconcile faith with unbelief in community in Vanier's view.

Keywords: community, theism, atheism, philosophy of religion

Wprowadzenie i wyjaśnienia metodologiczne – interdyscyplinarność podjętej problematyki

Na przestrzeni wieków przedstawiciele różnych dyscyplin z zakresu nauk humanistycznych i społecznych podejmowali problematykę dotyczącą relacji pomiędzy wiarą a ateizmem. Im więcej pojawiało się argumentów po stronie „obozu teistycznego", tym bardziej aktywizowali się przedstawiciele poglądu, iż Boga nie ma. Zazwyczaj krytyka teizmu wiązała się z negacją religii na różnych jej poziomach.

W tym miejscu można przytoczyć przynajmniej kilka opcji krytycznych na temat powstania i funkcjonowania religii. Krzysztof Kościelniak, opisując tę problematykę, odwołuje się do tzw. czterech redukcji, gdyż w jego ocenie są one fałszywe ze względu na jednowymiarowość kategoryzacji religii. Zaznacza, że można mówić o religii jako „obłaskawieniu" sił przyrody – w tym przypadku religia miała funkcjonować jako „bezpiecznik" przed lękiem wywołanym przez świat przyrody. W drugiej kategorii pojawia się wątek zredukowania religii do poziomu socjologicznego, gdzie np. Durkheim forsował tezę o tym, że religia jest wymysłem duchowieństwa ze względu na możliwość czerpania dochodu. W trzeciej krytyce religii opisywanej przez Kościelniaka znajduje się argument antropologiczny, na czele którego stał Feuerbach. W tym ujęciu religię stworzył człowiek sam dla siebie, aby zabezpieczyć własne życie. Ostatnia kategoria nawiązuje do obrazu rewolucji, gdzie religia jest przedstawiana jako forma rozwoju kultury (Kościelniak, 2006, s. 35–43). Powyższe zestawienie może pomóc w zrozumieniu, iż temat wiary i religii[1] jest żywo obecny w naukach społecznych i humanistycznych. Jest również akcentowany przez osoby zaangażowane w promocje wiary oraz religii. Z drugiej zaś strony istnieje szereg argumentów broniących poglądu teistycznego oraz religii. Mircea Eliade w swojej słynnej książce *Między sacrum a profanum* wskazuje na potrzebę istnienia sfery *sacrum* w życiu człowieka. Zaznacza, że hierofania jest potrzebna, aby móc doświadczyć pewnych „niezwykłości" (Eliade, 2008, s. 7; Boldişor, 2015, s. 100).

Bez względu na fakt, czy więcej jest głosów pozytywnych, czy negatywnych przewijających się w sprawie wiary i religii, niewątpliwie należy uznać, iż religia jako zjawisko spełnia swoje ściśle określone funkcje społeczne. Wśród wielu jej czynników można wymienić takie jak: budowanie wspólnoty międzyludzkiej czy wpływ na aksjologie społeczną (Goodman, 2001, s. 217; Szymczak, 2015, s. 50). W tym kontekście warto przyjrzeć się założycielowi wspólnoty *L'Arche* Jeanowi Vanierowi. Wspólnota ta gromadzi wokół siebie osoby niepełno-

[1] Pominę tutaj wątek dotyczący szerokiej gamy argumentów „za" i „przeciw" istnieniu Boga w ramach uprawiania filozofii Boga (teodycei). Więcej w: Kowalczyk, 1997; Wszołek, 2004.

sprawne intelektualnie oraz osoby pełnosprawne. Jej głównym korzeniem jest wizja człowieka zaproponowana przez chrześcijaństwo, a Jean Vanier – teolog katolicki, filozof, propagator głównych idei humanizmu, w swoich książkach bazuje w głównej mierze na teologii katolickiej.

Chcąc właściwie określić obszar, który obejmuje tę problematykę, należy zaznaczyć, iż płaszczyzna ta nie jest jednowymiarowa. Pisząc o zagadnieniu dotyczącym relacji między człowiekiem a wiarą, a szerzej ujmując – między człowiekiem a religią, nietrudno pominąć wątków podjętych w ramach socjologii religii oraz filozofii religii. Jednocześnie, powołując się na myśl Vaniera, trudno jest odstąpić od używania kategorii ujętych w teologii katolickiej czy filozofii chrześcijańskiej. Trzeci wątek interdyscyplinarności ujawnia się w zagadnieniu wspólnoty, który dotyka takich obszarów, jak filozofia społeczna, ponownie socjologia czy politologia. Czwarty i być może nie ostatni obszar to kwestia osób niepełnosprawnych intelektualnie i ich funkcjonowania we własnej mieszanej społeczności (osoby niepełnosprawne intelektualnie w *L'Arche* są wspierane przez mieszkających z nimi asystentów domowych) oraz w społeczności lokalnej. Bogactwo poruszanych obszarów sprawia, iż podjęta problematyka może pozwolić na otwarcie kolejnych nieznanych „terenów" na gruncie różnych dyscyplin, a być może przyczyni się do pogłębienia dialogu między naukami humanistycznymi, społecznymi i teologicznymi.

Zatem celem tego artykułu nie jest obrona bądź negacja wartości chrześcijańskich ani ich konfrontacja na gruncie filozofii Boga bądź filozofii religii. Głównym celem tego artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie dotyczące możliwości funkcjonowania osoby niewierzącej we wspólnocie mocno zakorzenionej w chrześcijaństwie na bazie tekstów autorstwa Jeana Vaniera. Analiza wybranych tekstów tego autora może pomóc w zrozumieniu, iż wspólnota, pomimo iż jest zbudowana na gruncie chrześcijaństwa, nadal może mieć charakter inkluzywny, tj. dostępny dla wszystkich bez warunku brzegowego, jakim jest przynależność do instytucji Kościoła i wyznawanie wiary chrześcijańskiej.

Filozofia wspólnoty Jeana Vaniera – zagadnienie kontekstualne

Chcąc uchwycić istotę myślenia o wspólnocie Vaniera, warto – nawet w sposób skrótowy – nacechować kontekst dotyczący refleksji wokół wspólnoty w filozofii. Trudno w tym znaczeniu Vaniera nazwać pionierem bądź prekursorem tego nurtu. Ważnym jest jednak, aby nie zapominać, iż każde nowe spojrzenie na daną problematykę otwiera nowe horyzonty myślowe. Tak będzie również w tym przypadku.

Jak zatem zdefiniować filozofię wspólnoty? Jest to zapewne rozumowy namysł nad relacją człowieka wobec danej grupy społecznej, jaką się otacza i wśród której żyje. W filozofii społecznej wspólnotę określa się jako grupę osób, których celem jest realizacja zadań wynikających zarówno z rozwoju indywidualnego, jak również społecznego. Jak podkreśla Kowalczyk, „jednostka zawsze dąży do swego dopełnienia, które znajduje się w środowisku społecznym. Korzenie życia społecznego znajdują się więc w samym człowieku: tak jego jednostkowości, jak i osobowości" (Kowalczyk, 2005, s. 118). Warto także zauważyć, iż w obrębie filozofii znaczenie wspólnoty w życiu jednostki jest różnie rozumiane. Najczęściej wyróżnia się trzy główne postawy filozoficzne (choć ten podział nie jest jedyny): indywidualizm – jednostka wyżej wspólnoty, kolektywizm – wspólnota wyżej jednostki oraz zdanie personalistyczne (por. Ślipko, 2010, s. 96–97; Possenti, 2012, s. 319–322). W sprawie pochwały idei życia wspólnotowego najbliżej przedstawicielom komunitaryzmu i personalizmu. Komunitaryzm był swoistą odpowiedzią na liberalne głosy hołdujące wartościom wolności oraz wszelkich jej przejawów. Idea komunitaryzmu wskazuje na fakt, iż ludzie łączą się ze sobą pewnymi prawami oraz obowiązkami (por. Kuniński, 2006, s. 130) i stąd rodzi się swoista wspólnota – na płaszczyźnie lokalnej (małżeństwo, rodzina), ale także globalnej (naród, wspólnota religijna). Niektórzy badacze jednak zarzucają komunitarystom niezrozumienie liberalnej koncepcji wspólnoty. Adam Swift zaznacza, że liberalizm w klasycznej odsłonie (mowa o poglądach m.in. Hume'a) nie zachęca do egoizmu czy odmawia wspólnocie wartości samej w sobie (por. Swift, 2010, s. 138–161). Na tle pewnego rzeczowego konfliktu na linii liberalizm–komunitaryzm wyłania się stanowisko pośrednie – personalizm nowożytny, który wskazuje na wyjątkowe znaczenie zarówno „ja" jako podmiotu, jak również „my" jako podmiotu zbiorowego. Mounier czy Buber wskazywali, że nie da się sztucznie oddzielić osoby od wspólnoty, ale także wspólnota bez konkretnego „ja" traci swoje pierwotne znaczenie. Dla personalizmu osoba ma wymiar duchowy, a za tym wymiarem idą relacje zarówno z Bogiem – rozumianym w kontekście chrześcijańskim, jak również z drugim człowiekiem (Burgos, 2010, s. 63; Jasiński, 2010, s. 137).

Wśród tych poglądów, czasami wydających się skrajnymi, pojawiła się koncepcja filozofii wspólnoty w ujęciu francuskiego filozofa i teologa Jeana Vaniera. Stanowisko to zrodziło się jednak w nietypowy dla nauki sposób. Wielokrotnie poglądy filozoficzne rodziły się na wskutek długich dyskusji, często burzliwych. Myśl Vaniera o wspólnocie wynikała z jego egzystencjalnej niezgody na ignorowanie drugiego człowieka, zwłaszcza odrzuconego przez społeczeństwo ze względu na jego niepełnosprawność intelektualną. Można nazwać to swoistym manifestem egzystencjalnym, gdzie stawia się pytania o aktualną kondycję etyczną społeczeństwa. Owocem tego manifestu było

powstanie pierwszego domu we Francji w roku 1964, gdzie Vanier wspólnie zamieszkuje z osobami niepełnosprawnymi intelektualnie (Constant, 2015, s. 122). Dzisiaj to dzieło funkcjonuje jako *L'Arche* (w Polsce jako Fundacja *L'Arche* – „Arka"). W późniejszym czasie Jean Vanier swoją refleksję na temat wspólnoty spisał w książce *Wspólnota miejscem radości i przebaczenia*. Porusza w niej wiele ważnych wątków na temat życia wspólnotowego. Warto zauważyć, iż nie jest to regulamin życia wspólnotowego; jest to swoisty drogowskaz, wedle którego można ułożyć życie we wspólnocie. Na jakich fundamentach opiera się zatem Vanier, konstruując idee wspólnoty? Inspiracji jest wiele; widać jednak dominujący wpływ trzech elementów: chrześcijaństwa, egzystencjalizmu teistycznego oraz filozofii dialogu. Wskazując na te elementy, można wymienić najważniejsze cechy wspólnoty w ujęciu Vaniera. Pierwszą z nich jest przynależność. Człowiek we wspólnocie powinien czuć się potrzebny. Poczucie to jednak jest wyjątkowe, gdyż wspólnota powinna przyjąć daną osobę z całym bagażem doświadczenia zarówno pozytywnego, jak również negatywnego. To w ujęciu tego francuskiego doktora filozofii wypełnia treść przynależności (Vanier, 2011, s. 30). Druga cecha dominująca w opisie wspólnoty to otwartość. Otwartość definiuje prawdziwość wspólnoty. Vanier stanowczo podkreśla, że zadaniem wszystkich członków wspólnoty jest dbanie o to, aby odrzucić elitarność i zagrożenie narcyzmu jej członków (Vanier, 2011, s. 33). Trzeci element dotyczy miłości, rozumianej jako bezinteresowna służba wobec siebie nawzajem (Vanier, 2011, s. 32). Te trzy wymiary głęboko są zakorzenione w pismach Vaniera (Vanier, 1999, s. 45–47). Źródłem tego myślenia jest antropologia oraz etyka chrześcijańska. Jak zatem we wspólnocie, w której fundamentem jest jedna z religii monoteistycznych, może funkcjonować osoba niewierząca? Czy wspólnota w tak przedstawionym opisie Vaniera może mieć charakter otwarty? Te pytania przenoszą nas do refleksji na temat „konfliktu" wiary z niewiarą, który został opisany przez założyciela *L'Arche*.

