

Przegląd Religioznawczy

THE RELIGIOUS STUDIES REVIEW

**3/297
2025**

**POLSKIE TOWARZYSTWO RELIGIOZNAWCZE – WARSZAWA
AKADEMIA MARYNARKI WOJENNEJ – GDYNIA**

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

Redaktor Naczelny

Zastępca Redaktora Naczelnego

Sekretarze Redakcji

Członek

KOMITET REDAKCYJNY

Zbigniew Drozdowicz

Jerzy Kojkoł

Sławomir Sztajer

Paweł Kusiak

Ewa Stachowska

Redakcja, korekta językowa, skład DTP –
Katarzyna Dzierżanowska

Projekt okładki – *Grzegorz Wolański*

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

Adres redakcji
Polskie Towarzystwo Religioznawcze
ul. Śmidowicza 69, 81-127 Gdynia
www.ptr.edu.pl
kontakt@ptr.edu.pl

Druk i oprawa: Wydawnictwo Akademickie AMW
ul. inż. J. Śmidowicza 69, 81-127 Gdynia
wydawnictwo@amw.gdynia.pl

Spis treści / Contents

JERZY KOJKOŁ

Religia a nauka. Polska refleksja filozoficzno-społeczna przełomu XIX i XX wieku..... 7

Religion and science. Polish philosophical and social reflection at the turn of the 19th and 20th centuries

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Wiara filozofów w moce sprawcze ludzkiego rozumu. Platon – Kartezjusz – Wolter.. 23

Philosophers' faith in the power of human reason. Plato – Descartes – Voltaire

ANDRZEJ WAWRZYNOWICZ

Klasycy polskiej nowoczesności a filozofia współczesna. Historycznofilozoficzne osobliwości polskiej filozofii religijnej XIX i XX wieku 51

Classics of Polish modernity and contemporary philosophy. Historical-philosophical peculiarities of Polish religious philosophy of the 19th and 20th centuries

RYSZARD WÓJTOWICZ

Funkcja i znaczenie religii według filozofii oraz polityki prawa i moralności

Leona Petrażyckiego 67

The Function and meaning of religion according to Leon Petrażycki's philosophy and policy of law and morality

REMIGUSZ T. CIESIELSKI

Kościół wobec modernizmu: intelektualne i duszpasterskie odpowiedzi Leona XIII 77

The Church and Modernism: Leo XIII's intellectual and pastoral responses

ARTUR JOCZ

Religia w życiu publicznym i jej obraz w literaturze przełomu XIX i XX wieku.

Wybrane przykłady..... 91

Religion in public life and its picture in literature at the turn of the 19th and 20th centuries. Selected cases

TOMASZ MALISZEWSKI

„Przysporzyć krajowi dzielnych, światłych obywateli...”. Ks. Antoni Ludwiczak (1878–1942) – oświatowiec społecznie zaangażowany.....105

„To provide the country with brave, enlightened citizens.” Rev. Antoni Ludwiczak (1878–1942) – A socially engaged educator

SEBASTIAN DAMA

Rola szkolnictwa protestanckiego w kształtowaniu publicznego systemu edukacji w Stanach Zjednoczonych Ameryki na przełomie XVII i XX w. w kontekście amerykańskiej historii i kultury..... 121

The role of Protestant education in shaping the public education system in the United States of America at the turn of the 20th century in the context of American history and culture

MONIKA OLIWA-CIESIELSKA

Współczesna rola zakonnych wspólnot w pomocy społecznej a deinstytucjonalizacja systemu wsparcia w Polsce..... 133

The contemporary role of religious communities in social assistance and the deinstitutionalization of the support system in Poland

GRACJANA DUTKIEWICZ

Dyplomacja i mediacje Stolicy Apostolskiej wobec wybranych konfliktów XX i XXI wieku.....147

Diplomacy and mediation of the Holy See regarding selected conflicts of the 20th and 21st centuries

TOMASZ KUPŚ

Czy chrześcijaństwo wraca do gry? 161

Is Christianity making a comeback?

JOANNA GRUSZEWSKA

Macierzyństwo i wyzwolenie w literaturze wczesnego buddyzmu..... 179

Motherhood and liberation in early Buddhist literature

KRZYSZTOF CHMIELEWSKI, OSKAR SCHREIBER

Konstrukcja etyczna uniwersów w polskich narracyjnych grach fabularnych III generacji..... 193

The ethical construction of universes in Polish third generation narrative role-playing games

MARTA WIDY-BEHIESSE

Komunikowanie tożsamości i symboliki religijnej w stand-upach zachodnich
muzułmanów..... 217

*To criticize a joke is to miss it, because the joke, as Freud demonstrates, is, in the first instance,
an escape from criticism to a prior happiness*

BEATA GUZOWSKA

Płynność, autentyczność, słabość – paradygmaty ponowoczesnej religijności... 235

Flowing, authenticity, weakness – paradigms of postmodern religiosity

KRZYSZTOF ULANOWSKI

Between order and chaos: Right-left symbolism in the Polish folk religious
worldview.....245

EWA STACHOWSKA

The Christian religious communities and digitalization in Poland..... 263

JERZY KOJKOŁ

Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni

Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych

e-mail: j.kojkol@amw.gdynia.pl

ORCID: 0000-0003-1968-760X

DOI: 10.34813/ptr3.2025.1

Religia a nauka. Polska refleksja filozoficzno-społeczna przełomu XIX i XX wieku

Religion and science. Polish philosophical and social reflection
at the turn of the 19th and 20th centuries

Abstract. Polish reflection on the subject indicated in the title remains relatively little known, particularly with respect to philosophical and social thought of the nineteenth and early twentieth centuries. In the present article, I shall confine myself to what I regard as the most essential issues, namely, the conceptualization of the relationship between science and religion in terms of conflict and coexistence. Within the intellectual debates of that period, this mode of framing the relation proved to be dominant. When referring to religion, I generally have in mind Christianity, and more specifically, the Roman Catholic Church. By science, I understand both the natural sciences and the social-humanistic disciplines. I approach these relations primarily as forms of tension arising between religious and scientific modes of cognition and knowledge, as well as between two distinct attitudes toward life, which depend, among other factors, on the perception of the world from the standpoint of faith or of science.

This article does not aspire to offer an exhaustive analysis of the issue, even within such limited temporal boundaries. Its purpose is rather to reconstruct and critically examine selected positions representative of Polish philosophical and social thought of that era. Particular attention is devoted to the views of Adam Mahrburg, Ignacy Radliński, Alfred Dygasiński, Stefan Pawlicki, and Witold Rubczyński. The analysis aims not only to restore to contemporary debate voices that have hitherto remained marginal, but also to demonstrate their potential to inspire further reflection on the science-religion relationship within a pluralistic perspective.

Keywords: science, philosophy, religion.

Zagadnienia dotyczące relacji między nauką a religią należą do jednego z najbardziej kontrowersyjnych i wielowymiarowych tematów filozofii współczesnej. Na przestrzeni wieków stanowiska wobec tego problemu przybierały różne formy – od ostrego konfliktu aż po próbę integracji (por. Barbour, 2015, s. 74). W nowożytności narastający rozwój nauk przyrodniczych z jednej strony doprowadził do powstania scjentyzmu, podważającego zasadność pozanaukowych form poznania. Z drugiej tradycje religijne wypracowały złożone modele poznawcze oparte na objawieniu, doświadczeniu mistycznym czy rozumowaniu teologicznym.

W roku 1896 rektor Uniwersytetu Cornella Andrew Dickson White wydał książkę *A History of the warfare of science with theology in Christendom* (Historia wojny nauki z teologią w świecie chrześcijańskim). Pod wpływem A. D. White'a w pierwszej połowie XX wieku silnie upowszechniła się ta metafora „wojny” opisująca relacje pomiędzy nauką a wiarą chrześcijańską. Jednakże już wtedy poddawano tę tezę krytyce, co ostatecznie doprowadziło do ugruntowania w światowej refleksji intelektualnej trzech podstawowych modeli relacji nauki i religii: konfliktu (np. J. W. Drapera i A. D. White'a), niezależności (np. S. J. Goulda) oraz dialogu lub komplementarności (np. I. Barboura). Współczesna historia nauki, zwłaszcza w pracach Davida Lindberga i Ronalda Numbersa, zaproponowała tzw. tezę złożoności (*complexity thesis*), zgodnie z którą rzeczywiste relacje między tymi dwoma dziedzinami są historycznie zmienne, zależne od kontekstu kulturowego i epistemologicznego (por. więcej Herda, 2007, s. 11–16 oraz Rogińska, 2015, s. 84–86).

Stąd teza wielu filozofów w tym J. Habermasa mówiąca o konieczności pokojowego współistnienia nauki i religii, choćby z konieczności zachowania języka religijnego tak, aby człowiek mógł nadal współtworzyć fundamenty zagrożonych dehumanizacją społeczeństw świata zachodniego. W jego tekście czytamy:

Postsekularne społeczeństwo kontynuuje w stosunku do religii pracę, którą religia wykonała w stosunku do mitu. Tyle że już nie w zuchwałej intencji wrogiego przejścia, ale po to, by we własnym domu przeciwdziałać powolnej entropii ubogich zasobów sensu. Demokratycznie oświecony zdrowy rozsądek musi obawiać się też rozgadanej trywializacji i medialnego zatarcia hierarchii rzeczy. Doznania moralne, które dotychczas znajdowały ostateczny wyraz tylko w języku religijnym, mogą wywołać powszechny oddźwięk, jeżeli znajdzie się ocalające sformułowanie dla tego, co zostało już niemal zapomniane, ale do czego *implicite* tęsknimy. Sekularyzacja, która nie niszczy, odbywa się w trybie przekładu. (Habermas, 2002, s. 20)

Polska refleksja na temat wskazany w tytule jest raczej mało znana, w szczególności jeżeli chodzi o myśl filozoficzno-społeczną końca XIX czy początku XX wieku. Niniejszy artykuł ogranicza się do kwestii najważniejszych, tj. rozumienia relacji nauka a religia w kategorii konfliktu i współistnienia. W niniejszym artykule termin „religia” oznacza chrześcijaństwo (w szczególności Kościół rzymskokatolicki), natomiast „nauka” odnosi się zarówno do nauk przyrodniczych, jak i społeczno-humanistycznych. W dyskusjach tamtego okresu ten rodzaj relacji był dominujący. Relacje te analizowane są głównie jako pewnego rodzaju napięcie występujące pomiędzy poznaniem i wiedzą typu religijnego lub naukowego oraz między dwoma postawami wobec życia, które zależą m.in. od postrzegania świata z pozycji wiary lub nauki.

Artykuł nie pretenduje do całościowej analizy tej problematyki nawet w tak ograniczonych ramach czasowych. Jego celem jest rekonstrukcja i analiza wybranych stanowisk reprezentatywnych dla polskiej myśli filozoficzno-społecznej tego okresu. Artykuł w szczególności skupia się na poglądach Adama Mahrburga, Ignacego Radlińskiego, Alfreda Dygasińskiego, Stefana Pawlickiego i Witolda Rubczyńskiego. Analiza ta ma na celu nie tylko przywrócenie do debaty współczesnej mniej znanych głosów, ale także ukazanie ich potencjału inspiracyjnego dla refleksji nad relacją nauki i religii w perspektywie pluralistycznej.

Problematyka ta ma doniosłe znaczenie w badaniach polskiej myśli filozoficznej i społecznej końca XIX i początku XX wieku. W tym czasie dokonywały się przemiany ekonomiczne, społeczne i kulturowe, które znalazły swoje odzwierciedlenie w treści i formie refleksji filozoficznej, naukowej i teologicznej. Polska filozofia nawiązywała do nurtów obecnych w filozofii europejskiej, takich jak pozytywizm, ewolucjonizm czy racjonalizm, jednocześnie kształtując swoją tożsamość w opozycji do innych filozofii i systemów światopoglądowych, a także pozostając w silnym związku z katolicyzmem.

W badaniach wykorzystano krytyczną analizę literatury przedmiotu oraz metody hermeneutyczną, porównawczą i historyczną. Umożliwiło to uporządkowanie i zestawienie różnych danych, ich interpretację filozoficzną w kontekście historyczno-kulturowym oraz rekonstrukcję głównych idei prezentowanych przez polskich myślicieli oraz porównanie różnego typu analiz, poglądów i koncepcji, co ostatecznie doprowadziło do oceny ich charakteru i specyfiki.

Religia i nauka. Historyczne kształtowanie się problemu

Rozwój relacji między religią a nauką w europejskiej myśli filozoficzno-społecznej odzwierciedlał przeobrażenia w podejściu do tych dwóch sfer.

W starożytnej Grecji rozgraniczano rolę rozumu i wiary w autonomicznych nurtach, takich jak szkoła platońska czy arystotelesowska. Platon uznał poznanie za wiarygodne tylko w przypadku świata idei. W filozofii Platona najważniejsza jest Idea Dobra, która stoi ponad światem i nadaje mu sens. Arystoteles proponował metodę poznawczą opartą na empirii oraz teorię przyczynowości, która w późniejszym okresie wywierała wpływ na naukę.

Czas triumfu scholastyki, czyli wiek XII i XIII, charakteryzował się tendencjami do wyodrębnienia nauki, teologii, rozumu i wiary. Toczyły się spory, w wyniku których pojawiły się stanowiska: 1) racjonalistyczne Piotra Abelarda (1079–1142), którego zwolennicy postulowali, by prowadzić ocenę dogmatów przez rozum jako najwyższe kryterium prawdy i fałszu, 2) podwójnej prawdy Awerroesa (1126–1198), który uważał, że można głosić prawdę teologiczną i naukową, ponieważ nie ma między nimi sprzeczności (teolog odwołuje się do prawd objawionych, a uczony do danych naukowych; oznacza to, że nauka winna być autonomiczna względem teologii), 3) rozdziału przedmiotowego Jana z Salisbury (1125–1180), który uważał on, że teologia i nauka winny być rozdzielone zarówno ze względu na cel, jak i przedmiot swoich badań; nie ma między tymi dziedzinami sprzeczności bowiem zajmują się całkiem odmiennymi zagadnieniami, 4) negacji wartości nauki Piotra Damiani (1007–1072), który uważał, że skoro rozważania naukowe są sprzeczne z twierdzeniami teologicznymi, to powinno się je odrzucić i podporządkować religii w myśl tezy Tertuliana: „wierzę, bo absurdalne” (por. Karpiński i Kojkoł, 2002, s. 74).

Interesującą propozycję rozwiązania tego problemu wypracował św. Tomasz z Akwinu (1224/25–1274). Uważał on, że teologia niczego nie potrzebuje zarówno od filozofii, jak i innych nauk. Posługuje się nimi do lepszego zrozumienia i gruntowniejszego wyjaśnienia prawd objawionych, ponieważ ułomnemu umysłowi ludzkiemu potrzebna jest wiedza racjonalna do zrozumienia wiary. Człowiek musi czerpać swą wiedzę z dwóch źródeł: z prawdy objawionej i z rozumu. Filozof twierdził, że istnieje wspólny zakres przedmiotowy teologii i nauki, np. rozumowe dowodzenie istnienia Boga. Zastrzegał jednak, że są prawdy, których nie można uzasadnić racjonalnie. Natomiast prawdy racjonalne będące sprzeczne z dogmatami wiary tracą swą moc naukowości. Rozum bowiem winien jedynie potwierdzać dogmaty wiary, służyć teologii w sensie przygotowania do niej. Chodziło mu o oddzielenie wiedzy od wiary i rozumu od objawienia.

Wskazane poglądy oraz struktura średniowiecznego uniwersytetu funkcjonującego jako korporacja cechowa, w którym dzielono wiedzę na prawo, filozofię i teologię, stawiająca na autonomiczny rozwój naukowego poznania w ramach idei chrześcijańskiej – jak sądzi K. M. Cwynar, nie sprzyjała wyzwoleniu się nauki oraz filozofii od prawd głoszonych przez religię (zob. Cwynar, 2005,

s. 62–64). Dopiero oświecenie wprowadziło radykalne zmiany, wyrażające się w wyodrębnieniu nauki jako odrębnej formy poznania, co stało się punktem wyjścia do dalszych przemian modeli relacji religia–nauka.

To właśnie oświecenie zaproponowało nowy sposób postrzegania świata, w którym prym wiodł racjonalizm oraz pozytywizm w kontraście do dotychczasowego teistycznego światopoglądu. Empiryzm oraz utylitaryzm miały odseparowywać naukę od dogmatów oraz wpływać na wzrost autonomii nauki. Koncepcje te kwestionowały znaczenie religii w definiowaniu prawdy i wiedzy. Zdaniem J. Miklaszewskiej to jednak filozofia B. Spinozy oraz jego panteistyczna wizja świata stanowiły przełomowy moment w myśleniu o relacji między religią a nauką. Ich głównym celem było unifikowanie Boga i stworzenia (por. Miklaszewska, 2012, s. 490). Przełom ten zaowocował stanowiskami o charakterze konfliktu, niezależności czy rodzaju integracji i wpływał na formy relacji między tymi dwoma sferami (por. Barbour, 2015, s. 74).

Warto wspomnieć także o poglądach dwóch myślicieli, wypowiadających się na ten temat na przełomie XIX i XX wieku, które wywarły ogromny wpływ na kształtowanie się omawianej refleksji. Byli to filozofowie Bertrand Russell i Alfred North Whitehead. Ten pierwszy był entuzjastą nauki jako najlepszego sposobu poznania rzeczywistości. Uważał, że nauka to przede wszystkim racjonalne metody, empiryczne dowody i logika. To czyni ją najskuteczniejszym narzędziem do zrozumienia świata. W kontekście epistemologicznym często natomiast krytykował religię, zwłaszcza chrześcijaństwo, za to, że opiera się na wierzeniach, które nie mają empirycznego uzasadnienia, na tradycji i autorytecie, a nie na dowodach. Przekonywał, że moralność może istnieć niezależnie od religii, ponieważ jest racjonalnie uzasadniana. Tym samym postrzegał naukę i religię jako sprzeczne ze sobą. Wierzył, że nauka dostarcza bardziej wiarygodnych i spójnych odpowiedzi na pytania o naturę wszechświata, podczas gdy religia bazuje na dogmatach (por. Russell, 2006/1935, s. 10–16).

A. N. Whitehead, brytyjski filozof i matematyk, miał bardziej złożone i mniej antagonistyczne podejście do relacji między nauką a religią. Jego poglądy na ten temat zostały zawarte w książce *Science and the modern world* (Nauka i świat współczesny). Cenił naukę za jej zdolność do dostarczania uporządkowanego i spójnego rozumienia świata. Uważał, że odgrywa ona podstawową rolę w procesie poznawania i zrozumienia świata. Religia, jego zdaniem, pełni natomiast podstawową rolę w budowaniu wartości i znaczeń, które kierują ludzkim życiem. Postrzegał Boga jako uczestnika ewolucyjnego procesu budowy kosmosu. Stąd nauka i religia były dla niego komplementarnymi sposobami rozumienia rzeczywistości, mogącym się wzajemnie uzupełniać, pod warunkiem otwartości na nowe idee i interpretacje, oraz wzbogacać

ludzkie doświadczenie i prowadzić do prawdziwszego zrozumienia istnienia (por. Whitehead, 1988/1925, s. 181–199).

Na przełomie XIX i XX wieku Polska leżała w miejscu, na którym przecinały się dwie zasadnicze grupy ideowych tendencji: dynamiczne i nowoczesne nurty charakterystyczne dla Europy Zachodniej oraz bardziej statyczne wpływy ze Wschodu. Zdaniem M. Janion takie położenie wymagało przyjęcia sposobu myślenia, który wychodziłby od rozwiązań europejskich i łączył w sobie aspekt uniwersalistyczny z lokalnym (Janion, 2014, s. 13–15). Polska zatem znalazła się pomiędzy dwoma światami, jej myśl rozwijana była pod ich wpływem oraz pomiędzy nimi, często przyjmując unikatowe formy.

Wypracowane w Europie Zachodniej modele relacji pomiędzy religią a nauką stanowiły podłoże dla polskich rozwiązań z przełomu XIX i XX wieku. Polacy dostrzegali istniejące teorie, ale interpretowali je i rozwijali na bazie polskiej tradycji, doświadczeń zaborów oraz przedstawionych powyżej uwarunkowań. Przykładowo rozważania nad darwinizmem oraz rozwój filozofii nauki stanowiły inspirację dla polskiej refleksji, zarówno nad możliwością pogodzenia religii z nauką, jak i przeciwnych.

Główne modele interpretacyjne – przykłady polskie

Analiza relacji nauki i religii w modelu konfliktu na przełomie XIX i XX wieku odzwierciedla intensyfikację sporów w polskiej myśli filozoficznej w wyniku wpływu pozytywistycznej krytyki dogmatyzmu religijnego. Jak sądziła P. Burba, w tym modelu nauka stanowiła instrument emancypacji i modernizacji, natomiast religia często była pojmowana jako siła konserwatywna, ograniczająca rozwój społeczny (zob. Burba, 2014, s. 83–84). Dodatkowy nacisk na konflikt na polskim gruncie kładły wpływy zachodnie, związane z darwinizmem i rozwojem przyrodoznawstwa, co powodowało przeniesienie lokalnego konfliktu religijnego w kontekst postzaborowy i związany z przewagą katolicyzmu w społeczeństwie. Polscy filozofowie nie pozostawali jedynie odbiorcami sporów importowanych z Zachodu, lecz twórczo je modyfikowali, prowadząc do powstania wielu specyficznych interpretacji. Zjawiska społeczne, takie jak sporna kwestia ewolucjonizmu czy sekularyzacja w edukacji, potwierdzają istnienie praktycznych przesłanek dla konfliktu (zob. więcej Rogińska, 2014, s. 90–103).

W polskiej myśli przełomu XIX i XX wieku model konfliktu pojawia się raczej jako punkt odniesienia do rzeczywistego współistnienia niż strategia poznawcza. Przykładowo Adam Mahrburg definiował naukę jako teorię, usystematyzowany i sprawdzalny system pojęć i sądów, odnoszący się do ludzkiego

doświadczenia; jej istotą miała być ogólność, konsekwentność, sprawdzalność i systemowość. Nauka była dla niego zarówno działaniem, jak i jego skutkiem, stając się przez to „jednym ze składników kultury w ogóle”. Była ona zatem uświadomioną działalnością człowieka, próbującą z ludzkiego doświadczenia stworzyć logicznie spójny system wiedzy. Było to kantowskie rozumienie nauki jako konceptu intelektu odwołującego się do doświadczenia, będącego czynnikiem łączącym podmiot z przedmiotem poznania (por. Mahrburg, 1897, s. 20–29).

W związku z tym założeniem uznawał, że nauka nie może być religijnym objaśnianiem świata, nawet jeżeli religią byłaby nauka. Ten pogląd oznaczał sprzeciw w stosunku do wszelkiej metafizyki (zarówno świeckiej, jak i religijnej). Promował zaś pozytywistyczno-kantowskie traktowanie religii. Stąd jego badania skupiały się na poszukiwaniu punktów wspólnych oraz ewentualnych konfliktów między religią a nauką. Podkreślając, że religia jest częścią kultury eksponował znaczenie dialogu i wzajemnego szacunku między religijnymi przekonaniami a faktami naukowymi, zwracał jednak uwagę na różnicę występującą między twierdzeniami nauki a dogmatami religijnymi. Podkreślał, że te drugie nigdy nie zostały naukowo uzasadnione. Sądził, że dzięki oddzieleniu nauki od religii twierdzenia dotyczące „rozumu najwyższego” – boga – nie będą obrażały uczuć ludzi wierzących. Nauka nie atakuje wiary, gdy pyta, czy pojęcie „rozumu najwyższego” da się naukowo uzasadnić, wtedy – jego zdaniem – wszelka obawa o obrazę uczuć religijnych znika, nauka bowiem nie może rozstrzygać o sprawach zakorzenionych w ludzkich sercach.

Krytykując teleologiczne rozumienie rzeczywistości przyrodniczej, polski filozof poddawał krytyce religię jako jedną z form teleologii. W argumentacji A. Mahrburga dotyczącej tej problematyki ważną rolę odgrywało stwierdzenie, że religia nie ma waloru powszechności, ponieważ istnieją różne, często zwalczające się religie. Ponadto wyznawcy ich twierdzą, że tylko ich religia głosi prawdę absolutną. Tym samym tylko ona jest prawdziwa. Te twierdzenia nie są jednak przekonujące dla wyznawców innych religii oraz ateistów. W ich kręgu nie mają one cech prawdziwości.

Warto w tym miejscu zacytować nieco dłuższy fragment wyjaśnień A. Mahrburga. Pisał on:

Nigdy nie czyniłem wycieczek przeciwko żadnej religii; nigdy nie zaprzeczałem istnieniu Boga, tak samo jak nie podawałem za naukową tezę tezę, że Bóg istnieje, bo na żadną z tych tez nie umiałbym przytoczyć żadnych dowodów naukowych: jest to wyłączny i nietykalny przedmiot wiary i sumienia osobistego. W książce staram się dowieść, że nauka nie może uzasadniać pojęcia Boga, jako rozumu najwyższego, tworzącego, rządzącego i do celu zmierzającego; że zatem pojęcia tego nie może wcielić do systemu swojego. (Mahrburg, 1914, s. 224)

W tekstach A. Mahrburga dostrzec można elementy scjentyzmu, który zakłada, że wiedza naukowa jest jedyną formą prawdziwego poznania. Ten pogląd koresponduje z duchem pozytywizmu, jednak już u jego współczesnych pojawiają się głosy bardziej wyważone. Do takich można zaliczyć głos Ignacego Radlińskiego, zauważający, że historia religii sięga początków życia społecznego. Postulował powrót do historycznych korzeni w celu zrozumienia jej teraźniejszego kształtu. Słusznie zauważył J. Grzybowski, że badał on „powstawanie religii na tle historycznym, wiążąc je, podobnie jak Renan, z ustrojem społecznym danych grup” (por. Grzybowski, 2011, s. 439).

I. Radliński przyjmował postawę naturalistyczną, zauważał potrzebę rozumienia religii jako zjawiska społecznego i psychologicznego. Twierdził, że religie nie znikają pod wpływem nauki, lecz zmieniają swój charakter i funkcje. W jego refleksji można dostrzec wysiłek intelektualny mający na celu zrozumienie religii jako zjawiska historyczno-kulturowego, a nie wyłącznie irracjonalnego przesądu.

Co prawda, takie stanowisko można klasyfikować jako ortodoksyjnie pozytywistyczne, oparte na teorii ewolucji, ale propaguje ono również ideę postępu rozumianego jako stałe zmierzanie do lepszej przyszłości. Można uznać, że wizja ta jest optymistyczna, ponieważ gwarantem jej zaistnienia ma być wiara w naukę gwarantującą rozwój intelektualny młodych Polaków. Chodziło o to, aby myśl i nauka były wolne, żadne doktryny, dogmaty, pojęcia nie były jednostkom narzucane przez władzę publiczną, człowiek zaś był niezależny od więzów społeczno-ekonomicznych, posiadał środki i możliwości do rozwijania swoich zdolności oraz mógł korzystać z owoców swojej pracy. Uważał, że:

narzędziem jednostki [...] jest jedynie umysł. Przejawem w czynie tego umysłu jest myśl, ta myśl właśnie, która, według wyrzeczenia Descartes'a, świadczy o samem istnieniu jednostki owej i tego istnienia dowodzi. Nie w jednostce przeto, jako w całości organicznej, lecz tylko w jej umyśle odbija się i odtwarza świat otaczający człowieka, do którego on, wraz ze wszystkimi jak on istotami, i siebie zalicza. To odbijanie się i odtwarzanie świata w umyśle jednostki stanowi właśnie pojmowanie przez ten umysł tego świata. To pojmowanie zaś staje się warunkiem istnienia człowieka. (Radliński, 1912, s. 2)

I. Radliński poddał religię nie tylko analizom historycznym, ale także filologicznym. W tym ujęciu stawała się ona jedną z podstawowych form kultury, kształtujących obyczaje i moralność społeczeństwa. I. Radliński należał do kręgu polskich modernistów i wolnomyślicieli, ale pozostawał badaczem religii: stawiał na naukowe, historyczno-krytyczne badanie źródeł chrześcijaństwa, niezależne od „kontroli dogmatycznej”.

I. Radliński, podobnie jak moderniści katoliccy, negował znaczenie sztywnych, zamkniętych formuł teologicznych, głoszonych przez Kościół instytucjonalny, na rzecz żywej wiary serca, nieustannie pobudzanej głównie przez Stwórcę, ale i za sprawą obecności realizowanej w praktyce intelektualnej i społecznej idei wolności myślenia. Wiele wskazuje na to, że tego rodzaju postawa światopoglądowa umożliwiła Radlińskiemu – przynajmniej w pewnym sensie – prowadzenie rzetelnych, obiektywnych badań religioznawczych (m.in. poświęconych początkom chrześcijaństwa), ogniskujących się na dążeniu do wyświeślenia prawdy, nawet jeśli zdawała się ona stać w sprzeczności ze stanowiskiem wyrażonym przez teologów, dbających „urzędowo” o zachowanie dziedzictwa chrześcijańskiego (zob. więcej Radliński, 1912, s. 32–60).

W poglądzie tym widać próbę przejścia od konfrontacji do analizy fenomenologicznej, ponieważ autor nie traktuje religii jako iluzji czy przesądu, lecz jako zmienny składnik ludzkiego doświadczenia, podatnego na historyczne modyfikacje. Taka postawa stanowi wyraźne odejście od prostego modelu konfliktu i wprowadza element pluralizmu metodologicznego. Umożliwia ona pogłębione spojrzenie na religię nie jako konkurenta nauki, lecz jako zjawisko równoległe, podlegające innym kryteriom oceny.

Można mówić w tym miejscu o zaistnieniu w polskiej myśli filozoficznej przełomu XIX i XX wieku modelu niezależności i współistnienia nauki i religii (zob. więcej Bronk, 2006, s. 35–38). Akcentowano w nim przede wszystkim odmienną metodologiczną i celowościową obu sfer. Inspiracją dla jego rozwoju na polskim gruncie były te nurty zachodniej myśli filozoficznej, które podkreślały neutralność nauki wobec wierzeń i przekonań światopoglądowych. Psychologia religii stała się jedną z domen aplikacyjnych modelu niezależności. Zapewniała możliwość zastosowania metod empirycznych, pomijała analizy metafizyczne i dbała o szacunek wobec aspektu duchowego zjawisk religijnych.

W model ten wpisują się poglądy A. Dygasińskiego. Polski pisarz i publicysta, podkreślał w swoich dziełach konieczność zachowania autonomii obu sfer. Jego zdaniem nauka powinna zajmować się badaniem świata materialnego, podczas gdy religia odpowiada za sferę duchową i moralną. A. Dygasiński akcentował, że obie dziedziny powinny być traktowane z szacunkiem i nie mogą wzajemnie sobie przeszkadzać. Jego podejście do relacji między religią a nauką było oparte na idei równowagi i poszanowania dla różnorodności ludzkiego poznania.

Można wnosić, że A. Dygasiński był zwolennikiem spencerowskiej koncepcji propagującej tezę, że tylko wiedza ograniczona do nauk ścisłych i przyrodniczych ma odpowiednią wartość poznawczą i wychowawczą, szczególnie dla młodego pokolenia. Łączył w ten sposób darwinowską teorią doboru, a w zasadzie rzeczywistość, którą ona ujawnia, z czysto ludzkimi potrzebami

odwołującymi się do takich wartości jak dobroć, sprawiedliwość, miłość i współczucie. Takie podejście pozwalało A. Dygasińskiemu dostrzec możliwość rozdzielenia, ale także przeciwstawienia nauki i religii. Uważał, że religia a szczególnie teologia, powinna szukać zatargu z nauką, ponieważ wywodzi się ona z pradawnej filozofii strzegącej wiary, która jest naturalną, uczuciową, wynikającą z serca potrzebą człowieka. Nauka natomiast prowadzi do rozwoju myśli człowieka i nie można jej niczym ograniczać (por. Dygasiński, 1953, s. 197).

Naturalistyczne przedstawienie religii i świata A. Dygasiński wzbogacił tezami wynikającymi z obserwacji środowisk społeczno-przyrodniczych oraz studiów historyczno-lingwistycznych i folklorystycznych, dotyczących w szczególności społeczności wiejskiej. Była to biologiczna wizja świata, wzbogacona o jej sakralizację. Ten zabieg pozwalał autorowi traktować religię jako dziedzinę kultury, w której tradycyjna ludowa religijność jawi się jako mieszanka animizmu, naturalizmu oraz wiary w opiekuńczą moc Boga. Koncepcja ta sprowadzała się do wyodrębnienia świata niematerialnego i rzeczy, dobrych i złych duchów, podkreślania roli osobistego kontaktu z bóstwem.

A. Dygasiński uznając za właściwe naturalistyczno-pozytywistyczne partrzenie na religię, podjął się jego krytycznej analizy. Jego sprzeciw wzbudziło twierdzenie odrzucające rolę metafizyki w życiu człowieka. Nie widział on sprzeczności pomiędzy wiarą i nauką, choć je sobie przeciwstawiał. Krytycznie postrzegał monizm materialistyczno-biologiczny. Dostrzegał konieczność harmonii świata materialnego i duchowego, metafizyki i natury. W swoich rozważaniach wskazywał na humanistyczny wymiar religii. Determinizm wiązał z wolną wolą kierowaną sumieniem człowieka. Sądził, że pełnię człowieczeństwa jednostka uzyskuje dzięki naukowemu, empirycznemu poznaniu i uduchowionemu religijnie działaniu.

Taka postawa stanowi wyraźne odejście od prostego modelu konfliktu i wprowadza element pluralizmu metodologicznego. Umożliwia ona pogłębione spojrzenie na religię nie jako konkurenta nauki, lecz jako zjawisko równoległe, podlegające innym kryteriom oceny. Polscy filozofowie rozważali krytycznie możliwość zastosowania tego modelu w celu usunięcia religii ze sfery publicznej. Z jednej strony bowiem dawał on podstawy sekularyzacji i modernizacji kraju, z drugiej zaś stanowił potencjał negacji aksjologicznej oraz zagrożenie uproszczeniami i banalizacją w refleksji nad sferą religijną.

Nauka i religia zgodnie z wcześniejszymi stwierdzeniami mogły się uzupełniać. Idea ta była charakterystyczna dla modelu integracji i syntezy, miała prowadzić do zintegrowanej koncepcji rzeczywistości. W polskiej myśli filozoficznej przełomu XIX i XX wieku model ten czerpał zarówno ze źródeł katolickiej, jak i świeckiej tradycji filozoficznej. Pozytywne wartości integracji nauki i religii upatrywano w ich synergicznym wpływie na wycho-

wanie moralne i ideowe jednostek oraz grup społecznych. Zastępczo wobec europejskiej koncepcji celowości przyrody rozpatrywano w polskim kontekście rolę kategorii „ducha”, z którym harmonizuje zarówno porządek moralny, jak i naukowy. W oparciu o ten model stawało się możliwe integrowanie naukowego obrazu świata z przekonaniami i wierzeniami religijnymi (zob. więcej Barbour, 2015, s. 85). Interdyscyplinarne badania religii w tym modelu miały zaradzić aksjologicznemu kryzysowi przełomu wieków, ponieważ zapewniały stabilność w zmiennym i burzliwym procesie polskiej transformacji.

W tym duchu analizował relację między religią a nauką Witold Rubczyński, polski filozof i teolog. Uważał, że teologia (religia) i nauka mogą uzupełniać się nawzajem, a ich dialog jest kluczowy dla pełniejszego zrozumienia rzeczywistości. Podkreślał, że zarówno religia, jak i nauka mają istotny wkład do poznania świata, a ich wspólnym celem jest dążenie do prawdy. Jego prace odzwierciedlają głęboką troskę o dialog między nauką a wiarą, starając się pogodzić wymiary obu dziedzin w poszukiwaniu całościowego spojrzenia na rzeczywistość. Pisał: „Teologia ma swój przedmiot, którym jest objawiona prawda. Nauka – przedmiot doświadczalny. Nie wolno ich mieszać, ale można je uzgadniać” (Rubczyński, 1911, s. 112). W ten sposób uporządkował relację nauk szczegółowych i filozofii tak, by uniknąć konfliktu z religią. Filozofia ma wyznaczać warunki i metody badań naukowych, nie narzucając im gotowych tez metafizycznych. Pisał dalej: „Filozofia [...] powinna przede wszystkim zajmować się przedmiotem, celem, warunkami i środkami naukowego poznania [...] oraz różnymi metodami [nauk] [...]; powinna określać zasady naukowego badania, nie narzucając przy tym gotowych wniosków o rzeczywistości”.

W. Rubczyński sądził, że nauka wraz z filozofią przedstawiają porządek panujący we wszystkich warstwach życia społecznego. Potwierdzają ostateczne źródło ładu, którym jest Absolut, oraz przybliżają człowieka do Boga. Przyjmował, że dzięki poznaniu docieramy do pozapodmiotowej rzeczywistości, na którą jego zdaniem składają się: „dziedzina wydarzeń fizykochemicznych, dziedzina ustroju żywych, dziedzina twórczości umysłu, uczuć i woli”. Dziedziny te dowodzą, że we wszechświecie panuje porządek – ład, którego sprawcą ostatecznym jest wiekuista „Mądrość i Miłość”.

W. Rubczyński prezentował zatem realistyczną koncepcję poznania i dostrzegał w nauce możliwość ujrzenia wyższego ładu świata, którego źródłem jest Bóg. Pisał, że: „Nauka potwierdza też, że ostatecznym źródłem ładu w świecie jest Istota Najwyższa – Bóg. Uprawianie naukowej działalności może zbliżać człowieka do Absolutu” (Rubczyński, 1931, s. 99).

W. Rubczyński sformułował także tezę, że religia jest warunkiem postępu. W poglądzie tym chodzi głównie o podkreślenie roli wiary oraz organizacji

religijnych w uświadamianiu etycznej roli człowieka w państwie i narodzie. Jego zdaniem taką funkcję spełniają już wierzenia pierwotne. Pisał on:

Tymczasem nowsze badania nad wierzeniami religijnymi ludów znajdujących się na bardzo niskim szczeblu kultury, przypuszczalnie najczęściej zbliżonych do człowieka pierwotnego [...] wykazały, że u plemion czerwonoskórych [...], mieszkańców Ziemi Ognistej, dalej u Pigmejczyków [...], plemion południowo-wschodniej Australii – a więc na odległych od siebie niezmiernie punktach kuli ziemskiej i niezależnie między sobą występują wierzenia w jedną Najwyższą Istotę z atrybutami (przymiotami) wybitnie etycznymi zgodnymi z pojęciami moralnymi dzisiejszych społeczeństw kulturalnych, wypielęgnowanych przez monoteistyczne religie. (Rubczyński, 1936, s. 117–118)

Taka postawa świadczy o tym, że nauka i religia nie stanowią dla W. Rubczyńskiego antagonistycznych stref, lecz są komplementarne – nauka prowadzi do odkrywania porządku stworzenia, a religia interpretuje ten porządek jako wyraz boskiego porządku. Nie odwoływał się on do dogmatów choć proponował trwały, uogólniony obraz świata. Stanowisko to propagowało swego rodzaju kompromis pomiędzy prawdami teologii a światopoglądem ludzi nauki. Eksponowało rolę sfery ducha w kształtowaniu rzeczywistości. Jego zdaniem religie muszą wywierać na swoich wyznawców taki nacisk, aby ich działania były bezinteresowne. Nie można tego dokonać bez podnoszenia poziomu życia duchowego, bez ugruntowania w społeczeństwie przekonania, że wszyscy muszą spełniać swoje obowiązki, zwłaszcza w stosunku do państwa.