Konflikt wiary z niewiarą we wspólnocie w ujęciu Jeana Vaniera

Znaczenie religii chrześcijańskiej w budowaniu wspólnoty

Jan Kłoczowski w jednej ze swoich książek z zakresu filozofii religii stawia tezę, iż każdą religię cechują pewne wspólne części: prawo jako reguła życia, wspólnota jako zjednoczenie uczestników oraz droga, która w ujęciu metafizycznym pozwala przekroczyć egzystencję i zjednoczyć się z Absolutem (Kłoczowski, 2004, s. 24). To stanowisko pozwala stwierdzić, iż religia, a co za tym idzie – ludzie religijni (funkcjonujący w obrębie danej religii), jest elementem

sprzyjającym tworzeniu różnych rodzajów wspólnot w danej społeczności. Chrześcijaństwo jest przykładem tego typu zdarzeń, gdyż zarówno w katolicyzmie, jak również w protestantyzmie ruchy religijne (wspólnoty religijne) są dzisiaj żywo obecne (Libiszowska-Żółtkowska, 2019, s. 111–127). Podobne zdanie można znaleźć w niektórych poglądach z zakresu filozofii społecznej czy filozofii politycznej. Wspomniany wyżej włoski badacz Possenti zaznacza, iż sama dyskusja na temat relacji między religią chrześcijańską a wspólnotą polityczną sprawia, iż trudno zanegować istnienie „sprężenia zwrotnego" pomiędzy tymi sferami (Possenti, 2012, s. 280–284).

Kościół katolicki w swoim nauczaniu żywo podkreśla znaczenie budowania wspólnot w obrębie tego wyznania. Trzeba jednak podkreślić, iż jest to stanowisko obecne od niedawna. W dużej mierze Sobór Watykański II sprawił, iż na nowo w Kościele katolickim podkreślano rolę stowarzyszeń apostolskich. W jednym z dokumentów soboru zaznaczono, iż „istnieje wielka różnorodność stowarzyszeń apostolskich" (Dekret o apostolstwie świeckich, 19).

Należy jednak podkreślić różnicę między spojrzeniem Kościoła katolickiego na kwestie wspólnoty a myślą Vaniera. Kościół definiując wspólnoty w swoim własnym obrębie, wskazuje na jeden i podstawowy cel – zbawienie człowieka. W tekstach Vaniera natomiast widzimy pewne przesunięcie akcentu. Bazuje on na Ewangelii i nauczaniu Kościoła w opisie wspólnoty, dostrzega jednak jej egzystencjalny wymiar. Francuski filozof pisze, że „jeżeli kilka osób zgromadzi się w tym celu, by wspólnie przeżywać codzienność, darzyć się wzajemnie miłością, dzieje się tak dlatego, że wszystkie te osoby poczuły, iż jako grupa mają misję do spełnienia, że Bóg je powołał i że mają przekazać innym prawdę o miłości" (Vanier, 2011, s. 117). Czy zatem Vanier nie traktuje religii chrześcijańskiej instrumentalnie? Odpowiedź ma charakter negatywny. Jean Vanier uznaje, iż chrześcijaństwo promuje pewne wartości uniwersalne, takie jak: miłość, dobro wspólne, przebaczenie, stąd ważnym jest, aby te wartości były przekazywane bez względu na formalną przynależność do religii bądź jej brak. W jednej ze swoich ostatnich książek Vanier dobitnie pokazuje, że daleko mu do duchowego fundamentalizmu bądź eklektyzmu. W kontekście odbiorców książki pisze takie oto słowa: „Książka ta została napisana z perspektywy katolickiej, ale powinna być przystępna także dla osób innych wyznań. Wszyscy przecież należymy do jednej rodziny ludzkiej, wszyscy jesteśmy umiłowanymi dziećmi Boga. […] Nie chodzi przecież o jednoczenie się przez asymilację czy przyjmowanie obcych zwyczajów, ale o pogłębianie własnej tradycji i odkrycie, że u spodu różnic jest jedność. Jedność u korzeni naszego człowieczeństwa, jedność w mądrości" (Vanier, 2016, s. 182). Można zatem uznać, że pomimo czerpania z tradycji chrześcijańskiej założyciel *L'Arche* dostrzega wartość w innych ruchach i wspólnotach religijnych niezwiązanych z jego tradycją religijną.

Pomimo wielu akcentów religijnych w tekstach Vaniera dostrzega się głęboką promocję wartości humanistycznych dotyczących godności człowieka. Stąd manifest egzystencjalny jego autorstwa nie ma charakteru fundamentalistycznego, lecz ma wymiar szczególnie antropologiczny oraz etyczny.

Próba pogodzenia wiary z niewiarą w tekstach założyciela *L'Arche*

W tym kontekście należy spojrzeć na relacje istniejące między osobami wierzącymi a niewierzącymi w opisowym ujęciu wspólnoty u Jeana Vaniera. Opisując konflikt wiary z niewiarą w jednej wspólnocie, która jest zbudowana na wartościach promowanych przez chrześcijaństwo, zauważa się pewien paradoks. Można go określić problemem-pytaniem: jak we wspólnocie inkluzywnej (otwartej na każdego człowieka) jest miejsce dla osoby niewierzącej (gdzie wiara i religia stanowią ekskluzywny wymiar tejże wspólnoty)? Paradoks ten istnieje od dawna i nie tyczy się tylko relacji we wspólnocie czy wspólnotach, ale w gruncie rzeczy ma on charakter etyczny. Zauważył to m.in. krakowski profesor filozofii Józef Tischner. W jednym ze swoich tekstów pisał, że „we współczesnym świecie natrafiamy na przedziwny paradoks: ludzie pragną religii i jednocześnie boją się religii. […] Ten, kto chciał odnowić religię, sam stał się ofiarą religii" (Tischner, 2016, s. 137). Religia, a może religie mogą zatem łączyć, ale także dzielić ludzi. W podobnym kontekście Tischner wskazuje na uniwersalizm pojęcia „sumienia". Zaznacza, że sumienie jest niezależne od różnych systemów etycznych. Jest jedno, niezależne i jest głosem, który woła człowieka od wewnątrz (Tischner, 2000, s. 13).

Jean Vanier dostrzegał potrzebę odpowiedzi na te pytania. Jak zostało wyżej zaznaczone, z jednej strony miał świadomość własnych korzeni religijnych, był do nich mocno przywiązany i się z nimi utożsamiał. Z drugiej zaś – wiedział, że wszelki fundamentalizm zamyka na dialog, dyskusję, a przede wszystkim od strony etycznej zamyka na dostrzeżenie drugiego człowieka. Propozycja Vaniera w stosunku do budowania relacji we wspólnocie zbudowanej na wartościach religijnych między osobami wierzącymi a niewierzącymi ma charakter rozbudowany. Można powiedzieć, że nie jest to płaszczyzna jednowymiarowa, a wręcz jest związana z wizją człowieka. Szczególnie widoczne jest to w książce będącej zbiorem listów między Vanierem a Julią Kristevą. Jest to korespondencja między filozofującym teologiem a lewicową intelektualistką, która na co dzień walczy o prawa niepełnosprawnych we Francji i zajmuje się także własnym niepełnosprawnym synem. W jednym z listów Kristeva stwierdza, że w wielu wspólnotach katolickich czy protestanckich pomija się kwestie przynależności religijnej osób niepeł-

nosprawnych intelektualnie, tak jakby sfera ta nie była ważna. W jej ocenie skupianie się wyłącznie na opiece może doprowadzić do infantylizowania, a nie do interakcji z osobą niepełnosprawną (por. Kristeva i Vanier, 2012, s. 77). W odpowiedzi Vanier dobitnie wskazuje na cel wspólnoty, którą założył. Pisze, że „nowy humanizm, do którego aspirujemy, zakłada przemianę serc i umysłów. […] Mamy zatem do czynienia z pragnieniem stworzenia ciała o wielu członkach, otwartego, w którym każdy ma swoje miejsce. Czy to właśnie nie jest życie wspólnotowe? […] Ten nowy humanizm zakłada rzeczywistą pracę nad sobą" (Kristeva i Vanier, 2012, s. 92). Wspólnota zatem jest otwarta i dopuszcza się w niej istnienie różnych ludzi z odmiennymi poglądami. W aspekcie wiary i niewiary członków wspólnoty często pojawia się sformułowanie „wzajemny szacunek". I w tym aspekcie Vanier wprost zaznacza, iż „wspólnoty Arki przyjęły założenie, że przyjmują osoby upośledzone umysłowo jako najbardziej potrzebujące, niezależnie od tego, czy są chrześcijanami, czy nie. […] Jeżeli przyjmujemy osoby cierpiące dlatego, że chcemy zapewnić im bezpieczeństwo, rodzinę, znaczy to, że nie wszystkie te osoby muszą być chrześcijanami, nie wszystkie uczestniczą w modlitwie, a pomimo to wszystkie należą do jednej rodziny" (Vanier, 2011, s. 375). Podkreślić należy, że Vanier stawia akcent na typowo humanistyczne wartości: jedność, godność, szacunek. Z jednej strony nie wycofuje się ze swojego światopoglądu (nie unika wyrazów „Bóg", „religia", „Kościół", „ewangelia"), a z drugiej – nie narzuca własnego sposobu i stylu życia innym. Czy zatem faktycznie przy takim rozumieniu relacji wiary z niewiarą można mówić o konflikcie we wspólnocie?

Wnioski

Wydaje się, że tytuł artykułu ma charakter prowokacyjny. Między wiarą a niewiarą (teizmem a ateizmem) istnieje odwieczny spór. Jest to spór metafizyczny, antropologiczny, etyczny. Można powiedzieć, że ilość argumentów strony teistycznej rośnie wprost proporcjonalnie do argumentów strony ateistycznej. W filozofii wspólnoty Jeana Vaniera nie chodzi jednak o siłową dyskusję na temat tego, czy Bóg istnieje bądź czy religia ma znaczenie. W tej filozofii kładzie się nacisk na relacje, które powinny cechować otwartość, wzajemność, dialogiczność i uznanie, że pomimo różnorodności są wartości, które łączą w jednej grupie osób mieszkających oraz żyjących ze sobą. Warto na zakończenie podkreślić, że głosów, które dotykają tej problematyki, jest wiele. Istnieją także stanowiska odmienne od wskazanych przez Jeana Vaniera. W tej sprawie ciekawą pozycją może być książka nieżyjącego już amerykańskiego

filozofa Ronalda Dworkina *Religia bez Boga*. Bez względu na wynik tych dyskusji warto podkreślić ich znaczenie. Celem szeroko pojętej humanistyki jest próba odpowiedzi na pytania, ale także wskazywanie możliwych praktycznych rozwiązań problemów egzystencjalnych. Zarówno Vanier, jak i inni mogą być inspiracją zarówno dla teoretyków, jak również dla praktyków.

Literatura

Boldişor A. (2015). Myth in the Thought of Mircea Eliade. *Dialogue and Universalism*, *1*, 99–103.

Burgos J.M. (2010). *Personalizm*. Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II.

Constant A.S. (2015). *Jean Vanier. Biografia*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Eliade M. (2008). *Sacrum i profanum*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

Goodman N. (2001). *Wstęp do socjologii*. Warszawa: Zysk i S-Ka.

Jasiński K. (2010). Na drodze do wspólnoty. Filozofia społeczna Martina Bubera. *Filozofia Chrześcijańska*, *7*, 135–158.

Kłoczowski J. (2004). *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*. Tarnów: Wydawnictwo Biblos.

Kościelniak K. (2006). *Chrześcijaństwo w spotkaniu z religiami świata*. Kraków: Wydawnictwo M.

Kowalczyk S. (2005). *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Kristeva J., Vanier J. (2012). *(Bez)sens słabości. Dialog wiary z niewiarą o wykluczeniu*. Poznań: Wydawnictwo W drodze.

Kuniński M. (2006). Komunitaryzm, czyli o bliskich związkach filozofii politycznej i socjologii. *Diametros*, *8*, 127–131.

Libiszowska-Żółtkowska M. (2019). Nowe ruchy religijne i misje ewangelizacyjne. Odwieczne tęsknoty w nowych narracjach. *Roczniki Nauk Społecznych*, *11*, 111–127.

Possenti V. (2012). *Zarys filozofii polityki*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.

Swift A. (2010). *Wprowadzenie do filozofii politycznej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Szymczak W. (2015). Społeczeństwo obywatelskie a religia. Typy relacji w perspektywie wiodących teorii socjologii religii. *Roczniki Nauk Społecznych*, *7*, 49–75.

Ślipko T. (2010). *Zarys etyki szczegółowej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Tischner J. (2000). *Etyka solidarności*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Tischner J. (2016). *Myśli o wolności, władzy i wspólnocie*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Vanier J. (1999). *Każda osoba jest historią świętą*. Poznań: Wydawnictwo W drodze.

Vanier J. (2011). *Wspólnota miejscem radości i przebaczenia*. Poznań: Wydawnictwo W drodze.

Vanier J. (2016). *Wielkie pytania życia*. Kielce: Wydawnictwo Charaktery.

Przegląd Religioznawczy 1(275)/2020
The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379
e-ISSN: 2658-1531
www.journal.ptr.edu.pl

ARTUR JOCZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Pracownia Religioznawstwa i Badań Porównawczych
e-mail: artur.jocz@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0001-8934-1167
DOI: 10.34813/ptr1.2020.12

Jerzy Hulewicz, czyli o religijnych, gnostycznych aspiracjach literatury

Jerzy Hulewicz – religious and gnostic aspirations of literature

Abstract. The aim of this article is to present selected phenomena of the exclusive religiosity of Jerzy Hulewicz (1886–1941), that manifested itself through his editorial activity and literature. Publishing (in the years 1917–1922) the first literature magazine in the newly gaining independence Poland he also attempted to show in it not just the purely artistic content, but also neognostic spiritual searches. Hulewicz also developed his religious ideas in the literary works that followed, among which a special attention goes to the drama *Kain* (1920). In this very work he expressed the idea of a gnostic rebellion most clearly which was one of the constitutive elements of his own religiosity.

Keywords: Jerzy Hulewicz, gnosticism, neognosis, rebellion, Christology

I

Pisząc o religijnych, gnostycznych poszukiwaniach Jerzego Hulewicza (1886–1941), warto zasygnalizować, że ich wymierne efekty były publikowane na łamach wydawanego przez niego literackiego czasopisma „Zdrój" (ukazywało się w Poznaniu w latach 1917–1922). Artystyczny i kulturotwórczy wpływ periodyku doceniał m.in. Zenon Kosidowski (1898–1978), który stwierdził, że

koncepcje artystyczne ukształtowane w środowisku zdrojowców stały się trwałym elementem formującym współczesne mu życie twórcze w Polsce. Z kolei w dalszej części swoich przemyśleń dążył do dookreślenia genezy upadku tak ważnego czasopisma literackiego. Lansuje w tym miejscu tezę, podejmowaną zresztą przez wielu kolejnych badaczy dorobku Jerzego Hulewicza, z której wynika, że jedną z ważniejszych przyczyn końca „Zdroju" były religijne, duchowe, filozoficzne zainteresowania i pasje redaktora naczelnego (na ten temat zob. np. Kosidowski, 1931; Troczyński, 1934, s. 2; Hulewicz, 1934, s. 6; Ratajczak, 1967, s. 88–89; Ratajczak, 1977, s. 14; Ratajczak, 1987, s. 21). Manifestowały się one przede wszystkim poszukiwaniem metafizycznych fundamentów sztuki oraz ludzkiej egzystencji. Jednocześnie tego typu postawa zaczęła zniechęcać młodych pisarzy i poetów, którzy zgromadzili się wokół wydawcy. To właśnie oni zaczęli budować ideowe i artystyczne fundamenty polskiego ekspresjonizmu. Według Kosidowskiego najważniejszą, inicjującą polski ekspresjonizm rolę odegrał wśród nich poeta Adam Bederski (1893–1961). Publikując w „Zdroju", Bederski zaczyna kształtować ekspresjonistyczny charakter pisma. Dlatego Kosidowski pisze:

> Odtąd więc staje „Zdrój" pod znakiem nowej sztuki. Odbija się to zarówno w treści jak i w stronie graficznej pisma. Stopniowo utwory ekspresjonistyczne biorą przewagę nad innemi. Pojawiają się nowe nazwiska młodych, śmiałych pisarzy i malarzy, a co najdziwniejsze, przyłączają się do tego ruchu starzy, wybitni i zasłużeni literaci. Do tych należy w pierwszym rzędzie Stanisław Przybyszewski, u którego jest jeszcze to dziwne, że wyprzedził młodych, właściwych ekspresjonistów w próbie teoretycznego ustalenia zasad i elementów nowej sztuki (Kosidowski, 1931, s. 141).

Sygnalizowane teoretyczne dociekania Stanisława Przybyszewskiego (1868–1927) zostały sformułowane w cyklu artykułów opublikowanych w „Zdroju", wśród których warto wymienić m.in. *Powrotną falę*, *Sny na jawie*, *Ekspresjonizm – Słowacki i „Genezis z Ducha"* (zob. Przybyszewski, 1918b, s. 169–173; Przybyszewski, 1918c; Przybyszewski, 1918a). Tam też pisarz dowodził, że genezy polskiego ekspresjonizmu, a także wszelkiej duchowości warto poszukiwać w poetyckim dorobku Juliusza Słowackiego (1809–1849). Bardzo szybko okazało się jednak, że to właśnie duchowe poszukiwania utrudniają zdrojowcom uzyskanie wewnętrznego, myślowego konsensusu. Zdaniem Kosidowskiego wina leżała oczywiście po stronie Hulewicza, który duchowość zaczął pojmować wybitnie jednostronnie, czyli teozoficznie. Jednocześnie poprzez pryzmat owych osobistych zainteresowań formował estetyczny oraz ideowy kształt „Zdroju". Manifestowało się to m.in. publikowaniem na łamach

czasopisma teozoficznych przemyśleń, wśród których szczególne miejsce zajmuje np. Stanisława Hausnerowa i jej *Zagadnienia obecnej doby w oświetleniu nauk teozoficznych* (zob. Hausnerowa, 1918, s. 103–108), tłumaczenia fragmentów teozoficznych tekstów Edouarda Schurégo (1841–1929) (zob. Schuré, 1919, s. 113–115), a także rozważania na temat istoty okultyzmu Subby Rowa (1856–1890) (zob. Row, 1920, s. 103–104).

Chcąc odnieść się do sformułowanego wyżej zarzutu o duchowej jednostronności Hulewicza, warto ponownie przemyśleć wybrane fragmenty jego tekstów (na ten temat zob. np. Jocz, 2009, s. 157–192; Jocz, 2018, s. 63–72). Wypada zwrócić przede wszystkim uwagę na opisywany w nich fenomen metafizycznego buntu, jego chrystologiczny wymiar oraz neognostyczne podstawy. W tym miejscu należy wyraźnie zasygnalizować, że ukształtowana przez Edouarda Schurégo i Rudolfa Steinera (1861–1925) neognoza jest jedynie dalekim echem wczesnochrześcijańskiego gnostycyzmu. Z drugiej jednak strony – badanie neognostycznych fenomenów w twórczości Hulewicza może również przyczynić się do ujawnienia ich duchowych korzeni, które tkwią jeszcze w przywołanym gnostycyzmie.

II

Poszukując ontologicznych fundamentów wykreowanej/odkrytej przez wydawcę „Zdroju" rzeczywistości duchowej, nie należy zapominać o *Chórze chórów* (1919). Bohaterami tego swoistego religijno-filozoficznego dialogu są: Duch uwięziony oraz Duch Wolny. To właśnie ten drugi następującymi słowami przybliża swoją naturę:

> Jestem pełnią doskonałości; w tejże zasię pełni mieści się wszystko co doskonałością mienicie i doskonałości sprzeciwem. […] Objawiłem się powielokroć w tych, o których zapomnieliście, i w tych, których wielbicie, i w tych, których potępiacie; nadewszystko zaś objawiłem się wam w tych, których odtrąciliście, iże to bliżsi są doskonałości niźli wy […].
> Życiem i Śmiercią jestem; albowiem Życie i Śmierć jedno jest, gdy jest z Ducha. Duchem jestem i Ciałem; albowiem Ciało i Duch jedno jest, gdy jest Rzeczywistością (Hulewicz, 1919, s. 52–53).

Cytowany tekst powinien zwrócić uwagę czytelnika przede wszystkim nie tylko swoją antynomicznością. Hulewicz deklaruje w nim bowiem mocne przywiązanie do koncepcji neognozy, którą Kosidowski pejoratywnie stygmatyzuje i określa jako teozofię[1]. Tymczasem metafizyczne poszukiwania redaktora na-

[1] Na temat gnozy, gnostycyzmu, neognozy (np. antropozofii) oraz przenikania ich do kultury polskiej zob. np. Jonas, 1994; Jocz, 1995; Jocz, 2009; Jocz, 2012, s. 97–110; Jocz, 2015b, s. 9–17; Jocz, 2016b; Myszor,

czelnego „Zdroju" wpisują się w wielowiekową tradycję duchową, która znana już była polskim romantykom (na ten temat zob. np. Jocz, 2016a, s. 153–162; Jocz, 2017, s. 53–64). Zakładała m.in. możliwość bezpośredniego poznania istoty Boga – Absolutu, czyli zdobycie o nim pełnej wiedzy – gnozy (*gnosis*). Z tego właśnie powodu gnoza, postrzegana jako metoda badania świata transcendentnego, stała się archetypiczną herezją i od samego początku weszła w konflikt w z instytucjonalizującym się wczesnym chrześcijaństwem, które główny nacisk położyło na wiarę – *pistis*. Z drugiej jednak strony gnoza stała się również inspiracją dla wielu duchowych poszukiwaczy, którzy zawsze byli obecni w środowiskach chrześcijańskich i nie tylko. Warto w tym miejscu przypomnieć, że Gershom Scholem (1897–1982) wymienia gnozę jako jedną z metafizycznych tradycji konstytuujących kształt żydowskiej kabały (zob. Scholem, 2015, s. 16–24). Natomiast o neognostycznym myśleniu Hulewicza świadczy jego jednoznaczne przeciwstawienie się fundamentalnemu dla gnostycyzmu skrajnemu dualizmowi ducha/duszy i ciała. Przezwyciężając ów dualizm, wydawca „Zdroju" ogłasza substancjalną tożsamość obu pierwiastków. Jednocześnie owo religijnie uprzywilejowane miejsce gnozy – wiedzy jest wspólnym elementem doktrynalnym, który dowodzi istnienia genetycznych więzi pomiędzy gnostyckim i neognostycznym nauczaniem. To szczególne wartościowanie wiedzy charakteryzuje np. wczesnochrześcijańską gnozę Walentyna i walentynian, którzy twierdzili, że chęć pełnego poznania natury Absolutu – Boskiego Ojca legła u podstaw grzesznej pychy *Sophii*. Ten jeden z wyemanowanych z Absolutu Bytów Doskonałych (*Eonów*) wyobraził sobie, że jest zdolny do całkowitego zgłębienia jego nieprzeniknionej istoty (zob. Jonas, 1994, s. 196-197).