To podejście zakłada rozdział zakresów poznania, ale przy równoczesnym dążeniu do ich harmonizacji. W. Rubczyński prezentował stanowisko, które można uznać za klasyczny model dialogu. Religia i nauka funkcjonują równolegle, a przy zachowaniu intelektualnej uczciwości możliwe jest zbudowanie spójnej wizji świata. Jej centrum stanowi idea ładu (porządku), który nauka odsłania w świecie faktów, a religia rozpoznaje jako zakorzeniony w Istocie Najwyższej.

W takim rozumieniu nauka nie „konkuruje” z religią: odkrywa strukturę i prawidłowości świata, które filozofia wiąże w sensowną całość, a religia nadaje temu porządkowi teleologiczne i aksjologiczne znaczenie. W takim układzie nauka zachowuje autonomię metodyczną, filozofia daje horyzont sensu i narzędzia krytyki, a religia (i teologia) interpretują ład rzeczywistości w perspektywie ostatecznych racji – bez „wchodzenia sobie w drogę” na poziomie metod.

Możliwość pogodzenia nauki i religii dostrzegał także ks. Stefan Pawlicki. Polski filozof i teolog. Jego nieopublikowane dzieło *Nauka i religia* analizuje te kwestie z pozycji katolickiej, starając się pogodzić wiarę z odkryciami

naukowymi. S. Pawlicki podkreślał konieczność dialogu i wzajemnego szacunku między tymi dwoma dziedzinami, uznając, że mogą one wzajemnie się uzupełniać (zob. na ten temat Mleczek, 2016, s. 283). Będąc krytycznie zafascynowany pozytywistycznym stylem myślenia, pragnął z jednej strony uniezależnić filozofię jako wiedzę rozumową od teologii, z drugiej od nauk przyrodniczych. Zastanawiał się, czym jest filozofia i czy może być nauką. Odpowiedź wymagała, jego zdaniem, określenia kryteriów naukowości.

Dzielił wiedzę na bezpośrednią i pośrednią. Ten rozkład wszystkich wiadomości odpowiada jego zdaniem na trzy pytania: „Skąd się bierze treść myślenia naszego?, Jaka jest pewność jego?, Jakie jego granice, czyli co wiedzieć można, a czego nie można?” (Pawlicki, 1878, s. 12). Sądził, że nauka dająca wiedzę rzeczywistą ustalać musi prawa ogólne i konieczne, tłumaczyć rzeczy nieznanne przez znane, wspierać się na takiej zasadzie, która byłaby w swej prawdziwości oczywista i pozwalała zbudować niepodważalny w swych stwierdzeniach system dedukcyjny. Część filozofii rozstrzygająca najważniejsze problemy bytu, zwana metafizyką, miała być takim systemem. Jego zdaniem metafizyka spełnia wymogi naukowości i dlatego może rozstrzygnąć problemy dotyczące bytu w ogóle, jego przeznaczeń, związku z innymi bytami cząstkowymi, „osoby z przyrodą, przyrody z Bogiem”.

Skoro filozofia miała pełnić funkcję pośrednika pomiędzy wiedzą szczegółową a teologią, należało zastanowić się nad stosunkiem filozofii do religii. Dla S. Pawlickiego problematyka ta wiązała się ściśle z jego stosunkiem do materializmu. Przyznawał on, że materializm – choć nie był nurtem jednolitym – to w swej istocie zaprzeczał pierwszej przyczynie, celowości wszechświata, absolutowi stanowiącemu o wszelkim istnieniu, a także wulgaryzował problematykę duszy i boga. S. Pawlicki sądził, że filozofia i religia mają podobny cel, zawierają podobne treści, choć ich prawdy nie są tymi samymi prawdami. Nie dają się połączyć, gdyż obie sfery dotyczą innego rodzaju bytu. Stąd ich istotowa nieprzenikalność oraz odrębność poznawcza. Ich treści są natomiast wspólne, ale muszą być niezależnymi sferami kultury.

S. Pawlicki twierdził, że nauka i religia mają wspólne źródło w ludzkim dążeniu do prawdy – ale każda zajmuje się inną stroną rzeczywistości. Nauka bada świat materialny, przyrodniczy, zmysłowy. Religia odnosi się do rzeczywistości duchowej, moralnej, wiecznej. Nie konkurują ze sobą, lecz uzupełniają się – jak dwa różne sposoby poznania. S. Pawlicki często powtarzał, że: „Religia nie jest podręcznikiem astronomii, a nauka – nie rozstrzyga o zbawieniu”. Ponadto pisał: „[...] największe między nimi braterstwo nie powinno nigdy dochodzić do zupełnego komunizmu: potrzeba, by każda strona zachowała niezależność swoją i wiedziała, co do niej należy” (Pawlicki, 1867, s. 92).

Ostatnie poglądy można zaliczyć do modelu hermeneutycznego relacji nauki i religii. Zakłada on, że obie te kategorie rozpatrywane są w kontekście kulturowym i historycznym. S. Pawlicki postulował uznawanie znaczenia tego kontekstu w komunikowaniu się i dialogu między reprezentantami obydwu sfer.

Polska implementacja tego modelu jest dowodem świadomości filozofów, że ze względu na charakter lokalnego kontekstu historycznego i położenie geograficzne, polskie rozstrzygnięcia dotyczące relacji religii i nauki będą swoiste, a zarazem powinny zawierać aspekty uniwersalne. Dodatkowo model hermeneutyczny odzwierciedlał kulturowe kompetencje Polaków i jednocześnie był otwarty na inne kultury. Przyjęcie tego modelu otwierało drogę do stworzenia polskich reinterpretacji stanowisk reprezentowanych w zachodniej filozofii, ponieważ model ten z definicji zakłada lokalny charakter dyskursu i uwzględnia zmienność uniwersalnych relacji nauki i religii na przestrzeni dziejów (zob. więcej na temat tego modelu Burba, 2014, s. 88–90).

Zakończenie

Konflikt, niezależność, integracja i synteza, redukcjonizm i model hermeneutyczny relacji religii i nauki odzwierciedlają dynamikę i złożoność polskiej myśli filozoficznej na przełomie XIX i XX wieku. Zostały one stworzone w odpowiedzi na zachodnie i krajowe trendy myślowe, transformacje w filozofii oraz wydarzenia na polu praktyki społecznej. Każdy model był próbą opisanie dynamiki relacji, a także sposobem implementacji zachodnich teorii na polskim gruncie.

Analiza polskich stanowisk wobec relacji między nauką a religią na przełomie XIX i XX wieku – choć wybiórcza – pozwala stwierdzić, że była to refleksja wielowątkowa i znacznie bardziej wyważona, niż sugerują to proste modele konfliktu. Ujęcia reprezentowane przez Radlińskiego, Mahrburga czy Dygasińskiego, choć zakorzenione w duchu pozytywizmu, nie sprowadzały się do negacji religii. Z kolei Rubczyński i Pawlicki prezentowali spójną teologiczną wizję, w której nauka i religia stanowiły dwa komplementarne sposoby poznawania świata.

Z filozoficznego punktu widzenia, tekst pokazuje, że scjentyzm nie wyczerpuje definicji racjonalności, a poznanie religijne – mimo odmiennych założeń – może posiadać wewnętrzną logikę, koherencję i funkcję interpretacyjną względem rzeczywistości. Z religioznawczego punktu widzenia, tradycje teologiczne nie muszą być jedynie obroną dogmatów, ale mogą stanowić inspirację do krytycznej refleksji nad światem, człowiekiem i transcendencją. Jednak często tak nie jest.

Zarówno pozytywistyczna krytyka, jak i tomistyczna apologia, wzbogacają współczesne rozumienie pluralizmu epistemologicznego. Odrzucenie prostych opozycji na rzecz wieloaspektowego dialogu otwiera nowe przestrzenie dla interpretacji – nie tylko akademickiej, ale także edukacyjnej i społecznej.

Niniejsza analiza może posłużyć jako argument za wprowadzeniem do dyskursu publicznego postaw bardziej dialogicznych, które nie traktują światopoglądowego pluralizmu jako zagrożenia, lecz jako szansę na pogłębienie wzajemnego zrozumienia. Taki model rozumienia relacji nauka–religia może służyć budowie społeczeństwa opartego na wzajemnym szacunku i wspólnej odpowiedzialności za prawdę – niezależnie od jej źródeł.

W świetle *complexity thesis* D. Lindberga i R. Numbersa, której podstawowe założenie głosi, że relacje między nauką a religią są historycznie zmienne i kontekstualne, polski przykład ukazuje, że nawet w warunkach zdominowanych przez napięcia światopoglądowe możliwe było rozwijanie stanowisk niestereotypowych i intelektualnie płodnych. W duchu epistemologicznego pluralizmu warto więc podejmować dalsze badania nad lokalnymi, kulturowo zakorzenionymi interpretacjami tej relacji (zob. Lindberg i Numbers, 1986).

Literatura

- Barbour, I.G. (1966). *Issues in Science and Religion*. Prentice Hall, Inc.
- Barbour, I. G. (1993). Jak układają się stosunki między nauką a teologią. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, XV, 3–22.
- Barbour, I. G. (2015). Sposoby określania relacji między nauką a religią: część I. *Scripta Philosophica. Zeszyty Naukowe Doktorantów Wydziału Filozofii KUL*, 4, 73–94.
- Burba, P. (2014). Filozofia a religia w dziejach filozofii polskiej. Inspiracje – krytyka, red. S. Janeczek, A. Starościc, (recenzja). *Scripta Philosophica. Zeszyty Naukowe Doktorantów Wydziału Filozofii KUL*, 3, 83–90.
- Bronk, A. (2006). Religia i nauka: dwie prawdy?. *Filozofia Nauki*, 1, 33–43.
- Cwynar, K. M. (2005). The idea of the university in European culture. *Polityka i Społeczeństwo*, 2, 60–72.
- Draper, J. W. (1874). *History of the Conflict Between Religion and Science*. New York.
- Dygasiński, A. (1953). Myśl ludzi o konserwatyzmie i postępie. W: B. Horodyski (red.), *Listy z Brazylii* (s. 24). Seria „Pisma wybrane”. Warszawa.
- Grzybowski, M. (1980). *Pozytywizm i religia: studia z dziejów myśli społecznej w Polsce*. Warszawa.
- Grzybowski, J. (2011). Radliński Ignacy Józef. W: A. Maryniarczyk i in. (red.), *Encyklopedia filozofii polskiej* (tom 2). Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Habermas, J. (2002). Wierzyć i wiedzieć (tłum. M. Łukasiewicz). *Znak*, 568(XI), s. 8–21.
- Herda, J. (2007). Dialog nauki i wiary. Analiza wybranych stanowisk. *Roczniki Filozoficzne*, LV, s. 5–19.

- Janion, M. (2014). Poland between the West and East. *Teksty Drugie*, 1, 13–33.
- Karpiński, A., Kojkoł, J. (2002). *Filozofia. Zarys historii*. Akademia Marynarki Wojennej.
- Lindberg, D. C., Numbers, R. L. (1986). Beyond War and Peace: A Reappraisal of the Encounter Between Christianity and Science. *Perspectives on Science and Christian Faith*, 3.
- Mahrburg, A. (1897). Co to jest nauka?. *Przegląd Filozoficzny*, 1.
- Mahrburg, A. (1914). *Pisma filozoficzne* (t. 1). Warszawa.
- Miklaszewska, J. (2012). Radykalne Oświecenie a myśl współczesna. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 3, 489–503.
- Mleczo, W. (2016). Ks. Stefan Pawlicki CR: człowiek nauki i wiary w służbie odnowy społecznej i duchowej. Wydawnictwo św. Jana Pawła II.
- Pawlicki, S. (1878). *Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii*. Kraków.
- Pawlicki, S. (1867). *Viktor Cousin* (t. 3). Biblioteka Warszawska.
- Radliński, I (1912). *Katolicyzm, modernizm i myśl wolna*. Warszawa.
- Rogińska, M. (2015). Relacje nauki i religii. Strategie światopoglądowe polskich przyrodników. *Studia Religiológica*, s. 83–99.
- Rogińska, M. (2014). „Podwójna gra”. O przydatności koncepcji NOMA w socjologii religii. *Zagadnienia Naukoznawstwa*, 2, 89–103.
- Russell, B. (2006). *Religia i nauka*. Warszawa. (Religion and Science, 1935).
- Rubczyński, W. (1936). *Etyka* (t. 2). Lublin.
- Rubczyński, W. (1931). *O warunkach przybliżania się do ideału kultury*. Warszawa.
- Rubczyński, W. (1911). *Stosunek filozofii do nauk szczegółowych*. Kraków.
- Whitehead, A. N. (1988). *Nauka i świat współczesny*. Warszawa. (Science and the Modern, 1925).

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Kulturoznawstwa

e-mail: drozd@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0001-9409-9029

DOI: 10.34813/ptr3.2025.2

Wiara filozofów w moce sprawcze ludzkiego rozumu. Platon – Kartezjusz – Wolter

The belief of philosophers in the causative powers of human reason.

Plato – Descartes – Voltaire

Abstract. Philosophers have attempted to reconcile a faith that has its reasons in human reason with a philosophy that is the best possible confirmation of the rationality of thought and practical action. In ancient times, Plato's attempt was one of the more significant. In modern times, Descartes and Voltaire. They provide arguments for the general thesis that, with the passage of time, the pointer in philosophy to what was attributed the greatest and positive causative power in human life shifted more and more clearly towards pointing to human reason. Were their arguments and are they convincing to others as well? This can be and is the subject of discussion. I treat my considerations as a voice in this discussion.

Keywords: knowledge and faith, faith in God, faith in human reason.

Od filozofów oczekiwano i w jakiejś mierze oczekuje się nadal, że nie tylko powinni coś mądrego wiedzieć na temat wiary, ale także coś przekonywującego o niej powiedzieć i – co nie mniej istotne – kultywować taką, która może dobrze przysłużyć się człowiekowi. Przywołam tutaj trzech takich filozofów, którzy próbowali sprostać tym oczekiwaniom, tj. Platona, Kartezjusza i Woltera. Analiza porównawcza ich stanowisk skłania mnie do postawienia generalnej tezy, że w filozofii w miarę upływu czasu coraz wyraźniejsza i mocniejsza stawała się tendencja do przypisywania większej mocy sprawczej ludzkiemu rozumowi niż Bogu.

Kilka wstępnych uwag

Kojarzenie wiary z mocami sprawczymi ludzkiego rozumu w kulturze zachodniej ma tradycje sięgające tych odległych czasów, w których dopiero zaczęto sobie uświadamiać, że coś takiego jak wiara i rozum występuje. Nadawano im rzecz jasna różne znaczenie i w wielu przypadkach raczej mało przejmowano się tym, że były to znaczenia pod jednym względem blisko-, ale pod wieloma innymi różnoznacne. W filozofii próbowano posługiwać się takimi określeniami, które były przynajmniej bliskoznacne. Ci najbardziej znaczący myśliciele swoim przedstawianiem i kultywowaniem wiary oraz rozumności wpłynęli na ich pojmowanie i funkcjonowanie tych nie tylko w czasach starożytnych, ale także w znacznie późniejszym okresie. Nie oznacza to jednak, że któremuś z nich udało się przedstawić związki między wiarą i mocami sprawczymi ludzkiego rozumu w taki sposób, że już nie miano do niego poważniejszych zastrzeżeń. Można co najwyżej powiedzieć, że jedne z ich ujęć spotykały się z większym, natomiast inne z mniejszym uznaniem, nie tylko samych filozofów, ale również tych, którzy podążali za ich wskazaniami. Ani w przeszłości, ani też obecnie nie miało to i nie ma jednak masowego charakteru. Natomiast szerszy wymiar miało i ma takie kultywowanie wiary i rozumności, które „żyją swoim własnym życiem” i od czasu do czasu spotykają się na tych drogach, które prowadzą do zaspokojenia duchowych i materialnych ludzkich potrzeb. Czasami dochodzi między nimi do jakiejś konfrontacji, a czasami do uzgodnienia jakiegoś konsensusu. Zwykle jednak z podkreśleniem swoich odmienności i bez specjalnego przejmowania się tym, że nie została jasno określona granica pomiędzy nimi.

Z tym zresztą mieli i mają do dzisiaj problem również filozofowie. Przekonują o tym wypowiedzi tych współczesnych myślicieli, którzy próbują odpowiedzieć na pytanie, czym jest wiara i jakie są, a przynajmniej mogą być, jej formy wyrazu. W świetle ich ustaleń wiara może się łączyć zarówno z przekonaniami, jak i z życiowymi postawami oraz celami. W pierwszym przypadku mogą one być traktowane zarówno jako reprezentacje stanów mentalnych, jak i takie komunikaty językowe, które funkcjonują w większych lub mniejszych lingwistycznych całościach. Natomiast w drugim mogą być w nich odróżniane postawy jednostkowe i zbiorowe oraz cele bliższe i dalsze. Te rozróżnienia mogą stanowić punkt wyjścia do takich analiz, w których kategoriami wiodącymi są, w pierwszym przypadku spójność czy niedookreśloność, natomiast w drugim – dyspozycyjność, propozycjonalność czy mobilność. W każdym jednak razie istotne znaczenie mają przyjmowane przez przeprowadzających te analizy ogólne założenia. Przykładowo: ci, którzy – tak jak np. Jerry Fodor (1987), czy Eric Mandelbaum (2016) – opowiadają się za

traktowaniem wiary jako reprezentacji stanów mentalnych, przyjmują ogólne założenie, iż człowiek należy do takich gatunków, których produktywność może się wyrażać w nieskończenie dużej liczbie form. Potwierdzeniem tego może być tak ogromne zróżnicowanie wierzeń, że nie sposób dokonać ich kompletnej systematyzacji i klasyfikacji. Natomiast ci, którzy – tak jak np. Daniel Dennett (1987) – opowiadają się za funkcjonalnym traktowaniem wiary, przyjmują ogólne założenia, że można przewidzieć jej niektóre następstwa z taką dokładnością, która występuje w przewidywaniach dotyczących świata fizycznego – jednak pod warunkiem, że będziemy w nich używali takich samych metod i wzorców badawczych, jakich używa się w opisywaniu i objaśnianiu tego drugiego świata.

Dokonujących analiz wiary dzielą również kwestie normatywne. Wyrażać je może zarówno pytanie, czy wiara jest dobra (ew. właściwa), jak pytanie, czy jest ona prawdziwa. Odpowiedź na nie miała fundamentalne znaczenie zarówno dla obrońców, jak i dla przeciwników którejś z jej form. Dla tych, którzy podchodzą do niej z pozycji postronnego obserwatora przedmiotem szczegółowych analiz mogą być i są m.in. motywacje w podejściu do wiary – zarówno te uświadamiane, jak i nieuświadamiane lub słabo uświadamiane. Pozwalają one m.in. wskazać takie ukryte formy wiary, które wprawdzie nie posiadają swojej wyraźnej reprezentacji w sferze przekonaniowej, jednak ujawniają swoją obecność w ludzkich zachowaniach. Przykładem mogą być zachowania wyrażające zarówno uwielbienie (np. różnego rodzaju bohaterów), jak i wykluczanie (np. z uwagi na pochodzenie lub płeć). Mają one wprawdzie również długie tradycje i występowały w różnych kulturach, jednak prowadziły do takich samych lub bardzo podobnych społecznych następstw – w przypadku uwielbienia m.in. do wyniesienia na kościelne ołtarze i do wykluczania czy marginalizowania tych, którzy nie zasługiwali na uznanie wierzących w swoją wyższość.

Dla rozwiązania tych i innych jeszcze kwestii niezbędne było ustalenie znaczenia takich pojęć, które pozwalają możliwie trafnie wyrazić zarówno moce sprawcze wiary, jak i samego rozumu. W czasach starożytnych do najogólniejszych z nich należało pojęcie *Logosu*, (gr. λόγος). Na języki nowożytne tłumaczone jest ono zarówno jako „Słowo”, jak taki porządek, który zachowuje wewnętrzną logiczną spójność (od niego etymologicznie pochodzi pojęcia „logika”). U najdawniejszych filozofów greckich – takich np. jak Heraklit z Efezu – pojęcie to oznaczało w pierwszej kolejności porządek realnie istniejącego świata, w drugiej porządek duszy, a dopiero w trzeciej porządek w ludzkim myśleniu i w wierzeniu w to, że dwa pierwsze porządki zostały trafnie rozpoznane. Heraklit utrzymywał jednak, że żaden człowiek nie jest w stanie dotrzeć do granicy istnienia i wyrażania się *Logosu*, bowiem „wszystko się

zmienia”, „wszystko płynie” (*panta rhei*). Wierzył jednak w to, że filozof jest, a przynajmniej może być, taką osobą, która dociera w swoim myśleniu i praktycznym postępowaniu dalej niż inni, bowiem jest „miłośnikiem mądrości” (stąd określenie „filozofia”: *fileo* – umiłowanie i *sofos* – mądrość). Wierzyli w to, że dostęp do tej mądrości umożliwia im rozum. Był on jednak utożsamiany zarówno z *Logosem*, jak i z taką ludzką zdolnością, którą określano pojęciem *nous*, oznaczającym już tylko jedną z władz ludzkiego umysłu (w językach nowożytnych określana jest ona mianem „intelektu”. Do tych i jeszcze innych pojęć – takich m.in. jak: przyczyna (*αἰτία*, *aitia*) – nawiązywali ci, którzy posługiwali się językiem łacińskim.

Z łacińskiego *ratio* wywodzi się zarówno ogólne pojęcie „racjonalizm”, jak i takie jego pochodne, jak „racjonalność”, „irracjonalność” czy „nieracjonalność”. Już rzymscy kontynuatorzy filozofii greckiej nadawali mu istotnie różne znaczenie. U stoików – takich jak Zenon z Kition – oznaczało ono w pierwszej kolejności dokonywanie pieniężnego rachunku. Natomiast pisarz i filozof rzymski Cycero używał go dla określenia rozumu, a z dodatkiem: *ratio recta* dla określenia cnotliwego życia. Korzystający z tej tradycji teolodzy chrześcijańscy – tacy m.in. np. jak św. Augustyn – łączą *ratio* z taką zdolnością ludzkiej duszy, która wyraża się „w oglądaniu prawdy”. Do tego znaczenia nawiązywało później zarówno wielu tych filozofów, którzy utożsamiali się z chrześcijańską wiarą, jak i tych, którzy kwestionowali jej zasadność. Jedni i drudzy przyczynili się do tego, że w nowożytnych językach ma ono swoje odpowiedniki. W języku francuskim jego odpowiednikiem jest pojęcie *raison*, w angielskim *reason*, natomiast w niemieckim *Vernunft*. W każdym z nich ma ono liczne synonimy i akronimy oraz istotnie różniące się konteksty znaczeniowe. Przykładowo: w języku francuskim w zależności od kontekstu może ono oznaczać: przyczynę, rozum, rozsądek, rację, argument, słuszność, satysfakcję, a nawet zemstę. Chcę przez to powiedzieć, że w kulturze zachodniej nie było i nie ma jakiegoś jednego wielkiego *Ratio*. Jest natomiast wiele takich, których zróżnicowanie w jednych przypadkach może być zaletą, ale w wielu innych sporym utrudnieniem w komunikowaniu się i wyrażaniu m.in. swojej wiary lub niewiary.

Wiara Platona

Pojawienie się Sokratesa (469–399 p.n.e.) uznaje się za moment zwrotny nie tylko w myśleniu o mitach, ale także takiej filozofii, która może i powinna prowadzić do autentycznej wiedzy. Zdaniem Giovanniego Reale filozofia sokratejska „wyznaczyła takie kierunki rozwoju, których historiografia filozoficzna

poprzedniego wieku nie tylko nie dostrzegła, ale nawet ich nie podejrzewała” (Reale 1993, s. 310 i nn.). Generalnym kierunkiem było dążenie do osiągnięcia możliwie najbardziej wiarygodnej wiedzy. Jednym z warunków znalezienia się na tej drodze miało być wyzbycie się tej wiary, która była udziałem wielu Greków. Z całą mocą przedstawił przez Platon w *Obronie Sokratesa*. Jest to obrona takiego filozofa, który „prawdę mówił”, a mówił ją, bowiem był człowiekiem „mądrym, i na gwiazdach się rozumiał, i co pod ziemią, to on wszystko wybadał, i ze słabego zdania robi mocniejsze” (Platon 2005a, s. 554 i nn.). Problem w tym, że byli i są tacy obywatele Aten, którzy „pogłoski rozsiewają”, że „tacy badacze to nawet w bogów nie wierzą”. Co gorsza, „takich oskarżycieli jest wielu i już długi czas skarżą, a oprócz tego jeszcze w takim wieku do was mówią, w którym by uwierzyć mogli najłatwiej dziećmi będąc...”. W tym przywołaniu pojawia się nie tylko spersonalizowanie wiedzy oraz wiary i niewiary Sokratesa, ale także wskazanie jej aspektu edukacyjnego. Jest on uwyraźniony w dalszej części tego dzieła w stwierdzeniu, że „Sokrates, powiadają, zbrodnię popełnił, albowiem psuje młodzież, nie uznając bogów, których państwo uznaje, ale inne duchy nowe”. W *Obronie Sokratesa* pojawiają się również takie dopowiedzenia, z których jasno wynika, że można mieć zarówno fałszywą wiedzę, jak i fałszywą wiarę. Taka ma się pojawiać m.in. w tych poematach, które „nie z mądrości słynną, tylko z jakiejś przyrodzonej zdolności, z tego, że w nich bóg występuje, jak u wieszczków i wróżbitów; ci także mówią wiele pięknych rzeczy, tylko nic z tego nie wiedzą, co mówią”. Wprawdzie Sokrates również nie wiedział wszystkiego, to jednak on – w odróżnieniu od tych poetów i wróżbitów – przynajmniej nie mówił tego, czego nie wiedział i nie udawał, że wie coś więcej, niż powiedział. Problem w tym, że Sokrates uważał, iż na tym polega prawdziwa mądrość. Natomiast jego krytycy i przeciwnicy oczekiwali czegoś dużo więcej nie tylko od wiedzy, ale także od wiary w mądrość tych, którzy cieszyli się społecznym zaufaniem i uznaniem. Skończyło się to wprawdzie źle dla tego filozofa (został on skazany na śmierć), ale w miarę dobrze dla tej filozofii, która poszła wyznaczonym przez niego szlakiem.

Trudno byłoby jednoznacznie wskazać granicę między wiarą Sokratesa i wiarą Platona (ok. 428/423–348 p. n. e.). Wszystko bowiem to, co wiemy o poglądach tego pierwszego, pochodzi z tzw. drugiej ręki, w tym z „ręki” Platona. Można jednak dla uproszczenia przyjąć, że wiarę Sokratesa przedstawiają te dialogi spisane przez Platona, w których rozstrzygnięcie nawet najbardziej fundamentalnych kwestie traktuje się jako punkt wyjścia do dalszych poszukiwań prawdy. Natomiast samego Platona – te, w których owe dialogi prowadzą do uznania przynajmniej niektórych z problemów za ostatecznie rozstrzygnięte. Za przekaz wyznaczający tę granicę może uchodzić przywołana wyżej *Obrona Sokratesa*. W dialogach, które wyrażają stanowisko samego Platona,

przedstawiane są różne aspekty i formy wyrażania wiary. W *Sofście* jest to przede wszystkim aspekt krytycznego podejścia do tych postaw i związanych z nimi wierzeń, które są udziałem sofisty, tj. takiego filozofa, który wyraża je „umiejętnością dysputowania, która należy do umiejętności sprzeczania się, do umiejętności prowadzenia sporów, a więc jest pewnym bojem...” (Platon 2005b, s. 446 i nn.). Problem nie w tym, że taki filozof nie ma żadnej wiary, lecz w tym, że jego wiara jest sprzeczna, bowiem w jego duszy „liche przekonania kłócą się z żądzami, i serce z przyjemnościami, i rozum ze smutkiem, i wszystko to się sprzecza jedno z drugim”. Problem również w tym, że wierzy on w to, że wie jak „uleczyć duszę z tej choroby” (a jednak tego nie wie).

Platon stawia zatem pytanie: „czy to jest pewnego rodzaju czarodziej, naśladowca rzeczywistości, czy też [...] on naprawdę posiada wiedzę o wszystkim, czemu – jak się zdaje – potrafi się przeciwstawić?”. W odpowiedzi stwierdza, że jest to „jakiś czarodziej i naśladowca”, i to taki naśladowca, który „nie troszczy się o prawdę i nadaje swoim wizerunkom nie te proporcje, które są, ale te, które się będą wydawały piękne”. Jednak tylko będą się takie wydawały, bowiem to, co przedstawia jest „poplątaniem tego, co istnieje, z tym, co nie istnieje – niebytu z bytem – kłębek bardzo głupi”, a on sam „objawia się jako posiadacz pewnej umiejętności wywołania mniemania, a nie jako posiadacz prawdy”. Platon stawia zatem pytanie: „co zrobić z sofistą?”. Odpowiedź na to pytanie jednak nie jest prosta, bowiem „jeśli umieścimy jego umiejętności w umiejętnościach oszustów i czarodziejów [...], to łatwo będzie można o byle co zacząć i będą z tego kłopoty”. Po rozważeniu różnych „za” i „przeciw” Platon przedstawia taką listę rozstrzygnięć (nazywanych przez niego „świętymi prawdami”), którym osoba posługująca się rozumem nie może zaprzeczyć. Należy do nich m.in. prawda o takim sofście, który wprowadzie nie chciałby uchodzić za jakiegoś boga, ale za takiego „wytwórcę wizerunków”, które potrafi wiernie naśladować boskie dzieła. Jednak „nawet ślepy zauważy”, że to tylko kopie i jeśli ich się nie odrzuci,

to będzie trudno, żeby ktoś potrafił mówić o słowach fałszywych albo o sędzie mylnym, czy to o wizerunkach, czy podobiznach, czy o naśladownictwie, czy o złudnych wyglądach samych, albo o umiejętnościach, które się nimi zajmują, i nie naraził się na śmieszność, kiedy będzie musiał być w sprzeczności sam z sobą.

Dialog ten Platon kończy stwierdzeniem, że „spośród imitatorów jedni robią to, wiedząc, co imitują, a drudzy nie wiedząc” i dodaje: „sofisty nie było między tymi, co mają wiedzę, ale był pośród tych, co imitują”.

W dialogu pt. *Polityk* zostają również wskazane takie „święte prawdy”, a co za tym idzie, oczekuje się, że osoby posługujące się należycie swoim rozumem

będą w nie wierzyły. Nie ma wśród nich wiary w nieomyślność polityków, ale jest wiara w to, że „ustrojów państwa nie należy określać za pomocą terminu: garstka, ani wielu, ani dobra wola, ani wbrew woli, ani ubóstwo ani bogactwo, tylko pojąć trzeba każdy jako pewną wiedzę, jeżeli mamy zostać na tym samym torze co przedtem” (Platon 2005c s. 546 i nn.). Jest w nim również wiara w taką moc pisanych ustaw, że „wbrew tym prawom nigdy nikt, ani jednostka ani żaden tłum, w najmniejszym drobiazgu postąpić nie śmie”; i słusznie, bowiem „ustawy spisane w miarę sił przez każdego z tych, co posiadają wiedzę, są naśladownictwem prawdy”. Pojawia się przy tym zalecenie, aby tych, którzy biorą udział „w tych wszystkich rządach, z wyjątkiem ustroju opartego na wiedzy”, oddzielić od tych, którzy na niej się opierają, bowiem ci pierwsi „to nie są politycy, tylko partyjniacy, którzy stoją na czele największych złudzeń i sami są złudzeniem”. W końcowej części tego dialogu pojawia się wiara w taki typ królewskiego władcy, który chce i potrafi doprowadzić w państwie

[do] zaprzyjaźnienia się charakterów męźnych i rozważnych, a wytworzywszy tkaninę najwspanialszą i najlepszą ze wszystkich tkanin, obejmuje tą swoją plectonką i zespała wszystkich ludzi w państwach: niewolników i wolnych, i o ile państwo może być szczęśliwe, on niczego pod tym względem w żadnym sposobie nie zaniedbuje, tylko panuje nad wszystkim i czuwa.

Ten motyw królewskiego władcy jest kontynuowany w *Timaiosie*, dialogu, który może uchodzić za stosunkowo najpełniejszy platoński wyraz różnych aspektów wiary w moce sprawcze rozumu. Platon (ustami Sokratesa) przedstawia tytułowego Timaiosa jako osobę, która:

pochodzi z Lokroi, z miasta, które ma najlepsze prawa w całej Italii, a jeżeli chodzi o majątek i pochodzenie, on nie ustępuje nikomu z tamtejszych, osiągnął najwyższe urzędy i zaszczyty w tym państwie, a jeżeli idzie o filozofię, to moim zdaniem wstąpił na szczyty wszelkiej filozofii (Platon 2005d s. 668 i nn.).

Ta rekomendacja ma stawić uwiarygodnienie tego, co pozostałym uczestnikom tego dialogu ma do powiedzenia jego tytułowy bohater. O swoją pozycję musi on jednak konkurować z takim autorytetem jak Solon. Kritias powiada bowiem, że „Solon był w ogóle najmądrzejszym człowiekiem, a jeżeli chodzi o poezję, to polot miał największy ze wszystkich”. Jednak nawet on musi przyznać, że Timaios „najlepiej z nas rozumie się na astronomii i najgorliwiej się zajmował naturą wszechrzeczy [...] poczynając od powstania wszechświata, a kończąc na naturze człowieka”. To sprawia, że Sokrates udziela Timaiosowi głosu, „wezawszy, jak się godzi, bogów na pomoc”. Ten najpierw składa deklarację swojej wiary w taką pomoc bogów oraz w moc modlitwy,

abyśmy wszystko mówili przede wszystkim po ich myśli, ale zgodnie z własnymi założeniami. Jeżeli o bogów chodzi, niech to będzie nasza modlitwa, a jeżeli o nas, to módlmy się, abyście wy najłatwiej zrozumieli, a ja żebym na zadany temat jak najlepiej wyłuszczył to, co myślę.

W pierwszej kolejności Timaios przedstawia założenie, że:

wszystko, co powstaje, powstaje z konieczności pod wpływem jakiejś przyczyny. Nic nie może powstać bez przyczyny”. Stanowi ono uzasadnienie dla postawienia pytania o „początek wszechrzeczy; czy świat istniał zawsze i nie miał żadnego początku, czy też powstał kiedyś i miał jakiś początek? Otóż powstał. Bo jest widzialny i dotykalny, i ciało ma, a wszystkie tego rodzaju rzeczy są przedmiotem spostrzeżeń, a przedmioty spostrzeżeń dają się ujmować mniemaniem przy pomocy spostrzeżeń zmysłowych i okazały się tym, co powstaje i powstało. [...] Rzecz w tym, aby znaleźć twórcę i ojca wszechświata, ale znalazłszy, mówić o nim do wszystkich niepodobna”. Tym, którzy chcą i w jakiejś mierze potrafią posługiwać się swoim rozumem można, a nawet trzeba postawić pytanie: „według jakiego wzoru wykonał świat jego budowniczy, czy według tego wzoru, który zawsze jest taki sam, czy też według zrodzonego. Jeżeli piękny jest ten świat, a wykonawca dobry, to jasna rzecz, że patrzył na wzór wieczny.

Tutaj już jednak potrzebna jest wiara w to, że „świat jest najpiękniejszy spośród zrodzonych, a wykonawca jego najlepszy jest ze sprawców”. Platon był świadomy, że ta wiara pozbawia opowieść Timaiosą o „twórcy i ojcu wszechświata” znamion niezbitej prawdy, jednak pozostawia możliwość nadania jej znamion takiego wysokiego prawdopodobieństwa, które może być zaakceptowane nawet przez takiego wymagającego filozofa jak Sokrates. Podaje przy tym uzasadnienie dla tej akceptacji.

Jeśli więc, Sokratesie, wiele rzeczy o bogach i powstaniu świata się mówiło, a my nie potrafimy zdobyć się na myśli pod każdym względem zgodne z sobą i całkowicie jasne, nie dziw się jeżeli, nie gorzej od innych, damy obrazy prawdopodobne, niech nam to wystarczy, bo pamiętamy, że i ja, który mówię, i wy, którzy oceniacie, mamy tylko naturę ludzką, więc, jeżeli chodzi o te sprawy, to wypada się nam zadowolić opowieścią o pewnych rysach prawdopodobieństwa i niczym więcej poza tym nie szukać.

W odpowiedzi Sokrates stwierdza: „Doskonale, Timaiosie. Ze wszech miar powinniśmy przyjąć, to, co zalecasz” i zachęca go, aby kontynuował swoją pieśń o Bogu i bogach oraz o tym świecie, w którym „Bóg chciał, żeby wszystko było dobre, a lichego nie było nic”.

Częściami składowymi tej pieśni jest wiara w to, że:

„Bóg chciał jak najbardziej upodobnić świat do najpiękniejszego z przedmiotów myśli i ze wszech miar najdoskonalszego, więc zrobił go jedną istotą żywą, widzialną, która zawiera w sobie wszystkie istoty żywe, spokrewnione z nią co do natury. [...] Ten świat musi być materialny i widzialny. A bez udziału ognia nic nigdy nie może być widzialne. [...] Dlatego na początku bóg zrobił ciało wszechświata z ognia i z ziemi [...] A dwa pierwiastki odosobnione nie mogły się pięknie trzymać razem bez czegoś trzeciego. Musi być między nimi jakiś łącznik wiążący. [...] Tak więc bóg pomiędzy ziemię i ogień położył wodę i powietrze, i o ile to było możliwe, ustosunkował je wszystkie jednakowo. [...] A kształt dał mu odpowiedni i pokrewny. Dla tej istoty żywej, która miała w sobie zawierać wszystkie istoty żywe, odpowiadałby kształt, który by sobą obejmował wszystkie inne kształty. Zatem wytoczył bóg świat na okrągło, w postaci kuli, on się w każdym kierunku ciągnie zarówno daleko od środka aż do krańców. [...] Ani posługi nóg nie było mu w ogóle potrzeba do chodzenia. Bo przydzielił bóg ruch właściwy takiemu ciału; spośród siedmiu ruchów możliwych najodpowiedniejszy dla umysłu i rozumu. Dlatego wprowadził go w ruch obrotowy jednostajny, po tym samym torze w obrębie własnego ciała. Świat kręci się w kółko, obraca się. A wszystkie inne ruchy mu odjął, przez co świat błędzić nie może.

W tej pieśni jest również miejsce na taką duszę,

[którą bóg] włożył do środka natury cielesnej i przystosował tak, żeby środek świata cielesnego wypadł w środku duszy. I ona się rozciąga od środka aż do krańców wszechświata na wszystkie strony i naokoło wszechświaty okrywa się z zewnątrz, i sama w sobie się kręci. W ten sposób od boga wzięło początek jej życie nieustanne i rozumne po wieczne czasy. I z tamtego się zrobiło widzialne ciało wszechświata, a ona jest niewidzialna, ale rozum ma i harmonię w sobie, dusza – spośród przedmiotów myśli i z przedmiotów wiecznych najlepszy twór Najlepszego. [...] Gdyby ktoś powiedział, że umysł i wiedza tkwią w jakimkolwiek innym przedmiocie, a nie w duszy, ten wszystko inne raczej powie niżli prawdę.

W tej pieśni jest także miejsce na:

obraz idący miarowo, który my nazywamy czasem. [...] czas powstał razem ze światem, aby razem zrodzone razem też ustały, jeżeli kiedyś przyjdzie koniec świata i czasu. Powstał na wzór wieczności, aby był do niej możliwie jak najpodobniejszy. Pierwowzór trwa całą wieczność, a czas aż do końca – cały czas jako przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Zatem według myśli i zamiaru bożego w sprawie czasu, aby powstał czas, powstało słońce i księżyc i pięć innych gwiazd, które się nazywają planetami, na rozgraniczenie i na straży liczb czasu. [...] Ziemię zaś, karmicielkę naszą, osadzoną na osi przeciągniętej przez cały wszechświat urządził tak, że ona strzeże i wykonywa noc

i dzień, pierwsza i najstarsza z bogiń i bogów, którzy powstałi we wnętrzu wszechświata”.