Zastanawiając się nad sensem jakichkolwiek analiz owych neognostycznych, teozoficznych fascynacji, można oczywiście ponownie przywołać przemyślenia Kosidowskiego (oraz jego kontynuatorów) i zaakceptować sugerowaną przez nich artystyczną, intelektualną, a nawet duchową bezpłodność dociekań Hulewicza. Z drugiej jednak strony wypada oczywiście wiedzieć, że filozofowie klasy Mikołaja Bierdiajewa (1874–1948) bardzo poważnie traktowali neognostyczne poszukiwania i nawet zaciekle z nimi polemizowali. Rosyjski myśliciel omawia tę kwestię w następujący sposób:

> Stary gnostycyzm odradza się w postaci naukowej. Najbardziej znaczący ze współczesnych teozofów, Rudolf Steiner, buduje swoją teozofię jako naukę, strojną i suchą naukę. Jego teozofia jest rodzajem nauki przyrodniczej na temat innych planów bytu […]. Steiner umyślnie pisze swoje książki na wzór stylu podręczników mineralogii i geografii (Bierdiajew, 2001, s. 44).

1971, s. 367–424; Prokopiuk, 1998; Quispel, 1988; Rousseau, 1988; Jocz, 1999, s. 103–114; Jocz, 2002, s. 85–99; Jocz, 2001, s. 337–350; Jocz, 2003a, s. 55–65; Jocz, 2003b, s. 311–321; Prokopiuk, 1999, s. 89–233.

Przeciwstawiając się Steinerowi, rosyjski myśliciel twierdzi, że Bóg ze swojej natury wymyka się wszelkim próbom naukowego lub quasi-naukowego opisania. Absolutu nie można zatem zamknąć w formułach, które są zawsze precyzyjne, koherentne i dalekie od wewnętrznych sprzeczności. Czy Jerzy Hulewicz zmierzał w podobnym kierunku? Przede wszystkim starał się swoje duchowe, religijne poszukiwania manifestować poprzez literacką metaforę. Nie bał się zatem interpretacyjnych wieloznaczności, a nawet aporii. Dlatego pewnego rodzaju ujawnieniem owej twórczej odwagi jest apoteoza buntu jako drogi, która zawsze wiedzie człowieka do prawdy, także w wymiarze religijnym. Jego naturę wyrażają poniższe słowa:

> A kiedy feryzeusze i kapłani, obwiesiwszy ciała swoje dostojnemi szaty i przeliczнemi świętościami od pogan zapożyczonemi, aby przysłaniały pustkę wnętrzną i skarłowacenie ducha, na fałszywe świadectwo Boga powołując się, przeklinają wszelakie Ducha poczęcie i wszelaką formy odmianę jako zło przeciwne Bogu – ty oto, Święty Buntowniku, nagi stajesz przed Panem i ludźmi a śpiewasz własną pieśń, niby ptak niebieski, a śpiew twój jednako miły Bogu, czy hymnem zwie się zakonu, czy trubadura piosnką miłosną (Hulewicz, 1918, s. 17).

Odwołując się do słynnego gestu św. Franciszka (1182–1226), pisarz przeciwstawia się wszelkiej religijnej ortodoksji, która ogranicza, a nawet krępuje działalność duchową. Reprezentowane przez Hulewicza stanowisko znakomicie wpisuje się również w lansowaną na łamach „Zdroju" ideę o wiodącej roli Słowackiego w polskim życiu duchowym. To przecież już autor *Kordiana* nie zgadzał się z ortodoksyjnymi granicami wyznaczanymi metafizycznym poszukiwaniom. Świadczy o tym przede wszystkim jego *List do J. N. Rembowskiego*, w którym poeta dopuszcza możliwość nowej, odświeżonej interpretacji dogmatów Kościoła rzymskokatolickiego (zob. np. Jocz, 2015a, s. 253–261). Czego zatem Hulewicz chce poszukiwać ponad granicami pilnowanymi przez religijnych ortodoksów? Przede wszystkim rozpoczyna od wskazania siły, która inspiruje i odradza wszelką religijną aktywność człowieka. Z drugiej jednak strony, ma ona zawsze tendencję do stabilizowania się w utartych, konformistycznych strukturach. Jest przeświadczony, że to właśnie w naturze buntu tkwi wspomniany rodzaj siły. Oczywiście w tradycji gnostycznej jednym z archetypicznych buntowników jest opisany już przez walentynian *Eon Sophia*, który śmiało występuje przeciwko harmonijnie uporządkowanej strukturze (*Pleroma*) relacji pomiędzy wszystkimi wyemanowanymi z boskiego Absolutu *Eonami*. Dekomponując ów porządek, *Sophia* ponosi karę, ponieważ „zapragnęła poznać Ojca, ale niestety nie na właściwej drodze, bo na drodze namiętności" (Myszor, 1979, s. 58). Dlatego zostaje usunięta poza *Pleromę*, ale walentynianie nie rezygnują w swoim nauczaniu z nadziei na budowę nowej jedności *Eonów* (zob. Jonas, 1994, s. 200). W ten sposób bunt nie zostaje jednak

zdeprecjonowany i umożliwia odrodzenie porządku. Do tego walentyniańskiego mitu o buncie *Sophii* bardzo mocno był przywiązany Stanisław Przybyszewski, który, jak już zostało wspomniane, odgrywał ważną rolę opiniotwórczą w środowisku „Zdroju" (zob. Jocz, 2009, s. 31-33). Wpisując się w ten rodzaj narracji, Hulewicz wydaje się być przekonany, że to sam Bóg wznieca pożogę świętego buntu w karlejącej ludzkiej historii. Dlatego manifestacją jego woli była przełamująca bariery materialnej rzeczywistości inkarnacja Jezusa Chrystusa oraz skromna, ale reformująca fundamenty ówczesnego chrześcijaństwa działalność Biedaczyny z Asyżu (zob. Hulewicz, 1918, s. 16–17).

III

Jerzy Hulewicz kontynuuje swoje rozważania o fenomenie buntu także w cytowanym już *Chórze chórów.* Do wielostronnych refleksji zachęca m.in. dość kontrowersyjna wypowiedź Ducha uwięzionego, czyli jednego z bohaterów utworu:

> Czuję się synem praojca Kaina, który bunt podniósł przeciw przykazanej przez braci ofierze, Ciebie jeno szukając w niespokojności ducha. Synem czuję się praojca, który indziej objawił się Ziemi, a nazwan Prometejem, że z Ognia chrzcił Ziemię i Ogniem dał jej życie i żądzę ku Tobie (Hulewicz, 1919, s. 57).

Sygnalizowanie tego zaskakującego powinowactwa z archetypicznym grzesznikiem należy oczywiście rozpatrywać jako pewnego rodzaju artystyczną prefigurację dramatu *Kain* (1920). A zatem już w *Chórze chórów* pojawia się metafizyczne napięcie pomiędzy religijnie zrytualizowaną i społecznie akceptowaną formą składania ofiary Bogu oraz indywidualistycznym buntem Kaina, który szuka osobistej drogi spotkania z Absolutem. Oczywiście tego rodzaju interpretacja osoby Kaina w sposób zasadniczy odbiega od religijnie ortodoksyjnej wykładni. Poszukując praźródeł duchowego buntu, Hulewicz nie zamyka się w kręgu jednej religii. Jego nawiązanie do mitologii greckiej jest świadectwem głębszych, duchowych peregrynacji. Ich efekt został przedstawiony w artykule *Spiritus resurgens* (1920), w którym można przeczytać m.in.:

> Jakże błądzi, kto probuje z stanowiska chrześcijańskiego z pogardą zwać Objawienia przedchrześcijańskie (za wyjątkiem Mojżesza) pogańskiemi, gdy Rama, Kriszna, Hermes, Zoroaster, Buddha, nie mniej Mojżesz objawicielami Jezusa Chrystusa są i w wszystkiem zgodni z Jego Nauką! Tylko ciasne sekciarstwo, podszywające się pod wyłączność jednego z „Synów Człowieczych", może dążyć do zwalczania jednej i tej samej Nauki wszystkich tych Duchów w odmiennych formach światu podanej (Hulewicz, 1920b, s. 123).

Cytowane słowa bardzo dobrze współgrają z teozoficznym, neognostycznym przekazem Schurégo, którego obecność na łamach „Zdroju" była już sygnalizowana. Pisząc swoją *Ewolucję Boską*, teozof twierdzi:

> Stopniowym promieniowaniem zbliżał się powoli Chrystus do świata ludzkiego. […] Indra, Ozyrys, Apollo wschodzą nad Indiami, Egiptem i Grecją jak zwiastowanie Chrystusa. Świeci On przez tych bogów słonecznych jak białe światło przez czerwone, żółte i niebieskie witraże katedr. Ukazuje się rzadkim wtajemniczonym jak daleka gwiazda […] (Schuré, 1998, s. 222).

Porównując obydwa teksty, na pierwszy plan warto wydobyć ich ewidentnie chrystologiczny wymiar. Daleki jest on wprawdzie od chrystologii wyrażonej w dokumentach Kościoła rzymskokatolickiego, ale ma niepodważalny charakter. Z cytowanych przemyśleń wynika również, że chrześcijaństwo nie jest jedyną, ekskluzywną drogą prowadzącą do spotkania z Bogiem. Chrystus jest raczej wyjątkowym, transcendentnym Bytem, którego znaczenie w historii świata materialnego zostało dostrzeżone przez wiele różnych religii. Bardzo często jawi się On jako swoiście ukryty, ale jednocześnie główny bohater ich mitologicznej narracji. Mogą one naturalnie dostosowywać swój przekaz do określonego kontekstu historycznego, społecznego, ale to nie zmienia faktu, że w jego centrum znajduje się ten sam Byt. Zatem było wielu „Synów Człowieczych", którzy nie tylko zapowiadali przyjście Jezusa Chrystusa, ale nawet przekazywali podobną duchową wiedzę – gnozę. Z tego powodu żadna religia nie powinna rościć sobie prawa do wyjątkowego charakteru własnego nauczania. Przekaz o Zbawicielu uzyskuje zatem powszechny charakter[2].

Jednakże w wypowiedziach Hulewicza znajduje się pewna idea, która odróżnia je od rozważań Schurégo. Chodzi oczywiście o ideę buntu. Polski pisarz głosił ją bardzo konsekwentnie na łamach omawianych już utworów i wokół niej buduje jeden z fundamentów własnej idei religijnej. Jednakże najpełniej przejawia się ona poprzez literacką wizję biblijnego buntownika, którego artysta umieścił w centrum dramatu *Kain*. Ten zamysł Hulewicza znakomicie przeniknął Jan Stur (1895–1923), który napisał m.in.:

> Kain-duch wcielający się po wielokroć. W następcy swoim, dzisiejszym „Człowieku" działający. A jednak nie w dzisiejszym, bo doprawdy biblijnie dobrym. Doprawdy – w człowieku. W tym, który Dzieckiem nigdy być nie przestał. Bo jeno Dziecię, młode lub stare, Kainową prawdę zrozumie i podejmie. Niechaj maluczcy garną się do Kainowo-Chrystusowych stóp (Stur, 1921, s. 178).

Stur nie odwołuje się zatem do początkowych scen omawianego dramatu, z których czytelnik dowiaduje się, z jakiego powodu zginął Abel. Warto przy tym pamiętać, że Hulewicz zaproponował własne, kontrowersyjne odczytanie

[2] Na temat chrystologii w idei religijnej Hulewicza zob. np. Kasztelowicz, 1933, s. 35–36.

biblijnej opowieści. Wspominał o nim w rozważanym już *Chórze chórów*. Jego istota manifestuje się poprzez wykreowanie Kaina na symbol duchowego buntownika przeciwko ludzkiemu dążeniu do fizycznego postrzegania relacji z Transcendencją. Zdaniem Hulewicza natura religii nie może sprowadzać się do sformalizowanego oddawania czci Bogu/bogom i oczekiwania bardzo konkretnych, czyli materialnych wyrazów wdzięczności[3]. W jego literackiej wizualizacji Abel ginie ukarany przez Boga, ponieważ nie chciał zaakceptować duchowej formy religijności Kaina i dążył do jego zniewolenia. Stur natomiast zajął się w cytowanym tekście interpretacją kolejnych scen dramatu. Na szczególną uwagę zasługują przede wszystkim jego słowa o wielokrotnych inkarnacjach Kainowego ducha oraz jego quasi-substancjalnej tożsamości z Jezusem Chrystusem. Balansując na granicy blasfemii, krytyk umiejętnie wydobywa neognostyczny charakter religijnej kontestacji Hulewicza. Tworząc postać Kaina – wiecznego buntownika, pisarz chciał dać ludziom nadzieję na to, że ciągle jest czas na zerwanie z wielowiekowym uwikłaniem w apoteozę materialności. Jest to oczywiście społecznie bardzo niewygodna sytuacja, ponieważ ludzie uwielbiają swoje zmysłowe zniewolenie. Ten rodzaj religijnej fascynacji fizycznością opisali już wczesnochrześcijańscy gnostycy, a jego teozoficzne, neognostyczne aspekty uwypuklała na łamach „Zdroju" Stanisława Hausnerowa[4]. Dlaczego jednak autor *Chóru chórów* w tak straceńczo śmiały sposób jednoczy Kaina i Chrystusa oraz deifikuje duchowy bunt? Odpowiedzi można poszukać w następującym fragmencie dramatu *Kain*:

> A ja wam mówię, jako po wiele razy przyjdzie On, nim przyjdzie sądzić żywe i umarłe. Zaprawdę mówię: nie dalekie są lata te, gdy zjawi się On wśród was, a odtrącą go i ukrzyżują dzieci, które nauczasz. A klnąć je będą ci, którzy po nich przyjdą, że zabiły Zbawiciela, a dziwować się będą nauce tej, która je nauczyła odtrącać i zabijać (Hulewicz, 1920a, s. 43).

W tej pozornie przypadkowej rozmowie tytułowego bohatera z wiejskim nauczycielem sformułowane zostały bardzo istotne stwierdzenia. Chodzi w nich przede wszystkim o to, że inkarnacja Chrystusa w świat nie ma charakteru jednostkowego. Potencjalnie Zbawiciel może przychodzić do różnych ludzkich pokoleń wielokrotnie i zawsze naraża się na ukrzyżowanie. Oznacza to, że ludzkość jest zdolna do wielokrotnego powtarzania tego samego grzechu i ciągle zapomina sens nauki, którą On głosił. Jednocześnie za każdym razem jej przedstawiciele będą się dziwić, że ich współbracia byli zdolni do popełnienia podobnego okropieństwa. Człowiek potrzebuje zatem bardzo długiego czasu, który jest mu potrzebny do osiągnięcia stanu dojrzałości duchowej i moralnej.

[3] Więcej na temat tego aspektu problematyki dramatu *Kain* zob. Jocz, 2009, s. 169–171.

[4] Zagadnienie uwiedzenia człowieka przez świat materialny było poruszane w tekstach gnostyckich, np. w: Ewangelia Prawdy, 1979, s. 148; Myszor, 1977, s. 226; Hausnerowa, 1918, s. 103–108.

W ten sposób Hulewicz wydaje się nadawać chrystologiczny wymiar teozoficznemu nauczaniu Stanisławy Hausnerowej. To właśnie ona w wydawanym przez pisarza „Zdroju" twierdziła:

> Duchy na wyższym stopniu ewolucji wracają jako przewodnicy narodu, i to są prorocy, zjawiciele wielkich prawd, geniusze, prawodawcy, ci którzy zjawiają się jakby z gotowym już planem działania. Święte księgi indyjskie wspominają o wyższem jeszcze dobrowolnem poświęceniu się duchów na najwyższym szczeblu rozwoju (Hausnerowa, 1918, s. 106–107).

Tego rodzaju bytem jest w interpretacji Hulewicza Kain, który nie tylko przeciwstawia się skostniałej tradycji religijnej, ale również zapowiada cykliczne inkarnacje Najdoskonalszego z Bytów – Jezusa Chrystusa. Oczywiście takie postrzeganie chrystologii prowadzi do sytuacji, w której Zbawiciel jest przedstawiany przede wszystkim jako wyjątkowy, ale jednak tylko/aż przekaziciel gnozy. Natomiast zwykły człowiek ma ogromną władzę, ponieważ decyduje o jej przyjęciu i ewentualnej zmianie swojego stylu życia. Fakt, że Chrystus będzie przychodził wielokrotnie, świadczy o tym, że ludzie nie są jeszcze gotowi na przyjęcie jego gnozy. Jego zbawcza misja nie jest zatem ciągle zakończona.

Literatura

Bierdiajew M. (2001). *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*. Tłum. H. Paprocki. Kęty: Wydawnictwo Antyk.

Ewangelia Prawdy (1979). EV 22,16–20, NHC I, 2. W: *Teksty z Nag-Hammadi*. Tłum. A. Dembska, W. Myszor. Warszawa.

Hausnerowa S. (1918). Zagadnienia obecnej doby w oświetleniu nauk teozoficznych. *Zdrój*, *t. 4*, *nr 4*, 103–108.

Hulewicz J. (1918). Do Świętego Buntownika. *Zdrój*, *t. 3*, *nr 1*, 16–17.

Hulewicz J. (1919). Chór chórów. *Zdrój*, *t. 9*, *nr 3*, 52–57.

Hulewicz J. (1920a). *Kain*. Poznań: Nakładem „Zdroju".

Hulewicz J. (1920b). Spiritus resurgens. *Zdrój*, *t. 11*, *nr 3–4*, 123.

Hulewicz J. (1934). Czy już aktualność „Zdroju"? *Dziennik Poznański*, *280*, 6.

Jocz A. (1995). *Mistyka a gnoza w myśli chrześcijańskiej (od I do XVII w.). Rozważania wokół kategorii Boga, świata i człowieka*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.

Jocz A. (1999). Antropozofia Rudolfa Steinera (1861–1925), czyli rozważania o istocie doświadczenia gnostycznego i próbie jego religijnej werbalizacji. *Zeszyty Filozoficzne*, *7*, Poznań – Wiedeń, 103–114.

Jocz A. (2001). Eschatologiczny pluralizm neognostycznych ruchów religijnych – antropozofia Rudolfa Steinera i Lectorium Rosicrucianum Jana van Rijckenborgha. W: Z. Drozdowicz, Z.W. Puślecki (red.), *Adaptacja przez transformacje* (337–350). Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.

Jocz A. (2002). Bóg mistyków a szatan gnostyków. Miejsce zła w antropozoficznej neognozie. *Człowiek i Społeczeństwo*, *t. XX*, 85–99.
Jocz A. (2003a). Nadprzyrodzone źródła cierpienia w ujęciu antropozoficznym. W: E. Przybył (red.), *Nadprzyrodzone* (55–65). Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos".
Jocz A. (2003b). Nowe ruchy religijne jako próba pluralizacji metafizyki. W: Z. Drozdowicz (red.), *Oblicza europejskiego pluralizmu* (311–321). Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
Jocz A. (2009). *Przypadek „osy rozbójniczej". Rozważania o gnostycyzmie i neognozie w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
Jocz A. (2012). O potrzebie gnozy, czyli jak literacko wyrazić naturę zła – cierpienia. W: B. Sienkiewicz, M. Dobkowski, A. Jocz (red.), *Gnoza, gnostycyzm, literatura* (97–110). Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos".
Jocz A. (2015a). Religia a literatura. Geneza gnostycznych poszukiwań pisarzy. *Przegląd Religioznawczy*, *2*(256), 253–261.
Jocz A. (2015b). Skąd dobro? Czy możliwe jest dobro w świecie permanentnych „wpiekłowzięć"? W: J. Prokopiuk, A. Chudzińska-Parkosadze (red.), *Pod słońcem gnozy* (9–17). Poznań: Instytut Filologii Rosyjskiej UAM.
Jocz A. (2016a). Gnostyczne poszukiwania polskich romantyków. W: A. Dziedzic, T. Herbich, S. Pieróg, P. Ziemski (red.), *Romantyzmy polskie* (153–162). Warszawa: Fundacja Historii Filozofii Polskiej.
Jocz A. (2016b). *Gnostyczne światy Brunona Schulza*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM.
Jocz A. (2017). Stanisława Przybyszewskiego i Tadeusza Micińskiego literacko-filozoficzne odkrywanie infernalnej natury świata wewnętrznego. *Tekstualia. Palimpsesty Literackie, Artystyczne, Naukowe*, *3*(50), 53–64.
Jocz A. (2018). Religijne i duchowe ambicje literatury polskiej. *Przegląd Religioznawczy*, *1*(267), 63–72.
Jonas H. (1994). *Religia gnozy*. Tłum. M. Klimowicz. Kraków: Wydawnictwo Platan.
Kasztelowicz S. (1933). *Tragicy doby bez kształtu. O współczesnej twórczości literackiej. Ekspresjonizm*. Warszawa – Kraków – Lublin – Łódź – Paryż – Wilno – Zakopane: Gebethner i Wolff.
Kosidowski Z. (1931). *Fakty i złudy*. Poznań.
Myszor W. (1971). Gnostycyzm – przegląd publikacji. *Studia Theologica Varsaviensia*, *1*, 367–424.
Myszor W. (1977). Gnostycyzm w tekstach z Nag-Hammadi. *Studia Antiquitatis Christianae*, *t. 1*, *z. 2*. Warszawa.
Myszor W. (1979). *Wstęp*. W: *Teksty z Nag-Hammadi*. Tłum. A. Dembska, W. Myszor. Warszawa.
Odpowiedzi od Redakcji (1920). *Zdrój*, *t. 11*, *nr 3–4*, 148.
Prokopiuk J. (1998). *Gnoza i gnostycyzm*. Warszawa.
Prokopiuk J. (1999). Antropozofia, czyli wiedza duchowa. W: tenże, *Labirynty herezji* (89–233). Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
Przybyszewski S. (1918a). Ekspresjonizm – Słowacki i „Genezis z Ducha". *Zdrój*, *t. 4*, *nr 1*, 5–7; *nr 2*, 36–39; *nr 3*, 66–68; *nr 4*, 99–101; *nr 5*, 132–134; *nr 6*, 164–169.

Przybyszewski S. (1918b). Powrotna fala. Naokoło Ekspresjonizmu. *Zdrój*, *t. 2*, *nr 6*, 169–173.
Przybyszewski S. (1918c). Sny na jawie. *Zdrój*, *t. 3*, *nr 3*, 66–69; *nr 4*, 104–109.
Quispel G. (1988). *Gnoza*. Tłum. B. Kita. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
Ratajczak J. (1967). Programy „Zdroju". *Przegląd Humanistyczny*, *1*, 88–89.
Ratajczak J. (1977). Przypis do nekrologu „Zdroju". *Nurt*, *12*, 14.
Ratajczak J. (1987). Wstęp. W: tenże, *Krzyk i ekstaza. Antologia polskiego ekspresjonizmu*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
Rousseau H. (1988). *Bóg zła*. Tłum. A. Kotalska. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik".
Row S. (1920). Co to jest okultyzm. Tłum. W.H. *Zdrój*, *t. 12*, *nr 4*, 103–104.
Scholem G. (2015). *O podstawowych pojęciach judaizmu*. Tłum. J. Zychowicz. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
Schuré E. (1919). Wizja Hermesa (fragment z dzieła Wielcy wtajemniczeni). Tłum. J. Przybyszewska. *Zdrój*, *t. 8*, *nr 7–8*, 113–115.
Schuré E. (1998). *Ewolucja Boska. Od Sfinksa do Chrystusa*. Tłum. A. Leo-Rose. Wydawnictwo V.I.D.I.
Stur J. (1921). *Na przełomie. O nowej i starej poezji*. Lwów.
Troczyński K. (1934). Aktualność „Zdroju". *Dziennik Poznański*, *274*, 2.