Ta część pieśni Timaiosa kończy się stwierdzeniem, że „o innych duchach mówić i poznać ich pochodzenie, to przechodzi nasze siły, ale trzeba wierzyć tym, którzy dawniej o tym mówili, a byli potomkami bogów, jak twierdzili, a musieli przecież dobrze znać swoich przodków”.

Druga część tej pieśni nie ma już jednak tego stopnia wiarygodności, co pierwsza, bowiem dotyczy przekazów z tzw. drugiej ręki. Platon wprawdzie pretenduje w niej do roli wiernego sprawozdawcy, ale nie sprawozdawcy bezkrytycznego. Demonstruje to już w przywoływaniu tych greckich mitów, w świetle których „Ziemia i Niebo byli Okeanosem i Tetydą. Ich dzieci to Forkos, Kronos i Rea, a inne potem. Dzieci Kronosa i Rei to Zeus, Hera i ci wszyscy, o których wiemy, że nazywają się ich braćmi i jeszcze inni ich potomkowie”. Nieco dalej jednak zauważa, że jest w tym pewna niedorzeczność, bowiem „pierwsze narodziny miały być jedne dla wszystkich, aby nikt nie był przez nikogo pokrzywdzony”, a w tych mitologicznych wierzeniach nie są równe.

Po drugie miłość zmieszana z rozkoszą i z cierpieniem, a oprócz tego strach i gniew, i wszystko, co za tym idzie, i co jest jedno drugiemu z natury przeciwnie. Jeżeli nad tymi rzeczami zapanować potrafią [bogowie – uw. wł.], będą mogli żyć sprawiedliwie, a jeśli one nad nimi, w zbrodni.

W świetle tych mitów jedni z bogów potrafili nad nimi zapanować swoim rozumem, a inni nie;

a kto na tym punkcie pobłądził, ten przy drugich narodzinach przybierze naturę kobiety. A kto się i w tych warunkach jeszcze zła nie pozbędzie, ten zależnie od tego, jak grzeszył, na podobieństwo tego, jak się rozwijał, jakąś taką zawsze przyjmie naturę zwierzęcą i przemieniając się tak, nie prędzej się męczyć przestanie, aż pójdzie w sobie samym za obiegiem tego, co identyczne i podobne, potrafi opanować rozumem tę wielką masę i to, co później do niego przyrosło z ognia, wody, i z powietrza i z ziemi, a co hałaśliwe jest i nierozumne...

Po przedstawieniu kolejnych elementów mitologicznych wierzeń w naturę i struktury świata stworzonego przez bogów Timaios dochodzi do filozofii i przedstawia ją jako największe dobro rodu śmiertelnego, które on otrzymał od bogów.

O innych, pomniejszych, po co się mamy rozwodzić? Po których by nie-filozof płakał i lamentował daremnie, gdyby wzrok stracił. Ale to powiedzmy sobie, że właśnie dla tej przyczyny bóg umyślił obdarować nas wzrokiem, abyśmy

oglądając na niebie obiegi umysłu mieli z nich pożytek dla obiegów rozsądku, który jest w nas, bo one są tamtym pokrewne – choć tamte są nie zmacone, a nasze mętne i nieporządne. Abyśmy się tego uczyli i nabrawszy w siebie poprawności rachunków naturalnych, naśladowali obiegi boskie, które są w ogóle bezbłędne, i ustalili jakoś te obiegi błędne, które są w nas.

Dalsza część tej pieśni stanowi świadectwo wiary Platona w moc tego ludzkiego rozumu, których chce i potrafi tak naśladować owe „obiegi boskie”, że nie będą one wprawdzie posiadały waloru tych koniecznych praw, które są dziełem bogów, jednak będą posiadały walor „opowiadań prawdopodobnych”, „podobnych do prawdy” o bogach, świecie i tym człowieku, który został wyposażony w trzy rodzaje duszy i „każda z nich ma swoje poruszenie”, w tym takie pragnienia, które ją ożywiają i napędzają, jednak tylko jeden jej rodzaj „ma w sobie ducha, który w nim mieszka” i próbuje „upodobnić podmiot myślący do przedmiotu myśli według jego dawnej natury, a upodobniwszy osiągnąć cel życia najlepszego, jakie bogowie ludziom zadali na teraz i na potem”. Jest to taka dusza rozumna, która potrafi zapanować nad duszą popędliwą i duszą pożądliwą. Posiadać ją mają jedynie ci mężczyźni, którzy „wiedzę ukochali żarliwie i poważnie się trudzili szukając prawdy”.

A ten, który wiedzę ukochał żarliwie i poważnie się trudził szukając prawdy, i najwięcej to w sobie ćwiczył, ten myśli ma nieśmiertelne i boskie. [...] Tak tedy powiedzmy, że teraz już się skończyła nasza opowieść o wszechświecie. Śmiertelne i nieśmiertelne istoty żywe ma w sobie i napełniony jest nimi ten świat, istota żywa, widzialna, widzialne rzeczy obejmująca, oraz swojego twórcy, bóg dostrzegalny zmysłami, największy i najlepszy, i najpiękniejszy, i najdoskonalszy – stał się jak ten jeden wszechświat i jest jednorodzony.

Wprawdzie Platon nie chciałby, aby go brano za takiego boga, jednak chciałby, aby go brano za takiego filozofa, który nie tylko wierzy we wszechmocnego boga, ale także potrafi tak udanie odtwarzać jego dzieło, że w nakreślonym przez niego obrazie niczego istotnego nie brakuje do tego, aby uznać go za najbardziej prawdopodobne odzwierciedlenie tego doskonałego porządku wszechświata, który został stworzony przez boga. Chciałby on również, aby w jego filozoficzne kwalifikacje uwierzyli jego bliżsi i dalsi uczniowie. Z tym rzecz jasna różnie bywało nie tylko w Akademii Platona, ale także w innych „akademiach”.

Jeśli w podsumowaniu tej części wywodów miałem odpowiedzieć na pytanie, do jakiego typu dochodzenia do prawdy można zaliczyć filozofię Platona, to powiedziałbym, że jest to typ dialogiczny, polegający na stawianiu w dialogach takich pytań, na które można udzielać takich sensownych odpowiedzi, które prowadzą do stopniowego zawężania pola możliwości po-

jawiania się przekonań fałszywych, a na jego końcu wyłania się taka sytuacja problemowa, którą można jednoznacznie rozstrzygnąć. Racją przemawiającą za takim postępowaniem jest wiara w to, że taka sytuacja się pojawi i będzie można ją w taki sposób rozstrzygnąć. Można to porównać do zdejmowania z cebuli jej kolejnych liści z wiarą w to, że pod następnym kryje się prawdziwa wiedza, aż w końcu dochodzi się jej piętki. Różnicę między Sokratesem i Platonem widzę w tym, że ten pierwszy miał jedynie nadzieję w to, że taka piętka faktycznie istnieje, ale jeszcze nikomu – łącznie z nim – nie udało się do niej dotrzeć. Natomiast ten drugi wierzył w to, że w końcu do niej dotarł i stanowi ona taką ostateczną prawdę, o którą chodzi filozofom. Prawda ta może jednak być sporym rozczarowaniem dla tych, którzy mieli odmienne od Platona oczekiwania i wymagania.

Wiara Kartezjusza

Dla takich filozofów jak Kartezjusz (wł. René Descartes, 1596–1650) priorytetem jest dojście do wiedzy, a na to miano zasługuje jedynie to, co jest bezwzględnie pewne i bezwzględnie prawdziwe. Według tego filozofa do osiągnięcia takiej wiedzy potrzebna jest wiara w moc sprawczą tego ludzkiego rozumu, który posiada każdy człowiek – tyle tylko, że nie każdy potrafi się nim właściwie posługiwać. Deklarację takiej wiary składa on już w części wstępnej swojej *Rozprawy o metodzie*, w której stwierdza, że:

jeśli chodzi o rozum lub rozsądek, jako że jest on jedyną rzeczą, która nas czyni ludźmi i odróżnia od zwierząt, to chciałbym wierzyć, że zawiera się on całkowicie w każdym z nas i trzymać się tu powszechnego poglądu filozofów, którzy twierdzą, że różnice co do wielkości stopnia zachodzą wyłącznie między cechami przypadkowymi a nigdy między formami lub naturami jednostek tego samego gatunku. (Descartes 1970, s. 4 i nn.)

Nie można powiedzieć, że w jego moc nie wierzył Platon. Problem w tym, że według Kartezjusza nie sposób jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, w co on faktycznie wierzył, a w co jedynie mówił, że wierzy, a to oznacza, że nie może on uchodzić za takiego filozoficznego mistrza, za którego wskazaniem należałoby bezkrytycznie podążać. Za takich mistrzów Kartezjusz nie uznaje zresztą nie tylko żadnego innego ze starożytnych filozofów, a także tych, którzy byli jego nauczycielami w jezuickim kolegium w La Flèche. W tej samej części *Rozprawy o metodzie* wyznaje:

Od samego dzieciństwa byłem chowany na naukach humanistycznych, a ponieważ przekonywano mnie, iż przy ich pomocy można zdobyć jasną

i pewną wiedzę o wszystkim, co jest w życiu przydatne, niezmiernie pragnęłam przyswoić je sobie. Z chwilą jednak, gdy ukończyłem cały ten kurs nauk, którego opanowanie wprowadza zazwyczaj do grona uczonych, całkowicie zmieniłem zdanie. Poczulem się bowiem uwikłany w takie mnóstwo wątpliwości i błędów, że zdawało mi się, iż jedyną korzyścią, którą odniosłem z moich usiłowań kształcenia się, było coraz pełniejsze wykrywanie własnej niewiedzy”.

Przyznaje on wprawdzie uprawianym w szkołach naukom pewien urok, ale jest to urok takich „baśni, które rozbudzają umysły, a nauczana w ich ramach „sztuka wymowy zawiera w sobie moc oddziaływania i piękno nieporównane”, jednak żadna z nich nie posiada mocy doprowadzenia do prawdziwej wiedzy. Nie prowadzi do niej również teologia („uczy ona jak zdobywać niebo”) oraz dotychczas uprawiana filozofia – wprawdzie „daje ona środki do mówienia o wszystkim w sposób prawdopodobny oraz do wzbudzania podziwu wśród mniej uczonych”, ale to przecież jeszcze nie wiedza.

Odpowiedź Kartezjusza na pytanie, co w tej sytuacji zrobił, jest jasna i jednoznaczna: „powziął postanowienie, by uczyć się również w sobie samym i użyć wszystkich sił swego umysłu do wyboru dróg, których powinien był się trzymać”. W pierwszej kolejności było to „pozbycie wszelkich mniemań, którym poprzednio dawaliśmy wiarę”. Nie może to być wprawdzie „przykładem do naśladowania dla każdego”, ale może nim być dla tych zdolniejszych od innych, którzy „raz jeden zdobyli się na swobodę wątpienia co do zasad, które im wpojono” oraz mają dość rozumu, aby trzymać się jedynej ścieżki, która najprościej prowadzi do prawdy. Kartezjusz wierzył nie tylko w to, że należy do tych szczęśliwych wybrańców, ale także w to, że może być właściwym przewodnikiem dla tych wszystkich, którzy zdecydują się pójść obraną przez niego drogą. W *Rozprawie o metodzie* przedstawił jedynie cztery najogólniejsze „prawidła” tego postępowania. Natomiast w jego *Prawidłach kierowania umysłem* jest ich XXI i mają one różny poziom ogólności i zakres stosowalności. W sumie składają się one na taki sposób rozumowania, który nazywany jest rozumowaniem hipotetyczno-dedukcyjnym w odkrywaniu prawd i aksjomatyczno-dedukcyjnym w ich uzasadnianiu. Wzorem dla niego była ta arytmetyka i geometria, które „zajmują się tak czystym i prostym przedmiotem, iż niczego zupełnie nie zakładają, co by doświadczenie czyniło niepewnym, ale polegają całkowicie na rozumowym wyprowadzeniu wniosków” (Descartes 1958, s. 9 i nn.). Wiara w możliwość stosowania tego wzorca w rozwiązywaniu najistotniejszych problemów filozoficznych stanowi również podstawę filozofii Kartezjusza.

Swoistym manifestem wiary Kartezjusza w moc ludzkiego rozumu są jego *Medytacje o pierwszej filozofii*. Jego swoistość polega na tym, że przedstawił ją

w sposób systematyczny i systemowy, tj. wychodząc od tego pierwszego kroku, który wyraża się w poddaniu wątpieniu wszystkiego tego, w co „niegdyś wierzył”, oraz we wskazaniu racji do takiego kroku (stanowi ją pragnienie zburzenia fundamentów nie tylko przekonań „oczywiście fałszywych”, ale także „niezupełnie pewnych i niewątpliwych”) i dochodząc w skończonej liczbie niezawodnych kroków do przekroczenia tej granicy, która dzieli świat rzeczy myślących (*res cogitans*), od świata rzeczy rozciągłych (*res extensa*). Wierzył przy tym, że to wielkie przedsięwzięcie filozoficzne można przedstawić w taki stosunkowo prosty i zwięzły sposób, że każdy kto należycie posługuje się swoim rozumem, potrafi je pojąć i zaakceptować.

Na każdym z wyróżnionych przez Kartezjusza etapów medytowania pojawiają się istotne dopowiedzenia i uszczegółowienia tej generalnej wiary. Na pierwszym z nich – zatytułowanym *O czym można wątpić* – stanowi je nie tylko przekonanie, że można wprawdzie wątpić w prawdziwość sennych majaków, ale nie można wątpić w to, że się śni. Jest to tak samo pewne, jak to, że „ $2+3=5$, a kwadrat nie więcej ma boków niż cztery”. Nie jest to jednak pewność bezwarunkowa, bowiem:

znajduje się w moim umyśle pewne dawne, silnie wkorzenione mniemanie, że istnieje Bóg, który wszystko może i który stworzył mnie takim, jakim jestem. Skąd jednak wiem, że On nie sprawił tak, iż w ogóle nie ma żadnej wielkości, ani miejsca, a że mimo to, wszystko przedstawia mi się tak, jak teraz, jako istniejące?

Wprawdzie nieco dalej pojawiają się wątpliwości, czy może to dotyczyć tego Boga, którego „nazywa się przecież największą dobrocią”, to jednak można na jakiś czas pozostawić te wątpliwości bez rozstrzygnięcia, bowiem główne pytanie, na które trzeba odpowiedzieć dotyczy nie tego, co może Bóg, lecz tego, co może posługujący się swoim rozumem człowiek. W *Medytacji II* – zatytułowanej *O naturze umysłu ludzkiego*, że jest on bardziej znany niż ciało – sformułowane jest *credo* tej filozofii. Wyraża je formuła *cogito, ergo sum* – myślę, więc jestem i dopóty jestem, dopóki myślę.

Jestem więc rzeczą prawdziwą i naprawdę istniejącą; lecz jaką rzeczą? Powiedziałem: myślącą. [...] ale co to jest? Jest to rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje. Zaiste niemało jest tego, jeśli to wszystko miałooby do mnie należeć. Lecz dlaczegoż nie miało do mnie należeć. Czyż to nie ja sam jestem tym, który wątpi prawie o wszystkim, który jednak coś niecoś już pojmuje, który o jednych rzeczach twierdzi, że są prawdziwe, innym zaprzecza, który pragnie więcej wiedzieć, nie chce się dać zwodzić, który wiele, chociaż wbrew woli, sobie wyobraża, a także wiele, jak gdyby od zmysłów pochodzącego spostrzega.

Nie jest to kompletna lista tych problemów, których rozstrzygnięcia podejmuje się Kartezjusz. Wierzył on przy tym, że nie tylko potrafi je rozstrzygnąć, ale także będą to takie rozstrzygnięcia, których nikt posługujący się właściwie rozumem nie będzie mógł racjonalnie zakwestionować.

Dotyczyć to ma także postawione już w *Medytacji I* problemu takiego Boga, który – jako istota wszechmocna – może wprowadzać w błąd wszystkich tych, którzy są przekonani o prawdziwości najbardziej oczywistych dla nich prawd, w tym prawd arytmetyki i geometrii. Do rozstrzygnięcia tego problemu Kartezjusz powraca w *Medytacji III*. Jej generalnym celem nie jest jednak odpowiedź na pytanie, czy Bóg celowo wprowadza medytującego filozofa w błąd. Jest nim natomiast odpowiedź na pytanie: „czy Bóg istnieje?”. Odpowiedź jest twierdząca, ale twierdząca dlatego, że taki filozof w swoim umyśle znajduje ideę Boga jako bytu pod każdym względem nieskończonego i idea ta nie może być wytworem człowieka, bowiem ten jest pod każdym względem bytem skończonym, a to, co jest czymś mniej nie może wytworzyć czegoś, co jest czymś więcej od niego. Dotyczy to zresztą nie tylko idei Boga, ale także tych idei, które stanowią w umyśle reprezentację świata zmysłowego. Różnica między nimi jest jednak istotna, bowiem idea Boga nie może być „materialnie fałszywa”, a idee świat zmysłowego mogą być takie. Do rozstrzygnięcia pozostaje jednak kwestia logicznej prawdziwości idei takiego Boga, który wprowadzić może wprowadzać człowieka w błąd, ale nie korzysta z tej możliwości. Kartezjusz rozstrzyga ją w *Medytacji IV* w ten sposób, iż uznaje, że „móc zwodzić jest oznaką bystrości czy mocy, to chcieć zwodzić jest oznaką albo słabości i, co za tym idzie, nie może dotyczyć Boga”. Nieco dalej jednak przyznaje, że:

gdy rozważa to uważniej, to najpierw nasuwa się mu się myśl, że nie powinien się dziwić, jeżeli Bóg uczynił coś, czego racji nie mógłbym pojąć i że nie powinien wątpić o Jego istnieniu z tego powodu, że może doświadczenie poucza go o czym innym z tego powodu, co do czego nie pojmuję, dlaczego i w jaki sposób to uczynił.

To, czego on nie pojmuje i pojąć tak do końca nie potrafi, nie jest jednak już przedmiotem zainteresowania i medytowania Kartezjusza. W *Rozprawie o metodzie* pozostawił to w gestii tych teologów, którzy „uczą, jak zdobywać niebo” – rzecz jasna, boskie.

Odpowiedź na pytanie, w jakie niebo wierzył Kartezjusz, znajduje się w jego *Zasadach filozofii*, zwłaszcza w ich części III, zatytułowanej *O świecie widzialnym* – rzecz jasna „widzialnym” nie tyle dla „przesądnych zmysłów”, co dla „światła rozumu”. Powiedziane jest to jasno już w pierwszym zdaniu tej części *Zasad filozofii* (Descartes 1960, s. 98 i nn.). Dodaje on przy tym, że:

zbożną jest rzeczą mówienie, że wszystko gwoi nam Bóg uczynił, aby mianowicie tym mocniej pobudzać nas do żywienia dla Niego wdzięczność i miłość [...], niemniej przeto nie jest wcale prawdopodobne, jakoby gwoi nam tak zostało zrobione, że już żadnego innego ponadto nie ma zastosowania. A już wprost śmieszną i niewydarzoną jest rzeczą zakładać to w rozważaniach przyrodniczych.

W tym potrzebny jest przede wszystkim taki ludzki rozum, który chce i potrafi posługiwać się takimi racjami, z których jasno i wyraźnie wynika, że w tym „widzialnym świecie” wszystko jest albo przyczyną, albo skutkiem czegoś i skłonić ma do „rozważenia raczej jednych z nich niż innych”. Inaczej mówiąc: naczelną zasadą tego świata jest przyczynowo-skutkowe jego uporządkowanie i cała sztuka myślenia i mówienia o tym świecie polega na wyjściu od najogólniejszych przyczyn i dojściu do nawet najbardziej szczegółowych skutków. Kartezjusz wierzył, że opanował tę sztukę w takim stopniu, że nic, o czym warto i trzeba powiedzieć w tej części zasad, nie zostało przez niego pominięte lub powiedziane nie w taki sposób, jak powiedzieć należałoby.

Jest to opowieść o tych gwiazdach, które „różnią się między sobą nie tylko tym, że jedne większe są od drugich, ale i tym, że własnym płoną światłem, inne natomiast tylko cudzym”. Jest to także opowieść o tych filozofach i uczonych, którzy siłą własnego umysłu próbowali zmierzyć z tym ogromem świata gwiazd „stałych” i „błędnych” (stąd nazywa się je „planetami”. Nie ma w niej miejsca dla Platona, ale jest dla Ptolemeusza, Kopernika, Tycho Brahe i oczywiście dla Kartezjusza, który jako pierwszy potrafił odpowiedzieć nie tylko na ogólne pytanie jak jest uporządkowana „cała materia nieba”, ale także na szereg bardziej szczegółowych, w tym na pytanie: dlaczego wszystkie gwiazdy poruszają się na stałych torach, przy czym jedne z nich poruszają się szybciej, a inne wolniej? W świetle tej odpowiedzi:

cała materia nieba, w której przebywają planety, nieustannie krąży na kształt jakiegoś wiru, w którego centrum znajduje się Słońce; w części tego wiru, bliższe Słońcu poruszają się szybciej niż te, które są bardziej od niego odległe. Wszystkie zaś planety (w których liczbie jest także Ziemia) zawsze przebywają między częściami tej właśnie niebiańskiej materii.

Oznacza to, że w kosmosie nie ma żadnych „dziur”, tj. miejsc, w którym nie byłoby żadnej materii. Również te ogólne twierdzenia (traktowane przez Kartezjusza jako najbardziej prawdopodobne hipotezy) mają swoje uszczegółowienia. Dla hipotezy o „krążeniu na kształt wiru” takim uszczegółowieniem jest stwierdzenie, że „niepojęta różnorodność w położeniu gwiazd stałych zdaje się wskazywać na to, że owe wiry, dookoła nich krążące, nie są sobie równe”. Natomiast dla hipotezy o braku w tym świecie jakiś „dziur” uszczegółowie-

niem jest twierdzenie, że tam, gdzie nie ma „materii pierwszego elementu” (Kartezjusz zalicza do niego Słońce i gwiazdy stałe), jest „materia drugiego elementu” (zalicza do niego całe niebiosy), a tam gdzie nie ma tego elementu, jest „materia trzeciego elementu” (zalicza do niego Ziemię z planetami i kometami). W konkluzji do tej części *Zasad filozofii* stwierdza, że:

wszystkie planety, chociaż zawsze wykonują ruchy koliste, nigdy nie opisują jednak żadnych kół doskonałych, lecz zawsze nieco zbaczają zarówno na długość, jak i szerokość. Wszystkie bowiem ciała we wszechświecie stykają się i wzajemnie na siebie oddziałują, a stąd ruch każdego z nich zależy od ruchów wszystkich innych i dlatego zmienia się na niezliczone sposoby. A nie sądzę, aby pozostało w ogóle jeszcze jakieś wśród zjawisk obserwowanych na oglądanych z daleka niebiosach, które by tu nie zostało dostatecznie wyjaśnione.

Nie pozostawia to wątpliwości, że Kartezjusz wierzył, iż nakreślony przez niego obraz „świata widzialnego” przedstawia ów świat całkowicie trafnie.

Ta wiara Kartezjusza w moc rozstrzygającą jego rozumu została zakwestionowana przez ówczesne autorytety teologiczne i filozoficzne m.in. w *Zarzutach Uczonych Mężów do Medytacji*.

Pierwsze zestawienie *Zarzutów Uczonych Mężów* zostało przygotowane przez holenderskiego księdza Johanna Caterusa, a drugie zredagowane przez Mersenne’a, który otrzymał rękopis *Medytacji* pod koniec 1640 roku. Zebrane zarzuty, wraz z odpowiedziami Kartezjusza, zostały następnie przekazane Hobbesowi, który w tamtym czasie przebywał w Paryżu. Kartezjusz najbardziej doceniał czwarte zestawienie, przygotowane przez Antoine Arnaulda, jednak wycofał ostatnią część swoich odpowiedzi, próbując uporać się z kwestiami teologicznymi i przeniósł ją do drugiego wydania. [...] W tym wydaniu usunął ze strony tytułowej wyrażenie „za przyzwoleniem uczonych doktorów Sorbony”. [...] W drugim wydaniu poprawiono również tytuł (usunięto z niego stwierdzenie, że „dowodzi się w nim istnienia Boga i nieśmiertelności duszy”. (Rodi Lewis, 1992, s. 41 i n.)

Kartezjusz mógł się zgodzić na takie zmiany. W niewielkim bowiem stopniu oznaczały one bowiem skorygowanie jego wiary w moc ludzkiego rozumu.

W drugiej połowie XVII wieku walkę o prawo Kartezjusza do głoszenia swoich poglądów prowadził paryski tłumacz jego dzieł na język francuski Claude Clerselier. Skupiała się ona wokół kwestii eucharystii.

Clerselier i inni wierni uczniowie starali się usilnie uzyskać akceptację dla kartezjańskiego poglądu na eucharystię. Starania te odniosły jednak odwrotny skutek [...]. W 1663 roku dzieła Kartezjusza umieszczone zostały na *Indeksie Ksiąg zakazanych* z enigmatyczną klauzulą: *donec corrigatur* (do chwili popra-

wienia). Inkwizytor nie wyjaśnił jak ich autor miał poprawić te prace ponad 10 lat po śmierci. [...] W kolejnej dekadzie król pełniący obowiązki wspólnie z władzami akademicki zorganizował kampanię przeciwko kartezjanizmowi na uniwersytetach. (Jolly, 1992, s. 403 i n.)

John S. Spink prześledził tę kampanię i wykazał, że kolejne francuskie uniwersytety i zakonne kolegia zamykały przed nią swoje „drzwi” (Spink, 1974, s. 247 i nn.).

Swoistym wyzwaniem intelektualnym dla późniejszych pokoleń pozostawał jednak ten sposób dochodzenia do prawdy, który polega na radykalnym zakwestionowaniu wszystkich dotychczasowych wierzeń i przekonań oraz postawieniu przez rozum całej „stawki” na jego moc rozstrzygającą. W tym przypadku również można mówić o zdejmowaniu na etapie wstępnym z umownej „cebuli” jej wierzchnich warstw i dotarciu do jej „jądra”, czyli „ego cogito”. Jednak dokonywane jest to w tak radykalny sposób, że może to wywołać swoisty szok u tych, którzy byli z różnych względów przywiązani do stanowionych przez ich wierzenia i przekonania. Sporym wyzwaniem było i w jakiejś mierze jest nadal również, kartezjańska wiara w to, że nad tym „jądrem” ludzki rozum jest w stanie wznieść takie konstrukcje myślowe, których solidności nikt i nic nie będzie w stanie naruszyć. Kartezjusz porównuje to do burzenia starych budowli aż do fundamentów i wznoszenia na tym, co się ostało mocy „burzącej” ludzkiego rozumu takich „pięter”, które będą sięgały aż do granicy „drugiego nieba”. Zdobywanie „trzeciego nieba” pozostawia tym, którzy nie są i być może nigdy nie będą godnymi jego uznania filozofami. Ten typ pojmowania i kultuwowania wiary można nazwać intelektualistycznym, bowiem główna rola przypada w nim ludzkiemu intelektowi.

Wiara Woltera

W XVIII stuleciu, łączonym z epoką oświecenia, toczono boje nie tyle o filozofię Kartezjusza, co z filozofią Kartezjusza. Ich szeroką panoramę przedstawił Panajotis Kondylis w książce pt. *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus* (Oświecenie w ramach nowego racjonalizmu). Wynika z niej, że filozofowie tamtej epoki do Kartezjusza mieli stosunek krytyczny, a w jednym przypadku nawet wrogi

[i] właśnie w tej wrogości wyraża się jej specyfika [...]. Nie oddziaływał właściwie jako prekursor pewnej zamkniętej szkoły [...], ale o wiele bardziej jako sól w oku tej epoki. [...] Kartezjusz trafił w czuły punkt nowożytnego racjonalizmu, który mógł stać się palącą raną; mam na myśli pytanie o zakres

i sens rehabilitacji zmysłowości w odniesieniu do umysłu. Kartezjusz mógłby nigdy nie stać się solą w oku, gdyby to właśnie pytanie nie trafiło w samo jądro nowożytnego racjonalizmu. Z powodu ostrości kartezjańskiego podziału nie można było jednak przejść obok otwartego problemu stosunku pomiędzy *res extensa* i *res cogitans*, nie korzystając ze światopoglądowo ugruntowanych rozwiązań. Inaczej mówiąc: Kartezjusz doprowadził do rozwiązania i równocześnie końca pierwszą wielką fazę długiej walki przeciw staremu światopoglądowi, która stała przede wszystkim pod znakiem matematycznie traktowanych nauk przyrodniczych. Przewagę w XVIII wieku uzyskała jednak sprzeczna z tym ascetyzmem i nie matematyczno-przyrodnicza rehabilitacja zmysłowości. [...] Kierunek reprezentowany przez Kartezjusza, tracąc swój ostry i filozoficznie uogólniony wizerunek, zmusił równocześnie prąd przeciwny do wysiłku umysłowego. Musiał on od tej pory bardzo często zajmować jakieś stanowisko wobec Kartezjusza, tak że powstanie epoki Oświecenie w powyżej przedstawionym sensie i powstanie prądów z kartezjanizmem sprzecznych, przynajmniej częściowo się wzajemnie ze sobą stapiały. (Kondylis 1986, 172 i nn.)

Przywołuję tę opinię nie tyle dlatego, że uznaję ją za w pełni trafną, co dlatego, że dobrze oddaje ona taki słaby punkt kartezjańskiej wiary, jaki stanowiło postawienie przez Kartezjusza wszystkiego na moc tego ludzkiego rozumu, który stosunkowo dobrze radził sobie w „zmatematyzowanym” przyrodoznawstwie, natomiast gorzej w tym, który opierał się na świadectwie zmysłowych obserwacji. Kwestia pojmowania i przedstawiania przez oświeceniowych filozofów ludzkiego rozumu jest jednak dużo bardziej złożona, niż to przedstawia Kondylis.

Przywołam tutaj jednie jednego ich przedstawiciela, tj. Woltera (Voltaire, wł. François-Marie Arouet, 1694–1778). U tego filozofa ów rozum występuje w różnych rolach i w różnych związkach, a co za tym idzie jest różnie nazywany. W każdym jednak przypadku można mówić, że Wolter wierzył w jego moce sprawcze – tyle tylko, że nie w takie, w jakie wierzył Kartezjusz. Odpowiedź na pytanie, jakie to były moce, zależy już od tego, do których z jego licznych pism się odwołamy. W jednych z nich rozum ten czuje się lepiej, natomiast w innych gorzej. Najlepiej czuje się on w roli tego „prokuratora”, który prowadzi postępowanie przeciwko nadużyciom popełnionym przez tradycyjne religie. W niejednym przypadku wychodzi mu na to, że występująca w nich wiara stanowi albo jakieś umysłowe dziwactwo, albo nawet jakąś umysłową chorobę. Taki jej obraz pojawia się m.in. w jego *Listach o Anglikach*. W czterech pierwszych z nich (o kwakrach) religijne wierzenia przedstawiane są w taki sposób, że mogą one wprawdzie „zasługiwać na ciekawość rozumnego człowieka”, ale po uważnym przyjrzeniu się im budzą jego zdziwienie, a nawet śmiech –

bo czyż nie jest śmieszne wygłaszanie przez kwakra „częściowo ustami, a częściowo przez nos rodzaju kazania będącego stekiem banialuków zaczerpniętych, jak mniemał, z Nowego Testamentu, których ani on, ani jego wyznawcy nie rozumieli wcale” (Wolter 1953, s. 40 i nn.). Na szczęście (według Woltera) „w Londynie wiara ta z każdym dniem zanika”. Jednak na nieszczęście jej wyznawcy przenieśli się do Ameryki i Wolter nie „może przewidzieć jej dalszych losów” w tamtym nowym świecie. Tak czy inaczej,

[w Anglii] Kwakrowie nie mogą być posłami do parlamentu ani też składać przysięgę, a przysięgać nie chcą. Muszą więc, aby zarabiać pieniądze trudnić się handlem; dzieci ich, wzbogacone dzięki przemyślności ojców, chcą używać świata, dostępować zaszczytów, nosić zbyteczne guziki i koronkowe mankiety; wstydzą się, gdy ludzie mienia ich kwakrami, a hołdując modzie przyjmują protestantyzm.

Wolter miał jednak większe ambicja niż wyśmianie wierzeń i praktyk kwaków, oraz przedstawionej w *Liście piątym* religii anglikańskiej. Chciał bowiem definitywnie rozprawić się z tymi wszystkimi wierzeniami i praktykami, które nie znajdowały uznania jego „oświeconego” rozumu, a nie znajdowała go zdecydowana większość z nich. Do tego potrzebne było wskazanie możliwie wielu form wyrażania się religijnej wiary. Podjął jednak próbę takiego wskazania. Najpełniejszy wyraz znalazła ona w jego *Słowniku filozoficznym*. Praktycznie w każdym ze znajdujących się w nim haseł można znaleźć jakieś bardziej lub mniej bezpośrednie odniesienia do tej wiary. Stosunkowo najliczniejsze pojawiają w hasło *Wiara*. Wolter wychodzi w nim od z pozoru „niewinnej” rozmowy filozofa i księcia Pico della Mirandoli z papieżem Aleksandrem VI; „niewinnej”, bowiem ten pierwszy zastał tego drugiego „u kurtyzany Emilii, podczas gdy Lukrecja, córka świętego ojca, miała poród, a w Rzymie nie wiadano, czy dziecko było dziełem papieża, czy też jego syna diuka de Valentinois, czy wreszcie męża Lukrecji Alfonsa Aragońskiego, który uchodził za impotentą”. Ta konwersacja ma początkowo zabawny charakter. Jednak zmienia go w momencie, gdy papież Aleksander VI stawia Pico della Mirandoli pytanie: „jaką zasługę można mieć, mówiąc Bogu, że jest się przekonany o rzeczach, o których nie można być przekonany? Jakąż przyjemność może to sprawić Bogu? Mówiąc między nami, twierdzić, że się wierzy w to, co jest niemożliwe do uwierzenia, to znaczy kłamać”. „Pico della Mirandola uczynił zamasyzty znak krzyża”. „Ach, Boże ojców – wykrzyknął – niech Wasza Świątobliwość mi wybaczy, ale nie jesteś chrześcijaninem”. „Wierz mi na słowo” – rzekł papież. „Właśnie w nie zwątpiłem” – odrzekł Pico della Mirandola”. Jest w tym wszystkim wprawdzie sporo złośliwości, jednak są także wskazane na różne

uwikłania wiary, w tym uwikłanie w budzące do dzisiaj zgorszenie papieskiej obyczajowej rozwiązłości.

Te wskazania stanowią jednak jedynie swoiste preludium do odpowiedzenia na pytanie: „Co to jest wiara?”. W pierwszej kolejności Wolter pyta: „Czy to jest wierzenie w to, co oczywiste?” i odpowiada:

Oczywiste jest dla mnie, że jest Istota konieczna, wieczna, inteligentna; to nie sprawa wiary, ale rozumu. Nie mam żadnej zasługi w tym, że myślę o istocie wiecznej, nieskończonej, która jest cnotą i samą dobrocią pragnącą, abym był dobry i cnotliwy. Wiara polega na uznawaniu nie tego, co wydaje się prawdziwe, ale tego, co zdaje się fałszywe naszemu rozumowi. [...] Może być wiara w rzeczy zdumiewające i wiara w rzeczy sprzeczne i niemożliwe. Wisznu wcielił się z pięćset razy; jest to dziwne, ale w końcu fizycznie możliwe; jeśli bowiem Wisznu ma duszę, może ją włożyć do pięciuset ciał, by się cieszyć. Hindus, prawdę mówiąc, nie wierzy zbyt głęboko; nie jest wewnętrznie przekonany o tych metamorfozach; w końcu jednak powie swemu bonzie: „Wierzę; chcesz, aby Wisznu wcielił się pięćset razy, bo to przynosi ci pięćset rupii dochodu; tym lepiej; jeśli powiem, że nie wierzę, to będziesz przeciwko mnie krzychał, będziesz mnie denuncjował, będziesz rujnował mój handel. A więc, wierze! I na dodatek daję ci dziesięć rupii”. [...] Synu – odpowie bonza – dorzuc dwadzieścia rupii, a Bóg da ci łaskę wiary w to wszystko, w co nie wierzysz. Jak to sobie wyobrażasz – odpowie Hindus – żeby Bóg dokonał na mnie rzeczy, której nie może dokonać na sobie samym? Nie jest możliwe, aby Bóg czynił albo wierzył w rzeczy sprzeczne; inaczej nie byłby Bogiem. Chcę ci powiedzieć, by zrobić ci przyjemność, że wierzę w to, co niejasne; nie mogę jednak powiedzieć ci, że wierzę w to, co niemożliwe. Bóg chce, abyśmy byli cnotliwi, a nie żebyśmy byli wcieleniem absurdu.

Każdy z sygnalizowanych w tym haśle aspektów wiary ma swoje rozwinięcie i uszczegółowienie w tych hasłach, które zawierają prezentację różnych ich form wyrażania. Jest ich wiele – przykładowo: wiara jako umysłowa choroba ma swoje uszczegółowienie w haśle *Szaleństwo* („Nazywamy szaleństwem tę chorobę organów mózgu, która przeszkadza człowiekowi z konieczności myśleć i działać jaki inni”); jako kłamstwo ma je w haśle *Kłamstwo*; jako wierzenie odwołujące się do żydowskich „świętych” ksiąg ma je w haśle *Genesis* („ci, którzy nie rozumieją doskonale tej księgi, winni tolerować tych, którzy jej w ogóle nie rozumieją”); jako chwała ma je w haśle *Chwała* (Wolter przewrotnie stawia w nim m.in. pytanie: „Cóż macie wspólnego, nędzne robaki ziemi zwane ludźmi, z chwałą Istoty Nieskończonej?”); jako boża łaska ma je w haśle *Łaska* (stawia on w nim m.in. pytanie: „Dlaczego absolutny pan wszystkiego miałby zajmować się bardziej wnętrzem jednego człowieka niż kierować pozostałą częścią całej natury?”); jako konflikt zbrojny ma je w haśle *Wojna* („Cudowną

stroną tego piekielnego przedsięwzięcia jest to, że każdy wódz zabójców każe błogosławić swoje sztandary i wzywa uroczyście Boga przed rozpoczęciem eksterminacji swego bliźniego”); jako adoracja ma je w haśle *Idol*, bałwochwalca, idolatria; jako prześladowanie niewiernych i innowierców ma je w haśle *Inkwizycja* („Inkwizycja jest – jak wiadomo – wynalazkiem godnym podziwu i bardzo chrześcijańskim, by papieża i mnichów uczynić bardziej potężnymi, a całe królestwo bardziej nasycić hipokryzją”) itd.

Pewna zmiana w prezentacji jej form wyrazu pojawia się dopiero w haśle *Sprawiedliwość i niesprawiedliwość*. Wolter stwierdza w nim bowiem, że:

Bóg dał poznanie sprawiedliwości i niesprawiedliwości we wszystkich czasach poprzedzających chrześcijaństwo. Bóg się nie zmienił i nie może się zmienić: istota naszej duszy, nasze zasady rozumu i moralności będą zawsze te same. Czy mogą służyć cnocie teologiczne rozróżnienia, dogmaty oparte na tych rozróżnieniach i prześladowanie oparte na tych dogmatach? Natura przerażona i buntująca się z przerażenia na widok tych wszystkich barbarzyńskich wynalazków krzyczy do wszystkich ludzi: „Bądźcie ludźmi sprawiedliwymi, a nie prześladowającymi mędrkami”.