Przegląd Religioznawczy 1(275)/2020
The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379
e-ISSN: 2658-1531
www.journal.ptr.edu.pl

STELLA GROTOWSKA

AGH Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie
Wydział Humanistyczny
e-mail: stella.grotowska@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9825-9285
DOI: 10.34813/ptr1.2020.13

„Wojna kulturowa" w codzienności. Problem nauczania religii w szkole w dyskursie prawicowych portali informacyjnych

"Culture war" in everyday life. The problem of teaching religion at school in the discourse of right-wing information portals

Abstract: This article addresses the issue of cultural conflict ("cultural war") that appears in contemporary media discourse around teaching religion in the public education system. The research is exploratory in nature, its purpose is to reconstruct and interpret the main conflict areas presented in the media discourse. The research included the discourse analysis of 3 intentionally chosen websites identified as right-wing or conservative both by journalists and media researchers in Poland. The author assumed that users and journalists working for right-wing portals treat religion as a natural element of their world-view and are interested in religious themes, which is why they pay more attention to it than journalists and recipients or publishers of left-wing media. The aim of the study was to find the basic topos that organize statements concerning religion at school. The results of the research showed that the metaphor of "cultural war" seems apt in relation to the Polish symbolic elites, because both statements and actions of politicians are antagonistic. The discourse on religion at school describes little about the importance of religion in the life of the individual and society, but reveals the separation between symbolic elites and the masses - opinion polls do not confirm the radical theses contained in the statements of politicians and journalists.

Keywords: culture war, religion, media discourse, religious education

Wstęp

Podstawowym obszarem zainteresowania w artykule jest rzeczywistość życia codziennego, która wydaje się działającym podmiotom w niewątpliwy sposób realna i oczywista, nie wymagając dodatkowej weryfikacji. Składa się ona z rutynowych, codziennych praktyk, które charakteryzują się czasowością oraz zakotwiczeniem materialnym, rozgrywają się „tu i teraz", stanowią sferę faktów i działań przebiegających według wzorów (Berger i Luckman, 1983, s. 95). Perspektywa życia codziennego stosowana jest w socjologii religii zarówno w badaniach nad zjawiskami sfery prywatnej (np. nad doświadczeniem religijnym czy alternatywnymi praktykami religijnymi), jak i publicznej. W tekście podjęto problem konfliktu kulturowego, który pojawia się we współczesnym dyskursie medialnym wokół nauczania religii w publicznym systemie edukacyjnym. Prezentowane tu badania mają charakter eksploracyjny, ich celem jest rekonstrukcja i interpretacja głównych obszarów konfliktowych prezentowanych w mediach konserwatywnych.

Zwrot kulturowy w badaniach nad religią i koncepcja „wojny kulturowej"

Podejście do religii w myśleniu naukowym opiera się na zaszczepionym socjologom przez Durkheima przekonaniu, że religia jest czymś odrębnym od codzienności i możliwe jest oddzielenia *sacrum* od *profanum*, religia ma właściwe miejsce i czas, poza którymi rozciąga się przestrzeń wolna od pierwiastków religijnych. Badanie religii usytuowanej w życiu codziennym umożliwia przekraczanie tej dychotomii poprzez objęcie badaniami zdarzeń, w których granica między religijnym i niereligijnym ulega zatarciu. Mimo że sytuacje takie są powszechne, jak na przykład przemówienie polityczne wygłoszone na pogrzebie czy pieśń religijna śpiewana przez chór szkolny, to nierzadko budzą kontrowersje (Munson, 2007, s. 121).

Coraz bardziej wpływowy w socjologii religii tzw. zwrot kulturowy oznacza wzrost zainteresowania badaczy problematyką tożsamości, systemów znaczenia, symboli, konstrukcji narracyjnych i ich roli zarówno w życiu jednostek, jak i instytucji religijnych, wytwarzania i zmian kulturowych granic społeczności religijnych (Roof, 1999, s. 523). Podejście to wyrasta z klasycznych rozważań Durkheima nad świętymi symbolami i ich rolą w konstytuowaniu się ładu moralnego w społeczeństwie, a także weberowskiego zainteresowania ideami religijnymi w kontekście zmian społecznych. Po II wojnie światowej Mary Douglas i Peter Berger koncentrowali się na procesach społecznego

wytwarzania *sacrum*, a w latach 80. i 90. XX wieku Robert Bellah zwrócił uwagę na znaczenie religii dla zrozumienia relacji władzy w społeczeństwie obywatelskim, podkreślając jej rolę w dyskursie politycznym (Edgell, 2012, s. 250). Ten ostatni aspekt wydaje się szczególnie istotny, zważywszy na charakterystyczną dla współczesności ekspansję polityki – upolitycznienie życia społecznego i życia jednostek. Pole polityki (zasięg jej oddziaływania) poszerza się, obejmując relacje międzyludzkie, w tym rodzinne i towarzyskie (Karwat, 2012, s. 14). W konsekwencji polityzacji stosunków społecznych następuje upolitycznienie kultury, nie wyłączając życia religijnego i codzienności (Karwat, 2012, s. 17–18). Polityzacja polega na zmianie perspektywy, w której ma się zrealizować religijny cel, z transcendentnej na doczesną (wyzwolenie polityczne staje się zbawieniem), wybiórczości i podporządkowaniu religii wizji politycznej. Oznacza instrumentalizację religii wobec ideologii politycznej (Gierycz, 2008, s. 31–33).

Popularną metaforą stosowaną w kulturowych badaniach nad religią jest koncepcja „wojen kulturowych" (Roof, 1999, s. 523). W 1991 roku socjolog James Hunter podał w wątpliwość coś, co wcześniej powszechnie uznawano za pewnik – istnienie w społeczeństwie amerykańskim ogólnej zgody co do podstawowych wartości. Wysunął on hipotezę, że przyczyną polaryzacji politycznej są różnice ideologiczne, konflikt podstawowych założeń światopoglądowych dotyczących życia prywatnego i organizacji społeczeństwa (Hunter, 1991, s. 4). Brak zgody w kwestii fundamentalnych wartości wywołuje konsekwencje polityczne – obrazy, symbole i narracje tworzone przez elity symboliczne ostatecznie przenikają do masowej polityki (Hunter, 2006, s. 10–20).

Koncepcja ta zyskała popularność w amerykańskiej polityce, gdy republikański polityk Patrick Buchanan w swoim przemówieniu podczas Republican National Convention w 1992 roku stwierdził, że trwa wojna kulturowa o duszę Ameryki. Toczący się konflikt określił jako religijny i powiązał z takimi kwestiami, jak: aborcja, homoseksualizm, szkoła, „radykalny feminizm" (Thomson, 2014, s. 4). Chociaż nie wszyscy politycy posługiwali się terminem „wojna kulturowa", odnosili się jednak do związanych z nią tematów, takich jak – poza wyżej wymienionymi – antykoncepcja, prawa gejów, globalne ocieplenie i tradycyjny styl życia. Dziennikarze chętnie wykorzystywali ten temat w kampanii wyborczej, posuwając się nawet do twierdzenia, że wojna kulturowa stała się głównym problem w amerykańskiej polityce wyborczej (Jacoby, 2014, s. 755).

Istnieją jednak badania przeprowadzone w Stanach Zjednoczonych, które nie potwierdzają wizji społeczeństwa Ameryki jako naznaczonego silnymi konfliktami światopoglądowymi. Pokazują raczej, że amerykańska opinia publiczna nawet w najbardziej kontrowersyjnych sprawach, jak aborcja i homoseksualizm, jest znacznie mniej podzielona, niż sugerowałaby to metafora

„wojny kulturowej". Stąd niektórzy badacze skłaniają się do przyjęcia słabszego twierdzenia, że konflikt o wartości dotyczy elit, zwłaszcza aktywistów, grup interesów czy ruchów społecznych, ale nie ogółu społeczeństwa (Smith, 2010, s. 57–58). W opinii niektórych politologów poglądy większości Amerykanów są umiarkowane pod względem ideologicznym, a dla wyborców – niezależnie od wyznawanej religii – ważniejsze są problemy gospodarcze niż moralne (Ansolabehere i in., 2006, s. 99).

Idea „wojny kulturowej" dotarła do Europy Wschodniej, np. do Federacji Rosyjskiej, gdzie jej zwolennicy koncentrują się na ekspresji artystycznej i homoseksualizmie (Anderson, 2013, s. 309). Nawiązania do tej metafory odnaleźć można również w aktualnym dyskursie prowadzonym na konserwatywnych portalach informacyjnych działających w Polsce. Explicite wyrażany jest tam pogląd, że o kształt praktyk codziennych toczy się „wojna kulturowa":

> To zaczyna być spór, jaki wpisuje się w główną wojnę kulturową współczesnego Zachodu. Jego stawką jest coś więcej niż tylko polityka, a mianowicie cały świat wartości, na jakich ma być ufundowana nasza cywilizacja. Linię podziału wyznaczają tu takie kwestie, jak np. stosunek do życia (aborcja, eutanazja), do rodziny (związki homoseksualne, postulaty LGBT), do wychowania dzieci (edukacja seksualna w szkołach i przedszkolach), do prawa naturalnego (ideologia gender i teoria płynności płci), do religii (obecność chrześcijaństwa w życiu publicznym) itd. (wpolityce, https://wpolityce.pl/polityka/424624-to-wojna-kulturowa-czy-pis-zdaje-sobie-z-tego-sprawe, 7.12.2018).

Metoda

Decyzja co do wyboru metod gromadzenia materiału wywołuje konkretne rezultaty: wpływa na to, jakie zjawiska zostaną dostrzeżone, określa wyciągane z nich wnioski (Charmaz, 2009, s. 25), dlatego wymaga kilku słów wyjaśnienia.

W moich badaniach wykorzystałam materiały zastane pochodzące z internetowych archiwów portali informacyjnych. Odwołałam się do tego typu danych, ponieważ religia funkcjonuje w środowisku zmediatyzowanym. Przyjmuję założenie, że media nie tylko rozpowszechniają wiadomości lub treści religijne, ale w dłuższej perspektywie przekształcają samą religię (Lundby, 2017, s. 241). Środki i możliwości komunikowania zapewniane przez media wpływają na kształtowanie wyobrażeń na temat religii, znaczeń religijnych, wzorów interakcji w sferze publicznej, a także mogą powodować zmiany instytucji religijnych (Lundby, 2017, s. 244). Mówiąc o mediatyzacji religii, mamy więc na myśli trzy typy oddziaływania:

1) świeckie dziennikarstwo, którego zainteresowania obejmują różnorodną tematykę, w tym także religię,
2) rozrywkę, która może obejmować elementy religii,
3) media religijne prowadzone przez instytucje religijne (Lundby, 2017, s. 241).

W niniejszym artykule traktuję jako źródło danych na temat religii i religijności świeckie portale społeczno-informacyjne. W marcu 2019 roku korzystanie z Internetu zadeklarowało 28,5 mln Polaków (14,1 mln kobiet oraz 14,5 mln mężczyzn). Średnio każdy z nich spędził w sieci 1 godz. 48 min dziennie. Użytkownicy polskiego Internetu wykonali 55,8 mld odsłon. Nawet w dniu, gdy liczba użytkowników sieci była najmniejsza, wynosiła ona 22,5 mln osób (http://pbi.org.pl/raporty/polscy-internauci-w-marcu-2019/). W Internecie znajdują się strony i portale religijne, które jednak są mało popularne: odwiedza je zaledwie 15% osób korzystających z sieci, 48% nie czuje potrzeby przeglądania takich witryn, 34% nie interesuje się ich treścią, a 33% nie zagląda do nich z braku czasu (CBOS, 2016, s. 1). Dlatego jako teren badań wybrałam świeckie serwisy internetowe identyfikowane przez użytkowników, dziennikarzy, a także badaczy społecznych jako prawicowe, konserwatywne.

Poddałam analizie dyskurs odnoszący się do religii prowadzony od 1 grudnia 2018 do 15 maja 2019 roku na trzech portalach, które uzyskały największą liczbę użytkowników i odsłon (https://www.wirtualnemedia.pl/artykul/serwisy-prawicowe-wyniki-w-2018-roku-wpolityce-pl-i-niezalezna-pl-ze-spadkami-mocno-w-gore-niedziela-pl-dorzeczy-pl-i-salon24-pl). Skorzystałam z elektronicznych archiwów, w których wylosowałam w sumie 209 tekstów: z niezależna.pl pochodziło 29 wypowiedzi, z telewizjarepublika.pl – 31, z wPolityce.pl – 149[1].

Przez dyskurs rozumiem „działanie językowe w komunikacji pisemnej, wizualnej bądź ustnej, werbalnej bądź niewerbalnej, podejmowane przez aktorów społecznych w konkretnym otoczeniu, określonym przez reguły, normy i konwencje społeczne" (Wodak, 2011, s. 16). Założyłam, że wybrane do badań serwisy informacyjne stanowią naturalne środowisko dla religii rzymskokatolickiej w Polsce, ponieważ odwołują się chrześcijańskich założeń światopoglądowych, a także je wyrażają. Przedmiotem badania jest zatem konkretny „wszechświat dyskursu", w którym znaczenie wydarzeń medialnych nie jest wynikiem indywidualnej decyzji dziennikarzy, producentów czy polityków, ale jest ono konstrukcją społeczną, zbudowaną z wykorzystaniem konkretnych pojęć i znaków (Klimkiewicz, 2003, s. 45). W analizie wypowiedzi medialnych zastosowałam perspektywę etnograficzną, poszukując społecznej organizacji

[1] Portale konserwatywne są w Polsce zjawiskiem nowym – niezależna.pl powstała w roku 2008, wPolityce.pl – w 2010, a tworzenie stacji Telewizja Republika rozpoczęto w 2012 roku.

tekstów, „nie patrząc, czy są one precyzyjne czy nieprecyzyjne, prawdziwe czy obciążone błędem" (Silverman, 2007, s. 155). Za jednostkę analizy uznaję wypowiedź opatrzoną tytułem i podpisem. Pojęć „wypowiedź" oraz „tekst" używam zamiennie.

W objętym badaniem okresie w dyskursie o religii dominowały dwa tematy – nauczanie religii w szkołach publicznych oraz grupa zagadnień związanych z seksualnością. W niniejszym artykule uwzględniłam dwie kwestie – szkolnej nauki religii oraz edukacji seksualnej. Uzasadnieniem takiej decyzji jest fakt, że w poddanych analizie wypowiedziach zestawiano edukację religijną i seksualną.

Nauczanie religii w szkole publicznej

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1918 roku religia nauczana była w szkołach publicznych jako przedmiot obowiązkowy (Zwierżdżyński, 2014, s. 28). W okresie powojennym stopniowo ograniczano jej obecność w systemie edukacyjnym. Już we wrześniu 1945 roku w okólniku wydanym przez ministra oświaty zagwarantowano nauczanie religii uczniom należącym do zarejestrowanych związków wyznaniowych, ale jednocześnie umożliwiono im nieuczestniczenie w szkolnej katechezie za zgodą rodziców. W 1958 roku w kolejnym okólniku odmówiono prawa prowadzenia zajęć osobom duchownym, modlitwę przed lekcjami zastąpiono apelem, usunięto z budynków szkolnych symbole religijne, a władze szkół i związków wyznaniowych zobowiązano do umieszczania zajęć z religii na ostatniej lekcji. Ostatecznie wyeliminowano nauczanie religii ze szkół publicznych w 1961 roku. Od tej pory edukacja religijna prowadzona była przez legalne Kościoły i związki wyznaniowe pod kontrolą władz państwowych (Zwierżdżyński, 2014, s. 29–30).

Religia wróciła do polskich szkół 30 lat później na mocy ustawy o systemie oświaty z dnia 7 września 1991 roku[2]. Decyzja o przywróceniu szkolnego nauczania religii spotkała się z pozytywnym oddźwiękiem społecznym. W badaniu CBOS zrealizowanym w listopadzie 1990 roku za nauczaniem religii w szkołach publicznych opowiedziało się 70% respondentów, w tym 26% popierało nauczanie obowiązkowe, 44% deklarowało aprobatę nauczania nieobowiązkowego (CBOS, 1990, s. 3). Wysoki poziom akceptacji utrzymuje się, w 2008 roku obecność religii w szkołach publicznych przychylnie oceniało 65% respondentów (CBOS, 2008, s. 2).

[2] Lekcje religii wprowadzono do szkół publicznych jeszcze przed uchwaleniem ustawy o systemie oświaty. 3 sierpnia 1990 roku Henryk Samsonowicz, minister edukacji narodowej w rządzie Tadeusza Mazowieckiego, wydał instrukcję wprowadzającą nauczanie religii w szkołach podstawowych i średnich.

Mimo społecznego poparcia dla obecności religii w publicznym systemie edukacyjnym wiele miejsca w dyskursie medialnym wybranych do analizy prawicowych portali informacyjnych zajmują rozważania dotyczące podstawowych rozwiązań organizacyjnych. Podejmowane są problemy, w jakim wymiarze czasu należy nauczać religii, czy powinna występować jako przedmiot obowiązkowy, czy dodatkowy, jak ją umieszczać w planie zajęć uczniów (np. na ostatniej lekcji), czy w ogóle lekcje religii powinny odbywać się na terenie szkoły, czy raczej parafii, jak powinno być finansowane nauczanie religii, podręczniki do nauczania religii. Występowanie tych tematów we współczesnym w dyskursie medialnym, a przede wszystkim radykalizm proponowanych zmian może się wydawać zaskakujący, zważywszy na niemal trzydziestoletnie doświadczenie w prowadzeniu nauczania religii w szkole publicznej. Zagadnienia te były przedmiotem ożywionych, a nawet burzliwych debat na początku lat 90. XX wieku i jak mogłoby się wydawać, rozwiązania organizacyjne zostały już wypracowane (Cebula, 2011, s. 158–163).

Aktorami biorącymi aktywny udział we współczesnym dyskursie są politycy partii opozycyjnych oraz hierarchowie Kościoła rzymskokatolickiego. Wątek nauczania religii w szkole nie jest prezentowany w sposób pogłębiony i wielowymiarowy, podstawowa linia interpretacyjna jest jednoznaczna i pozbawiona szczegółów. Punktem wyjścia jest kwestionowanie istniejących rozwiązań dotyczących szkolnego nauczania religii przez polityków opozycyjnych. Wywołuje to replikę ze strony obrońców *status quo*, w której podkreśla się obowiązujący stan prawny i wypracowane lokalnie, zwyczajowe ramy nauki religii. Poniżej przytaczam trzy wypowiedzi pochodzące z portali prawicowych. Pierwsza z nich dotyczy umieszczenia lekcji religii w planie lekcji, pozostałe dwie – finansowania nauczania religii.

> Podczas 12. sesji Rady Miasta Krakowa radni podjęli uchwałę w sprawie ustalenia kierunków działań dla prezydenta w sprawie wyznaczania religii jako pierwszej lub ostatniej lekcji w planie zajęć. Do podjętej uchwały odniósł się kanclerz kurii archidiecezji krakowskiej ks. Tomasz Szopa. Jak napisał w oświadczeniu, archidiecezja przyjęła informację o uchwale „z zaskoczeniem". „Ta decyzja kwestionuje kompetencje dyrektorów szkół i nauczycieli oraz stoi w sprzeczności z porządkiem prawnym Rzeczypospolitej Polskiej" (https://niezalezna.pl/266637-kuriozalna-uchwala-krakowskich-radnych-dotyczy-lekcji-religii-stanowcza-odpowiedz-kurii, 8.04.2019).

> Koszt lekcji religii finansowanych przez państwo w naszych szkołach to 20% proc. kosztów systemu emerytur obywatelskich! Środki na ten projekt, który zwróci godne życie emerytom można znaleźć w budżecie, po prostu trzeba chcieć! – apeluje Robert Biedroń. Polityk był gościem red. Gójskiej w Polskim Radiu (telewizjarepublika.pl, http://telewizjarepublika.pl/biedron-dusi-sie-w-

panstwie-wyznaniowym-i-zapowiada-krucjate-koszt-lekcji-religii-to-20-proc-kosztow,75735.html, 1.02.2019).

Na początku stycznia liderka Inicjatywy Polska Barbara Nowacka zaprezentowała projekt ustawy dotyczący rozdziału Kościoła od państwa. Zakłada on m.in. zniesienie finansowania z budżetu państwa lekcji religii, likwidację Funduszu Kościelnego, likwidację wszystkich komisji rządowo-kościelnych oraz wprowadzenie zasady, że księża i duchowni sami opłacają swe składki na ubezpieczenie społeczne i zdrowotne (wpolityce.pl, https://wpolityce.pl/polityka/428778-schetyna-murem-za-pomyslem-nowackiej, 9.01.2019).

Cytowane wyżej teksty pokazują charakterystyczne cechy analizowanego dyskursu. Przede wszystkim należy zauważyć, że aktualny spór o religię dotyczy wyłącznie katolicyzmu, choć po wprowadzeniu religii do szkół w 1991 roku uczestnikami debaty były także kościoły mniejszościowe. Aktorami, którzy inicjują debatę, są politycy partii opozycyjnych i władze lokalne. Rozpoczynają oni od kwestionowania rutynowych, codziennych rozwiązań organizacyjnych, następnie formułują daleko idące postulaty nie tylko usunięcia religii z systemu edukacji, ale redefinicji miejsca religii w społeczeństwie i relacji Państwo–Kościół. Działania te przekształcają debatę w konflikt o dużym nasileniu. Jednak biorąc pod uwagę rozkład sił w parlamencie, a także znaczną akceptację Polaków dla obecności religii w systemie edukacji, wprowadzenie zmian w tym zakresie nie jest obecnie prawdopodobne, a spór ma charakter wyłącznie rytualistyczny.

Edukacja seksualna w szkole

Liczną grupę tekstów publikowanych w mediach konserwatywnych w badanym okresie stanowią wypowiedzi na temat edukacji seksualnej. Edukacja seksualna należy do kwestii określanych jako delikatne lub nawet kontrowersyjne. Konflikty w tym obszarze dotyczą programów nauczania, kluczowych wartości włączanych do podstawy programowej, roli rodziców i szkoły w edukacji seksualnej, tego, co może być uznane za dopuszczalne zachowanie seksualne, roli rządu w kształtowaniu życia rodzinnego (Shtarkshall i in., 2007, s. 116).

Mimo że temat ten jest wrażliwy, Polacy w większości akceptują potrzebę edukacji seksualnej dzieci i młodzieży. Sądzą także, że instytucjami za nią odpowiedzialnymi są przede wszystkim rodzina i szkoła (CBOS, 2019, s. 10).