Rzecz jasna nie są to wyrazy uznania dla tej sprawiedliwości, która łączyła się z chrześcijańską wiarą w moc tych sądów bożych, które realizowane były rękoma tych, którzy uważali się za namiestników Boga na Ziemi. Tak czy inaczej, już w tym haśle pojawiają się sygnały, że filozof ten jednak miał swoją wiarę.

Pełniejsza odpowiedź na pytanie, w kogo i w co wierzył Wolter, znajduje się w haśle *Teista*. Jakby go nie oceniać, to wychodzi na to, że wierzył on w tytułowego teistę, bowiem:

[jest to] człowiek mocno przekonany o istnieniu Istoty Najwyższej równie dobrej, jak potężnej, która uformowała wszystkie byty rozciągle, wegetujące, czujące i myślące; która utrwała ich gatunek; karze bez okrucieństwa ich występki; nagradza dobrotliwie ich znaczne uczynki. Teista nie wie, jak Bóg karze, jak faworyzuje, jak wyklucza; nie jest bowiem na tyle zuchwały, by chwalić się, że wie, w jaki sposób Bóg działa. Wie jednak, że działa i że jest sprawiedliwy. Trudności z Opatrznością nie potrafią go zachwiać w jego wierze, bo trudności te ani nie są wielkie, ani nie towarzyszą im przekonujące dowody; podporządkowuje się tej Opatrzności, chociaż dostrzega tylko pewne skutki i ich pozory, sądząc o rzeczach, których nie widzi, poprzez rzeczy, które widzi. Sądzi, że ta Opatrzność rozciąga swe panowanie na wszystkie miejsca i na wszystkie wieki. Zjednoczony przez tę zasadę z resztą świata, teista nie przyłącza się do żadnej sekty, bo wszystkie sobie zaprzeczają. Jego religia jest najstarsza i najbardziej rozpowszechniona, albowiem proste wielbienie Boga poprzedzało wszystkie systemy świata. Przemawia językiem, który rozumiały jest dla wszystkich ludów, podczas gdy te nie rozumieją się wzajemnie. Ma braci od Pekinu

aż do Kajenny i uważa wszystkich mędrców za swych braci. Sądzi, że religia nie polega na poglądach zawartych w niezrozumiałej metafizyce ani na próżnych ceremoniach, ale na wielbieniu i sprawiedliwości. Czynić dobro, oto jego kult; być podporządkowany Bogu, oto jego doktryna.

Wprawdzie ostatnia część tego hasła może skłaniać do pewnych wątpliwości, to jednak można generalnie przyjąć, że w wierze Woltera na pierwszym planie znajduje się posługujący się swoim rozumem człowiek. Jeśli jednak już jakiś Bóg się w niej pojawia, to albo w negatywnych rolach, albo też w roli takiej siły, która powołała świat do istnienia i dała mu pierwszy impuls do podążania we właściwym kierunku, ale resztę pozostawiła już posługującemu się swoim rozumem człowiekowi. Posiada bowiem taki umysł, który pozwala mu uniknąć najpoważniejszych błędów w myśleniu i praktycznym działaniu.

W hasle *Umysł omylny* Wolter wyróżnia różne kategorie osób wyposażonych w umysł, tj.:

ślepców kompletnych, ślepców na jedno oko, zezowatych, niedowidzących, dalekowzrocznych, krótkowzrocznych, jasnowidzących, mętnie widzących, słabych albo niezmordowanych. Wszystko to jest dosyć wiernym obrazem naszego umysłu; nie znaczy jednak wcale fałszywego oglądu. Nie ma ludzi, którzy biorą zawsze koguta za konia albo nocnik za dom. Dlaczego więc spotyka się umysły, dość zresztą rozsądne, które myślą się w rzeczach doniosłych?

Odpowiedź na to pytanie znajduje się m.in. w hasle *Zdrowy rozsądek* (*Sensus communis*). W jego świetle to określenie może zarówno oznaczać nie tylko pospolity rozsądek, ale ludzkość i wrażliwość oraz:

rozum prostacki, rozum w załączku, pierwsze pojęcie rzeczy zwyczajnych, stan pośredni między otepiałością a inteligencją. Określenie „ten człowiek pozbawiony jest zdrowego rozsądku” jest grubą zniewagą. Ten człowiek ma tylko pospolity rozsądek, to również zniewaga, oznacza bowiem, że nie jest całkiem głupi, a tylko brakuje mu tego, co nazywa się inteligencją.

Stąd już krok do zalecenia, aby go doskonalić i to możliwie od najwcześniejszego, do najpóźniejszego okresu ludzkiego życia. Czy filozof ten wierzył w to, że będzie ono realizowane? Wygląda na to, że wierzył w to, że będzie realizowane przynajmniej przez tych, którzy są nie tylko „dalekowzroczni”, ale także „jasnowidzący” i „niezmordowani”. Wiele wskazuje na to, że Wolter zaliczał do nich siebie. Ówczesny filozof i polityk Jean A.N. Condorcet uznał rozumność Woltera za to, co najlepszego mogło się przydarzyć tamtej epoce (Condorcet 1859, s. 48). Natomiast przywoływany już tutaj Kondylis krytycznie oceniał wolterowskie dokonania. Jego zdaniem, nie można uznać Woltera za „ojca nowożytnej historiografii”; „można go raczej przedstawić

jako wulgaryzatora niż jako jej pioniera” – „nie potrafił on kontrolować logicznych skutków swojego polemicznie pomyślanego stanowiska, sytuującego się między zdrowym rozsądkiem a historyczną względnością, istotą a modyfikacją ludzkiej natury – a zatem między tym, co normatywne i tym, co przyczynowe” (Kondylis 1986, s. 444 i nn.).

Wolterowski typ pojmowania i kultuwowania wiary różni się istotnie zarówno od platońskiego, jak i kartezyjańskiego. Można go nazwać eklektycznym, trzymając się takiego rozumienia tego pojęcia, w którym oznacza ono (zgodnie z jego grecką etymologią): wybieranie i dobieranie czegoś oraz łączenie tego w jakąś mniej lub bardziej spójną logicznie całość. W przypadku Woltera to dobieranie dotyczy zarówno samych prawd, jak i sposobów dochodzenia do nich. Obecne są w nim elementy dialogiczne. Jednak są to takie dialogi, które może prowadzić praktycznie każdy, kto posiada jakiś rodzaj rozumu i niekoniecznie muszą się one kończyć taką konkluzją, pod którą skłonni będą się podpisać wszyscy uczestniczący w takim dialogu rozmówcy. Są w nim również elementy radykalizmu, a nawet takiego intelektualizmu, na który są w stanie się zdobyć jedynie stosunkowo nieliczni. Łączy się on nawet z wiarą w możliwość dotarcia do takich granic ludzkiego poznania, których rozum ludzki już nie jest w stanie przekroczyć. Jednak nie powinien ich przekraczać, bowiem wie, a przynajmniej wiedzieć powinien pod przestudiowaniem Wolterowskich pism, że każda taka próba ich przekraczanie kończy się porażką, bowiem prowadzi do religijnych urojeń.

Kilka ogólniejszych uwag

Przywoływanych tutaj filozofów wprowadzie wiele dzieł, jednak łączy poszukiwanie takich uniwersaliów, które mogłyby stanowić swoistą „klamrę”, spinającą wszystkie wierzenia i skłaniającą do zaaprobowania takich, które mogą być uznane za zgodne w największym stopniu z ludzkim rozumem. U każdego z nich warunkiem wstępnym do tego poszukiwania jest zakwestionowanie tych rozpowszechnionych wierzeń, które nazywane są opiniami lub mniemaniami i uznawane są przez nich albo za mało rozumne, albo nawet za nierozumne. Różnią się oni jednak zasadniczo nie tylko w kwestii pojmowania tej rozumności, ale także przypisywania jej człowiekowi i bogom lub jednemu Bogu. U Platona jest to taka najwyższa rozumność, która jest udziałem bogów i może być udziałem tylko niektórych filozofów. Jednak nawet najrozumniejsi z nich muszą w końcu uznać niewystarczalność swojego rozumu i odwołać się do pomocy bogów lub tylko jednego Boga. Filozof ten wierzył przy tym, że bogowie są tak wspańiałomyślni, że im tej pomocy nie odmawiają. Ma ona

jednak wysoka cenę. Oznacza bowiem konieczność zaakceptowania takich wierzeń, które mają wprowadzić jakiś stopień prawdopodobieństwa, ale tylko prawdopodobieństwa, i to tylko dla tych nielicznych, którzy posiadają duszę rozumną oraz chcą i potrafią ją doskonalić. Dla Kartezjusza takie pojmowanie rozumności było nie do zaakceptowania, bowiem oznaczało zdanie się na siły, których poczynania rozumny człowiek nie tylko nie może, ale nawet nie powinien próbować kontrolować, a to oznaczało oddanie jego ziemskich losów nie tyle nawet w ręce Boga, co teologów. Miał on istotne zastrzeżenia nie tylko do ich rozumności, ale także do uniwersalności głoszonych przez nich prawd – nie tylko zresztą w katolickich szkołach, ale także w tych, w których prym wiodli teolodzy protestanccy; do historii przeszedł jego spór z rektorem Uniwersytetu w Utrechcie Voetiussem (por. Descartes 1998). Zaproponował zatem taki uniwersalizm, który opiera się na wierze w niepodważalność prawd opartych na tym matematycznym wzorcu, który nazwał *mathesis universalis*. Pojawienie się takich filozofów jak Wolter oznaczało utratę wiary nie tylko w tak pojmowany uniwersalizm, ale także w każdy taki, który chciałby wychodzić z tego, co ogólne, albo przynajmniej dochodzić do tego, co ogólne i przedstawiać to, jeśli nawet nie jako prawdy dla każdego, to przynajmniej dla najbardziej umysłowo rozbudowanych osób. Problem w tym, że takie osoby musiałyby się zgodzić na pozostawianie wielu takich „furtok”, przez które dosyć swobodnie przebijają się głos zdrowego rozsądku, ale z trudem głos takiej wiary, która mogłaby uprawomocnić jego wiarygodność.

Takie „furtki” pozostawił również Platon w *Timaiosie*. Można zatem postawić pytanie: czy przez tych wiele wieków, które dzielą obu filozofów „koło” historii nie powróciło jednak do tego samego miejsca, od którego zaczęło swój bieg do możliwie najbardziej uniwersalnej wiedzy i wiary? Tym bardziej jest ono zasadne, że u Platona i Woltera zarówno wiedza, jak i wiara uwikłane są w takie sytuacje życiowe, które są udziałem zwyczajnych ludzi. Uważniejsze przyjrzenie się tym sytuacjom przekonuje jednak, że mamy tutaj do czynienia z historyczną zmianą. U Platona nie jest to filozoficzny „ukłon” w kierunku tych, których nazywano pospółstwem. Jest to natomiast próba przekonania do swojej wiedzy i swojej wiary tych nielicznych wybrańców, których bogowie obdarzyli duszą rozumną i powierzyli im funkcje kierownicze na ziemi. Natomiast u Woltera jest to filozoficzny „ukłon” w kierunku tych, którzy wprowadzili „umysł omylny” (mniejsza o to, skąd go wzięli), jednak posiadają także taki zdrowy rozsadek, który należyć pielęgnowany i stosowany potrafi uchronić przed zaakceptowaniem i kultywowaniem przynajmniej najbardziej absurdalnych wierzeń. Takich osób również nie ma wiele. Jednak według Woltera jest ich dużo więcej, niż sądził Platon. Według Kartezjusza takie postawienie sprawy może wprowadzić do rozwiązywania jakiegoś problemu wiary,

ale nie może doprowadzić do rozwiązania problemu uniwersalnej wiedzy. W przekonaniu tego filozofa na to miano zasługuje bowiem jedynie to, co jest całkowicie pewne i prawdziwe, a to jest osiągalne ze sporym trudem i jedynie przez tych, którzy zdobędą się na taki trud. Takich osób jest jednak również stosunkowo niewiele. Jakby jednak nie oceniać różnic występujących u tych filozofów w ich kultach wiary w moce sprawcze ludzkiego rozumu, to wychodzi na to, że ich propozycje nie są jednak dla każdego.

Trudno byłoby jednak udzielić jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, kogo one przekonywały i przekonują. Odmienne to bowiem wyglądało i wygląda w różnym czasie i w różnym miejscu. Jeśli by to określać poprzez ciesząc się w środowisku akademickim sporym uznaniem wyścig o liczbę cytowań, to skłonny jestem twierdzić, że tę konkurencję raz wygrywa Platon, natomiast innym razem Kartezjusz. Dla zwyczajnych ciekawskich miarą popularności może być liczba pomników wzniesionych tym filozofom. Tę konkurencję wygrywa zdecydowanie Wolter. Rzecz jasna, najwięcej pomników ma on we Francji. W samym Paryżu jest ich kilka, a przecież trzeba uwzględnić również nie tylko wyniesienie go na pomnikowe cokoły w dosłownym słowa tego znaczeniu, ale także w przenośnym, wiążącym się z uznawaniem go za patrona różnego rodzaju placówek edukacyjnych oraz publikowaniem jego dzieł w sporych nakładach. Sięgają do nich nie tylko profesjonalni filozofowie, ale także wielu tych, których przyciąga on swoim wojującym antyklerykalizmem oraz swoją umiejętnością posługiwania się stosunkowo prostym i dosadnym językiem. Wprawdzie również dzieła Platona i Kartezjusza cieszą się nadal pewnym zainteresowaniem, jednak głównie w środowisku akademickim i to tych stosunkowo nielicznych, którzy cenią sobie ich intelektualne wyrafinowanie. W moim przekonaniu warto jednak nadal sięgać po dzieła każdego z tych filozofów i poważnie dyskutować wyrażone w nich formy wiary, bowiem różne osoby mogą znaleźć w nich, jeśli nawet nie jakieś uzasadnienie dla swojej wiary lub niewiary, to przynajmniej jakieś ideowe powinowactwo. Tym, którzy próbują godzić naukową wiedzę z religijną wiarą, stosunkowo bliski ideowo może być Platon. Tym, którzy cenią sobie przede wszystkim tę pierwszą, a angażowanie się w tą drugą pozostawiają innym, bliski może być Kartezjusz. Natomiast tym, którzy uważają, iż trzeba się definitywnie rozprawić z religijną wiarą w boskie moce, bliski ideowo może być Wolter. W każdym jednak przypadku można oczekiwać, że do wiary nie będzie się podchodziło „na kolanach” oraz że nie będzie się ulegało presji rozpowszechnionych religijnych wierzeń i praktyk. Rzecz jasna, pisma przywoływanych tutaj filozofów nie są lekturą obowiązkową. Można również sięgnąć po takie, które będą stanowiły jakąś formę wsparcia dla takich wierzeń i praktyk.

Mam jednak poważne wątpliwości, czy ich autorzy mieliby równie mocną pozycję filozoficzną jak Platon, Kartezjusz czy nawet Wolter.

Literatura

- Condorcet, J. A. N. (1859). *Vie de Voltaire*. W: *Oeuvres Complètes de Voltaire*. Garnier.
- Dennett, D. (1987). *The Intentional Stance*. MIT Press.
- Descartes, R. (2001). *Medytacje o pierwszej filozofii*. Wydawnictwo ANTYK.
- Descartes, R. (1998). *List do Voetiusa*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Descartes, R. (1958). *Prawidła kierowania umysłem*. Warszawa: PWN.
- Descartes, R. (1970). *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*. PWN.
- Descartes, R. (1960). *Zasady filozofii* (tłum. I. Dąmbska). PWN.
- Diogenes Laertios. (1984). *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*. PWN.
- Fodor, J.A. (1987). *Psychosemantics*. MIT Press.
- Hezjod. (1999). *Narodziny bogów (Theogonia)*. *Prace i dni*. Tarcza (tłum. J. Łanowski). Prószyński i S-ka.
- Jolley, N. (1992). The reception of Descartes' philosophy. W: John Cottingham (Ed.). *The Cambridge Companion to Descartes* (393–423). Cambridge University Press.
- Kondylis, P. (1986). *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Mandelbaum, E. (2016). Attitude, inference, association: On the propositional structure of implicit bias. *Noûs*, 50, 629–658.
- Platon. (2005a). Obrona Sokratesa. W: *Dialogi* (t. I). Wydawnictwo ANTYK.
- Platon. (2005c). Polityk. W: *Dialogi* (t. II). Wydawnictwo ANTYK.
- Platon. (2005b). Sofista. W: *Dialogi* (t. II). Wydawnictwo ANTYK.
- Platon. (2005d). Timaios. W: *Dialogi* (t. II). Wydawnictwo ANTYK.
- Reale, G. (1993). *Historia filozofii starożytnej* (t. I.). Wydawnictwa KUL.
- Rodi-Lewis, G. (1992). Descartes' life and the development of his philosophy. W: J. Cottingham (Ed.). *The Cambridge to Descartes* (21–57). Cambridge University Press.
- Spink, J. S. (1974). *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*. Książka i Wiedza.
- Voltaire. (2015). *Słownik filozoficzny*. Biblioteka Kwartalnika Kronos.
- Wolter. (1953). *Listy o Anglikach albo Listy filozoficzne*. PIW.

Przegląd Religioznawczy 3(297)/2025

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

ANDRZEJ WAWRZYNOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Filozoficzny

e-mail: andrzej.wawrzynowicz@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0001-9198-7901

DOI: 10.34813/ptr3.2025.3

Klasycy polskiej nowoczesności a filozofia współczesna. Historycznofilozoficzne osobliwości polskiej filozofii religijnej XIX i XX wieku

Classics of Polish modernity and contemporary philosophy. Historical-philosophical peculiarities of Polish religious philosophy of the 19th and 20th centuries

Abstract. The topic of the article not accidentally refers to the title of the publishing series “Classics of Polish Modernity”, in which the August Count Cieszkowski Foundation has been publishing for several years the works of significant representatives of Polish thought of the 19th and 20th centuries, with particular emphasis on the current of “religious philosophy” of that period. The text is, on the one hand, an attempt to outline the editorial output and ideas of this series, and, on the other hand, formulates general questions on the historical self-knowledge of Polish thought, particularly philosophical thought, on the basis of this presentation. What is the attitude of contemporary Polish philosophy to its own intellectual heritage? What is the historical specificity of Polish modernity against the background of the European context? Where is the boundary between modernity and contemporaneity in the development of Polish philosophical reflection? And finally: what do we really think about our own classics of philosophy and what do we need them for? Answers to these and other questions will constitute an attempt at a comprehensive discussion of the title issue.

Keywords: history of philosophy, modern philosophy, contemporary philosophy, Polish religious philosophy of the 19th and 20th centuries, scholasticism and messianic philosophy in Poland.

Warszawska Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, znana od blisko dwóch dekad z działalności naukowej i edytorskiej, m.in. jako wydawca kwartalnika *Kronos*, uruchomiła kilkanaście lat temu serię wydawniczą zatytułowaną „Klasyki Polskiej Nowoczesności”. Do chwili obecnej ukazało się w ramach tego cyklu łącznie ponad dwadzieścia tomów prac znaczących przedstawicieli myśli polskiej XIX i XX wieku, a w kolejce czekają następne edycje. Znajdujemy w tej liczbie zarówno monografie, względnie dzieła wybrane jednego autora, jak i wieloautorskie antologie tekstów, dokumentujące historyczną ewolucję określonych nurtów intelektualnych czy prądów ideowych w Polsce. Mamy tu szeroki przekrój tytułów – od *Kursu filozofii* Anioła Dowgirda (2016) i nowego wydania *Ojciec nasz* Augusta Cieszkowskiego (2022), przez wybory pism Stanisława Chołoniewskiego (2015), Krystyna Lacha-Szyrmy (2021), Edwarda Abramowskiego (2016), Adama Gurowskiego (2022; 2024), Cieszkowskiego (2019), aż po antologię: *Psychoanaliza w Polsce 1906–1946* (Magnone, 2016), *Katastrofizm okresu międzywojennego* (Kołakowski, 2014) czy *Spór o mesjanizm* (Wawrzynowicz, 2015; 2017). Celem twórców tego projektu edytorskiego było opracowanie i publikacja dzieł znaczących dla rozwoju myśli polskiej, i w tym sensie „klasyk” czy „klasyk”, ale niekoniecznie (a w każdym razie nie tylko) tych najbardziej znanych. W odróżnieniu od intencji, która przyświecała w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku takim historykom idei jak Andrzej Walicki czy Jan Garewicz, by wyeksponować główne dokonania dziewiętnastowiecznej myśli polskiej i włączyć je w zakres „biblioteki klasyków filozofii”, tym razem chodziło jednocześnie o pewną formę kontynuacji tego projektu i uzupełnienia go o edycje prac, które w okresie PRL-u z wielu różnych względów ukazać się nie mogły. Efektem tego stała się swoista próba prezentacji nieco innej klasyki, tej klasyki „nieoczywistej” czy po prostu mniej popularnej.

Nasuwa się jednak naturalne pytanie o merytoryczny klucz wyboru tekstów do opracowania i publikacji w ramach tak zdefiniowanego przeglądu dzieł „klasyków polskiej nowoczesności”. Co decyduje o tym, że jakiegos autora włączamy do tego rodzaju serii? Nawet jeżeli przyjmiemy, że kryterium przynależności do tej kategorii jest kryterium nierestrykcyjnym czy względnie otwartym, to w dalszym ciągu nie uchyla to zasadności postawienia takiego ogólnego pytania. Coś zadecydowało bowiem o użyciu w tytule omawianego cyklu terminów „klasyk” czy „nowoczesność”. Warto więc zapytać, jak rozumiane są tu te terminy i czy na pewno rozumiemy je na gruncie myśli polskiej tak, jak inni Europejczycy, czy może jednak inaczej.

Przy całej świadomości umownego charakteru wszelkich tego rodzaju rozstrzygnięć pojęciowych, znaczenie pierwszego z tych terminów nie budzi z reguły większych kontrowersji. Zmarły niedawno historyk filozofii prof. Ryszard Palacz, autor opublikowanej w 1987 roku książki *Klasyki filozofii*, a także

wydanej 12 lat później i wznowionej w ubiegłym roku pracy *Klasyki filozofii polskiej*, rozumie pod pojęciem „klasyka” w omawianym tu kontekście: „filozofa, którego działalność była w historii rodzimej filozofii ważnym wydarzeniem intelektualnym. Chodzi więc o wszystkich, którzy pozostawili po sobie znaczny dorobek i przyczynili się do rozwoju filozofii” (Palacz, 2024, s. 5). Pojęcie „nowoczesności” jest już natomiast pojęciem chronicznie nieostrym, budzącym poważne spory, co na gruncie filozofii uświadomiła nam szczególnie silnie druga połowa XX wieku i ożywione dyskusje na temat „ponowoczesności” czy „postmodernizmu”. Refleksja postmodernistyczna przeniesiona w latach sześćdziesiątych z dziedziny teorii sztuk plastycznych (przede wszystkim architektury) w obszar teorii literatury i krytyki literackiej (por. Barth, 1980; 1983), dekadę później znalazła odbicie na gruncie socjologii (por. zwłaszcza: Bell, 1973; 1994, s. 85–88), by pod koniec tychże lat siedemdziesiątych na dobre już zdomować się w debatach filozoficznych (por. zwłaszcza: Rorty, 1994; Lyotard, 1997), doprowadzając finalnie nawet do pewnej formy wchłonięcia czy zakwestionowania całej tradycyjnej problematyki filozoficznej. Ten proces częściowo ciągnie się historycznie aż po przełom lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku, który uruchamia jednak zarazem powolny proces odchylania wahadła, związany z takimi publikacjami, jak *Byt i zdarzenie* Alaina Badiou (2010) czy *Nigdy nie byliśmy nowocześni* Bruno Latoura (2011) – publikacjami, które wchodzą w otwartą polemikę z perspektywą postmodernizmu (por. także: Harman, 2016; 2013; Meillassoux, 2015), co oczywiście nie zamyka tematu definicji „nowoczesności” i „ponowoczesności”. Jeżeli przyjrzymy się dynamice szeregu nowszych tendencji w rozwoju myśli współczesnej, to bez trudu dostrzeżemy w nich silne podskórne wpływy prac, które w dużej mierze określiły całą architekturę filozoficznego sporu o „ponowoczesność”, takich jak *Słowa i rzeczy* Michela Foucaulta (2005)¹. (Warto dodać w tym miejscu ogólną uwagę terminologiczną, że na gruncie języka polskiego istnieją pewne podstawy do wyraźnego rozróżniania terminów: „nowożytność”, „nowoczesność” i „modernizm”, niejako wbrew postmodernistycznej tendencji do takiego dość swobodnego ich stosowania. Termin „modernizm” w swym podstawowym znaczeniu – jako nazwa nurtu w sztuce, przede wszystkim w literaturze, przełomu XIX i XX wieku – pozostaje na marginesie prezentowanych tu rozważań i można wziąć go w nawias. Natomiast terminy: „nowożytność” i „nowoczesność”, które w potocznym użyciu funkcjonują zwykle synonimicznie, będą traktowane w niniejszym

¹ Takie wpływy odnajdujemy m.in. w stanowisku Judith Butler, prominentnej postaci nurtu feministycznego i *gender- czy queer studies* (Butler, 2008, s. 44 i nn.; por. także: Gajewska, 2012).

tekście w zasadzie zamiennie, choć do kwestii dystynkcji znaczeniowej między nimi wrócimy jeszcze pod koniec artykułu).

Zbigniew Kuderowicz zaczyna swoją *Filozofię nowożytnej Europy* od omówienia nurtu platonizmu renesansowego w wydaniu Mikołaja z Kuzy (1401–1464), którego filozofia była, jak pisze, „pierwszą oryginalną próbą przyswojenia kulturze renesansu tradycji platońskiej” (Kuderowicz, 1989, s. 45). Zakłada zatem, że jest to pierwszy myśliciel reprezentujący nowożytny sposób myślenia w filozofii europejskiej. Gdyby przyjąć za początek historii filozofii nowożytnej, zgodnie z tym stanowiskiem (jest ono – dodajmy – ramowo tożsame z tym, co proponuje w swojej *Historii filozofii* Władysław Tatarkiewicz, o czym poniżej), pierwszą połowę XV wieku i przyłożyć ten schemat periodyzacji, czysto chronologicznie, do dziejów rodzimej, polskiej myśli filozoficznej, to można by powiedzieć, parafrazując przytoczony powyżej tytuł pracy Latoura, że Polacy byli, przynajmniej na gruncie filozofii, od początku (czyli „zawsze”) „nowocześni”. A to dlatego, że filozofia polska (jeżeli pominąć postać i dorobek Witelona) zaczyna się właśnie w XV stuleciu. Ale wiemy skądinąd, że takie sformułowanie – niezależnie od oceny merytorycznej wagi dokonań filozofii polskiej tego najwcześniejszego okresu – byłoby co najmniej dużym nadużyciem. Początki filozofii w Polsce zanurzone są jeszcze głęboko bowiem w późnośredniowiecznej problematyce scholastycznej. Z drugiej strony sam moment przejścia od filozofii średniowiecznej do filozofii nowożytnej następuje na gruncie poszczególnych europejskich historii narodowych w różnym czasie. Scholastyczny profil piętnastowiecznej filozofii uprawianej na odnowionej Akademii Krakowskiej nie jest zatem kwestią jakiegoś zupełnie wyjątkowego opóźnienia myśli polskiej w relacji do myśli zachodnioeuropejskiej. Ta różnica występuje także później, np. kiedy porównamy dynamikę rozwoju trzech głównych nurtów nowożytnej filozofii europejskiej: francuskiego, brytyjskiego czy niemieckiego. Jeżeli za jedną z ważnych dystynkcji opisujących ten historyczny moment przejścia od filozofii średniowiecznej do nowożytnej uznamy odchodzenie od łaciny w stronę języków narodowych i uruchomienie procesu tworzenia uwolnionej od myślenia scholastycznego, nowoczesnej aparatury pojęciowej, to upraszczając nieco możemy stwierdzić, że ten proces zaczyna się w filozofii francuskiej od Kartezjusza, w filozofii brytyjskiej od Hobbesa i Locke’a, a w filozofii niemieckiej od Christiana Wolffa, a biorąc pod uwagę fakt, że jego najwybitniejszy uczeń Alexander Gottlieb Baumgarten pisze swoje główne, niezwykle wpływowe w Niemczech dzieło *Metafizyka* jeszcze po łacinie, może należałoby nawet przesunąć w tym wypadku ten właściwy moment przejścia na filozofię Kanta. Jak to zatem wygląda na gruncie historii filozofii polskiej?

Za chronologiczną granicę, która oddziela dzieje polskiej filozofii nowożytnej od wcześniejszej fazy można uznać wejście w życie reformy Kołłątaja, która wyeliminowała z programu najstarszej polskiej uczelni nauczanie filozofii scholastycznej, pozostawiając dotkliwą wyrwę w tym zakresie, w przededniu – dodajmy – utraty przez Polskę niepodległości (1795). Nieszczęśliwa koincydencja tych dwóch faktów przesądziła o tym, że historyczne oceny tej instytucjonalnej zmiany były z perspektywy czasu skrajnie przeciwstawne. Można przytoczyć dwie konkurencyjne opinie na ten temat, obie, co ciekawe, sformułowane (w odstępnie blisko 40 lat) przez tego samego historyka filozofii, i to nie byle kogo, bo Władysława Tatarkiewicza. Pierwszy cytat stanowi jeden z końcowych fragmentów pierwszego tomu *Historii filozofii* (opublikowanego w 1931 roku), zamykający podrozdział zatytułowany *Filozofia scholastyczna w Polsce*:

W XVI wieku objął Polskę potężny prąd humanizmu. Jednakże scholastyki nie wyparł. W głównej uczelni w kraju miała ona nadal przewagę. I humanizm minął, a scholastyka przetrwała. W XVII w., dzięki kolegom jezuickim, wzmożła się jeszcze i rozpowszechniła; gdy na Zachodzie kształtowała się filozofia nowożytna, w Polsce życie umysłowe było jeszcze całkowicie pod władzą średniowiecznej scholastyki. Około czterech wieków trwały tedy dzieje scholastyki w Polsce: w pierwszych wiekach była ona dla Polski czynnikiem postępu, w końcowych – czynnikiem zacofania. (Tatarkiewicz, 1988a, s. 313)

I druga opinia Tatarkiewicza, zawarta w redakcyjnym wstępie do antologii *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, która ukazała się w 1970 roku:

Wśród zwolenników reformy było trzech ludzi dużej miary: Stanisław Staszic, Hugo Kołłątaj, Jan Śniadecki. I ci dali reformie filozoficznej postać radykalną. Wszyscy trzej byli ludźmi uczonymi, ale w filozofii samoukami; dwaj pierwsi byli bardziej jeszcze mężami stanu niż uczonymi, a już zupełnie nie byli uczonymi typu akademickiego; i to im ułatwiło zajęcie pozycji radykalnej. Swe prace filozoficzne ogłosili dopiero po r. 1800, ale byli naprawdę ludźmi XVIII wieku, zwolennikami myśli Oświecenia. Nie tylko potępiali scholastykę, ale również nowe prądy spekulatywne, o których dochodziły ich wieści z Zachodu, a w których dopatrywali się, mówiąc słowami Śniadeckiego, tylko dziwactwa, nedorzeczności, rozpasanej imaginacji. Mieli duże możliwości w zakresie organizowania szkolnictwa i nauczania w nim filozofii, przede wszystkim Kołłątaj jako pełnomocnik Komisji Edukacyjnej dla reformy Akademii Krakowskiej. Jego pierwsza reforma z r. 1778 zakazywała „wszelkich perypatetyckich lekcji”, z dziesięciu katedr filozofii utrzymywała tylko dwie. Druga zaś jego reforma poszła jeszcze dalej: po prostu skasowała w Akademii filozofię. W uczelni, w której jeszcze niedawno była prawie sama filozofia (wraz z teologią), teraz nie było jej wcale. Od r. 1780 do germanizacji Akademii Krakowskiej

w r. 1792, w naczelnej wyższej szkole kraju – z zarządzenia filozofa – uczono nauk szczegółowych, nie uczono filozofii. Okres filozofii Oświecenia trwał w Polsce pół wieku; zaczął się od umiarkowanych, dawno potrzebnych reform, skończył radykalną negacją filozofii. (Tatarkiewicz, 1970, s. VIII)

Tatarkiewicz studiował w Marburgu u Hermanna Cohena i Paula Natorpa, trudno byłoby usytuować zatem jego stanowisko w filozoficznej tradycji myśli scholastycznej jakkolwiek pojętej. Mimo że – jak to wynika już z pierwszego z cytowanych tu fragmentów – odróżnia on wartościowy dorobek wczesnego okresu rozwoju scholastyki polskiej od poziomu teoretycznego późnej scholastyki, to jednak zdecydowanie negatywnie ocenia jednak po latach kulturowe konsekwencje reformy Kołłątaja. Ta druga ocena wyraźnie kontrastuje także z opinią Feliksa Jarońskiego na ten sam temat, sformułowaną 160 lat wcześniej w tekście odczytu, który zainspirował właśnie tytuł omawianej antologii Tatarkiewicza, a więc zatytułowanego: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*, ogłoszonego pierwotnie na publicznym posiedzeniu Akademii Krakowskiej 15 października 1810 roku (i wydane go drukiem w tym samym roku w Krakowie). Jaroński reprezentuje, w odróżnieniu od Tatarkiewicza, wczesną fazę recepcji kantyizmu w Polsce; jest to kantyizm w takiej popularnej interpretacji, różny od tej wyrafinowanej filozoficznie wykładni, którą zaproponuje wiele lat później neokantyizm szkoły marburskiej. I tenże Jaroński pisze o skutkach reformy Kołłątaja, w zupełnie innym (niż później Tatarkiewicz) tonie, że właściwie „nie ma czego żałować” (Jaroński, 1970, s. 8), że w kolejnych latach po wejściu w życie tych instytucjonalnych zmian w szkolnictwie i dzięki nim:

[...] odwykł naród od gadaniny perypatetyków, przestał się nią obłąkiwać, wysmiał ją i o niej zapomniał. Umysły zrobiły się przygotowańszymi do przyjęcia zasad tej zdrowej, już wyjaśnionej filozofii (Jaroński, 1970, s. 9)

i dodaje jeszcze:

Ci, co lata trawili na uczeniu się scholastycyzmu (jak doświadczenie pokazuje), wolą być upornymi, niżeli uznawać, że marnie czas stracili i że im potrzeba zapomnieć o tym, co umieją, a na nowo uczyć się zasad prawdziwych. (Jaroński, 1970)

Ten pozytywnie wartościowany przez Jarońskiego komponent „krytyczny” nowoczesnego myślenia filozoficznego jest oczywiście pochodną znaczenia jakie przypisuje on tradycji europejskiego oświecenia i filozofii Kanta. Ale jest to jednocześnie wyraz optymizmu wynikającego z ówczesnej sytuacji politycznej Polaków – optymizmu ufundowanego na „glinianych nogach” wiary w trwałość i względną stabilność porządku politycznego tego okresu, ustanowionego podczas względnie krótkiego pochodu Francji napoleońskiej

przez Europę. Po ostatecznym upadku Napoleona w 1815 roku i likwidacji Księstwa Warszawskiego sytuacja ulega diametralnej zmianie. Praktyczna kwestia suwerenności politycznej Polski nie pozostaje bez wpływu na teoretyczne próby określenia warunków możliwości wolnej myśli polskiej. Punkt widzenia pierwszego pokolenia filozofów polskich urodzonych w warunkach niewoli politycznej jest już wyraźnie odmienny. Nowoczesna filozofia polska rodzi się w efekcie na tyle wolno, że jeszcze w 1830 roku Maurycy Mochnacki czuje się zobowiązany do stymulowania jej suwerennego rozwoju w pracy *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, apelując o wyjście myśli polskiej z dotychczasowego „niemowlęstwa filozoficznego” (Mochnacki, 1985, s. 89). Tak czy inaczej, można w przybliżeniu przyjąć za początek nowożytnego etapu rozwoju historii myśli polskiej twórczość filozoficzną polskiego oświecenia, zwłaszcza późnego, a następnie dynamikę krystalizowania się wczesnej recepcji klasycznej filozofii niemieckiej. A jeżeli tak, to ten początek przypada już właściwie na wiek XIX. Ważnymi elementami tego procesu są podjęte w pierwszych dekadach tego stulecia próby włączenia się filozofów polskich młodego pokolenia w krwiociąg francusko-, a zwłaszcza niemieckojęzycznej literatury filozoficznej (J.M. Hoene-Wroński, J. Gołuchowski, B. F. Trentowski, A. Cieszkowski), polemika z tym podejściem ze strony Mickiewicza w kursie trzecim prelekcji paryskich, a następnie ukształtowanie się koncepcji polskiej „filozofii narodowej” okresu międzypowstaniowego.

Trudność znacznie większa niż przy definicji „początku” pojawia się przy próbie określenia „końca” historii polskiej myśli nowożytnej i zarazem momentu, od którego zaczyna się już historia polskiej filozofii współczesnej. Przywoływany tu Zbigniew Kuderowicz np. uważa, że filozofia nowożytnej Europy kończy się zasadniczo na Heglu (Hegel umiera w roku 1831). Jest to, znowu, pogląd zbieżny z ramową periodyzacją *Historii filozofii* Tatarkiewicza, której trzeci tom (zredagowany w latach 1946–1947) zaczyna się następującym stwierdzeniem:

Około 1830 roku ma swój początek ta filozofia, którą można uważać – w szerokim słowa znaczeniu – za współczesną. Co było przed tą datą, należy już wyraźnie do przeszłości, jest nam, jeśli nie obce, to w każdym razie dalekie; jeśli jest związane z naszą myślą, to tylko pośrednio. Co zaś przyszło po niej, to albo należy do teraźniejszości, albo przynajmniej bezpośrednio wiodło do niej. (Tatarkiewicz, 1988c, s. 5)

Tak prezentuje się w ujęciu Tatarkiewicza periodyzacja historii filozofii w ogóle. Natomiast do Tatarkiewiczowskiej charakterystyki historii filozofii w Polsce dodajmy jeszcze dwa krótkie cytaty – pierwszy z przywoływanego tu

już redakcyjnego wstępu do antologii z 1970 roku, i drugi – z opublikowanego w 1848 roku tekstu *Zarys dziejów filozofii w Polsce*. Pierwszy cytat:

W dziejach filozofii polskiej dwa były szczególnie wyraziste okresy: scholastyki i mesjanizmu, na których też najwięcej skupiała się uwaga historyków. Ale długi okres scholastyki skończył się wreszcie około 1750 r., a (jeśli nie liczyć prekursorów) okres mesjanizmu zaczął się dopiero po roku 1830. Dzieliło je więc lat osiemdziesiąt, a przez ten czas filozofowano w Polsce w sposób równie daleki od scholastyki, jak od mesjanizmu. (Tatarkiewicz, 1970, s. VII)

I drugi cytat (jest to pierwszy akapit *Zarysu dziejów filozofii w Polsce*):

Historię filozofii w Polsce należy w zasadzie rozpoczynać od XV wieku: dopiero bowiem po odnowieniu przez Władysława Jagiełłę Uniwersytetu w Krakowie w 1400 r. powstał ośrodek dla pracy filozoficznej w Polsce i wytworzyła się ciągłość w jej rozwoju. (Tatarkiewicz, 1948, s. 5)

Gdyby próbować uzgodnić wszystkie przywoływane tu tezy, to dochodzimy do paradoksalnego wniosku, że zastosowanie tej samej miary do Tatarkiewiczowskiej periodyzacji dziejów filozofii europejskiej i polskiej, pozostawia nam na historię polskiej filozofii nowożytnej właściwie tylko trzy pierwsze dekady XIX wieku, o których mówi Tatarkiewicz jednak później z ironią, że były one okresem „filozofii z niczego nie rezygnującej i niewiele twierdzącej” (1970, s. XIX). Ale mało tego – rozdział *Filozofia mesjanistyczna w Polsce*, który omawia przeżywające rozkwit w okresie międzypowstaniowym XIX wieku koncepcje: Hoene-Wrońskiego, Gołuchowskiego, Trentowskiego, Libelta, Kremera, Cieszkowskiego, Towiańskiego i Mickiewicza, wciśnięty zostaje w końcówce tomu drugiego *Historii filozofii* Tatarkiewicza, zatytułowanego *Filozofia nowożytna do roku 1830* (1988c, s. 228–235)². Zgodnie z przyjętą periodyzacją nie mieszczą się one więc ani w zakresie europejskiej historii filozofii nowożytnej, ani historii filozofii współczesnej. A zatem gdzie jest ich właściwe miejsce?

Z zestawienia przywoływanych tu fragmentów trzech prac czołowego polskiego historyka filozofii wynika ramowa periodyzacja dziejów filozofii polskiej, w której scholastyce i mesjanizmowi przypada de facto rola pierwszoplanowa. Odrębną sprawą jest oczywiście kwestia oceny tego faktu. 1) Pierwszy okres tych dziejów wypełniają, według tego ujęcia, cztery wieki dominacji

² W odróżnieniu od innych badaczy fenomenu mesjanizmu polskiego, Tatarkiewicz operuje tu pojęciem „filozofii mesjanistycznej w Polsce” w szerokim znaczeniu (por. Wawrzynowicz, 2015, s. V–XX, por. także, s. 1–490; Wawrzynowicz, 2017). Konkurencyjnym do tego i jeszcze szerszym notabene, a tym samym bardziej elastycznym i pojemnym znaczeniowo pojęciem „polskiej filozofii religijnej” (do którego nawiązuje zresztą tytuł niniejszego artykułu) operuje przedwojenny historyk filozofii Franciszek Gabryl (1913; 1914).

filozofii scholastycznej w Polsce – od 1400 roku, tj. od odnowienia Uniwersytetu w Krakowie, aż do oświeceniowych reform szkolnictwa (poprzedzających upadek polityczny pierwszej Rzeczypospolitej). 2) Następnie mamy trzy pierwsze dekady XIX stulecia, jako fazę przejściową (w której wybrzmiewają jeszcze tendencje typowe dla myśli oświecenia, a jednocześnie pojawiają się koncepcje filozoficzne zapowiadające już nowy sposób myślenia). 3) Po niej zaś następuje epoka filozofii mesjanistycznej w Polsce, której faza właściwa przypada na tzw. okres międzypowstaniowy XIX wieku. 4) Klęska powstania styczniowego i jej polityczno-społeczne konsekwencje przynoszą w Polsce, od lat siedemdziesiątych XIX stulecia, okres panowania filozofii pozytywistycznej, po którym charakteryzuje Tatarkiewicz jeszcze polską myśl filozoficzną początku XX wieku i okres ostatni, dwudziestolecie międzywojennego, aż po cezurę roku 1939. Historyczna rola i znaczenie mesjanizmu w ramach tej periodyzacji wzrosłaby jeszcze bardziej po rozszerzeniu zakresu dynamiki tego nurtu myśli polskiej o późniejszą fazę neomesjanistyczną przełomu XIX i XX wieku oraz pierwszych dekad dwudziestego stulecia, rozciągającą się przynajmniej do wybuchu II wojny światowej (por. Wawrzynowicz, 2015, s. V–VI, s. 307–490). Tatarkiewicz wprawdzie nie przedstawia systematycznego omówienia neomesjanizmu polskiego, ponieważ musiałby znaleźć dla tego prądu miejsce już w ramach historii filozofii współczesnej, a generalnie zdaje się nie widzieć takiej możliwości (por. Tatarkiewicz, 1988c, s. 171) i z tego tytułu marginalizuje np. filozoficzny sens renesansu wrocławskiego w dwudziestolecie międzywojennym, który skwitowany zostaje tu właściwie jednym zdaniem (1988c, s. 364), ale odnotowuje zarazem obecność mesjanizmu w filozofii Wincentego Lutosławskiego, choć jako zjawisko względnie odosobnione (1988c, s. 358–359). Chronologiczną granicą tego ujęcia historycznofilozoficznego jest rok 1945, od którego, jak pisze lakonicznie Tatarkiewicz zaczyna się w filozofii polskiej „nowa epoka” (1988c, s. 371). Znamienna jest tu charakterystyka tej cezury roku 1939:

Gdy wybuchła II wojna światowa, filozofia polska była w rozkwicie: miała zorganizowane warsztaty pracy, wyrastało młode pokolenie filozofów. W latach wojny 1939–45 wszystko to zostało zniweczone: warsztaty uległy dewastacji, ogromna część młodych zginęła. Lata te zamknęły w Polsce epokę dla filozofii ważną i bujną, ale krótką i niedokończoną. I zmusiły do rozpoczynania znów od początku. (Tatarkiewicz, 1948, s. 32)

Wyraźnie widać, że Tatarkiewicz ceni w historii filozofii postęp naukowy, trzeźwe myślenie racjonalne i krytycyzm filozoficzny, nie ceni natomiast tradycyjnej filozofii spekulatywnej (zarówno przed-, jak i pooświeceniowej) i wszelkiej filozofii ideologicznie podporządkowanej rzekomym „wyższemu”

celom. Być może dlatego tak relatywnie mało ma do powiedzenia na temat dziejów filozofii polskiej w ogóle. Systematyczne opracowanie tych dziejów jest nieprzypadkowo chyba tak skromne w dorobku Tatarkiewicza pod względem objętości, w zestawieniu z napisaną przez niego trzytomową historią filozofii powszechnej. Z punktu widzenia Tatarkiewicza główny paradoks polskiej myśli filozoficznej polega na tym, że kiedy doczekała się ona już właściwych podstaw instytucjonalnych i naukowych w dwudziestolecie międzywojennym, nastąpił historyczny kataklizm II wojny światowej i kres tego relatywnie krótkiego okresu rozwoju „prawdziwej” historii filozofii polskiej – tj. filozofii: krytycznej i postępowej, a zarazem nieeklektycznej i niepodporządkowanej zewnętrznym celom ideologicznym. Można się domyślać, że powojenną przyszłość filozofii polskiej postrzega Tatarkiewicz na powrót w czarnych barwach. Środkiem pocieszenia może być w tych warunkach jedynie nostalgiczne spojrzenie na teraźniejszość w szerszej skali historycznej i dowartościowanie najbardziej pożądanych (z aktualnego punktu widzenia) rysów tej filozoficznej przeszłości, czego wyraz znajdujemy w końcowym fragmencie *Zarysu*:

W sumie rzecz można: filozofia polska rozwijała się bez przerwy od 1400 r. Ale z bardzo nierównym nasileniem i skutkiem: w XV i XVI w. stała na poziomie myśli europejskiej, a w XVII i XVIII w. opadała, stała się anachroniczna, straciła kontakt z postępem myśli, który odzyskała dopiero w XIX, a zwłaszcza w XX w. Na ogół mogła się poszczycić dobrym poziomem raczej niż samodzielnością. Na losy myśli europejskiej nie oddziaływała, miała znaczenie lokalne. Na Zachodzie z Polaków znani byli tylko niektórzy scholastycy i humaniści, a potem dopiero współcześni nam logiści i mediewiści [...]. Przez jeden niedługi okres, trwający właściwie nie dłużej niż jedno pokolenie, filozofia polska miała charakter metafizyczny, spirytualistyczny, mesjanistyczny. Ponieważ rozwijała się właśnie w tym okresie bujnie, była względnie samodzielna i miała charakter wyraźny i jednolity, więc też wytworzyło się przekonanie, iż była typową, naturalną, właściwą Polakom filozofią. Jednakże historia poglądu tego nie potwierdza: poza tym jednym okresem filozofia w Polsce miała rysy raczej pozytywne, trzeźwe, była niechętna dla spekulacji i metafizyki. Era mesjanizmu graniczyła z jednej strony z oświeceniową filozofią Śniadeckich, a z drugiej z pozytywizmem warszawskim. (Tatarkiewicz, 1948, s. 32–33)

Po dwudziestu latach od sformułowania tej opinii ma Tatarkiewicz już nieco inne zdanie na ten temat, na co wskazują przywoływane tu wcześniej fragmenty tekstu z 1970 roku. Z dłuższej perspektywy czasu okres dwudziestolecia międzywojennego okazuje się, jeszcze silniej, krótkim, a teraz relatywnie odległym już epizodem, a własne wypowiedzi Tatarkiewicza na temat myśli mesjanistycznej w Polsce budzą po latach nieuchronne (choć najpewniej nie zamierzone przez autora) negatywne skojarzenia z ideologicznymi tyradami

Tadeusza Krońskiego przeciwko mesjanizmowi z lat pięćdziesiątych. Próba wzbogacenia tej perspektywy o doświadczenie historyczne kolejnych dwóch dekad trwania PRL-u i przesunięcia tego zweryfikowanego krytycznie stanowiska polskiego historyka filozofii na rok 1989 (przesunięcia ahistorycznego w tym sensie, że Tatarkiewicz umiera w 1980 roku i nie dożywa tej daty), odsłania przed nami długi, blisko 200 lat trwający okres historii filozofii polskiej uprawianej bez instytucjonalnego wsparcia suwerennego państwa polskiego – okres przeplatany nielicznymi i krótkotrwałymi epizodami ekspresji w pełni wolnej myśli filozoficznej. Ta perspektywa ukazuje nam zatem swoisty obraz „historii filozofii polskiej na uchodźstwie”, przerywany efemerycznymi momentami łapania balansu, tj. żywego kontaktu z myślą filozoficzną wolnego świata, takimi jak właśnie krótki okres historii Księstwa Warszawskiego (1807–1815) czy dwudziestolecie międzywojenne.

Może zatem właściwe przejście od historii filozofii nowożytnej do historii filozofii współczesnej w Polsce należałoby łączyć, w świetle powyższej argumentacji, już nawet nie z cezurą roku 1918 czy 1939, lecz właśnie roku 1989? Pociągałoby to za sobą wniosek, że filozoficzna myśl polska nie tylko wchodzi w okres historii filozofii nowożytnej ze znacznym opóźnieniem, bo w momencie, w którym myśl zachodnioeuropejska wkracza już w istocie w okres historii filozofii współczesnej. Ale co więcej, tkwi ona w tej wymuszonej uwarunkowaniami zewnętrznymi „przedłużonej nowożytności”, jako swoistej „rzeczywistości równoległej”, właściwie do końca epoki współczesności. (Można mówić tu o cezurze roku 1989 jako „końcu epoki współczesności” dlatego, że z upływem lat osiemdziesiątych ponowoczesna czy postmodernistyczna myśl zachodnia obwieszcza, na wielu zresztą płaszczyznach – politycznej, ideologicznej i kulturowo-filozoficznej – kres „historii” i swoisty początek „posthistorii”). Negatywna wykładnia tej sytuacji historycznej byłaby taka, że filozofia polska w 1989 roku w pewnym sensie ponownie się spóźniła. I tak jak wcześniej nie zdążyła ona na pociąg historii filozofii nowożytnej (kiedy bowiem zdecydowała się już na podróż w czasy nowożytne i w pełni przełamała dziedzictwo filozofii scholastycznej, lokomotywa dziejów filozofii zachodniej odjechała i nadjechał kolejny skład – tym razem był to pociąg historii filozofii współczesnej), tak wraz z politycznym końcem komunizmu w Europie doszło w pewnym sensie do czegoś analogicznego. Po 1989 roku udaje się myśli polskiej wreszcie wsiąść, a tu czeka ją kolejna niespodzianka, świat w tym czasie przesiadł się bowiem do pociągu „posthistorii” i mówi nam teraz, że historia filozofii (wszelka – także ta współczesna) właśnie się skończyła. W rezultacie znowu stoimy na peronie. Taka byłaby wykładnia tej sytuacji w negatywnym ujęciu.

Ale możliwa jest wykładnia konkurencyjna, tzn. ujęcie pozytywne tej sytuacji – wykładnia, w opisie której zasadne byłoby rozwinięcie sygnalizowanej na wstępie niniejszego tekstu dystynkcji znaczeniowej między pojęciami: „nowożytność” i „nowoczesność”. To właśnie do tej (drugorzędnej na pozór) dystynkcji nawiązuje idea serii wydawniczej „Klasyki Polskiej Nowoczesności”. Za rozłącznym traktowaniem tych pojęć przemawia kulminujący w XIX wieku proces kształtowania się w myśli europejskiej nowoczesnej koncepcji narodu (por. Walicki, 2000, s. 9 i nn.). Dynamika tego procesu nie jest ograniczona cezurą roku 1830. Polacy aktywnie w tym procesie uczestniczą co najmniej od momentu historycznego zachwiania się fundamentów ustrojowych Pierwszej Rzeczypospolitej w efekcie klęski konfederacji barskiej i pierwszego rozbioru Polski i kontynuują ten aktywny udział aż po zaawansowany XX wiek. W dynamice przeobrażeń tak pojętego okresu „polskiej nowoczesności” nie miały udziału przypada całej domenie kultury wyższej, w tym filozofii, co twórcy serii usiłują udokumentować i na co wskazuje wprost treść redakcyjnego biuletynu informacyjnego:

We wspomnianym okresie [...] filozofia polska uczestniczyła – obok literatury i sztuki – w kształtowaniu nowej formy polskiej, w narodzinach nowoczesnego narodu polskiego, który mimo utraty własnego państwa, pozbawiony często własnych uniwersytetów i niezależnego szkolnictwa, pozostał narodem europejskim i zachował duchową samodzielność. Filozofia polska w tym okresie nie tylko przyjmuje i przekształca najważniejsze idee europejskie – spolszczając francuskie i angielskie oświecenie, niemiecki idealizm i romantyzm, a dalej: pozytywizm i scjentyzm – lecz nadaje im także własny kształt i postać, formułując często propozycje oryginalne (mesjanizm Wrońskiego, systemy Trentowskiego i Libelta). Filozofowie ci tworzą pojęcia, które wchodzą do potocznego obiegu, pozwalając stworzyć i wyartykułować nowoczesną formę polską [...]. Dwudziestolecie międzywojenne widzimy jako kontynuację tamtych wysiłków [...]. (Rymkiewicz, 2025, s. 1)

Gdybyśmy – idąc w ślad za zarysowaną powyżej intencją przewodnią badań historycznofilozoficznych Władysława Tatarkiewicza – usiłowali poszukiwać jednak nadal ponadnarodowych, uniwersalnych walorów filozofii polskiej, to możliwa jest być może także jakaś forma dialektycznego powiązania obu powyższych wykładni – negatywnej i pozytywnej. Wymagałaby ona ramowego założenia, że pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku, wraz z upadkiem komunizmu, filozofia polska efektywnie przekroczyła ideologiczne ograniczenia dyskursu minionych wieków i wkroczyła – jednocześnie niejako – w fazę „historii filozofii współczesnej” i „posthistorii”. Integralnym komponentem tego nowego etapu rozwoju myśli filozoficznej w Polsce (i zarazem jego

oryginalnym walorem) byłby w tej sytuacji, uwarunkowany negatywnym doświadczeniem historycznym, wysoki poziom komponentu samowiedzy metafizycznej, uważanej niekiedy za kwintesencję myślenia filozoficznego w ogóle (por. Wawrzynowicz, 2022, s. 7 i nn.; por. także: Woźniczka, 2011). Zaznacza on swoje wyraźne wpływy już w poszukiwaniach filozoficznych myśli powojennej, w obrębie wszystkich dominujących tradycji teoretycznych filozofii polskiej tego okresu odnajdujemy w zasadzie takie tendencje – zarówno w nurcie filozofii marksistowskiej (czy w dwóch najbardziej wpływowych herezjach tego nurtu, tzn. w pracach warszawskiej szkoły historyków idei oraz poznańskiej szkoły metodologicznej), jak i w nurcie filozofii chrześcijańskiej (zwłaszcza w dokonaniach szkoły lubelskiej), fenomenologii czy nurcie filozofii analitycznej, kontynuującej przedwojenną tradycję szkoły lwowsko-warszawskiej (por. Wawrzynowicz, 2022, s. 12 i nn.)³.

Literatura

- Abramowski, E. (2016). *Pisma filozoficzno-psychologiczne*. Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Badiou, A. (2010). *Byt i zdarzenie* (tłum. P. Pieniążek). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Barth, J. (1980). *Bakunowy faktor* (t. 1–2, tłum. S. Magala). Czytelnik.
- Barth, J. (1983). *Literatura wyczerpania* (tłum. J. Wiśniewski). W: Z. Lewicki (red.), *Nowa proza amerykańska. Szkice krytyczne* (38–54). Czytelnik.
- Bell, D. (1973). *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. Basic Books.
- Bell, D. (1994). *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu* (tłum. S. Amsterdamski). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Butler, J. (2008). *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości* (tłum. K. Krasuska). Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Chołojewski, S. (2015). *Filozofia antysalonu. Wybór pism*. Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Cieszkowski, A. (2019). *Pisma rozproszone* (t. 1 i 2). Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Cieszkowski, A. (2022). *Ojciec nasz* (t. 1–2 i 3–4). Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Dowgird, A. (2016). *Kurs filozofii* (t. 1 i 2). Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.

³ Konsekwentną perspektywę historii filozofii integralnie powiązanej z samowiedzą metafizyczną reprezentują od kilkadziesiąt lat prace Stanisława Pieroga (por. 2020), natomiast niekwestionowanym rzecznikiem dowartościowania ogólnej roli i znaczenia czynnika metafizycznego we współczesnej refleksji filozoficznej i pionierem badań w tym zakresie prowadzonych z perspektywy tradycji analitycznej w Polsce jest Jan Woleński (por. 1995; 2022).

- Foucault, M. (2005). *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych* (t. 1–2, tłum. S. Magala). słowo/obraz terytoria.
- Gabryl, F. (1913). *Polska filozofia religijna w wieku XIX* (t. 1). Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich.
- Gabryl, F. (1914). *Polska filozofia religijna w wieku XIX* (t. 2). Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich.
- Gajewska, A. (red.). (2012). *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*. Wydawnictwo Poznańskie.
- Gurowski, A. (2022). *Wybór pism* (t. 1). Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Gurowski, A. (2024). *Wybór pism* (t. 2). Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Harman, G. (2013). *Traktat o przedmiotach* (tłum. M. Rychter). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Harman, G. (2016). *Księżę sieci. Bruno Latour i metafizyka* (tłum. G. Czemieli i M. Rychter). Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Jaroński, F. (1970). Jakiej filozofii Polacy potrzebują?. W: W. Tatarkiewicz (red.), *Jakiej filozofii Polacy potrzebują* (3–42). PWN.
- Kolakowski, A. (red.). (2014). *Katastrofizm okresu międzywojennego*. Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Kuderowicz, Z. (1989). *Filozofia nowożytnej Europy*. PWN.
- Lach-Szyrma, K. (2021). *Fragmenty filozoficzne*. Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Latour, B. (2011). *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej* (tłum. M. Gdula). Oficyna Naukowa.
- Liotard, J.-F. (1997). *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy* (tłum. M. Kowalska i J. Migasiński). Fundacja Aletheia.
- Magnone, L. (red.). (2016). *Psychoanaliza w Polsce 1909–1946* (t. 1 i 2). Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Meillassoux, Q. (2015). *Po skończoności. Esej o koniecznej przygodności* (tłum. P. Herbich). Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Mochnacki, M. (1985). *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*. Wydawnictwo Łódzkie.
- Palacz, R. (1987). *Klasycy filozofii*. Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Palacz, R. (2024). *Klasycy filozofii polskiej*. Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego.
- Pieróg, S. (2020). *Pokusa ideologii. Studia i szkice o filozofii polskiej epoki romantyzmu*. Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Rorty, R. (1994). *Filozofia a zwierciadło natury* (tłum. M. Szczubiałka). Wydawnictwo Spacja – Fundacja Aletheia.
- Rymkiewicz, W. (2025). *Biuletyn programowy serii wydawniczej „Klasycy Polskiej Nowoczesności” Fundacji Augusta hr. Cieszkowskiego* (druk wewnętrzny).
- Tatarkiewicz, W. (1948). *Zarys dziejów filozofii w Polsce*. Polska Akademia Umiejętności, skład główny w Księgarniach Gebethnera i Wolffa.
- Tatarkiewicz, W. (1970). *Między Oświeceniem a mesjanizmem*. W: W. Tatarkiewicz (red.), *Jakiej filozofii Polacy potrzebują* (VII–XXXIII). PWN.
- Tatarkiewicz, W. (1988a). *Historia filozofii* (t. 1). PWN.

- Tatarkiewicz, W. (1988b). *Historia filozofii* (t. 2). PWN.
- Tatarkiewicz, W. (1988c). *Historia filozofii* (t. 3). PWN.
- Walicki, A. (2000). *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*. Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Wawrzynowicz, A. (red.). (2015). *Spór o mesjanizm*. T. 1. *Rozwój idei*. Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Wawrzynowicz, A. (red.). (2017). *Spór o mesjanizm*. T. 2. *Recepcja krytyczna* (cz. 1 i 2). Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Wawrzynowicz, A. (2022). Paradygmaty metafilozofii – historia i współczesność. *Człowiek i Społeczeństwo*, 53, 7–30.
- Woleński, J. (1995). Sens i nonsens w filozofii. *Znak*, 481, 12–24.
- Woleński, J. (2022). Metafilozofia i filozofia (analityczna). *Człowiek i Społeczeństwo*, 53, 49–64.
- Woźniczka, M. (red.). (2011). *Metafilozofia – nieporozumienie czy szansa filozofii?*. Wydawnictwo „Scriptum”.

RYSZARD WÓJTOWICZ

Uniwersytet Rzeszowski

Instytut Filozofii

e-mail: rwojtowicz@ur.edu.pl

ORCID: 0000-0002-8807-8720

DOI: 10.34813/ptr3.2025.4

Funkcja i znaczenie religii według filozofii oraz polityki prawa i moralności Leona Petrażyckiego

The function and meaning of religion according
to Leon Petrażycki's philosophy and policy of law and morality

abstract. Leon Petrażycki (1867–1931) is one of the most original figures in the history of sociology of law, philosophy of law, and generally in the history of broadly understood humanities and social sciences. In academic circles, L. Petrażycki is mainly known as the founder of the psychological theory of law, but it is hardly ever emphasised that he was a scientist who recognised the important role of religion in social and moral processes. Unlike many of his contemporaries, he did not reject religion as a relic, but recognised it as a real force for education and the formation of social consciousness. At the same time, he emphasised that the function and significance of religion in the historical process (progress) would become exhausted and thus inevitably eroded.

Keywords: Leon Petrażycki, axiology, ethics, religion, law, morality.

Psychologiczna koncepcja prawa

Według Leona Petrażyckiego prawo istnieje realnie, przy czym jest to przeżycie psychiczne jednostki (zob. Petrażycki, 2002, s. 16–17), które ujawnia się jako specyficzny rodzaj emocji. Stąd normy prawne konstytuujące się na owym determinizmie psychicznym nadają mu charakter odmienny

od „normatywizmu” prawnego, który neguje wartość teorii prawa, utożsamiając prawo z „przeżyciem prawnym” (Motyka, 1993, s. 96; zob. także: Borucka-Arctowa, 1989, s. 26; Lande, 1959, s. 591). Teza: „prawo jest realne” (istnieje realnie), w kontekście filozofii prawa Petrażyckiego znaczy, że prawo jako zjawisko psychiczne, ujawnia swą realność w korelacji z realnością społeczną (zob. Lande, 1959, s. 871; także: Wójtowicz, 2020, s. 75). Przed zarzutem skrajnego psychologizmu i wynikającego z niego subiektywizmu oraz indywidualizmu, teorii Petrażyckiego broni J. Lande, zauważając, że zarzut ten świadczy o powierzchownym wnikięciu w teorię Petrażyckiego, a także o jednostronności doktryn tradycyjnych (Lande, 1959, s. 79; Wójtowicz, 2020, s. 75). Petrażycki twierdził, że zdolność doświadczenia zjawiska prawnego jako przeżycia psychicznego (emocji prawnej) posiada tylko człowiek, który osiągnął wysoki poziom „kultury psychicznej”, np.: językowej i wychowawczej (1959, s. 76). Zatem prawo jako przeżycie psychiczne podlega „prawu rozwoju” podobnie jak struktura życia społecznego którego jest częścią, a w konsekwencji staje się „narzędziem inżynierii społecznej” (Kowalski, 1963, s. 41). Przykładowo przejście od prawa intuicyjnego, nieoficjalnego, do prawa pozytywnego, oficjalnego stanowi: „sumę łącznego oddziaływania wielu organizmów, wielu psychik i wielu czynników nieorganicznych” (Kojder, 1995, s. 62).

Według Petrażyckiego emocje (impulsje) to momenty konstytutywne dla życia psychicznego, którego dwustronny charakter pasywno-aktywny, doznawczo-popędowy, nie wynika i nie można go uzasadnić ze względu na jednostronnie pasywne czy aktywne przeżycie (emocje/impulsje). Determinantami ludzkich czynów są wspomniane wyżej emocje (impulsje), które poprzez „przyciąganie” (apulsję) lub „odpychanie” (repulsję) dookreślają działania człowieka (Petrażycki, 2002, s. 16–17; zob. także: Dąbrowski, 2019, s. 129–143). Petrażycki sytuację charakteryzującą ludzkie postępowanie wyjaśnia następująco: „»zdrady«, »kłamstwa«, »oszustwa«, »morderstwa«, »potwarzy«, są skojarzone w naszej psychice z emocjami repulsywnymi”. Natomiast wyobrażenie innych czynów i rodzajów postępowania, np. „»miłosierdzia«, »wierności«, »rzetelności«, są skojarzone w naszej psychice z emocjami przyciągającymi, apulsywnymi” (Petrażycki, 2002, s. 21; zob. także: Wójtowicz, 2020, s. 75).

Można twierdzić, że według Petrażyckiego to właśnie emocje/impulsje pełnią istotną dla jednostki funkcję motywacyjną w procesie społecznego przystosowania do życia społecznego, gdyż wpływają one na konstruowanie zasad postępowania, treści i znaczenie norm prawnych oraz moralnych. Tym samym, zdaniem Petrażyckiego, religia może być i niejednokrotnie jest, źródłem „głębokiego” przeżycia czyli emocji/impulsji etycznej, która przejawia się jako religijne doświadczenie „głosu obowiązku”, „emocji obowiązku”

(Petrażycki 2002, s. 25). Powyższą „emocję obowiązku” Petrażycki określa jako motywację etyczną, którą jej mistyczno-autorytatywny charakter odróżnia od innych motywacji. Motywacja etyczna ujawnia swój charakter, m.in. w religii, gdzie oprócz „naszego »ja« istnieje jeszcze inna istota; zwraca się do nas, przemawia do nas jakiś głos (*conscientia*, głos sumienia, strach sumienia...), ten głos, przemawiający do naszego »ja«, zdaje się pochodzić od jakiejś istoty wyższej” (Petrażycki, 2002, s. 26; zob. Wójtowicz, 2020, s. 81). Źródło powyższego doświadczenia, religie monoteistyczne upatrują w Bogu, Jego „woli”, która wydaje rozkazy, przepisy, nakazy i zakazy (zob. Wójtowicz 2020, s. 81).

Wskazane powyżej dwie cechy emocji etycznej tworzą motywację zasadniczą, tj. motywację „autorytatywno-imperatywną”, powstałą poprzez połączenie emocji repulsywnych i apulsywnych (Petrażycki, 2002, s. 28). Motywacja autorytatywno-imperatywna ma zasadnicze znaczenie w wyjaśnianiu zjawisk życia etycznego, np. „wyrzuty sumienia”, „zakaz oszustwa”, „zakaz morderstwa” (2002, s. 30). Petrażycki zaznacza, że:

w tym tkwi źródło i psychiczne wyjaśnienie rozpowszechnionej u wszystkich narodów wiary w obiektywne, wieczne i powszechne znaczenie odpowiednich „praw”, w ich tak powszechną i absolutną moc i panowanie, że podlegają im nawet bogowie. (2002, s. 31)

Stąd też można uznać, że w powyższym kontekście emocje\impulsje motywują człowieka do jak najlepszego przystosowania się do środowiska społecznego, co w następstwie znaczy, że mają one wpływ nie tylko na treść norm prawnych i moralnych, ale także na stosunek i zasady postępowania wobec religii.

Prawo i moralność

Petrażycki wskazuje na dwa rodzaje „imperatywów”: pierwszy – imperatyw „obowiązku postępowania” (np. pokora, miłowanie wrogów), drugi – imperatyw „zobowiązująco-przydzielający”. Imperatywy te z jednej strony zobowiązują do nadania prawa „komuś innemu, jako jemu należne” oraz z drugiej udzielają innemu prawa do żądania wypełnienia zobowiązania (zob. Petrażycki, 2002, s. 45). Stąd prawo i moralność to swoiste zjawiska psychiczne, „psychika prawna” – roszczeniowa, „psychika moralna” – bezroszczeniowa. Określają one owe przeżycia jako emocje imperatywno-atrybutywne (zob. Petrażycki, 1959, s. 5–90). K. Motyka określa ową relację prawa i moralności jako korelatywizm, tj. strukturę prawa o charakterze dwustronnym, imperatywno-atrybutywnym, zobowiązująco-uprawniamym (1993, s. 138; zob. także:

Wójtowicz, 2020, s. 78). Petrażycki uważał że, w: „dziedzinie moralności mówi się jedynie o podmiotach obowiązku i o ich obowiązkach, w dziedzinie praw idzie na każdym kroku o uprawnionych, o »prawa«, odpowiadające obowiązkom” (2002, s. 35). Przy czym „normy prawne, obowiązki i uprawnienia, są jedynie »fantazmatami emocjonalnymi«, »projekcjami«, będącymi wynikiem skłonności psychiki ludzkiej do obiektywizowania treści przeżyć psychicznych jednostki” (Motyka, 1993, s. 96; zob. także: Wójtowicz, 2020, s. 79). Należy dodać, że klasa przeżyć etycznych, tj., prawa i moralności posiada zasadnicze znaczenie dla motywacyjno-wychowawczego oddziaływania na życie człowieka i funkcjonowania społeczeństwa (Motyka, 1981, s. 8; także Wójtowicz, 2020, s. 79). A. Habrat dodaje że w owym procesie doskonalenia jednostki i społeczeństwa jako systemu „nadzoru” niezbędne są dwa systemy społecznej kontroli tj. prawo i moralność (2006, s. 8). Petrażycki nadając prymat prawu nad moralnością, uznaje że prawo jest skuteczniejsze i efektywniejsze w realizacji ideału społecznego (Kojder, 2001, s. 74–82; zob. także: Seidler, 1995, s. 22). Prawo zobowiązuje do określonego czynu oraz nadaje uprawnienia, umożliwiając spełnienie nakazu imperatywu. Tym samym prawo ma zasadnicze znaczenie w kreowaniu zachowań pożądaných w procesie wychowawczym, dążącym do realizacji założonego celu, tj. doskonalenia społeczeństwa i jednostki. Należy dodać, że w teorii prawa i moralności, prawo pełni tę funkcję która decyduje o świadomości społecznej i postawie obywatelskiej, dookreśla świadomość obowiązków i uprawnień jednostki, a także utrzuca poczucie godności i wartości człowieka. Zatem realność i skuteczność prawa ujawnia swą „moc”, gdy: z jednej strony odczuwamy „powinność” działania wobec kogoś innego oraz z drugiej strony, gdy druga osoba uznaje obowiązek prawny jako przywilej czy uprawnienie. Słusznie zauważa A. Habrat, że w powyższym kontekście dla Petrażyckiego istotne jest kształtowanie „poczucia i poszanowania praw innych” oraz szacunek i poczucie praw własnych (2006, s. 65). Zdaniem Petrażyckiego człowiek generalnie w swoim działaniu, kieruje się „intuicyjno-przeżyciowo prawnym sumieniem”, normami prawa intuicyjnego, które mają zasadnicze znaczenie w kontekście wyborów etycznych, dokonania czynu moralnie dobrego lub moralnie złego. Dlatego też motywacja prawna wpływa na postępowanie człowieka, modyfikuje i przekształca psychiczno-osobową konstytucję bytu ludzkiego, wprowadza „różne elementy do jego charakteru, tworzy krystalizację i osady w sensie zmian zachodzących w samej naturze psychicznej jednostki lub mas społecznych” (Borucka-Arctowa, 1969, s. 12–13; zob. także: Petrażycki, 1968, s. 50; Wójtowicz, 2022, s. 85).

Funkcja motywacyjna prawa implikuje cele wychowawcze, oba momenty (motywacyjno-wychowawczy) prowadzą jednostkę i społeczeństwo do

realizacji idealnego celu poprzez wypełnienie imperatywu oraz zdolność egzekwowania wypełnienia obowiązku od innych. Zatem prawo wykazuje nie tylko moc motywacyjną, ale także siłę wychowawczą donioślejszą od moralności religijnej, a obie funkcje prawa (motywacyjna i wychowawcza) kształtują zdolność do wypełniania obowiązku oraz umiejętność do egzekwowania go od innych (zob. Groszyk i Korybski, 1981, s. 27; także: Dąbrowski, 2019, s. 210–235; Licki, 1975, s. 237–247).

Funkcje i znaczenie religii

Jakie elementy konstytuują subiektywną treść przeżycia prawnego? Zdaniem Petrażyckiego na treść przeżycia prawnego zasadniczy wpływ ma moralność religijna. Petrażycki ukazuje, że chrześcijaństwo, buddyzm, islam i konfucjanizm, jako źródła etyki wielkich nauczycieli, kształtowały normy postępowania i świadomość społeczną. Jezus Chrystus, Budda, Mahomet i Konfucjusz nie tworzyli systemów prawa pozytywnego (oficjalnego), ale swoją postawą, zachowaniem i nauczaniem ustanowili idealny wzór postępowania, ten zaś w toku ewolucji społecznej przekształcił się w trwałe formy psychiczne: normy prawa wewnętrznego (moralnego).

Historia oraz proces ewolucji społecznej ukazuje przykłady rozwoju (postępu) świadomości prawnej, doskonalenia się jednostki oraz życia społecznego. Przykładowo imperatywna etyka chrześcijańska poprzez zawartą w sobie treść prawa moralnego przez stulecia doprowadziła do ukonstytuowania imperatywno-atrybutywnych reguł postępowania. Reguły czysto imperatywne, wynikające z założeń moralności chrześcijańskiej, w wyniku „wielowiekowego procesu kulturalno-wychowawczego przekształciły się stopniowo w trwałe skrytalizowane formy psychiki imperatywno-atrybutywnej, w trwały kapitał świadomości prawnej” (Petrażycki, 1959, s. 204; zob. także: Rudnicki, 2022). Stąd motywacja prawna (aktywna i pasywna) pełni istotną funkcję w rozwoju świadomości społecznej i jest niezbędnym czynnikiem funkcjonowania organizacji życia społecznego, bez którego „ustrój społeczny w swojej obecnej postaci w ogóle istnieć by nie mógł” (Petrażycki, 1959, s. 205). Dla Petrażyckiego postęp społeczny jest czymś nieuniknionym, ewolucja prawa i moralności od wulgarного egoizmu, dzikości i barbarzyństwa, to rozwój w kierunku czynnej miłości, doskonałego obywatela w doskonale uspołecznionym społeczeństwie.

Petrażycki nie deprecjonuje roli i znaczenia moralności religijnej, etyki czysto imperatywnej w procesie motywacyjno-wychowawczym jednostki i społeczeństwa (zob. 2002, s. 50; także: Hornowski, 1996, s. 304). Wykazuje, że etyka

imperatywna pełni istotną rolę dla etyki prawnej, stanowi o granicy pomiędzy „poczuciem prawnym” a brakiem „poczucia obowiązku” (Suchodolski, 1935, s. 508). Jednakże sama moralność o charakterze imperatywnym jest niewystarczająca dla realizacji wyznaczonego celu, czyli prawidłowego rozwoju jednostki i społeczeństwa. Do realizacji celu potrzebne jest prawo o charakterze imperatywno-atrybutywnym. Moralność religijna to psychika bezrozszenkowa, „psychika pokojowa”, której normy przekształcają się w normy prawne, roszczeniowe. Należy dodać, że Petrażycki mocno podkreślał, iż obowiązek moralny nie zobowiązuje drugiej osoby do realizacji jego treści. Tym samym Ewangelia nakazując jakiś sposób postępowania, nie daje nikomu prawa do domagania się spełnienia zalecanego zachowania. Moralność religijna jako podstawa etyki imperatywnej, ma zastosowanie np. w nakazach typu: „odpłacaj dobrem za zło”; „bądź skromnym”, „miłuj bliźniego”. Jednakże, według Petrażyckiego, „nauka Ewangelii jest nauką jednostronnie-imperatywną [...]”, tak że jeżeli z nauki o Ewangelii wyprowadza się obecnie społeczno-prawne roszczenia itp. – jest to nieporozumienie i spaczenie jej sensu” (Petrażycki, 2002, s. 86). Jednocześnie dodaje, że etyka jednostronnie-imperatywna generuje nowe idee, które ewoluują w kierunku idei prawnych, imperatywno-atrybutywnych (zob. Lazari-Pawłowska, 1971, s. 48; także: Wójtowicz, 2020, s. 87). Według Petrażyckiego normy etyki imperatywno-jednostronnej przechodzą w normy prawne imperatywno-atrybutywne dwustronne, a nie odwrotnie. Jednakże zdaniem M. Ossowskiej, Petrażycki nie zauważa, że normy które tracą „kredyt”, stają się z dwustronnych jednostronne¹ (Ossowska, 2011, s. 239; także: Wójtowicz, 2022, s. 88).

Generalizując, należy podkreślić, że polityka prawa i moralności Petrażyckiego ujawnia pewne funkcje. Po pierwsze, jest to funkcja utylitarno-pragmatyczna, której celem jest przystosowanie do środowiska społecznego i osiągnięcia m.in.: „obiektywnie uznanych, obowiązujących wszystkich zasad funkcjonowania społeczeństwa w postaci doskonalszej religii, etyki zbiorowej i prawa” (Habrat, 2006, s. 70). Po drugie, polityka prawa i moralności powinna prowadzić ku realizacji ideału, tj. czynnej miłości, a nie głoszenia przekazów Ewangelii czy moralności religijnej. Jest to funkcja wychowawcza zmierzająca do eliminacji cech i zachowań egoistycznych, niepożądanych, wrogich innym ludziom i innym istotom „cierpiącym”. Po trzecie, funkcja motywacyjna polityki

¹ Według M. Ossowskiej w kulturze europejskiej następuje ewolucja norm etycznych, np.: „»Czci ojca twego i matkę twoją«. Cześć ze strony dziecka, a przynajmniej stwarzanie jej pozorów, było niegdyś u nas przedmiotem roszczeń ze strony rodziców, co znajdowało wyraz w różnych rytuałach obyczajowych. Dziś tam, gdzie pedagogika krzewi w stosunkach rodzinnych koleżeństwo, rzecz się ma inaczej. Jeśli mówi się jeszcze w ogóle o czci, to w każdym razie nie ma się do niej uprawnień, a norma staje się tylko dezyderatem”.

prawa i moralności powinna wzmacniać dążenie do realizacji nowego systemu społeczno-prawnego, utrwalającego działania pożądane, altruistyczne, służące doskonaleniu jednostki i społeczeństwa. Petrażycki zauważa, że:

panujący w jakimkolwiek czasie system norm prawnych jest przemijającym stopniem wychowania społecznego i powinien być w miarę wypełnienia swej funkcji wychowawczej zastąpiony przez inny system prawnego, motywacyjnego i wychowawczego oddziaływania przystosowany do osiągniętego już poziomu psychiki narodu. (1925, s. 22)

Zatem normy prawa zależeć powinny od aktualnego poziomu rozwoju świadomości prawnej jednostki i społeczeństwa, a w procesie przybliżania się do ideału w rozwoju społecznym przewodnią rolę pełnić powinna polityka prawa i moralności. W. Makowski dodaje, że dla Petrażyckiego polityka prawa i moralności jest: „czynnikiem kształtowania społeczeństwa i prowadzącym ludzkość do powszechnego dobra, do ideału życia zbiorowego. Tym ideałem jest praktyka miłości w życiu społecznym” (Makowski, 1932, s. 52; zob. także: Wójtowicz, 2020, s. 90).