Również w tym przypadku głównymi aktorami debaty są politycy, a rola inicjowania i definiowania problemów przypada politykom opozycji. Medialną debatę zdominowało podpisanie przez prezydenta stolicy w lutym 2019 roku karty „Warszawska polityka miejska na rzecz społeczności LGBT+" (http://

www.um.warszawa.pl/aktualnosci/prezydent-stolicy-podpisa-deklaracj-lgbt). Wydarzenie to było szeroko komentowane nie tylko w mediach lokalnych, ale i ogólnopolskich, a samorządy dwóch innych miast przyjęły własne dokumenty, w których deklarowały wolność od ideologii LGBT. Analizowane publikacje portali prawicowych przypadają na ten właśnie okres, dlatego temat edukacji seksualnej zdefiniowany został przez problemy „edukacji antydyskryminacyjnej i seksualnej […] uwzględniającej kwestie tożsamości psychoseksualnej i identyfikacji płciowej, zgodnej ze standardami i wytycznymi Światowej Organizacji Zdrowia (WHO)" (Deklaracja Warszawska Polityka Miejska na rzecz Społeczności LGBT+). Są to zagadnienia, co do których opinia publiczna w większości wykazuje nieprzychylne nastawienie. Z twierdzeniem, że istnieje w Polsce potrzeba wprowadzenia specjalnych rozwiązań wspierających gejów i lesbijki, nie zgadza się 64% respondentów CBOS, 53% negatywnie ocenia podpisanie karty LGBT+ (CBOS, 2019). Nie uzyskują akceptacji większości Polaków takie kwestie, jak zawieranie małżeństw przez pary jednopłciowe – sprzeciwia się temu 66% ankietowanych przez CBOS osób, formalizacji związków partnerskich między osobami tej samej płci nie akceptuje 60%, adopcji dzieci przez pary homoseksualne – 84% (CBOS, 2019a).

Dyskurs portali prawicowych stanowi reakcję na tak określoną edukację seksualną w szkole, która jest definiowana jako zagrożenie dla religijności:

> To […] działanie, by zniszczyć więzi tworzące naszą polską tożsamość: katolicką wiarę, silną rodzinę, umiłowanie ojczyzny i tradycję własnej kultury. Przeciwstawiamy się tzw. „standardom edukacji seksualnej w Europie", które stanowią narzędzie agresywnej seksualizacji młodego pokolenia, prowadząc do demoralizacji, wynaturzeń i zaburzeń relacji społecznych (wpolityce.pl, https://wpolityce.pl/polityka/437725-mocne-stanowisko-akcji-katolickiej 12.03.2019).

> standardy WHO dotyczące tzw. edukacji seksualnej są propedofilskie. Znajdują się tam wskazówki, jak od najmłodszych lat rozbudzić dziecko seksualnie, począwszy od okresu niemowlęcego […]. Zwróciła się z apelem do rodziców o czujność, ponieważ ruchy genderowe nie zrezygnują z wchodzenia do szkół z demoralizującymi warsztatami. Czasem to są rzeczy bardzo zachęcająco przedstawiane, połączone np. z ofertą nauki języka za darmo – przekonuje (małopolska kurator oświaty – S.G.) (wpolityce.pl, https://wpolityce.pl/polityka/436922-nowak-trzaskowski-powoluje-sie-na-standardy-propedofilskie, 7.03.2019)

W analizowanych reprezentacjach medialnych religijność katolicka i religia przedstawiana jest w zestawieniu z tematyką edukacji seksualnej. W ten sposób dochodzi do nakładania się na siebie dwóch kontrowersyjnych spraw – nauczanie religii w szkole jest przykładem sytuacji, w której sfery *sacrum* i *profanum* niekiedy przenikają się, co – jak już pisałam – może być konfliktogenne. Sam w sobie drażliwy problem edukacji seksualnej staje się

podwójnie kłopotliwy, gdy zostanie umieszczony w kontekście religijnym – jak pokazują badania, np. M. Zwierżdżyńskiego, etyka seksualna stanowi najmocniejsze pole sprzeciwu religii instytucjonalnej wobec świata *profanum* (Zwierżdżyński, 2014, s. 283).

Uwagi końcowe

Manuel Castells stawia hipotezę, że podstawowym narzędziem sprawowania władzy jest wytwarzanie znaczeń, które dokonuje się w procesie komunikacji (Castells, 2013, s. 409). W tej perspektywie konflikt o szkolne nauczanie umożliwia rywalizację na scenie politycznej w sposób, który nie pociąga za sobą dużych kosztów: partie opozycyjne mogą prezentować się jako walczące o świeckość państwa, rządzące – jako obrońcy prawa do akceptowanej przez większość społeczeństwa obecności religii w szkole.

Metafora „wojny kulturowej" wydaje się trafna w odniesieniu do polskich elit symbolicznych, zarówno bowiem wypowiedzi, jak i działania polityków mają charakter antagonistyczny. Jednak obraz, jaki wyłania się z tekstów na temat religii w szkole opublikowanych na portalach prawicowych w okresie prawie sześciu miesięcy od 1 grudnia 2018 do 15 maja 2019 roku, pokazuje polaryzację sceny politycznej, a nie religijnej. Dyskurs o religii w szkole niewiele mówi o jej znaczeniu w życiu jednostki i społeczeństwa, uwidacznia natomiast separację między elitami symbolicznymi a masami – badania opinii nie potwierdzają radykalnych tez, jakie zawarte są w wypowiedziach polityków i dziennikarzy. Dyskurs o religii w szkole jest przejawem polityzacji tematyki religijnej, która używana jest do symbolizowania podziałów politycznych. Ma to jednak charakter wyłącznie retoryczny.

Na zakończenie warto moim zdaniem wspomnieć o nasuwającym się wniosku metodologicznym: chociaż istnieją pewne przesłanki, aby badać religię na podstawie danych pochodzących z dziennikarstwa świeckiego, w którym religia jest jednym z wielu poruszanych tematów, to w okresie bliskim wyborom analiza taka więcej mówi o polityce niż o religii.

Literatura

Anderson J. (2013). Rocks, Art, and Sex: The „Culture Wars" Come to Russia? *Journal of Church and State*, *55*(2), 307–334.

Ansolabehere S., Rodden J., Snyder J.M. Jr. (2006). Purple America. *The Journal of Economic Perspectives*, *20*(2), 97–118.

Berger P., Luckman T. (1966) 1991. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Harmondsworth: Penguin Books.
CBOS, *Komunikat z badań. Opinie na temat nauczania religii w szkole publicznej*, BS/415/142/90, Warszawa 1990.
CBOS, *Komunikat z badań. Religia w systemie edukacji*, BS/136/2008, Warszawa 2008.
CBOS, *Komunikat z badań. Opinie o warszawskiej karcie LGBT+ i edukacji seksualnej w szkołach*, *66*/2019, Warszawa 2019.
CBOS, 2019a, *Komunikat z badań. Stosunek Polaków do związków homoseksualnych*, 90/2019, Warszawa 2019.
Castells M. (2013). *Władza komunikacji*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Cebula S. (2011). *Prawa i wolności religijne we współczesnej Polsce. Ustawodawstwo a realia społeczno-kulturowe*. Kraków: Nomos.
Charmaz K. (2009). *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Edgell P. (2012). A Cultural Sociology of Religion: New Directions. *Annual Review of Sociology*, *38*, 247–265.
Gierycz M. (2008). *Chrześcijaństwo i Unia Europejska. Rola religii w procesie integracji europejskiej*. Kraków – Warszawa: Wydawnictwo WAM, Instytut Politologii UKSW.
Hunter J.D. (1991). *Culture Wars: The Struggle to Define America*. New York NY: Basic Books.
Hunter J.D. (2006). The Enduring Culture War. W: J.D. Hunter, A. Wolfe (red.), *Is There a Culture War? A Dialogue on Values and American Life* (10–40). Washington, DC: Brookings Institution Press.
Jacoby W.G. (2014). Is There a Culture War? Conflicting Value Structures in American Public Opinion. *The American Political Science Review*, *108*(4), 754–771.
Karwat M. (2012). *O karykaturze polityki*. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
Klimkiewicz B. (2003). *Mniejszości narodowe w sferze publicznej – reprezentacje, praktyki i regulacje medialne*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
Lundby K. (2017). Public Religion in Mediatized Transformations. W: F. Engelstad, L. Håkon, J. Rogstad, K. Steen-Johnsen (red.), *Institutional Change in the Public Sphere: Views on the Nordic Model* (221–240). Berlin – Boston: De Gruyter.
Munson Z. (2007). When a funeral isn't just a funeral: the layered meaning of everyday action. W: N. Ammerman (red.), *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives* (121–135). Oxford: Oxford University Press.
Roof W.C. (1999). Religious Studies and Sociology. *Contemporary Sociology*, *28*(5), 522–524.
Shtarkshall R.A., Santelli J.S., Hirsch J.S. (2007). Sex Education and Sexual Socialization: Roles for Educators and Parents. *Perspectives on Sexual and Reproductive Health*, *39*(2), 116–119.
Silverman D. (2007). Interpretacja danych jakościowych. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Smith M. (2010). Religion, Divorce, and the Missing Culture War in America. *Political Science Quarterly*, *125*(1), 57–85.

Thomson I.T. (2010). *Culture Wars and Enduring American Dilemmas*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
Zwierżdżyński M. (2014). *Konstruowanie znaczeń religii w szkole. Analiza rzymskokatolickich, prawosławnych i zielonoświątkowych podręczników do katechezy w Polsce*. Kraków: Nomos.

Przegląd Religioznawczy 1(275)/2020
The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379
e-ISSN: 2658-1531
www.journal.ptr.edu.pl

Spis treści

Zbigniew Drozdowicz – Ateizm współczesnych filozofów – wybrane postacie 3

Robert T. Ptaszek – The views of the leaders of the New Age movement on traditional religion 23

Katarzyna Parzych-Blakiewicz – Facebookowy wizerunek świętego 35

Joanna Cabak – #PolishKsiądz – Instagram miejscem ewangelizacji 49

Edward Jeliński – O związkach fundamentalizmu religijnego z fundamentalizmem politycznym w warunkach polskich 61

Magdalena Sara Stefańska – Konfesja, kultura czy narodowość – luteranie w Rzeczypospolitej między polskością a tradycją niemiecką 1918–1939 . . . 73

Aldona Żurek – Religijność polskich rodzin a proces modernizacji rodziny . . 83

Bartosz Kirchner – Problemy z *sacrum* w postsekularnym społeczeństwie. Sens budowania świątyń katolickich we współczesnym Poznaniu 97

Anna Sobczyk-Gąsiorek – Świętowanie Bożego Narodzenia na podstawie rysunków dzieci – studium porównawcze na przykładzie Polski, Austrii i Włoch 107

Juliusz Iwanicki – Religioznawcze refleksje Yuvala Noaha Hararіego 123

Michał Stachurski – (Nie)konflikt wiary z niewiarą we wspólnocie na przykładzie myśli Jeana Vaniera – założyciela wspólnoty niepełnosprawnych L'Arche 137

Artur Jocz – Jerzy Hulewicz, czyli o religijnych, gnostycznych aspiracjach literatury. 147

Stella Grotowska – „Wojna kulturowa" w codzienności. Problem nauczania religii w szkole w dyskursie prawicowych portali informacyjnych 159

Przegląd Religioznawczy 1(275)/2020
The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379
e-ISSN: 2658-1531
www.journal.ptr.edu.pl

Contents

Zbigniew Drozdowicz – The atheism of modern philosophers – selected forms 3

Robert T. Ptaszek – The views of the leaders of the New Age movement on traditional religion 23

Katarzyna Parzych-Blakiewicz – The facebook image of a saint 35

Joanna Cabak – #Polishpriest – Instagram as a place of evangelization 49

Edward Jeliński – On the relationship between religious fundamentalism and political fundamentalism in Polish reality 61

Magdalena Sara Stefańska – Confession, culture or nationality –Lutherans in Poland between Polishness and German tradition 1918–1939. 73

Aldona Żurek – The religiosity of Polish families and the process of family modernization 83

Bartosz Kirchner – The problems with *sacrum* in a postsecular society. The sense of building catholic churches in a present-day Poznan 97

Anna Sobczyk-Gąsiorek – Celebrating Christmas based on children's drawing – comparative study on the example of Poland, Austria and Italy . . 107

Juliusz Iwanicki – Yuval Noah Harari's religious reflections 123

Michał Stachurski – (Un)conflict of faith with unbelief in the community on the example of Jean Vanier – founder of the community of the disabled L'Arche 137

Artur Jocz – Jerzy Hulewicz – religious and gnostic aspirations of literature. . 147

Stella Grotowska – "Culture war" in everyday life. The problem of teaching religion at school in the discourse of right-wing information portals . . 159