Tym samym moralność religijna wypełniwszy swą funkcję wychowawczo-motywacyjną powinna być zastąpiona moralnością odpowiednio przystosowaną do danego miejsca i czasu, tj. adekwatną do ewolucji psychiki jednostki i świadomości społecznej. Ostatecznie system norm prawnych i moralności religijnej zastąpiony zostanie wartościami „miłości czynnej”, nieograniczającej się do jakiegoś narodu czy kultury, która będzie miała charakter powszechny i uniwersalny, tj. urzeczywistni się jako miłość wszechludzka.

Zakończenie

Wraz ze zmianą charakteru jednostki i społeczeństwa dokonuje się ewolucja prawa, która prowadzi od egoizmu, osłabienia represji prawa i złagodzenia sankcji do zachowań altruistycznych, działań ze względu na dobro innych, dobro społeczne, aż do urzeczywistnienia „miłości czynnej”. Teleologiczne dążenie do realizacji ideału człowieka jako doskonale uspołecznionego obywatela i doskonale uspołecznionego społeczeństwa, dokonuje się poprzez socjalizowanie, wychowanie, motywowanie i utrwalanie zachowań pożądanych, tj. kształtujących postawę obywatelską, działającą dla dobra ludzkości, a nie hedonistycznie rozumianego egoizmu jednostki i społeczeństwa. Od tego, czy człowiek będzie dobrowolnie i świadomie dążył do urealnienia idealnego celu, zależy nie tylko możliwość realizacji „miłości czynnej” (przyszłego regulatora stosunków społecznych), ale także innych form aktywności człowieka w kulturze, np. religii.

Zgodnie z założeniami teorii prawa i moralności Petrażyckiego, w drodze ewolucji społecznej następuje postęp od „niedorzecznej” psychiki (egoizmu) do doskonale uspołecznionego obywatela (altruizmu), celem urzeczywistnienia „czynnej miłości”. Przy czym urzeczywistnienie ideału miłości wszechludzkiej jest równoznaczne z zanikiem potrzeb religijnych, a nawet samego prawa. Moralność religijna jest ważnym czynnikiem w procesie rozwoju jednostki i życia społecznego, jednakże gdy wypełni swe funkcje (np. aksjologiczną, motywacyjną, wychowawczą) zaniknie, a funkcje moralności religijnej wypełni świecki (niechrześcijański) ideał życia społecznego tj. miłość wszechludzka. Ideał życia społecznego, „czynnej miłości”, wynika z aksjomatów rozumu praktycznego, rozumu o proweniencji oświeceniowej i pomimo tego, że w kulturze zdarzają się regresy, to jest to – zdaniem Petrażyckiego – proces nieuniknionego i permanentnego postępu.

Literatura

- Borucka-Arctowa, M. (1989). Motywacyjne działania normy prawnej. *Krakowskie Studia Prawnicze*, XII, 45–60.
- Borucka-Arctowa, M. (1969). Teoria Petrażyckiego a koncepcje prawnonaturalne. W: K. Opałka (red.). *Z zagadnień teorii prawa i teorii nauki Leona Petrażyckiego* (9–11). Warszawa.
- Dąbrowski, A. (2019). *Źródła, natura i funkcje emocji. Studium teorii impulsji Leona Petrażyckiego w kontekście współczesnych badań*. WUW.
- Groszyk, H., Korybski, A. (1981). O programie tworzenia nauki polityki prawa Leona Petrażyckiego. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Sectio G*, 28(1), 1–35.
- Habrat, A. (2006). *Ideał człowieka i społeczeństwa w teorii Leona Petrażyckiego*. Uniwersytet Rzeszowski.
- Hornowski, F. (1996). Prof. Petrażycki: O motywach postępowania ludzkiego, a w szczególności o motywach etycznych i ich różnorodności. Petersburg 1904. *Przegląd Filozoficzny*, IX, 304.
- Kojder. (2001). *Godność i siła prawa. Szkice socjologicznoprawne*. Oficyna Naukowa.
- Kojder. (2001). *Moc (nie) jest prawem*. W: *Godność i siła prawa. Szkice socjologicznoprawne* (62). Oficyna Naukowa.
- Kowalski, J. (1963). *Psychologiczna teoria prawa i państwa Leona Petrażyckiego*. PWN.
- Lande, J. (1959). *Studia z filozofii prawa*. KUL.
- Lazari-Pawłowska, I. (1971). Petrażycki – teoretyk moralności i moralista. *Etyka*, 9, 41–63.
- Licki, J. (1975). Motywacyjne i wychowawcze działanie prawa jako podstawa naukowej polityki prawa. W: J. Kurczewski (red.). *Prawo w społeczeństwie* (237–247). Warszawa.

- Makowski, W. (1936). *Państwo społeczne*. Warszawa.
- Motyka, K. (1981). Optymizm Petrażyckiego. *Kamena*, 11, 8–9.
- Motyka, K. (1993). Wpływ Leona Petrażyckiego na polską teorię i socjologię prawa. KUL.
- Ossowska, M. (2011). *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*. PWN.
- Petrażycki, L. (2002). *O pobudkach postępowania i o istocie moralności i prawa*. Oficyna Wydawnicza.
- Petrażycki, L. (1925). *O ideale społecznym i odrodzeniu prawa naturalnego. Z dodatkiem: O gospodarstwie i prawie, i istocie i przesłankach ekonomii politycznej* (tłum. J. Finkelkraut). Warszawa.
- Petrażycki, L. (1959). *Teoria prawa i państwa w związku z moralnością* (t. I). PWN.
- Petrażycki, L. (1968). *Wstęp do nauki polityki prawa*. PWN.
- Petrażycki L. (1959). *Wstęp do nauki prawa i moralności. Podstawy psychologii emocjonalnej* (oprac. J. Lande). PWN.
- Pieniążek, A. (1977). W sprawie koncepcji polityki prawa. *Annales*, XXIV, 185–194.
- Rudnicki, J. (2022). Leon Petrażycki (1867–1931). W: F. Longchamps de Bérrier, R. Domingo (Eds.), *Law and Christianity in Poland: The Legacy of the Great Jurists* (chapter 10). Routledge, https://www.researchgate.net/publication/365275835_Leon_Petrażycki_1867-1931
- Seidler L. G. (1995). *O istocie i akceptacji władzy państwowej*. UMCS.
- Suchodolski, B. (1935). *Kultura i osobowość*. Warszawa.
- Wójtowicz, R. (2020). *Miłość wszechludzka. O ideale społecznym według filozofii i polityki prawa Leona Petrażyckiego*. Uniwersytet Rzeszowski.

REMIGIUSZ T. CIESIELSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Kulturoznawstwa

e-mail: remigiusz.ciesielski@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0003-0672-8660

DOI: 10.34813/ptr3.2025.5

Kościół wobec modernizmu: intelektualne i duszpasterskie odpowiedzi Leona XIII

The Church and Modernism: Leo XIII's intellectual and pastoral responses

Abstract. The pontificate of Pope Leo XIII (1878–1903) marked a crucial transitional phase in the Catholic Church's response to the intellectual, social, and political transformations of the modern era. This article offers a synthetic overview of Leo XIII's key initiatives and theological positions, situating them within the broader context of post-Enlightenment Europe and the legacy of the First Vatican Council. Rejecting the confrontational stance of his predecessor Pius IX, Leo XIII adopted a dialogical yet doctrinally firm approach toward modern ideologies. His responses included the development of Catholic social teaching (*Rerum Novarum*), the revival of Thomism (*Aeterni Patris*), and the reform of biblical studies (*Providentissimus Deus*). The study also explores the Catholic reaction to modernism as an intellectual and spiritual phenomenon, as well as Leo's impact on diplomacy, ecumenism, and ecclesial communication. Finally, it assesses how Leo XIII's model of a reflective, teacherly papacy became a foundation for the Church's later engagement with the modern world — a legacy invoked once again in the contemporary Church through the election of Pope Leo XIV.

Keywords: Leo XIII, Vatican I, Church and modernity, philosophical renewal.

Wybór kardynała Prevosta na Stolicę Piotrową i przyjęcie przez niego imienia Leona XIV uzasadnia postawienie pytania o to, kim był papież Leon XIII, do którego pontyfikatu odwołuje się nowy papież. Zasadne wydaje się również pytanie, w jaki sposób w powojennej Polsce, w okresie

dominacji ideologii socjalistycznej, pamiętano o myśli Leona XIII, która w dwudziestoleciu międzywojennym cieszyła się dużym zainteresowaniem. Za jedno z pierwszych i jednocześnie najbardziej znaczących wydarzeń popularyzujących tę myśl w okresie socjalizmu należy uznać publikację potrójnego numeru miesięcznika *Znak* (332–334), datowanego na lipiec–wrzesień 1982 roku, który ukazał się drukiem późną wiosną 1983 roku. W tym numerze opublikowano pełny tekst encykliki *Rerum Novarum*, co zapoczątkowało odnowienie recepcji społecznej nauki Kościoła. Ze względu na późniejsze, obszernie omówione dokumenty społeczne pontyfikatu Jana Pawła II, kwestia ta nie będzie w niniejszym opracowaniu rozwijana.

Pominięte zostanie również – ze względu na złożoność problematyki i wymagające dalszych badań tło źródłowe – zagadnienie relacji pomiędzy Watykanem a sprawą niepodległości Polski w okresie pontyfikatu Leona XIII. Z jednej strony odnotować należy znaną relację Jana Matejki z jego audjencji u papieża, podczas której przekazał on Leonowi XIII obraz *Sobieski pod Wiedniem* (Olbert, 2010, s. 39–40). Z drugiej strony analizie podlegać mogą dokumenty Stolicy Apostolskiej, zwłaszcza encykliki i listy papieskie, jak również stanowiska poszczególnych polskich hierarchów, odnoszące się do ruchów niepodległościowych na przełomie XIX i XX wieku. Dodatkowe trudności interpretacyjne wynikają z niedawno ujawnionych źródeł, takich jak list odnaleziony w Kazimierzu Biskupim, datowany na 9 maja 1905 roku, będący zapisem ówczesnych nastrojów społecznych i wyrazem cierpień Polaków pod panowaniem rosyjskim. Choć dokument ten ma raczej charakter lokalnego świadectwa niż materiału stricte historycznego, stanowi on cenny przyczynek do badań nad recepcją polityki papieskiej w świadomości wiernych (www.interia.pl).

Tekst stanowi próbę syntetycznego ujęcia kluczowych aspektów pontyfikatu Leona XIII w kontekście jego odpowiedzi na wyzwania nowoczesności. Celem jest zarysowanie ogólnego kontekstu historycznego i intelektualnego epoki, w której działał papież, oraz wskazanie głównych osi napięć pomiędzy Kościołem katolickim a przemianami intelektualnymi przełomu XIX i XX wieku, określanymi zbiorczo mianem modernizmu.

Kontekst historyczny i intelektualny pontyfikatu Leona XIII

Dla właściwego zrozumienia znaczenia i specyfiki pontyfikatu Leona XIII konieczne jest osadzenie jego działalności w kontekście intensywnych przemian politycznych, społecznych i kulturowych drugiej połowy XIX wieku. Był to czas dynamicznego rozwoju ideologii liberalnych, nacjonalistycznych i socja-

listycznych, a także postępującej sekularyzacji życia publicznego. Po upadku Państwa Kościelnego w 1870 roku i ustanowieniu Królestwa Włoch, Stolica Apostolska znalazła się w nowym układzie sił, wymagającym redefinicji obecności Kościoła w przestrzeni politycznej i społecznej (Aubert, 1985, s. 7–11).

Wobec utraty terytorialnej niezależności papieża, Kościół katolicki stanął przed koniecznością przededefiniowania własnej tożsamości jako podmiotu duchowego, moralnego i doktrynalnego, zdolnego do oddziaływania na społeczeństwo bez wsparcia świeckiej władzy. Leon XIII objął urząd w momencie, gdy jego poprzednik, Pius IX, przedstawił jednoznacznie negatywną diagnozę nowoczesności, czego wyrazem był m.in. *Syllabus Errorum* z 1864 roku. Nowy papież, przywiązany do katolickiej ortodoksji, prezentował jednak odmienne podejście – zamiast konfrontacji, preferował roztropny dialog ze światem nowoczesnym.

Leon XIII, określany przez badaczy mianem „papieża przełomu”, nie odrzucał z góry wszystkich aspektów nowoczesności, lecz podejmował próbę ich rozeznania i uporządkowania w świetle doktryny katolickiej. Tego rodzaju podejście znalazło wyraz w jego wieloaspektowej działalności magisterialnej, obejmującej zagadnienia społeczne, filozoficzne, polityczne i eklezjalne (Zieliński, 1983, s. 238–240).

Pontyfikat Leona XIII przypadał na czas głębokich przemian społecznych, politycznych i intelektualnych, które w sposób istotny redefiniowały miejsce religii w nowoczesnym świecie. Okres ten charakteryzował się postępującą industrializacją, ekspansją ideologii liberalnych, narodzinami marksizmu oraz dynamicznym rozwojem nauk przyrodniczych i humanistycznych, które kwestionowały tradycyjne fundamenty myślenia religijnego. Kościół katolicki, osłabiony po utracie Państwa Kościelnego i marginalizowany w wielu nowoczesnych społeczeństwach, zmuszony był zrewidować swoje strategie działania i odpowiedzieć na nowe wyzwania.

W tym kontekście Leon XIII jawi się jako papież poszukujący nowej formuły współistnienia Kościoła ze światem nowoczesnym. Jego pontyfikat cechowała próba wypracowania syntetycznej odpowiedzi na napięcia współczesności przy zachowaniu integralności doktryny katolickiej. Kluczowym elementem tej strategii była otwartość na dialog z kulturą nowoczesną, przy jednoczesnym zachowaniu krytycyzmu wobec błędów wynikających z laicyzmu, relatywizmu i filozoficznego subiektywizmu.

Wybór Leona XIII i początki pontyfikatu

W ostatnich latach pontyfikatu Piusa IX wśród potencjalnych kandydatów na jego następcę coraz częściej wskazywano na kardynała Gioacchino Pecciego,

arcybiskupa Perugii. Jego kandydatura zyskiwała poparcie ze względu na rozległe horyzonty intelektualne, doświadczenie dyplomatyczne – zdobyte m.in. podczas pełnienia funkcji nuncjusza apostolskiego w Belgii w latach 1844–1846 – oraz długoletnie zaangażowanie duszpasterskie, które przyniosło mu opinię jednego z najwybitniejszych biskupów włoskich.

Profil duszpasterski kard. Pecciego sprawił, że wielu kardynałów postrzegało go jako odpowiedniego kandydata na urząd papieski w nowej epoce, w której dostrzegano konieczność skoncentrowania misji Kościoła na jego duchowym i religijnym wymiarze. Znaczenie miała również jego postawa jako kamerlinga – stanowcza, wyważona i konsekwentna – a także fakt, iż przez dłuższy czas pozostawał z dala od Rzymu, dzięki czemu nie był kojarzony z kontrowersjami poprzedniego pontyfikatu. W rezultacie konklawe zwołane po śmierci Piusa IX zakończyło się przewidywalnym wyborem: 20 lutego 1878 roku kardynał Pecci został wybrany papieżem i przyjął imię Leona XIII.

Symbolicznym gestem nowego papieża, świadczącym o chęci zmiany stylu sprawowania urzędu, było uroczyste opuszczenie Pałacu Apostolskiego i udanie się w procesji do bazyliki św. Jana na Lateranie. Działanie to stanowiło wyraźne odejście od polityki Piusa IX, który po 1870 roku nie wychodził poza mury Watykanu. Leon XIII tym samym zainaugurował nową strategię – otwartą, duszpasterską i ukierunkowaną na przezwyciężenie izolacji Stolicy Apostolskiej po upadku Państwa Kościelnego (Aubert, 1985, s. 13–15; Zieliński, 1983, s. 240–242).

Dziedzictwo Soboru Watykańskiego I a pontyfikat Leona XIII

Pontyfikat Leona XIII pozostawał pod istotnym wpływem decyzji doktrynalnych i konsekwencji politycznych Soboru Watykańskiego I, którego postanowienia w sposób zasadniczy przekształciły relacje między Kościołem katolickim a nowoczesnym państwem narodowym drugiej połowy XIX wieku. Sobór ten ogłosił dogmat o prymacie jurysdykcji papieskiej oraz o nieomyślności papieża *ex cathedra* w sprawach wiary i moralności. Jednocześnie podkreślono, że nie wyklucza to władzy biskupów, o ile sprawowana jest ona w jedności z papieżem jako głową Kościoła.

Ważnym elementem doktrynalnym postanowień soborowych było również potwierdzenie racjonalnej poznawalności Boga oraz odrzucenie fideizmu, czyli poglądu uznającego wiarę za jedyne źródło poznania prawdy religijnej. W ten sposób Sobór bronił zarówno autorytetu objawienia, jak i znaczenia rozumu w teologii, co stanowiło istotne podłoże pod późniejsze działania Leona XIII na rzecz odnowy filozofii chrześcijańskiej w duchu tomistycznym.

Wokół dogmatu o nieomyślności papieskiej rozgorzała ożywiona debata intelektualna. Zwolennicy centralizacji władzy papieskiej, skupieni m.in. w tzw. kręgu mogunckim, prezentowali stanowisko ultramontańskie. Po przeciwnej stronie znajdowali się liberalni katolicy, tacy jak Ignaz von Döllinger czy lord Acton, którzy krytykowali wzmocnianie autorytetu papieskiego i postulowali koncepcję Kościołów narodowych. Choć poglądy te nie uzyskały szerokiego poparcia, odegrały znaczącą rolę w intelektualnym oporze wobec centralizacji oraz miały wymiar polityczny (Lapple, 2007, s. 186–187; Żmudziński, 2020, s. 57–61).

Na płaszczyźnie międzynarodowej uchwały Soboru przyczyniły się do pogłębienia napięć między Kościołem a nowoczesnymi państwami narodowymi. Jednym z najbardziej znamienitych przykładów była polityka *Kulturkampf*, zapoczątkowana w niektórych kantonach Szwajcarii już w latach czterdziestych XIX wieku, a następnie realizowana w Niemczech po zjednoczeniu kraju w 1871 roku pod rządami kanclerza Otto von Bismarcka. Władze pruskie, uznając katolików za potencjalnie nielojalnych obywateli, wprowadziły liczne restrykcje wobec duchowieństwa, zakonów i instytucji kościelnych. Represje te miały charakter quasi-totalitarny i skutkowały ograniczeniem wolności religijnej oraz autonomii Kościoła (Lapple, 2007, s. 187–191).

Leon XIII przejął dziedzictwo Soboru, lecz nadał mu nowy kierunek, koncentrując się na łagodzeniu napięć i poszukiwaniu form pokojowego współistnienia Kościoła z instytucjami nowoczesnego państwa. Tego rodzaju przesunięcie akcentów miało na celu wzmocnienie pozycji Kościoła w przestrzeni publicznej bez uciekania się do konfrontacyjnych metod działania.

Modernizm jako kontekst filozoficzno-teologiczny pontyfikatu Leona XIII

Jednym z kluczowych czynników wpływających na pontyfikat Leona XIII był intelektualny ferment związany z rozwojem XIX-wiecznego modernizmu, który oddziaływał nie tylko na filozofię i kulturę, lecz także na teologię katolicką. Zjawisko to należy analizować w szerszym kontekście przełomu XIX i XX wieku (*fin de siècle*), charakteryzującym się równoczesnym rozwojem nowych kierunków filozoficznych, nurtów religijnych inspirowanych orientalistyką i teozofią oraz praktyk psychologicznych i psychoanalitycznych, zyskujących status alternatywnych form duchowości. W tym ujęciu modernizm katolicki jawi się jako duchowa reakcja na przyspieszone przemiany cywilizacyjne, a nie jedynie jako kryzys wewnątrzkościelny.

W dokumentach magisterialnych Leona XIII konsekwentnie dostrzegalna jest linia rozróżnienia pomiędzy dopuszczalnym otwarciem na współczesność a błędami doktrynalnymi wynikającymi z jej bezkrytycznego przyjęcia. Stąd też papież podejmował zarówno polemikę z ideologiami liberalnymi, jak i działania na rzecz podniesienia poziomu intelektualnego duchowieństwa oraz laikatu, m.in. poprzez promocję tomizmu jako fundamentu filozofii chrześcijańskiej.

Choć formalne potępienie modernizmu jako systemu ideowego nastąpiło dopiero po śmierci Leona XIII – w dekrete *Lamentabili* (1907) oraz encyklice *Pascendi Dominici Gregis* – elementy tej formacji intelektualnej były już obecne i rozpoznawalne w czasie jego pontyfikatu. Co więcej, część idei modernistycznych znalazła później kontynuację w dokumentach Soboru Watykańskiego II oraz w recepcji jego reform. Modernizm należy postrzegać jako zjawisko cyklicznie powracające w historii Kościoła, przybierające różne formy treściowe, lecz zachowujące stałe cechy strukturalne, takie jak napięcie pomiędzy ortodoksją a kulturą transformacją.

W ramach refleksji nad modernizmem wyodrębnić można trzy główne osie krytyki charakterystyczne dla tego nurtu. Po pierwsze – krytyka biblijna postulująca zastosowanie filologiczno-historycznych metod egzegetycznych w studium Pisma Świętego. Odrzucano literalistyczne rozumienie natchnienia jako „boskiego dyktowania”, wskazując raczej na objawienie dokonujące się w obrębie historycznej świadomości wspólnoty wierzących. Po drugie – przyjęcie ewolucyjnej koncepcji dogmatu i Kościoła, zgodnie z którą struktury hierarchiczne nie zostały ustanowione bezpośrednio przez Jezusa, lecz ukształtowały się w wyniku historycznego procesu. Dogmaty postrzegano jako twory kulturowe, zmieniające się wraz z rozwojem świadomości religijnej. Po trzecie – krytyka instytucjonalnych struktur Kościoła i scholastyki; zarzucono Kościołowi autorytaryzm, biurokratyzację oraz niezdolność do dialogu z nowoczesnością, a scholastyce – nieskuteczność i nadmierny racjonalizm (Kołakowski, 2019, s. 343).

Pomimo braku jednolitego frontu ideowego, przedstawiciele modernizmu łączyło przekonanie o centralnym znaczeniu indywidualnego doświadczenia religijnego, które uznawano za ważniejsze niż formalna akceptacja dogmatycznych formuł. W ten sposób modernizm ujawniał głęboki konflikt pomiędzy instytucjonalnym charakterem Kościoła a osobistym wymiarem wiary.

Refleksja nad modernizmem akcentowała również dramatyczne napięcie pomiędzy potrzebą adaptacji Kościoła do zmieniających się warunków cywilizacyjnych a ryzykiem utraty tożsamości doktrynalnej. Nadmierna sztywność instytucjonalna groziła izolacją, podczas gdy nadmierna elastyczność prowadzić mogła do rozmycia treści wiary. W tym świetle modernizm stanowił

próbę odnalezienia równowagi pomiędzy tymi skrajnościami (Kołakowski, 2019, s. 345).

Wiele spośród postulatów formułowanych przez modernistów zrealizowano w praktyce Kościoła po Soborze Watykańskim II. Sobór ten zaaprobował krytyczne metody w egzegezie biblijnej, otworzył się na dialog ekumeniczny i międzyreligijny, zwiększył rolę świeckich w życiu Kościoła, przeprowadził reformę liturgii oraz przyjął styl duszpasterskiej komunikacji zamiast języka potępień. Równocześnie jednak pojawiły się napięcia w recepcji soborowej – w szczególności niezrozumienie wobec postaw krytycznych względem zachodzących zmian, niekiedy interpretowanych jako odejście od tradycyjnej katolicyzacji (Kołakowski, 2019, s. 347).

Napięcie pomiędzy strukturą instytucjonalną a żywą wiarą jawi się jako zjawisko trwałe i nieuniknione. Wydaje się zatem zasadne interpretowanie działań modernistycznych reformatorów jako wyrazu dobrej woli oraz próby twórczego, choć ostrożnego dialogu z kulturą nowoczesną. W takim duchu kształtował się również pontyfikat Leona XIII, który – nie utożsamiając się z modernizmem – podejmował próbę odpowiedzi na analogiczne pytania dotyczące miejsca Kościoła w świecie nowoczesnym.

Strategia dyplomatyczna i społeczna Leona XIII

Od pierwszych lat pontyfikatu podejmowano działania zmierzające do odbudowy autorytetu Kościoła w Europie. Polityka Leona XIII wobec monarchii katolickich miała na celu stworzenie przeciwwagi dla liberalnego państwa włoskiego oraz próbę reintegracji Kościoła ze światem politycznym, bez dążenia do restytucji dawnej władzy świeckiej papieżstwa. Zamiast nostalgii za Państwem Kościelnym, preferowano strategię długofalowego umacniania wpływu Kościoła w sferze moralnej, intelektualnej i duchowej.

Kluczowym elementem tej strategii stało się sformułowanie katolickiej nauki społecznej, której fundamentem była encyklika *Rerum Novarum* z 1891 roku. W dokumencie tym papież wyłożył podstawowe zasady katolickiego nauczania społecznego, domagając się ochrony praw pracowniczych, uznania godności pracy, afirmacji prawa do własności prywatnej oraz ustanowienia ładu społecznego na fundamencie moralności chrześcijańskiej. Encyklika ta nie tylko zapoczątkowała nowy etap refleksji Kościoła nad problematyką społeczną, lecz także wyznaczyła kierunek dla katolickiej aktywności społeczno-politycznej w XX wieku.

Leon XIII aktywnie wspierał działalność organizacji świeckich, w szczególności robotniczych stowarzyszeń katolickich i związków zawodowych. Postrze-

gano je jako skuteczne narzędzie przeciwdziałania postępującej sekularyzacji oraz sposób na zaangażowanie katolików w życie społeczne i polityczne nowoczesnych państw. Zachęcano wiernych świeckich do uczestnictwa w sferze edukacyjnej, kulturowej i politycznej, podkreślając równocześnie konieczność wierności nauczaniu Kościoła (Zieliński, 1983, s. 247–258).

W relacjach z Niemcami podejmowano działania mające na celu przezwyciężenie skutków polityki *Kulturkampf*. Dzięki działaniom dyplomatycznym, prowadzonym m.in. w kontaktach z cesarzem Wilhelmem I, stopniowo poprawiano sytuację Kościoła, choć pełna normalizacja stosunków nie została osiągnięta. W encyklice *Sapientiae Christianae* papież stanowczo sprzeciwiał się podporządkowywaniu religii interesom narodowym, akcentując nadrzędność obowiązków religijnych nad lojalnością wobec struktur państwowych.

Wobec Francji, mimo napięć wynikających z procesów laicyzacji życia publicznego, przyjęto strategię pojednawczą, apelując do katolików o uznanie republiki. Ten apel, znany jako *ralliement*, miał na celu zabezpieczenie pozycji Kościoła w warunkach świeckiego państwa oraz zapobieżenie jego marginalizacji (Aubert, 1985, s. 12–13).

Odnowa intelektualna i filozoficzna

Jednym z najistotniejszych wymiarów pontyfikatu Leona XIII była promocja intelektualnej odnowy Kościoła. Papież uznawał, że Kościół nie powinien ograniczać się do reakcji obronnych wobec ideologii nowoczesnych, lecz powinien aktywnie uczestniczyć w debacie filozoficznej i naukowej. Już w 1879 roku ogłoszono encyklikę *Aeterni Patris*, w której wezwano do powrotu do filozofii św. Tomasza z Akwinu jako fundamentu katolickiej formacji intelektualnej. Dokument ten zapoczątkował renesans tomizmu, rozwijany w seminariach, na uniwersytetach katolickich oraz w środowiskach akademickich na całym świecie (www 4).

Odnowa intelektualna nie ograniczała się jednak do tomizmu. Leon XIII wspierał rozwój badań historycznych, lingwistycznych i biblijnych oraz postulował tworzenie nowych narzędzi teologicznych, odpowiadających wymogom nowoczesnej metodologii naukowej. W okresie jego pontyfikatu powołano do życia m.in. Papieski Instytut Biblijny oraz Papieską Akademię św. Tomasza. Papież podkreślał konieczność obecności Kościoła w świecie nauki, nie jako konserwatywnego depozytariusza przeszłości, lecz jako odpowiedzialnego uczestnika współczesnego dialogu intelektualnego (Zieliński, 1983, s. 254–257).

W nauczaniu Leona XIII podejmowano również refleksję nad relacją Kościoła z nowoczesnymi systemami politycznymi i ekonomicznymi. Choć nie wypracowano spójnej doktryny „katolickiej nowoczesności”, formułowano pytania, które przez cały XX wiek wpływały na myślenie kościelne: jak zachować tożsamość Kościoła w warunkach pluralizmu? Jak głosić Ewangelię w epoce nauki i techniki? Jak pogodzić autorytet z potrzebą dialogu?

Ekumenizm i działalność misyjna

Pontyfikat Leona XIII przyniósł również nową jakość w relacjach między Kościołem rzymskokatolickim a chrześcijaństwem wschodnim. Już w 1894 roku, w encyklice *Praeclara Gratulationis Publicae*, skierowano apel do hierarchów prawosławnych o powrót do jedności z Rzymem. Choć odpowiedź ze strony Kościołów wschodnich była powściągliwa, sam fakt wystosowania takiego wezwania miał doniosłe znaczenie symboliczne i stanowił zapowiedź przyszłych działań ekumenicznych podejmowanych przez Kościół katolicki.

W ujęciu Leona XIII Kościół postrzegany był jako wspólnota o charakterze misyjnym, zobowiązana nie tylko do strzeżenia depozytu wiary, lecz także do jego głoszenia w zmieniających się warunkach społeczno-kulturowych. W tym celu wspierano rozwój struktur misyjnych, dbano o formację misjonarzy oraz propagowano model inkulturacji zakładający szacunek wobec lokalnych kultur i tradycji (Zieliński, 1983, s. 272–274).

Działania misyjne Leona XIII cechowało przekonanie o uniwersalnym charakterze orędzia chrześcijańskiego oraz o potrzebie jego obecności we wszystkich zakątkach świata. Misje nie były pojmowane jedynie jako ekspansja instytucjonalna, lecz jako odpowiedź na głębokie potrzeby duchowe człowieka oraz jako wyraz odpowiedzialności Kościoła za kształtowanie sumień i kultur w duchu Ewangelii.

Komunikacja i język nauczania

Leon XIII był pierwszym papieżem, który w pełni dostrzegł znaczenie nowoczesnych środków komunikacji społecznej dla realizacji misji Kościoła. Systematycznie publikowano listy, encykliki i dokumenty przeznaczone nie tylko dla duchowieństwa, lecz również dla szerokiego kręgu wiernych świeckich. Język papieskich dokumentów, sposób argumentacji oraz forma prezentowania myśli stanowiły istotny przełom w stylu urzędowego nauczania Kościoła.

W nauczaniu Leona XIII dostrzegalna była tendencja do łączenia autorytatywności z duszpasterską troską. Zamiast ograniczać się do wydawania orzeczeń dogmatycznych, papież starał się ukazywać racjonalne podstawy stanowisk doktrynalnych i moralnych. W ten sposób podejmowano próbę dotarcia zarówno do sumień wiernych, jak i do środowisk intelektualnych. Styl ten sprzyjał formowaniu nowego modelu papiestwa – nauczycielskiego, refleksyjnego i otwartego na dialog z nowoczesnym światem.

Tym samym Leon XIII wyznaczył standardy komunikacji, które z czasem stały się normą w działalności papieskiego magisterium XX i XXI wieku.

Teologiczny i filozoficzny fundament pontyfikatu Leona XIII

Dla pełniejszego zrozumienia reakcji Leona XIII na przemiany intelektualne zachodzące na przełomie XIX i XX wieku niezbędna jest analiza trzech kluczowych encyklik jego pontyfikatu: *Inscrutabili Dei Consilio*, *Aeterni Patris* oraz *Providentissimus Deus*.

Encyklika programowa *Inscrutabili Dei Consilio*

Pierwsza encyklika Leona XIII stanowiła dokument programowy, w którym zarysowano zasadnicze kierunki przyszłego pontyfikatu. Papież, odwołując się do Bożej Opatrzności, diagnozował głęboki kryzys duchowy i społeczny współczesności, wskazując na zjawiska takie jak dechrystianizacja, rozpad więzi społecznych, relatywizm moralny i osłabienie autorytetu Kościoła. W odpowiedzi sformułowano zasadę, zgodnie z którą Kościół katolicki – jako stróż dobra wspólnego (*bonum commune*) – posiada nie tylko prawo, ale i obowiązek ingerowania w sprawy publiczne, szczególnie w obronie ładu moralnego i cywilizacyjnego.

Centralne miejsce w dokumencie zajmowała kwestia utraty niezależności Stolicy Apostolskiej po likwidacji Państwa Kościelnego. Sytuacja ta została zinterpretowana nie w kategoriach politycznych, lecz duchowych: brak suwerenności terytorialnej papieża uznano za zagrożenie dla wolności Kościoła i ładu społecznego w skali globalnej. Encyklika zawierała również silny komponent społeczno-kulturowy – obronę rodziny, wychowania chrześcijańskiego oraz sakramentalnego charakteru małżeństwa jako fundamentów życia społecznego.

W wymiarze strukturalnym dokument rozwijał się wokół kilku osi: teologicznego umocowania urzędu papieskiego, krytyki błędów współczesności, obrony autorytetu Kościoła, apelu o jedność episkopatu, afirmacji roli papiestwa w dziejach cywilizacji oraz wezwania do modlitwy jako duchowej

odpowiedzi na kryzys epoki. Encyklika zapowiadała przyszłe działania Leona XIII w zakresie nauczania społecznego, obrony dogmatów, kształcenia duchowieństwa oraz odnowy moralnej Europy (www 5).

Encyklika *Aeterni Patris* – o odnowie filozofii chrześcijańskiej

Opublikowana w 1879 roku encyklika *Aeterni Patris* stanowiła filozoficzny manifest pontyfikatu. Leon XIII wzywał w niej do odnowy myśli katolickiej poprzez powrót do doktryny św. Tomasza z Akwinu, uznanej za wzór harmonii pomiędzy wiarą a rozumem. Filozofia, według papieża, pełniła funkcję przygotowawczą wobec teologii, oczyszczając rozum z błędów i dostarczając narzędzi do głębszego rozumienia objawienia.

Encyklika diagnozowała źródła kryzysu nowoczesności w odejściu od filozofii klasycznej oraz w dominacji nurtów relatywistycznych, subiektywistycznych i scjentystycznych. Krytykowano systemy filozoficzne, które porzuciły metafizykę i zerwały z zasadą racjonalności obiektywnej. W opozycji do nich przedstawiono tomizm jako system oparty na bycie, prawdzie, celowości i przyczynowości – zdolny do obrony zarówno wiary, jak i rozumu.

Dokument zawierał również postulaty instytucjonalne: zalecenie wprowadzenia filozofii tomistycznej jako podstawy nauczania w seminariach duchownych, katolickich szkołach i na uniwersytetach. Św. Tomasz z Akwinu został przedstawiony nie tylko jako wzorzec intelektualny, lecz również jako narzędzie walki z błędami epoki. W zakończeniu encykliki papież apelował do biskupów i profesorów o odważne przywrócenie tomizmu w Kościele oraz wzywał do modlitwy o światło rozumu i wsparcie świętych w dziele odnowy kultury chrześcijańskiej (www 4).

Encyklika *Providentissimus Deus* – o studium Pisma Świętego

W odpowiedzi na spory wokół egzegezy biblijnej Leon XIII ogłosił encyklikę *Providentissimus Deus*, będącą obroną katolickiego rozumienia natchnienia i autorytetu Pisma Świętego. W dokumencie przypomniano, że cała Biblia została natchniona przez Ducha Świętego i jako taka jest wolna od błędu (*inerrantia*), również w odniesieniu do treści historycznych. Encyklika zdecydowanie odrzucała racjonalistyczne i redukcjonistyczne nurty krytyki biblijnej, które traktowały Pismo jako produkt wyłącznie ludzki.

Jednocześnie dokument wykazywał świadomość potrzeby aktualizacji metod interpretacyjnych. Dopuszczano stosowanie krytyki historyczno-filologicznej, badań nad językami oryginalnymi oraz archeologii biblijnej, pod warunkiem ich podporządkowania wierze i Tradycji. Szczególną uwagę

poświęcono roli Ojców Kościoła jako punktowi odniesienia w hermeneutyce oraz potrzebie solidnego kształcenia duchowieństwa w zakresie biblistyki.

W *Providentissimus Deus* zawarto także apel o intensyfikację duszpasterskiego wykorzystania Pisma Świętego — w kaznodziejstwie, katechezie i formacji duchowej. Choć dokument powstał w odpowiedzi na wyzwania końca XIX wieku, należy go uznać za istotne ogniwo w rozwoju katolickiej hermeneutyki biblijnej, prowadzące do reform soborowych i konstytucji *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II.

Zakończenie

Pontyfikat Leona XIII stanowił etap przejściowy pomiędzy okresem kontrreformacyjnego katolicyzmu a posoborowym otwarciem Kościoła na świat nowoczesny. Papież ten zdołał stworzyć spójne ramy intelektualne i duszpasterskie, które umożliwiły późniejszą recepcję procesów odnowy w Kościele, zachowując przy tym jego doktrynalną integralność. Wypracowany przez Leona XIII model papiestwa — nauczycielski, refleksyjny i zaangażowany w dialog ze światem — odegrał istotną rolę w kształtowaniu oblicza Kościoła w XX wieku.

Choć nie udało się w pełni rozwiązać wszystkich problemów odziedziczonych po pontyfikacie Piusa IX, dokonano skutecznego ukierunkowania Kościoła na drogę pokojowego współistnienia z nowoczesnością. Dążono do pogodzenia wierności tradycji z otwarciem na przemiany kulturowe, unikając zarówno zamknięcia w postawie oblężonej twierdzy, jak i bezkrytycznego przyswajania nowoczesnych ideologii. Jako reformator instytucjonalny i duchowy, Leon XIII pozostaje jednym z najbardziej przenikliwych i wpływowych papieży epoki nowożytnej.

Niewątpliwie dlatego papież Leon XIV, obejmując urząd w epoce kryzysów Kościoła i świata współczesnego, odwołał się do dziedzictwa Leona XIII. Wskazanie na ten właśnie pontyfikat jako punkt odniesienia sugeruje chęć powrotu do modelu Kościoła, który nie tylko broni wiary, lecz także aktywnie współtworzy kulturę, moralność i duchowość współczesności. Dziedzictwo Leona XIII, jako fundament refleksji nad rolą Kościoła w świecie nowoczesnym, pozostaje wciąż aktualnym punktem odniesienia dla katolickiej myśli społecznej, filozoficznej i eklezjalnej.

Literatura

- Aubert, R. (1985). Kościół katolicki od kryzysu 1848 r do I wojny światowej. W: *Historia Kościoła* (t. V). PAX.
- Kołąkowski, L. (2019). *Chrześcijaństwo*. Znak.
- Lapple, A. (2007). *Mała historia Kościoła*. Księgarnia Św Wojciecha.
- Olbert, J. M. (2010). Polonia semper fidelis. *Nasz Głos*, 1, 39.
- Zieliński, Z. (1983). *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków* (t. II). Wydawnictwo Poznańskie.
- Żmudziński, M. (2020). Nieomyślność biskupa Rzymu jako problem eklezjologiczny ad intra i ad extra. *Roczniki Teologiczne*. 67(9), 53–67.

Netografia

- Czurczak, A. (2025, 20 maja). *Podczas remontu odkryli wiadomość z przeszłości. „Zamierzalem wam opisać”*. Portal Interia. <https://wydarzenia.interia.pl/ciekawostki/news-podczas-remontu-odkryli-wiadomosc-z-przeszlosci-zamierzalem,nId,21818224>
- ENCYKLIKA „PROVIDENTISSIMUS DEUS”. portal Wiara.pl. <https://biblia.wiara.pl/doc/423154.ENCYKLIKA-PROVIDENTISSIMUS-DEUS> [dostęp: 03.08.2025].
- Pascendi Dominici Gregis. O zasadach modernistów*. Portal eKAI. <https://www.ekai.pl/dokumenty/encyklika-pascendi/> [dostęp: 03.08.2025].
- Papież Leon XIII - encyklika Inscrutabili Dei consilio z 21 IV 1878*. e-ncyklopedia. https://silesia.edu.pl/index.php/Papie%C5%BC_Leon_XIII_-_encyklika_Inscrutabili_Dei_consilio_z_21_IV_1878 [dostęp: 03.08.2025].
- Św. Pius X i Święte Oficjum. *Lamentabili sane exitu*. Strona o św. Piusie X, Papieżu 1835–1914. <https://piusx.pl/lamentabili-sane-exitu/> [dostęp: 03.08.2025].
- Teologia Polityczna. (2021, 25 stycznia). *Encyklika Leona XIII „Aeterni Patris”*. <https://teologiapolityczna.pl/tekst-encykliki-aeterni-patris>

ARTUR JOCZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Etnolingwistyki

e-mail: artur.jocz@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0001-8934-1167

DOI: 10.34813/ptr3.2025.6

Religia w życiu publicznym i jej obraz w literaturze przełomu XIX i XX wieku. Wybrane przykłady

Religion in public life and its picture in literature
at the turn of the 19th and 20th centuries. Selected cases

Abstract. When creating literature at the turn of the 19th and 20th centuries, Polish modernist writers did not focus solely on its aesthetic dimension. They also attempted to consider philosophical and religious issues in their texts. They were also interested in the place of religion in social life. Therefore, the aim of this article is to present selected thoughts of Tadeusz Miciński and Jerzy Hulewicz on the place of Christianity in the public life of Poland, which was reviving after years of partition. It is worth remembering that the religious inquiries of the aforementioned authors were not of an orthodox Christian nature.

Keywords: modernism, religion, orthodoxy, spirituality, Gnosticism.

I

Omawiając fenomen metafizycznych potencji poezji Młodej Polski, Władysław Stróżewski szczególną uwagę zwraca na jej wizyjność. Filozof pisze:

Jest to istotnie widzenie, wizja – nie dyskurs. A równocześnie jest to widzenie angażujące nie tyle rozum, co serce. Emocjonalna wrażliwość towarzyszy

poznaniu, które nie może – wobec tego – zachować obojętnej postawy chłodnego obserwatora. Toteż nie dziw, że sprawą wysuwającą się na czoło jest tajemnica cierpienia, a idąc głębiej – genezy istniejącego w świecie zła. (Stróżewski, 1995, s. 92)

Zdaniem myśliciela jest więc to próba emocjonalnego zmierzenia się z odwiecznym problemem człowieka, czyli niesprawiedliwością, która wynika ze swoistego napiętnowania ludzkiej egzystencji przez cierpienie, zło. Jednocześnie Stróżewski uwypukla fakt fundamentalnej różnicy pomiędzy poetyckim i filozoficznym podejściem do metafizycznych tajemnic rzeczywistości. Nie znaczy to jednak, że którąś z tych dróg poznania natury bytu szczególnie dowartościowuje lub deprecjonuje. Dochodzi zatem do wniosku, że obie wspomniane aktywności ludzkiego ducha są w pełni uprawomocnione. Jeszcze dalej w swoich przemyśleniach zmierza Maria Podraza-Kwiatkowska, sugerując, że poezja, literatura w ogóle charakteryzuje się również tendencją do pewnego rodzaju zawłaszczania tej części rzeczywistości kulturowej, która tradycyjnie zajęta była/jest przez religię i filozofię. Badaczka stwierdza:

Zbliża się – pozostawiając sobie jednak o wiele większą swobodę wypowiedzi – do filozofii (zwłaszcza do metafizyki) i do religii. Próbuje odpowiedzieć na zasadnicze pytania gnębiące ludzkość: o tajemnicę egzystencji, zagadkę bytu, istnienie po śmierci, o Absolut, o Boga, o duszę; dręczy ją problem wieczności i nieśmiertelności. Ociera się taka literatura o to, co tajemnicze, nienazwane, niewyraźne. (Podraza-Kwiatkowska, 2001, s. 319)

Z cytowanych słów nie wynika oczywiście, że owe metafizyczne poszukiwania poezji, literatury stanowią jakąś formę nieuprawnionej usurpacji na teren filozofii lub religii. Są one raczej postrzegane jako próba alternatywnego spojrzenia na najbardziej podstawowe, człowiecze pytania egzystencjalne. (Jocz, 2010, s. 73–80; 2011, s. 105–112; 2014, s. 17–25). Chcąc doprecyzować istotę tego alternatywnego spojrzenia, Podraza-Kwiatkowska wspomina o większej swobodzie wypowiedzi, która odróżnia literaturę od filozofii. Dążąc do lepszego uzasadnienia tego rodzaju postawy poznawczej, warto również odwołać się do zaproponowanych przez Brunona Schulza (1892–1942) rozróżnień pomiędzy poezją i wiedzą (nauką, filozofią). W swojej *Mityzacji rzeczywistości* głosił:

Ale i wiedza nie jest niczym innym, jak budowaniem mitu o świecie, gdyż mit leży już w samych elementach i poza mit nie możemy w ogóle wyjść. Poezja dochodzi do sensu świata anticipando, dedukcyjnie, na podstawie wielkich i śmiałych skrótów i przybliżeń. Wiedza dąży do tego samego indukcyjnie, metodycznie, uwzględniając cały materiał doświadczenia. W gruncie rzeczy i jedna, i druga zdążają do tego samego. (Schulz, 1989, s. 367)

Najciekawsze w prezentowanych rozważaniach jest założenie, z którego wynika, że za sprawą poezji, literatury można uzyskać wiedzę praktycznie tożsamą z osiągnięciami nauki, filozofii. Oczywiście Schulzowi nie chodzi o wiedzę technicznie lub biologicznie szczegółową, ale o pewien rodzaj najbardziej fundamentalnego opisania natury rzeczywistości, który określa mianem „regeneracji pierwotnych mitów” (Schulz, 1989, s. 366).

Chcąc zweryfikować przemyślenia sygnalizujące istnienie głębokich związków pomiędzy poezją, literaturą oraz filozofią i religią, warto odwołać się do konkretnych fragmentów utworów niektórych poetów/pisarzy, którzy tworzyli na przełomie XIX i XX wieku, czyli w okresie Młodej Polski lub modernizmu. Celem niniejszych rozważań będzie przede wszystkim próba takiego przybliżenia fenomenu ich metafizycznych poszukiwań, który wyraził się w konkretnych projektach obecności religii w życiu publicznym odradzającej się z niewoli zaborów Polski. Chodzi oczywiście o omówienie wybranych elementów dorobku dwóch szczególnych reprezentantów tego okresu, czyli Tadeusza Micińskiego (1873–1918) i Jerzego Hulewicza (1886–1941).

II

Pisząc swojego *Xiędza Fausta*, Tadeusz Miciński próbował nie tylko na nowo przemyśleć fundamenty chrześcijańskiej duchowości, ale starał się również raz jeszcze zdefiniować miejsce religii i religijności w oczekiwanej, już wolnej Polsce. Chciał żeby była ona częścią szerszego, europejskiego ruchu odradzającej się metafizyki. Definiując naturę pewnego rodzaju punktu wyjścia dla owych przemian, pisarz wyraził ją następującymi słowami:

[...] posiadzsy w sposób rozległy i możliwie głęboki wiedzę zachodnią, doznaliśmy przeświadczenia, iż poza życiem ludzkim kryje się świat mało lub wcale niedostępny naszej świadomości. Okultyzm, teozofja, spirytyzm, a przedewszystkim religje na swój sposób starają się ten świat udostępnić. Znaczenie jego jest niezaprzeczone wbrew mniemaniu pozytywistów: stamtąd czerpiemy nasze porywy najszlachetniejsze, tam zmierza ewolucja ludzkości, tam w tym „Ponad” kryje się sfera owego raju, który na ziemi kończy się tylko nudą, zwątpieniem lub przesystem. (Miciński, 1913, s. 112)

Rozważając przywołane sformułowania, czytelnik powinien zwrócić uwagę przede wszystkim na mocno wyartykułowaną przez Micińskiego postawę antypozytywistyczną. Twórca bardzo jednoznacznie krytykuje pozytywistyczny redukcjonizm i jednoznacznie stwierdza, że fenomenowi ludzkiej egzystencji nie wolno sprowadzać jedynie do jej materialnego wymiaru. Zdaje jednak sobie sprawę z tego, że żyjącemu w fizycznej rzeczywistości człowiekowi jest

niesłychanie trudno ów materialny wymiar przekroczyć. Dzieje się tak dlatego, że dotarcie do wspomnianego duchowego „Ponad” wymyka się wszelkim ludzkim, zmysłowym potencjom. A zatem autor *Niedokonanego* odwołuje się do różnych tradycji religijnych i warto w tym miejscu zauważyć, że nie jest to jedynie ortodoksyjnie rozumiane chrześcijaństwo. Odróżnia jednak postawę religijną od neognostycznej teozofii lub duchowych nowinek z obszaru okultyzmu i spirytyzmu, które zyskiwały sobie popularność na początku XX wieku (Hausnerowa, 1918, s. 103–108; Schuré, 1919, 113–115; Row, 1920, s. 103–104; Schuré, 1998). Nie wacha się jednak przed sformulowaniem niesłuchanie surowej oceny dotyczącej miejsca tradycyjnego rzymskiego katolicyzmu w świadomości współczesnego mu Europejczyka-Polaka. Wypowiada ją Imogiena, bohaterka omawianej powieści i stwierdza m.in.:

Kościół oficjalny dla inteligencji być może za prędko skończył się, ale już się skończył. Ale czy skończył się Chrystus i dzieje świętości? Zapewne, łatwo nad legendą z Nazaretu i świętami przechodzą tłumy oświecone. Pobożny ignorant wyda ze swej strony *ad usum* bezmyślności książeczki pełne horrendalnych bredni. Lecz życie religijne jest nie tylko potrzebą dzikiego człowieka z puszczy – jest też kopułą przemyśleń najtęższych. (Miciński, 1913, s. 243)

W cytowanych rozważaniach na plan pierwszy wysuwa się zatem napięcie pomiędzy religijnością masową oraz religijnością elitarną. Jest ono oczywiście znane chrześcijaństwu od wieków. Pisał o nim już Klemens z Aleksandrii (ok. 150 – ok. 212), który poszukiwał gnostycznego chrześcijaństwa, ale starał się nie deprecjonować drogi odwołującej się do autorytetu wiary (Klemens Aleksandryjski, 1994, T. 1, s. 135–141; s. 145–150; s. 373; T.2, s. 147–152). Tymczasem Miciński za pośrednictwem swojej bohaterki bardzo wyraziście głosi, że ten pierwszy rodzaj realizacji potrzeby związku człowieka z Bogiem zwyczajnie trywializuje religię. Tak bardzo częste wśród ludzi antropomorficzne postrzeganie Absolutu w naturalny sposób upraszcza jego metafizyczny wymiar. Natomiast drugi rodzaj religijności stanowi próbę odważnego zmierzania się ludzkiej jednostki z odwieczną tajemnicą. Z tego właśnie powodu Imogiena, w taki oto sposób charakteryzuje źródła własnej religii:

Czerpię ją z oceanu mistycznego, wchłaniając zamiast dogmatów najwyższą adorację dla Mocy duchowych, zaś w przyrodzie jej centauryczną moc. Ale jest między mną a Tobą różnica zasadnicza i wybaczyć, że to powiem: ty jesteś nie człowiekiem pierwotny, ale mieszkańcem rewolucjonizujący. Szukasz twardych określeń; z eteru religijnego chcesz mieć bryły piramidalne lub stożkowate. Jesteś katolikiem umysłowości, który się zgubił w pojęciach i nie przez pojęcia, ale przez objawienie Życia – musi być odzyskany dla nowego Kościoła. (Miciński, 1913, s. 242)

Rozmawiając ze swoim interlokutorem, aresztowanym przez władze rosyjskie rewolucjonistą, Imogiena nie mówi nic o konieczności przebudowy zastanej religijności, czyli wydaje się akceptować cytowane wcześniej słowa o jej duchowym wyczerpaniu. Zwraca jednak uwagę na potrzebę budowy nowego Kościoła. Jego fundamentem powinno stać się doświadczenie mistyczne, które jej zdaniem realnie łączy ludzką egzystencję z doświadczeniem istnienia Absolutu. Echem mocy i świętości Boga wydaje się jej również potęga przyrody, którą człowiek przez całe wieki starał się ujarzmić. Wtrącając w ten sposób do wypowiedzi apoteozę „centaurycznej mocy” natury – Boga, Imogiena nie robi tego przypadkowo. Staje się ona fragmentem polemiki prowadzonej z próbą racjonalizacji religii – chrześcijaństwa, którą podejmuje jej rozmówca – Piotr. Autentycznego doświadczenia mistycznego, religijnego nie można zatem wyrazić poprzez formuły filozoficzne lub matematyczne. Postawa Piotra, czyli owe „bryły piramidalne” jest według Imogieny przejawem tendencji do ponownej dogmatyzacji doświadczenia religijnego, ale już w nowoczesnym, naukowym wydaniu. Takiej postawie duchowo-naukowej dziewczyna stara się gwałtownie przeciwstawić. Jednocześnie dąży do utrzymania pewnego rodzaju równowagi pomiędzy tendencją do zasadniczej rewizji, a nawet odrzucenia chrześcijańskiej dogmatyki, i przekonaniem o restytuującej sile duchowości. W ten sposób uzupełnia prezentowaną już apoteozę doświadczenia mistycznego. Głównym przedmiotem jej zainteresowań jest oczywiście konstrukcja owego fundamentu nowego Kościoła. Ten rodzaj religijnych poszukiwań znakomicie przybliży poniższy fragment zaczerpnięty z *Xiędza Fausta*:

Nie można budować dzielnicy nowej, nie burząc starych ulic i ropiących się kamienic. Ale w dziedzinie duchowej wystarczy wznieść jedno światełko, jeden punkt przyciągający, aby nastąpiło stopniowe rozjarzenie całego wnętrza. Nie ja będę umniejszała wartość krytyki i znaczenie rozumu! [...] Ale musimy się porozumieć, o co nareszcie ma być ten bój narodów? Wzgardzić musimy krytyką pseudo-naukową [...]. (Miciński, 1913, s. 245)

Z cytowanych słów wynika, że Imogiena jest gotowa na odrzucenie znacznej części dotychczasowej chrześcijańskiej tradycji religijnej. Z dalszej części utworu wynika, że chodzi jej przede wszystkim o wielowiekowe spory teologiczne, które ostatecznie w żaden sposób nie wyjaśniły fenomenu obecnej w człowieku potrzeby relacji z Bogiem (Miciński, 1913, s. 243). Jednocześnie przeciwstawia się swoistej pysze ludzkiej racjonalności, którą nazywa „krytyką pseudonaukową”, ponieważ neguje realność duchowego poznania rzeczywistości transcendentnej – Boga. Reprezentowane przez nią poglądy współgrałyby w tym miejscu z rozważaniami Mikołaja Bierdiajewa (1874–1948), który pisał m.in.:

Najwięksi filozofowie, zarówno chrześcijańscy, jak i pogańscy, ci, dla których filozofia była święta, uznawali istnienie wyższego, boskiego rozumu – Logosu, w którym podmiot i przedmiot są tożsame, i odkrywali działanie Logosu w człowieku. (Bierdiajew, 1995, s. 37)

Rosyjskiemu filozofowi chodziło o wskazanie tego, że świadomość istnienia rzeczywistości transcendentnej nie wynika z uczestnictwa w konkretnej formie religijności. Różnice i swoistości religijne, różne sposoby kultu mają jeden element wspólny, czyli chęć duchowego zbliżenia się do owego Logosu. Podobnie jest też w przypadku postawy Imogieny, która ogromną wagę przywiązuje do indywidualnej duchowej aktywności każdego człowieka. Szczególną formę tej aktywności definiuje następującymi słowami: „Człowiek w Mszy uzyskał nie tylko symbol odrodzenia, ale istotny Most w zaświaty” (Miciński, 1913, s. 242–243).

A zatem po rewolucyjnych rozważaniach na temat budowy nowego Kościoła pojawia się bardzo ortodoksyjne dowartościowanie liturgii mszy św. Jednocześnie Imogiena stara się ukazać miejsce nauki i racjonalności w jej rozumieniu nowego Kościoła. Służą temu m.in. przemyślenia na temat biologicznego fenomenu powstawania gatunków:

Teoria pochodzenia organizmów nabiera coraz więcej transcendentalności, wchodzi w sfery metazjawisk tj. zjawisk nieuchwytnych dla doświadczenia. Żeby wyliczyć tylko parę nazwisk, wspomnę Fechnera, Wundta, Driescha, Bergsona, którzy z postępem wiedzy musieli przyjąć intuicyjną celowość w naturze; nie może ona być ściśle dowiedziona, jak teza fizyczna, ale bez niej niepodobna wyrozumieć życia, które tworzy się wciąż improwizacyjnie z głębin, zaledwo w części dostępnych naszym badaniom. (Miciński, 1913, s. 249)

Wczytując się w przywołany fragment *Xiędza Fausta*, warto zwrócić uwagę na kontrowersyjny naukowo pomysł uduchowienia procesu ewolucji. Imogiena sugeruje, że nie można jego witalnej inwencji oraz siły sprowadzić tylko do wymiaru ściśle fizycznego. Stara się więc swoisty sposób pogodzić dociekania przywoływanych naukowców i myślicieli ze słynnym teleologizmem Arystotelesa (384–322). Uważa, że wszystkie organizmy żywe mają swoje ściśle określone miejsce w rzeczywistości przyrodniczej i tworzą celowościowo powiązaną jedność, której nie można wyjaśnić dziełem przypadku. Zdaje sobie jednak sprawę z tego, że jej przeświadczenie wymyka się regułom intersubiektywnej sprawdzalności i komunikowalności. Śmiało jednak występuje przeciwko pozytywistycznemu redukcjonizmowi. Rodzi się jednak pytanie o jakość recepcji tego ekskluzywnego programu duchowo-religijnego w społeczeństwie polskim. Chcąc przybliżyć tę kwestię Piotrowi, Imogiena w taki sposób omawia swoją pracę na rzecz krzewienia idei duchowego odrodzenia w parafii księdza Fausta:

Zdaje się, że ty jednak naprawdę nie znasz Polski obecnej i podnosisz, jak inni, zagadnienia zewnętrzne: jak polepszyć byt polityczny? [...] ale nie uświadamiasz dotąd ewolucyjno-moralnej Świątyni. Zaiste Świątynia tylko może nas uratować. Bo wszelki wysiłek, praca, bohaterstwo, idą za głosem Świątyni. [...] Lud nasz opiera się na Wierze. Trzeba tę Wiarę zrobić światłem, trzeba ją połączyć z pracą przy ziemi. Zakładają się w Królestwie szkoły rolnicze, założyli i tu włościanie fabryki, kasy, szkoły. Ksiądz Faust tworzy, ja mu pomagam. [...] W mieście poznałam się dokładnie z nędzą robotniczą. Więc nie dziw się, że serce moje rzuciłam w tę otchłań sprawy ludowej [...] wchodziłam w poddasza i sutereny, ucząc się u Marksa, Sorela i George'a teorii ekonomicznych ale u Sióstr Miłosierdzia mocy sprawiania cudów. (Miciński, 1913, s. 259)

Z przywołanych przemysłów wynika, że ksiądz Faust i wspierająca go Imogiena organicznie łączą możliwość przemian społecznych w Polsce (poprawa sytuacji ekonomicznej klas wykluczonych) ze swoistym uduchowieniem, sakralizacją tego procesu. Dlatego tak dużą wagę przywiązują do widomego znaku, którym jest owo omawiane już pojęcie nowego Kościoła, czyli Świątyni wspierającej metafizyczną mocą odradzające się, reformujące społeczności „włościańskie”, robotnicze i wreszcie całą Polskę. Ten wpływ Świątyni jako duchowego katalizatora inicjującego wszelkie zmiany społeczne wydaje się współgrać z propagowaną już przez Hegla (1770–1831) ideą religii publicznej, której „skutkiem jest przede wszystkim uwznioślenie, uszlachetnienie ducha narodu [...]” (Hegel, 1999, s. 7–8).

W podobnym tonie wypowiada się Imogiena, której zdaniem ludowa wiara powinna stać się stabilnym punktem wyjścia do duchowego, mistycznego odrodzenia Polaków oraz zagwarantować wytrwałość w realizowaniu przemian społecznych. Dlatego właśnie dziewczyna mówi o wsparciu teorii ekonomicznych przez duchową siłę religii.

Zagłębiając się w dalszy ciąg *Xiędza Fausta*, uważny czytelnik zauważy, że pisarz starał się również literacko zilustrować efekty religijno-społecznej pracy swoich bohaterów. Uczestnicząc w liturgii mszy św. sprawowanej przez Fausta, Piotr ze zdumieniem przysłuchuje się komentarzom uczestniczących w niej „włościan”:

Piotrowi pomagał szept ludu; nawet prości włościanie doskonale już orjentowali się w tej symbolice, rozmawiali o wolności życia, łamiącej się z bezwładem materji. Wodospad, dzieląc się na dwa prądy, przedstawia formy nieorganiczne, opadanie energii – katodos, zejście do Hadesu; ów zaś potok prawy, idący przeciw tamtemu – życie form organicznych. Wszak życie jest dźwiganiem się wzwyż wbrew prawom materji [...]. Różnicę tę sprawia emanacja mocy

absolutnych, które idą [...] przedewszystkim z bezbrzeży Boga, który obejmuje twórczość życia w ciągłym, nieustającym: Stań się! (Miciński, 1913, s. 299)

Z toku powieściowej narracji czytelnik dowiaduje się, że uczestnicy liturgii rozprawiają na temat skomplikowanej symboliki witrażu, który zdobi kościół księdza Fausta. Okazało się, że mieszkańcy okolicznych wsi potrafią swobodnie posługiwać się wiedzą na temat metafizycznych zawłości wspomnianego dzieła sztuki witrażowej. Ich poziom filozoficznego wykształcenia ewidentnie szokuje rewolucjonistę. Z prowadzonych rozmów wynika jednocześnie, że ich zachowanie nie ma charakteru pozerstwa na użytek niezapowiedzianego gościa, ale jest śmiałą manifestacją życiowych poglądów. Zgodnie z zasadami głoszonymi przez Imogienę i Fausta owi „zwykli włościanie” realizują w życiowej praktyce ideę zjednoczenia doświadczenia duchowego, religijnego z profanum codzienności. Mają świadomość, że owa życiowa codzienność jest jednocześnie metafizycznym „dźwiganiem się wzwyż wbrew prawom materji.” Dostrzegają również, że całą dostępną im rzeczywistość przenika stwórcza moc Boga.

III

Pragnąc przybliżyć istotę metafizycznych poszukiwań Jerzego Hulewicza, warto rozpocząć od wizyjnego utworu *Chór chórów*, który przybrał formę dialogu Ducha uwięzionego i Ducha Wolnego. To właśnie tutaj można przeczytać następującą wypowiedź Ducha uwięzionego:

Wieściłeś, Boże! ale kto słuchał twórczych duchów objawienia? kto w nich Ciebie widział, słyszał, czuł? Nie widziałem Cię, nie słuchałem, nie czułem, przeto objawienia nie pojąłem, iże mieszkanie Twoje we mnie jest; zawsze też przekładałem je kędyś poza siebie, [...] przeto przystęp miała fałszywa nauka, która była przydatna światu na jeden ciała żywot. (Hulewicz, 1919, s. 53)

Wczytując się w przywołane słowa, nie sposób pominąć milczeniem swojego metafizycznego powinowactwa z duchowymi fundamentami *Genezis z Ducha* Juliusza Słowackiego. Chodzi oczywiście o związek Boga z „twórczymi duchami objawienia”, które reprezentują wolę Absolutu w świecie materialnym. Warto w tym miejscu przypomnieć, że Stanisław Przybyszewski (1868–1927) uznał ów poemat polskiego romantyka za podstawowy metafizyczny przewodnik dla całej literatury i duchowości w Młodej Polsce. Pisał o tym obszernie w artykule *Ekspresjonizm – Słowacki i „Genezis z Ducha”*, który opublikował w wydawanym w Poznaniu *Zdroju* (1917–1922), czyli pierwszym czasopiśmie literacko-filozoficznym (Kosidowski, 1931; Ratajczak, 1967,

s. 83–128), wydawanym w odradzającej się Rzeczypospolitej (Przybyszewski, 1918, 1, 5–7; 2, 36–39; 3, 66–68; 4, 99–101; 5, 132–134; 6, 164–169). Kolejnym ważnym elementem, na który wypada zwrócić uwagę podczas lektury *Chóru chórów*, jest przekonanie Hulewicz głoścące, że człowiek podlega procesowi reinkarnacji. Tę manifestację religijnego synkretyzmu pisarz zawdzięcza popularnym wówczas neognostycznej teozofii i antropozofii, które na polskim gruncie propagowała m.in. Stanisława Hausnerowa. (Hausnerowa, 1918, s. 103–108; Prokopiuk, 1999, s. 89–233; Prokopiuk, 2000, s. 107–137) Jednakże jeszcze ciekawsze zagadnienia można odnaleźć w kolejnej wypowiedzi Ducha uwięzionego z *Chóru chórów*:

Wcieliłeś się, Duchu Wolny, iżby przez ofiarę dać świadectwo Prawdzie. Wcieliłem się i ja, iżby przez ofiarę dojść do Prawdy. Nie widziałem Ciebie przez długie lata bytowania tego, albowiem obce mi było Prawo Twoje. Narzucono mi prawo świata, które mi przysłoniło Ciebie; wszelako szukać jąłem, a wtedy ból wstąpił na mą duszę i wielka tęsknota. [...] Odkąd twarz moją zwróciłem ku Tobie, który się stałeś Synem Człowieczym, iżby ofiarą dać świadectwo Prawdzie [...], odkąd w sobie Ducha szukać jąłem – znienawidził mnie świat. [...] Tak tedy wolny jestem od świata i złud jego, a wolność moja wzmacnia światu nienawiść ku mnie, iż on wolny nie jest. (Hulewicz, 1919, s. 55)

Z przytoczonego ustępu tekstu wynika, że Hulewicz dokonuje własnej reinterpretacji tradycji chrześcijańskiej, i to właśnie w duchu wspomnianego już synkretyzmu. Z pierwszego i drugiego fragmentu *Chóru chórów* można wywnioskować również i to, że jego metafizyczne poszukiwania są dalekie od chrześcijańskiej ortodoksji. Zbudowane są jednak na chrystologicznym fundamencie. Z drugiej jednak strony pisarz zdecydowanie przeciwstawia nauczanie – gnozę – Chrystusa porządkowi świata materialnego, który zgodnie z ortodoksyjnym nauczaniem jest przecież manifestacją aktu stwórczego chrześcijańskiego Boga. Odwołując się do tradycji gnostycznej (Myszor, 1979; Jonas, 1994; Jocz, 1995; Prokopiuk, 1988; Quispel, 1988; Rousseau, 1988) Hulewicz przedstawia Syna Człowieczego jako przekaziciela prawdziwej wiedzy, gnozy o naturze rzeczywistości (Jocz, 2009, s. 159–196). Wynika z niej, że ów Duch uwięziony był bezgranicznie poddany porządkowi świata materialnego, a także urokowi i powabom fizyczności. Dowodem na to jest wypowiedź głównego bohatera *Chóru chórów*, który oświadcza: „póki młodość łakomem okiem na świat patrzałem.” (Hulewicz, 1919, s. 55) Okazało się jednak, że owe pragnienie zmysłowego użycia szczęśliwie nie zdominowało swoiście usypiającej, ale jednocześnie permanentnie obecnej chęci dążenia do Prawdy. Warto w tym momencie odwołać się do wcześniej cytowanego fragmentu *Chóru chórów*, z którego można wyczytać, że pomiędzy Bogiem Stwórcą i człowiekiem

– Duchem uwiecznionym istnieje nieomal quasi-substancjalna tożsamość. Tę głęboką łączność wyrażają następujące słowa: „mieszkanie Twoje we mnie jest”.

Z przywołanych rozważań można zatem wywnioskować, że według Hulewicz najdoskonalszy rodzaj spotkania człowieka z Absolutem dokonuje się w ludzkiej immanencji. W jaki zatem sposób powinna manifestować się (jeśli powinna) obecność rzeczywistości sakralnej w sferze publicznej? Chcąc odpowiedzieć na tak sformułowane pytanie, należy sięgnąć do jego dramatu *Kain*, który jest neognostyczną reinterpretacją jednego z archetypicznych przejawów judeochrześcijańskiej duchowości, religijności. Kreując swoją literacką rzeczywistość, Hulewicz główną oś sporu pomiędzy Kainem i Ablem organizuje wokół ezoterycznego lub egzoterycznego charakteru ofiary składanej Bogu. Dlatego Kain naturę własnej relacji z Bogiem wyjaśnia następującymi słowami:

Rzekliście – (po chwili): Że modlitwy mej nie słyszą uszy twoje, bracie Ablu, ani uszy braci twoich, jako moje uszy słyszą głośnie pacierze wasze, przeto nie mów, że modlitwy nie masz, gdy jest. (Hulewicz, 1920, s. 14)

W cytowanym fragmencie dramatu na plan pierwszy wybija się postawa Kaina, który nie chce publicznie oddawać czci Bogu i wspólnie z innymi członkami społeczności składać mu ofiar. Jednocześnie bardzo jednoznacznie przeciwstawia się ich sugestiom, w których głoszą, że jego hołd nie został złożony Stwórcy w sposób należyty, czyli w formie dopuszczonej mocą tradycji. Próbuje domagać się poszanowania dla własnych, ekskluzywnych manifestacji religijnych. Twierdzi, że jeśli nawet modlitwa nie jest wypowiedziana w przestrzeni publicznej, to wcale nie znaczy, iż nie została realnie wypowiedziana. Kreując postać swojego Kaina, autor *Chóru chórów* idzie bardzo daleko w nieortodoksyjnym postrzeganiu istoty religijności. Z akcji dramatu wynika wprawdzie, że Kain zaczyna naśladować swojego brata i buduje dopuszczony przez tradycję stos ofiarny, ale jednocześnie wypowiada kwestię, która przeczy podjętym działaniom:

O! Światło, co jaśniejiesz w dzień i w noc!
Cieniu Słońca!
Życie Ziemi!
Ruchu Nieba!
Duchu!

Oto wola brata zawisła nad duchem moim! oto po raz pierwszy bratu uchyliam czoło miast Tobie! Wielka szła moc z oblicza brata; moc utwierdzona wszystkim jego otoczeniem, wszystką bracią – gdy ja sam jeden... Wielka siła słów brata – jako że ofiarę jego czynią wszyscy bracia i czynili ojce. (Hulewicz, 1920, s. 17)

Rozmyślając nad przytoczonym wyimkiem tekstu, uwaga czytelnika powinna przede wszystkim zwrócić się w stronę ekstatycznej pochwały mocy Ducha, która legła u podstaw stworzonego świata. Dlatego tak niesamowicie kontrastują z nią kolejne sformułowania. Wygłaszając je, Kain świadomie próbuje ulec wpływowi swojego brata Abła i podporządkować się tradycyjnemu rytuałowi oddawania czci Bogu. Wspomina m.in. o tym, że w podobny sposób zachowywali już ich przodkowie. A zatem w ich postępowaniu wypada upatrywać wartości publicznego, wspólnego składania hołdu Absolutowi. Jednocześnie w pełni zdaje sobie sprawę z tego, że tak istotna dla całej społeczności tradycja zwyczajnie błądzi. Dlatego rozpaczliwie stwierdza, że podporządkowuje się woli brata i przeciwstawia Bogu. Z drugiej jednak strony zwraca się z bezpośrednią prośbą do Boga o dyskredytację dokonanej przez siebie ofiary. Jego pragnienie wyrażają poniższe sformułowania:

Ofiarę Ducha sam jeden czynię, jako sam jeden czyniłem ją od początku. Wszystka moc ziemi przeciw mnie jest i wszystka moc stworzenia żywego [...] – Zachwiał się w swej mocy duch mój – Panie! Ty jeden umocnisz go, gdy zechcesz. [...] Spraw, że oczom ablowym nie objawi się tajemnica mojej ofiary, aż gdy odrzuci złote runa z duszy a nagą wzniesie ku Tobie. [...] Mocny Panie! spraw, że znak Twój nie umocni formy – jako chcą bracia, ale umocni ducha ofiary – jako chcę ja. Niech więc ofiara ablowa uczyni znaki, jako pragnie Abel, brat; od ducha mego zasię niech oddalony będzie wszelki znak ziemi. (Hulewicz, 1920, s. 18–19)

Chcąc w pełni odczytać przywołany przekaz Kaina, należy zwrócić uwagę na duchowy wymiar ofiary, którą zawsze składał Bogu. Jej ekskluzywność polegała zatem nie tylko na ezoterycznym charakterze, ale również na przeciwstawieniu się usankcjonowanej przez tradycyjną religijność i autorytet jego brata, Abła, materialnej egzemplifikacji ofiary. Z tego podniosłego monologu Kaina wynika więc, że zmaga się on z odwiecznym ludzkim przywiązaniem do materialności i tendencją do swoistego uwiędnięcia w życiu doczesnym. Wymiar metafizyczny tej tendencji uwidoczniony został przez Hulewicza w *Chórze chórów*. Niestety okazuje się, że owo pragnienie zasiedzenia w życiu codziennym determinuje również religijną obrzędowość. Jednakże Kain nie pragnie jakiegoś gwałtownego, rewolucyjnego jej zburzenia i dlatego zwraca się do Boga z prośbą o opiekę nad ezoterycznym charakterem sprawowanej ofiary. W swojej wypowiedzi podkreśla, że Abel musi dojrzeć do zaakceptowania duchowego sposobu składania ofiary Bogu, tzn. powinien „odrzucić złote runa z duszy”. Jest to oczywiście niesłuchanie czasochłonny proces, ponieważ materialne manifestacje w obrzędowości wynikają z natury wszelkich bytów stworzonych. Duchowość jest natomiast zawsze kwestią świadomego wyboru,

a nie wynika z instynktownego odruchu. Nie chcąc przyspieszać wspomnianego dojrzewania do duchowości, Kain prosi Boga o wzmocnienie w Ablu wrażenia, że jego materialny rytuał oddawania czci Absolutowi jest słuszny.

Kreując w *Chórze chórów* ekskluzywistyczny model religijności deprecjonującej rzeczywistość materialną, Hulewicz stanął wobec problemu jej społecznej recepcji. Dlatego spróbował opisać w dramacie *Kain* proces dojrzewania ludzkiej społeczności do uwolnienia się z niewoli oddawania czci Bogu przede wszystkim w wymiarze materialnym. Modelując sposób zachowania Abła, dramaturg odkrywa, że człowiek jest niesłychanie mocno przywiązany do materialnej formy obrzędów liturgicznych i dlatego proces odchodzenia od jej wpływu będzie miał wielowiekowy charakter.

Literatura

- Bierdiajew, M. (1995). *Filozofia wolności* (tłum. E. Matuszczyk). ORTHDRUK.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Pisma wczesne z filozofii religii* (tłum. G. Sowiński). Wydawnictwo Znak.
- Hausnerowa, S. (1918). Zagadnienia obecnej doby w oświeceniu nauk teozoficznych. *Zdrój*, 4(4), 103–108.
- Hulewicz, J. (1919). Chór chórów. *Zdrój*, 3(9), 52–57.
- Hulewicz, J. (1920). *Kain*. Nakładem „Zdroju”.
- Jocz, A. (1995). *Mistyka a gnoza w myśli chrześcijańskiej (od I do XVII w.)*. Rozważania wokół kategorii Boga, świata i człowieka. Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Jocz, A. (2014). Opisać duchową rzeczywistość. Rozważania o statusie ezoteryki w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku. *Przegląd Religioznawczy*, 2(252), 17–25.
- Jocz, A. (2010). Pluralizm metafizyczny, czyli o religii jako tworzywie dzieła artystycznego. *Przegląd Religioznawczy*, 2(236), 73–80.
- 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. (2011). W stronę metafizyki. Duchowe eksperymenty w literaturze. *Przegląd Religioznawczy*, 1(239), 105–112.
- Jonas, H. (1994). *Religia gnozy* (tłum. M. Klimowicz). Wydawnictwo Platan.
- Klemens Aleksandryjski. (1994). *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy* (tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t.1 i t.2). Instytut Wydawniczy PAX, Akademia Teologii Katolickiej.
- Kosidowski, Z. (1931). *Fakty i żłudy*. J. Jachowski Księgarnia Uniwersytecka.
- Miciński, T. (1913). *Xiądz Faust*. Wydawca „Książka”.
- Myszor, W. (1979). *Teksty z Nag-Hammadi* (tłum. A. Dembska, W. Myszor). ATK.
- Podraza-Kwiatkowska, M. (2001). Literatura a poznanie, czyli o wyrażaniu niewyrażalnego. W: M. Podraza-Kwiatkowska, *Wolność i transcendencja. Studia i eseje o Młodej Polsce* (319–330). Wydawnictwo Literackie.

- Prokopiuk, J. (1999). Antropozofia, czyli wiedza duchowa. W: J. Prokopiuk, *Labirynty herezji* (89–233). Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA.
- Prokopiuk, J. (1988). *Gnoza i gnostycyzm*. Typograficzna Oficyna Wydawnicza Firet & Antykwariat Daimonion.
- Prokopiuk, J. (2000). Gnoza, gnostycyzm, neognoza. W: J. Prokopiuk, *Ścieżki wtajemniczenia. Gnosis aeterna* (107–137). tCHu.
- Przybyszewski, S. (1918). Ekspresjonizm – Słowacki i „Genezis z Ducha”. *Zdrój*, 1, 5–7; 2, 36–39; 3, 66–68; 4, 99–101; 5, 132–134; 6, 164–169.
- Quispel, G. (1988). *Gnoza* (tłum. B. Kita). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Ratajczak, J. (1967). Programy „Zdroju”. *Przegląd Humanistyczny*, 1, 83–128.
- Row, S. (1920). Co to jest okultyzm (tłum. W.H.). *Zdrój*, 4, 103–104.
- Rousseau, H. (1988). *Bóg zła* (tłum. A. Kotalska). Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”.
- Schulz, B. (1989). Mityzacja rzeczywistości. W: B. Schulz, *Opowiadania. Wybór esejów i listów* (BN Seria I, nr 264, 365–368). Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Schuré, E. (1998). *Ewolucja Boska. Od Sfinksa do Chrystusa* (tłum. A. Leo-Rose). Wydawnictwo V.I.D.I.
- Schuré, E. (1919). Wizja Hermesa (fragment z dzieła *Wielcy wtajemniczeni*; tłum. J. Przybyszewska). *Zdrój*, 7–8, 113–115.
- Stróżewski, W. (1995). Metafizyka i poezja. W: M. Podraza-Kwiatkowska (red.), *Stulecie Młodej Polski* (79–92). UNIVERSITAS.

TOMASZ MALISZEWSKI

Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni

Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych

Katedra Studiów Edukacyjnych

e-mail: t.maliszewski@amw.gdynia.pl

ORCID: 0000-0002-8366-7614

DOI: 10.34813/ptr3.2025.7

„Przysporzyć krajowi dzielnych, świątłych obywateli”. Ks. Antoni Ludwiczak (1878–1942) – oświatowiec społecznie zaangażowany

„To provide the country with brave, enlightened citizens.”

Rev. Antoni Ludwiczak (1878–1942) – A socially engaged educator

Abstract. The aim of the article is to present the figure and socio-educational achievements of rev. Antoni Ludwiczak – an educator, social activist and politician from Greater Poland. The sketch presents the life of this clergyman, who came from the lower classes, and the main directions of his social activity, in which he successfully combined Christian, patriotic and civic values. Ludwiczak is currently known mainly as the founder of the first Polish folk high school, which is why the study places emphasis on other directions of his social and educational work.

The author emphasizes that Rev. A. Ludwiczak is an example of a socially engaged Catholic clergyman of the “new times”, acting in accordance with the postulates contained in the Encyclical “Rerum Novarum” of Leo XIII from 1891.

Keywords: Rev. Antoni Ludwiczak (1878–1942), educational work, history of adult education, Society of People’s Reading Rooms (Towarzystwo Czytelni Ludowych), social teaching of the Catholic Church.

Był ks. Antoni Ludwiczak nieodrodnym synem kościoła katolickiego „nowych czasów”, wielkim orędownikiem i twórczym realizatorem zadań wskazanych przez papieża Leona XIII w przełomowej dla katolickiej nauki społecznej Encyklice *Rerum novarum* z 1891 roku oraz przez papieża Piusa IX w Encyklice *Quadragesimo Anno* ogłoszonej w czterdziestą rocznicę wydania tej pierwszej. W tych właśnie dokumentach należy poszukiwać źródeł jego duszpasterskiej posługi oraz podwalin wielu podejmowanych przez duchownego form społecznej i oświatowej aktywności. Udanie potrafił łączyć w swoich licznych działaniach środowiskowych trzy pierwiastki: chrześcijański, patriotyczny i obywatelski za główne zadanie własnej pracy przyjmując wielokrotnie przywoływane przezeń przesłanie: „dostarczyć krajowi dzielnych, światłych obywateli” (Ludwiczak, 1918, s. 8).

Ma ks. Ludwiczak na swoim koncie szereg niewątpliwych osiągnięć – zarówno na niwie duszpasterskiej, jak i politycznej, społecznej oraz oświatowej. W publikacjach naukowych i popularnonaukowych jego postać i dokonania nie pojawiają się jednak zbyt często. Przypomina się od czasu do czasu jego działalność we władzach Towarzystwa Czytelni Ludowych (Kabziński, 1985; Libera i Sobański, red., 1992), działania plebiscytowe na Warmii i Mazurach u progu niepodległości (Brenda, 2019, s. 64–82) czy propagowanie kultury i oświaty Łużyczan w okresie międzywojnia (Łuścianski, 1998, s. 56–68). Rozpoznawalny jest jednak głównie jako założyciel (w 1921 roku) i wieloletni dyrektor Uniwersytetu Ludowego w Dalkach k. Gniezna – pierwszej w II Rzeczypospolitej placówki dla starszej młodzieży wiejskiej i małomiasteczkowej tego typu (por. np. Maliszewski, 2021, s. 134–150, s. 162–169; Rosalska, 2007, s. 107–109). Tymczasem dokonania ks. A. Ludwicza są dużo bardziej znaczące. Wywarł on bowiem istotny wpływ na rozwój społecznej działalności oświatowej przed odzyskaniem niepodległości na terenie zaboru pruskiego – zwłaszcza w Poznaniu. Odegrał też znaczącą w skali ogólnopolskiej, aczkolwiek dzisiaj zapomnianą, rolę w wypracowywaniu koncepcji oraz praktycznych rozwiązań organizacyjno-metodycznych oświaty pozaszkolnej w dwudziestoleciu międzywojennym.

Pozostawił po sobie około setki różnorodnych publikacji: książek, rozdziałów, artykułów, omówień i sprawozdań. W dużej mierze traktują one o uniwersytetach ludowych i możliwościach implementacji tej skandynawskiej koncepcji oświatowej w środowiska polskiej wsi i małych miast, a później, gdy to się mu udało, także o ich bieżącym funkcjonowaniu oraz możliwościach poprawy jakości ich funkcjonowania. Niektóre dotyczą jednak także kilku innych obszarów tematycznych, takich jak np.: kształtowanie postaw patriotycznych dzieci, młodzieży i dorosłych, propagowanie w społecznościach lokalnych bibliotek i czytelnictwa, organizacja muzeów

regionalnych, prowadzenie amatorskich teatrów ludowych czy przeciwdziałanie alkoholizmowi.

Analiza spuścizny publikacyjnej ks. Ludwicza ukazuje go jako duchownego oraz działacza zaangażowanego społecznie, potrafiącego nakreślać sobie i innym kierunki aktywności edukacyjnej w taki sposób, by skutecznie podnosić poziom kultury i oświaty w społecznościach lokalnych w zgodzie z nauką kościoła „nowych czasów”. Warto zatem przyjrzeć się nieco bliżej choćby tylko niektórym jego postulatom wychowawczym i działaniom kulturalno-oświatowym.

1. Droga życia ks. Antoniego Ludwicza

Urodził się w dniu 16 maja 1878 roku w zubożałej rodzinie chłopskiej Jana Ludwicza i Salomei z Pawelów. Jan, straciwszy nieco wcześniej za długi 20-hektarowe gospodarstwo rolne w Węgierkach k. Wrześni, zmuszony był przenieść się do Kostrzyna (pow. Środa), gdzie podjął pracę robotnika drogowego. Antoni był jednym z dziesięciorga rodzeństwa (do pełnoletności oprócz niego dożyło jednak tylko dwóch braci – Ignacy i Władysław). W roku 1881 rodzina Ludwiczaków w poszukiwaniu poprawy warunków egzystencji przeprowadziła się do Poznania, gdzie Jan znalazł zatrudnienie w tamtejszym browarze, a następnie został kościelnym katedry na Ostrowie Tumskim. Związana z kościołem praca ojca oraz zamieszkiwanie w dzielnicy Chwaliszewo, którego mieszkańcy „w całym okresie rządów pruskich ujawniali gorący patriotyzm i przywiązanie do tradycyjnych polskich zwyczajów i obrzędów, głównie o charakterze narodowo-religijnym” (Dąbrowska, 1996, s. 11), znacząco wpłynęły na ukształtowanie się późniejszej postawy życiowej Antoniego i zdeterminowały jego dalsze losy.

W latach 1884–1891 uczęszczał do szkoły ludowej w poznańskiej Śródcie, czego po latach nie będzie wspominał zbyt dobrze, gdyż nauka tam prowadzona była po niemiecku, ale siedem lat systematycznej nauki szkolnej – co również przyznawał – dało mu formalne podstawy do dalszej edukacji. Od dziewiątego roku życia, dzięki lokalnej bibliotece Towarzystwa Czytelni Ludowych, miał też regularny kontakt z polskimi książkami, których czytanie stało się dlań życiową pasją. Z rekomendacji ks. Witalisa Maryjańskiego, który dostrzegł uzdolnienia i pracowitość nastoletniego Antoniego, przyznano mu stypendium katedralne. Dzięki niemu, mimo niezamieszkałości rodziców, mógł kontynuować naukę na poziomie szkoły średniej. W tym czasie aktywnie zaangażował się w działalność tajnych kół samokształceniowych organizowanych przez Towarzystwa im. Tomasza Zana. W 1900 roku w poznańskim Gimnazjum św. Marii Magdaleny zdał maturę.

Postanowił zostać duchownym. Dużą rolę w podjęciu tej decyzji miała praca formacyjna, prowadzona przez lata przez katedralnych duszpasterzy oraz – jak wspominał – pragnienie matki, by syn został księdzem. Nie bez znaczenia zapewne był też fakt, co podkreśla autorka jego biografii Barbara Dąbrowska, że:

[...] dla dzieci ubogich rodziców, jedną z nielicznych do dalszej nauki, a w konsekwencji do awansu społecznego, seminarium duchowne. Wybierając stan duchowny mógł chłopski syn, chłopiec z ludu, liczyć na możliwość wybiecia się, na zmianę swojej przynależności społecznej. Na tej drodze, przy wytężonej pracy, chęciach i zdolnościach, mógł liczyć na sukces, na zaspokojenie ambicji. (Dąbrowska, 1996, s. 15–16)

Tak więc 1 października 1900 roku młody Antoni podjął studia teologiczne, najpierw Seminarium w Poznaniu (dwa lata studiów teoretycznych), następnie w Gnieźnie (jeden rok studiów praktycznych).

Przyjął święcenia 15 grudnia 1903 roku i rozpoczął posługę wikariusza, którą pełnił do końca roku 1911 kolejno w Lubaszu (do sierpnia 1907), Buku (do lutego 1908), Ostrzeszowie (do lutego 1910) i Ostrowie. W wszystkich parafiach, w których pełnił swoją posługę, dał się poznać jako nietuzinkowy, niezwykle aktywny organizator wielu działań oświatowych i kulturalnych o charakterze religijnym i patriotycznym. Można uznać, że był przykładem duszpasterza „nowych czasów” – zaangażowanego w sprawy społeczności lokalnej zgodnie ze wskazówkami zawartymi w *Rerum novarum* Piusa XIII (co, dodajmy, nie podobало się władzom pruskim i „osadzonym w tradycji” starszym proboszczom, stając się powodem kolejnych przeniesień).

Działalność młodego księdza szybko została dostrzeżona w Towarzystwie Czytelni Ludowych – najważniejszej polskiej organizacji oświatowej, działającej od roku 1880 na terenie zaboru pruskiego (Kabziński, 1985). Działalność w ramach TCL rozwijał on bowiem w kolejnych miejscach, pamiętając o dobrodziejstwach, jakich sam z jego strony doświadczył w dzieciństwie. W ramach Towarzystwa obejmował coraz wyższe stanowiska – od prezesa Komitetu Powiatowego TCL w Ostrzeszowie, poprzez delegata na Sejmik Oświatowy w Poznaniu, aż do sekretarza generalnego z dniem 1 stycznia 1912 roku. Aby ks. Antoni mógł w pełni poświęcić się działalności organizacyjnej i programowej na rzecz Towarzystwa Czytelni Ludowych, abp Edward Likowski zwolnił go wówczas z obowiązków duszpasterskich w Ostrowie, czyniąc prebendarzem w Pniewach. Sekretarzem generalnym TCL ks. Antoni Ludwiczak pozostawał do roku 1933, wyznaczając kierunki pracy tej zasłużonej społecznej organizacji oświatowej przez ponad dwie dekady.

W pierwszych latach II Rzeczypospolitej ks. Ludwiczak, mając już wcześniej podobne doświadczenia na gruncie poznańskim (Rada Narodowa, Tajny Międzynarodowy Komitet Obywatelski, Komitet Obywatelski, Rada Ludowa, Polski Sejm Dzielnicowy), podjął próbę aktywnego udziału w krajowej polityce. Był współtwórcą utworzonego w lutym 1919 roku Narodowego Stronnictwa Ludowego, z ramienia którego dostał się do Sejmu Ustawodawczego (1919–1922).

Wielokrotnie zabierał też z trybuny sejmowej głos w sprawach plebiscytów na Górnym Śląsku i Warmii i Mazurach, podkreślając, że Rzeczpospolita, zaangażowana w wojnę polsko-bolszewicką, niedostatecznie dba o ostateczny kształt granicy północnej, zachodniej i południowo-zachodniej kraju. Wielokrotnie wzywał rząd do podjęcia zdecydowanych kroków na arenie międzynarodowej, zmierzających do równouprawnienia strony niemieckiej i strony polskiej (M...ki, 1920, s. 1). Działal też aktywnie w sprawach plebiscytowych poza Sejmem, m. in. kierując Warmińskim Komitetem Plebiscytowym. Zgorzkniały po porażce głosowania napisał 15 lipca 1920 roku w *Gazecie Polskiej* do ludności polskiej zamieszkującej Warmię oraz nadwiślańskie tereny Prus Wschodnich:

Wynik plebiscytu jest Wam już wiadomy, jest on dla nas niepomysłny. Stało się to, cośmy przewidywali. Zwyciężyła niesprawiedliwość, nie prawda, ale przemoc, gwałt i terror. Sto pięćdziesiąt lat rządu pruskiego i kilka ostatnich miesięcy gwałtów i fałszów zrobiły swoje. (Brenda, 2019, s. 83–84)

Jako poseł angażował się w szczególności w sprawy oświatowe pełniąc funkcję przewodniczącego niezwykle istotnej dla uregulowania kwestii narodowego systemu szkolnictwa oraz oświaty pozaszkolnej sejmowej Komisji Oświaty (Rzepecki, 1920, s. 242).

Po roku 1922 ks. Antoni Ludwiczak zrezygnował jednak z działalności politycznej („nie znośm politykierstwa i waśni”), w pełni oddając się pracy na rzecz Towarzystwa Czytelni Ludowych i działalności oświatowej – zwłaszcza kierowaniu nowo powstałym Uniwersytetem Ludowym w Dalkach, który prowadził do wiosny 1938 roku.

Następnie, schorowany przeniósł się do wsi Chełmce k. Kruszwicy, gdzie został najpierw administratorem a potem – z dniem 16 lipca 1938 roku – proboszczem tamtejszej parafii. Również tam, mimo krótkiej, bo zaledwie kilkunastomiesięcznej posługi, został zapamiętany jako duszpasterz niezwykle zaangażowany społecznie, podejmujący wiele inicjatyw o charakterze oświatowym i kulturalnym (Grabowski, 2021, s. 63–64; Gralak i Pronobis, 2024.10.02).

Nazwisko ks. Ludwiczaka znalazło się na liście proskrypcyjnej, więc już w dniu 2 listopada 1939 roku został aresztowany przez gestapo i osadzony w areszcie w Inowrocławiu. Trafił do obozu koncentracyjnego w Stutthofie, a następnie

do Sachsenhausen (kwiecień 1940) i Dachau (grudzień 1940), gdzie otrzymał numer obozowy 22576. Zapamiętany został przez współwięźniów jako osoba, która sama zachowawszy pogodę ducha, wspierała innych, często dużo młodszych od siebie (por. np. Wnuk, 1985, s. 39–40). 18 maja 1942 roku przetransportowano go do Linzu. Zginął w komorze gazowej 17 czerwca 1942 roku w zamku Hartheim w Alkoven. Jego ciało zostało spopielone. W 1998 roku w parku za budynkiem dawnego Uniwersytetu Ludowego w Dalkach utworzono symboliczny grób ks. Antoniego Ludwiczaka. Jak wspomina ks. Alojzy Świącchochowski: „[...] przed uroczystością byliśmy w Dachau i zacerpnęliśmy prochów spod krematorium. Niechże one napełnią grób, abyśmy mieli pamiątkę w miejscu, w którym on działał”. Następnie urnę z prochami uroczystie przeniesiono do dalkowskiego parku i erygowano pomnik (Kwaśnik, 2002.12.31).

2. W trosce o kształt oświaty pozaszkolnej w odrodzonej Polsce

Analizę wybranych obszarów działalności społecznej i oświatowej ks. Antoniego Ludwiczaka warto rozpocząć od przypomnienia jego pierwszoplanowej roli, którą odegrał tuż po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w narodowej debacie, dotyczącej społecznych celów, funkcji i zadań pozaszkolnej pracy oświatowej oraz kształtu przyszłych regulacji organizacyjno-prawnych w tym zakresie. Jako prezes Towarzystwa Czytelni Ludowych uzyskał bowiem wówczas mandat do reprezentowania najważniejszych tzw. starych (a więc mających tradycje rozbiorowe) organizacji oświatowych podczas obrad Sejmu Nauczycielskiego, obradującego z inicjatywy ministra oświaty Ksawerego Praussa w Warszawie w dniach 14–17 kwietnia 1919 roku. Przewodniczył tam Sekcji Oświaty Pozaszkolnej. Wygłaszając referat plenarny, jednoznacznie opowiedział się za pozostawieniem pracy oświatowej w gestii organizacji społecznych i przeciwstawiał się głosom o konieczności podporządkowania jej władzy centralnej oraz samorządowi. Miał też znaczący wpływ na kształt przyjętych przez Sejm Nauczycielski wytycznych, odnoszących się do przyszłego kształtu edukacji dorosłych w odrodzonej Polsce. Dorobkiem kierowanego przez niego gremium stały się następujące wnioski i rekomendacje:

Wniosek I: Zjazd uznaje, że praca oświatowa stanowi jeden z najważniejszych działów wychowania i nie może być traktowana jako pomocnicza działalność filantropijna. Dlatego należy wszelkimi środkami dążyć do wytworzenia działaczy kulturalnych z wysokim wykształceniem ogólnym i fachowym oraz specjalnym wyszkoleniem metodycznym i technicznym.

Wniosek II: Zjazd uznaje, że wszystkie czynniki powołane powinny przez kursy, wystawy, ankiety i poradnie ułatwiać wyszkolenie działaczy kulturalnych i przyczyniać się do podniesienia tej pracy.

Wniosek III: Zjazd uznaje, że podłożem ideowym niezmiernie doniosłej pracy nad zwalczaniem analfabetyzmu i nad podniesieniem kulturalnym i obywatelskim mas ludowych winno być:

- a) poczucie głębokiej łączności z ludem i dokładna, ze współżycia wynikająca, znajomość potrzeb najszerzych warstw ludowych;
- b) zrozumienie i zsolidaryzowanie się z dążeniami najniższych warstw ludowych do politycznego i społecznego wyzwolenia.

Wniosek IV: Zjazd uznaje potrzebę systematycznie i na szeroką skalę zakrojonej akcji, mającej na celu zwalczanie analfabetyzmu i szerzenie wiedzy elementarnej.

Wniosek V: Zjazd uznaje, że oświata pozaszkolna winna zarówno co do inicjatywy, jak i co do pracy wykonawczej opierać się na samopomocy społecznej. Pomoc zaś rządu zarówno moralna, jak i materialna winna być skierowaną do tych wypadków, gdzie już w założeniu samym ingerencja miejscowych samorządów i zrzeszeń społecznych nie wystarcza, a również tam, gdzie społeczeństwo mimo wysiłków nie może podołać potrzebom.

Wniosek VI: Zjazd prosi Komisję Oświatową Sejmu o przygotowanie ustawodawstwa bibliotecznego, umożliwiającego szerszą akcję zakładania bibliotek powszechnych, oraz ustawy o instruktorach prac kulturalnych.

Wniosek VII: Zjazd wypowiada przekonanie, że Wydział Oświaty Pozaszkolnej Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego winien:

- a) centralizować wyniki prac wszelkich organizacji kulturalnych w Muzeum Oświatowym i popularyzować je w wydawnictwach sprawozdawczych i dorocznych wystawach;
- b) dopomagać pracom społecznym do wnoszenia się na wyższy stopień techniki.

Wniosek VIII: Zjazd przeciwstawia się projektowi oddania pracy oświatowej pozaszkolnej pod kontrolę inspektorów szkolnych. Pożądanym natomiast byłoby ustanowienie fachowych instruktorów oświatowych występujących jako doradcy. (Uchwalanie wniosków..., 1920, s. 238–239)

Widać, że we wszystkich wnioskach pobrzmiewają wyraźnie echa poglądów społecznych i oświatowych samego Ludwicza, a także jego, kilkunastoletnie już wówczas, doświadczenia zarówno w pracy w Towarzystwie Czytelni Ludowych, jak i w poszczególnych środowiskach lokalnych i organizacjach, w których i na rzecz których od roku 1903 działał (por. też: Maliszewski, 2011, s. 156–157).

3. Wybrane kierunki działalności społecznej i oświatowej

Analizując dorobek społeczny i pedagogiczny/oświatowy ks. Antoniego Ludwiczaka, skupmy się na kilku obszarach: promocji wstrzemięźliwości, wspieraniu bibliotek ludowych i czytelnictwa, propagowaniu amatorskiego ruchu teatralnego oraz uniwersytetach ludowych.

3.1. Działalność antyalkoholowa

Już od wczesnego dzieciństwa Ks. Ludwiczak miał możliwość obserwowania zgubnego wpływu alkoholu na społeczeństwo. To spowodowało, że od samego początku swojej posługi duszpasterskiej w kolejnych wielkopolskich parafiach podejmował wiele inicjatyw na rzecz zachowania abstynencji. U progu I wojny światowej wszedł w skład Zarządu Głównego Związku Towarzystw Zupełnej Wstrzemięźliwości od Napojów Alkoholowych w Poznaniu „Wyzwolenie”. Związek skupiał w tym czasie około pięciu tysięcy osób – zarówno kobiet, jak i mężczyzn, prowadząc szeroko zakrojoną działalność propagującą trzeźwość: odezwy, odczyty, wykłady, wystawy abstynenckie, drukowanie ulotek i plakatów, wydawanie własnego czasopisma oraz organizując grupy wsparcia (Mrugas, 1914, s. 39–45). Duchowny aktywnie angażował się we wszystkie te działania.

Przykładem sposobu rozumienia przez ks. A. Ludwiczaka sprawy wstrzemięźliwości może być zamieszczone w czasopiśmie *Przyjaciel Trzeźwości* omówienie głównych tez referatu pt. *Abstynencja ze stanowiska indywidualnego i społecznego*, który wygłosił od podczas VIII Zjazdu Związku „Wyzwolenie” w dniu 1 marca 1914 r.:

[...] Referent wskazuje na znaczenie ruchu abstynenckiego jako akcji oświatowej i kulturalnej. Zwalczając przez dobrze zrozumianą oświatę różne zgubne nałogi, a zwłaszcza zamięłowanie do kieliszka, staramy się przez to wyrabiać jak największą liczbę dzielnych jednostek, dobrych Polaków. Ta praca nad uszlachetnieniem jednostek ma jak największe znaczenie społeczne, gdyż dzielne, trzeźwe jednostki, złączone umiłowaniem wspólnych ideałów, stanowią najpewniejszą podstawę dla trwałego rozwoju społeczeństwa. (N., 1914, s. 35)

Jak widać, zachowanie trzeźwości było dla duchownego nie tylko indywidualną sprawą jednostki, ale także powinnością wobec całego narodu, a sama walka z nałogiem alkoholowym powinna stanowić zespół świadomych, zespolonych ze sobą działań wychowawczych i aktywności kulturalnej.

Także później, już jako poseł na Sejm Ustawodawczy w latach 1919–1922, przynajmniej kilkakrotnie zabierał głos w tej sprawie. Jak na przykład wtedy,

gdy 3 czerwca 1919 roku był jednym ze współautorów poselskiego projektu dotyczącego wprowadzenia całkowitego zakazu sprzedaży spirytusu w celach konsumpcyjnych oraz zaostrzenia kar za nielegalną produkcję i sprzedaż alkoholu, czy gdy 10 czerwca tego roku zgłosił wniosek, by gminom nadać prawo przeprowadzania referendum dotyczących możliwości wprowadzenia zakazu sprzedaży alkoholu na swoim terenie „ze względu na niebezpieczeństwo grożące krajowi z nadmiernego używania napojów alkoholowych” (za: Grata, 2018, s. 9).

Potrzebę zachowania trzeźwości, by móc świadomie i dobrze służyć swoim rodzinom i ojczyźnie, podkreślał ks. Ludwiczak wielokrotnie również w późniejszym okresie na łamach kwartalnika słuchaczy uniwersytetów ludowych *Promień*.

3.2. Promowanie bibliotek i czytelnictwa

Stałym zainteresowaniem ks. Antoniego Ludwicza w jego działalności społecznej cieszyły się biblioteki i czytelnictwo. Poświęcał im wiele czasu przy różnych okazjach. Szczególną troską otaczał biblioteki oświatowe (ludowe, publiczne) widząc w nich narzędzie umożliwiające dotarcie do szerokich warstw społeczeństwa – w tym środowisk wiejskich i robotniczych. Podkreślał, że:

[o ile] w bibliotekach naukowych pierwszym zadaniem bibliotekarza jest staranne przechowywanie księgozbiorów, [to] w bibliotekach oświatowych [...] – doprowadzanie książek do rąk czytelnika. Tam bibliotekarz pracuje dla biblioteki – w odosobnieniu od czytelników, powierzając ich obsłużenie personelowi niższemu; tutaj bibliotekarz pracuje dla publiczności, wychodzi więc na zewnątrz, a pracę wewnętrzną pozostawia personelowi pomocniczemu. Biblioteka oświatowa jest bowiem instytucją wybitnie pedagogiczną. (Ludwiczak, 1929, s. 318–319)

Z tego powodu należy pamiętać, że jej zadaniem nie jest jedynie dostarczanie czytelnikom powieści „tylko dla zabicia czasu”, ale ma ona stanowić uzupełnienie wykształcenia szkolnego i dawać im sposobność do dalszego kształcenia. Dobry bibliotekarz powinien być „rzeczywistym nauczycielem na wsi” czy wśród robotników (Ludwiczak, 1916, s. 4). W innym miejscu obowiązki bibliotekarza względem czytelników określał następująco:

- a) dbać o zewnętrzny porządek wypożyczalni,
- b) uczynić wszystko, ażeby czytelnika przyzwyczaić do punktualności,
- c) być pomocnym w wyborze książek (Ludwiczak, 1929, s. 319).

Warto też dokładnie prowadzić dokumentację dotyczącą wypożyczeń, nadawać wszystkim pozycjom sygnatury, ustalić i upowszechnić godziny otwarcia itp. Aby osiągnąć sukces frekwencyjny i w rezultacie efektywnie wpłynąć na poniesienie poziomu kulturalnego swojej społeczności, należy spełnić kilka warunków. Przede wszystkim dużą wagę należy przywiązywać do doboru księgozbioru i wyeksponowania tych wartościowych pozycji, na popularyzacji których biblioteki i bibliotekarzowi w szczególności zależy. To wymaga zaś od tych ostatnich, z jednej strony dokładnej znajomości całości bibliotecznych zbiorów, z drugiej zaś kładzie na ich barki istotne powinności moralne zarówno wobec dzieci, jak i dorosłych (Ludwiczak, 1916, *passim*).

Ks. Ludwiczak dodawał również z przekonaniem, że działalność bibliotek oświatowych należy postrzegać jako część zintegrowanych oddziaływań kulturalno-oświatowych na poszczególne społeczności lokalne. Z tego powodu bibliotekarze powinni, o ile to tylko możliwe ze względu na warunki lokalowe, udostępniać pomieszczenia biblioteki na organizację innych przedsięwzięć o charakterze edukacyjnym i aktywnie angażować się także w działania tego typu w swoim otoczeniu – odczyty, kursy, zajęcia w uniwersytetach ludowych itp. (Ludwiczak, 1929, s. 319).

3.3. Propagowanie teatrów ludowych

Wśród środków oddziaływania wychowawczego i kulturalnego na środowiska lokalne ważne miejsce zdaniem ks. Antoniego Ludwiczaka zajmuje amatorski ruch teatralny. Aktywność w tym zakresie promował już jako młody kanonik w czterech kolejnych parafiach, w których sprawował posługę. Sztuki teatralne regularnie przygotowywane były także przez uczestników zajęć kolejnych kursów męskich i żeńskich Uniwersytetu Ludowego w Dalkach, którym od 1921 roku kierował przez niemal dwie dekady.

Szczególne możliwości szerokiego promowania teatru zyskał Ludwiczak z początkiem 1912 roku, gdy jako prezes zarządu mógł przełamać kompleksowe rozwiązania w tym zakresie w ramach Towarzystwa Czytelni Ludowych. Do pracy przystąpił bardzo energicznie, więc już po dwóch latach gotowe było bodajże najważniejsze w całej historii działalności TCL przed rokiem 1939 opracowanie programowo-organizacyjno-metodyczne, dotyczące prowadzenia teatrów ludowych. Przyjęło ono charakter podręcznika „dla urzędujących przedstawienia amatorskie” (Ludwiczak, 1914).

Już w początkowych fragmentach książki znajdujemy uwagę ks. Ludwiczaka, ukazującą rozumienie przezeń zadań amatorskich teatrów:

Lud nasz chętnie chodzi na przedstawienia i tam, gdzie się zetknął z teatrem, wielce się rozmiłował w nich. Jeśli więc ma być środkiem oświatowym

i cywilizacyjnym, natenczas trzeba go zorganizować w duchu prawdziwie obywatelskim. (1914, s. 1)

Dalej duchowny wskazuje na korzyści, jakie udział w zajęciach, próbach i przedstawieniach daje aktorom-amatorom: „przez teatr pielęgnuje się pomiędzy innymi towarzyskość wśród członków, sprawia się im rozrywkę miłą a co najważniejsze kształci się członków i publiczność moralnie i umysłowo” (1914, s. 2). Wymienia też zadania teatrów amatorskich względem grających aktorów i odbiorców:

- a) dostarczanie amatorskim autorom i publiczności „rozrywki godziwej”,
- b) kształcenie amatorów i widzów w zakresie poprawności języka ojczystego, zasobu słów i pamięci,
- c) wychowanie do wartości pożądaných społecznie, w przypadku aktorów także ćwiczenie „występowania śmiałego publicznie i przemawiania” (1914, s. 4).

Ludwiczak podkreśla, by repertuar dobierać w taki sposób, by spełniał powyższe zadania. Wskazuje też, że:

[z wyjątkiem jasełek] unikać należy przy występach amatorów sztuk, w których występują osoby zbyt wielkie i święte jak Chrystusa Pana, Najświętszej Maryi lub inni święci [...] Nie należą także na scenę ceremonie kościelne np. udzielanie chrztu dziecku, boć to zwykle niezgrabne wykonanie, zamiast nastrajać poważnie, wywołuje śmiech u publiczności. (1914, s. 6).

Wiele uwagi w podręczniku poświęca także technicznej stronie przedstawień amatorskich:

- zadaniom reżysera i kierownika przedstawienia („reżyserem powinna być osoba inteligentna, obyta z teatrami w ogóle, a przed wszystkim z teatrami amatorskimi”, „jest on bodaj czy nie najważniejszą osobą, od której zależy i gra dobra, i gustowna dekoracja sceny”);
- roli dekoratora („powinien mieć pewien zmysł estetyczny, ażeby gustownie przybrać scenę, odpowiednio do wymagań sztuki”);
- obowiązkom suflera („z tekstem musi być tak obeznanym, że każdej chwili byłby gotów, tekst odnaleźć”, „wzrok jego zwrócony jest zawsze do twarzy mówiącego”);
- doborze aktorów-amatorów do danego przedstawienia („są ludzie, którzy nie nadają się w ogóle do gry, np. zbyt małego wzrostu, ludzie z błędem językowym np. jąkający się”, „nadającym się do ról komicznych, nie daje się ról poważnych, bo samo ich wystąpienie na scenie gotowe jest wywołać śmiech”) (Ludwiczak, 1914, s. 7–11).

Zestawiony przez duchownego podręcznik zawiera w drugiej części krótkie omówienia aż stu trzydziestu pięciu utworów scenicznych (wybranych spośród ponad trzystu przejranych) zestawionych w podziale na cztery kategorie: łatwe, trudniejsze, trudne i – osobno – jasełka. Każdorazowo przy charakterystyce danej sztuki określony został jej stopień trudności (np. „trudne, wymaga bowiem opanowania obszernego materiału”, „wykonanie względnie łatwe”, „są to jasełka trudniejsze od innych”) i potrzebna obsada („przedstawiać można tam tylko, gdzie są zdolni soliści w śpiewie”), nierzadko też – wymagania dotyczące scenografii (np. „sceneria bardzo skomplikowana. bo potrzeba drzew, zamek, [...] orkiestry”, „skomplikowana, zmiana bardzo częsta: dziedziniec przed willą Marcelina, sala w pałacu prefekta, więzienie i rynek miasta”), wskazówki wykonawcze (np. „wymaga gry subtelniejszej [...] amatorki muszą znać doskonale formy towarzyskie”, „odważyć się mogą amatorowie inteligentni i rutynowani”, „niektóre zwroty trzeba opuścić ze względów policyjnych”), wybrane kwestie organizacyjne (np. „polecamy sprzedawać libretto przy kasie, a żeby publiczność lepiej zrozumiała treść”, „do przedstawień w kołach pensjonarek, w kółku rodzinnym, gdzie chodzi oto, ażeby same kobiety występowały, gdyż rolę mężczyzny można opuścić”) czy ogólne oceny artystyczne (np. „rzecz bardzo słaba i bez akcji, lecz dobrze grana może się podobać dla swojskości”, „rzecz średniej wartości. Johan mówi brzydkim żargonem polsko-niemieckim; czy to jest dobrze i pedagogicznie?”, „rzecz dość dobra, a w każdym razie nieszkodliwa”, „komedia dość dowcipna – lecz bez głębszej myśli”) (Ludwiczak, 1914, *passim*).

Analiza treści wybranych przez kierowany przez ks. Ludwiczaka zespół propozycji repertuarowych pokazuje, że bazował on zarówno na twórczości autorów polskich – i twórców ludowych, i pisarzy o znaczeniu regionalnym, oraz tych bardziej znanych jak Władysław Bełza, Józef Bliziński, Aleksander Fredro (aż trzynaście propozycji!), Maria Konopnicka czy Gabriela Zapolska, jak i – choć rzadziej – zagranicznych, głównie francuskich (Fernand Beissier, Léon Gozlan, Eugène Marin Labiche, Édouard Pailleron i in.). Symptomatyczny dla postawy prezentowanej przez patriotyczne środowisko TCL jest niewątpliwie fakt, że w wyborze znalazła się tylko jedna sztuka autora niemieckiego (jednoaktowa komedia Gustava von Mosera). Widać też wyraźnie, że obok licznych wartościowych wychowawczo i artystycznie propozycji znajdziemy również takie, których zadaniem jest zapewnienie niewyrobionym odbiorcom niewyszukanej rozrywki, a aktorom-amatorom – przyjemności.

3.4. Tworzenie uniwersytetów ludowych

Ta działalność ks. Antoniego Ludwiczaka jest współcześnie najbardziej znana, o czym wspomniano już na wstępie niniejszego szkicu. Przypomnijmy

zatem jedynie kilka najważniejszych kwestii. Otóż prace studyjne dotyczące możliwości uruchomienia w środowisku wielkopolskiej wsi internatowego uniwersytetu ludowego prowadzone były przez niego od roku 1913. Swoją koncepcję, zmierzającą do adaptacji i implementacji rozwiązań skandynawskich, bazujących na ideach społecznych „szkoły dla życia” bp. Mikołaja Grundtviga, opierał głównie na autorach niemieckich i opublikowanym także w języku polskim szkicu rosyjskiej matematyk Zofii Kowalewskiej pt. *Uniwersytet chłopski w Szwecji* (1903). Podkreślić warto, że ks. Ludwiczak uznawał uniwersytet ludowy za najbardziej rozwiniętą i dojrzałą formułę organizacyjno-metodyczną pracy oświatowej w środowisku wiejskim (i małomiasteczkowym), w której można pomieścić niemal wszystkie inne formy działalności wychowawczej i kulturalnej rozwijanej dotychczas przez Towarzystwo Czytelni Ludowych.

Plany otwarcia takiej placówki pokrzyżowała I wojna światowa. Pierwszy zakład oświatowy tego typu udało się więc ks. A. Ludwiczakowi uruchomić dopiero jesienią 1921 roku w podgnieźnieńskiej wsi Dalki. Pisał o tym z nieukrywaną satysfakcją na łamach *Przeglądu Oświatowego* w następujący sposób:

Dnia 4 października 1921 r. nastąpiło uroczyste poświęcenie przez ks. kardynała Dr. Dalbora pierwszego Uniwersytetu Ludowego w Polsce w obecności licznie zebranych gości, reprezentantów Rządu polskiego i dwudziestu zapisanych słuchaczy, których liczba w przeciągu tygodnia urosła do trzydziestu pięciu. [...] Był to dzień uroczysty i podniosły; wszyscy uczestnicy zdawali sobie sprawę, że jest to chwila ważna w rozwoju oświaty w Polsce. (Ludwiczak, 1922, s. 1)

Podkreślał też, że odłożenie w czasie o kilka lat otwarcia placówki w stosunku do pierwotnych planów, „zmieniło cel z umocnienia w słuchaczach polskości i uodpornienia przeciwko wynarodowieniu, na kształtowanie cech, które by w szkole [dla] życia, przygotowywały do wzorowego wypełnienia powinności względem narodu i państwa” (Ludwiczak za: Sobański, 1996, s. 86).

Jak podkreśla znawczyni tradycji i współczesności katolickich uniwersytetów ludowych w Polsce, Małgorzata Rosalska, w zakładzie oświatowym w Dalkach zadania oświatowe realizowane były głównie „poprzez wychowanie obywatelskie w duchu katolicko-narodowym”, gdyż „procesy wychowawcze w ujęciu Ludwiczaka były zdecydowanie ważniejsze od zadań związanych z kształceniem” (2007, s. 108).

Sam ks. Ludwiczak wskazywał, że „kierunek wychowawczy [uniwersytetu ludowego] ma być idealistyczny [i] dążyć będzie do podniesienia umysłowego i moralnego wychowanków [a] głównymi przedmiotami będą: język ojczysty, historia, literatura, przyroda, rachunki, gimnastyka” (1921, s. 10).

Ks. Antoni Ludwiczak osobiście pokierował Uniwersytetem w Dalkach – do 1933 roku, łącząc stanowisko jego dyrektora z funkcją prezesa zarządu TCL,

a potem do 1938 roku poświęciwszy się temu zadaniu całkowicie. Prowadzona przez niego placówka stała się również wzorcem dla kolejnych uniwersytetów ludowych Towarzystwa w Odolanowie, Zagórzu i Bolszewie.

Podsumowanie

Ks. Antoni Ludwiczak (1878–1942) nie jest współczesnym jeszcze zbyt dobrze znany. Ten nietuzinkowy duchowny i działacz społeczny niewątpliwie ciągle jeszcze czeka na zajęcie należnego mu miejsca w panteonie wielkich Wielkopolan końcowego okresu czasów rozbiorowych i dwudziestolecia międzywojennego.

Ważnym motorem jego społecznej aktywności była wielka wrażliwość na potrzeby tych społeczności, które dzisiaj określilibyśmy mianem marginalizowanych czy defaworyzowanych: włościan, robotników przemysłowych, kobiet, ubogiej młodzieży, mniejszości itp. W proponowanych działaniach inkluzyjnych bliski był koncepcjom wychowania warstw plebejskich Karola Libelta (1807–1875), rozwoju oświaty pozaszkolnej Ewarysta Estkowskiego (1820–1856) oraz podniesienia gospodarczego i kulturalnego wsi poprzez edukację Augusta Cieszkowskiego (1814–1894). Można go zatem uznać za kontynuatora idei i koncepcji tych wybitnych polskich pedagogów czasów zaborowych.

Niewątpliwie był też ks. Ludwiczak spadkobiercą wielkopolskich idei pracy organicznej oraz działań całego poprzedzającego go pokolenia działaczy społecznych i gospodarczych z Wielkiego Księstwa Poznańskiego, takich jak Hipolit Cegielski, Karol Marcinkowski, ks. Augustyn Szamarzewski czy ks. Piotr Wawrzyniak, czemu dawał wyraz poprzez swoje społeczne zaangażowanie. Był też, co ważne, wzorcowym przykładem duchownego „nowych czasów”, który rozumie przesłanie Leona XIII zawarte w *Rerum novarum* i potrafi je skutecznie realizować w praktyce przez blisko cztery dekady swej pracy duszpasterskiej i oświatowej „dostarczając krajowi dzielnych, światłych obywateli”.

Literatura

- Banaszak, M. (1983). Ludwiczak Antoni Jan (1878–1942). W: L. Grzebień (red.), *Słownik polskich teologów katolickich 1918–1981* (t. 6, s. 357–359). Akademia Teologii Katolickiej.
- Brenda, W. (2019). Polska czy Prusy Wschodnie? Przegrany plebiscyt. *Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej*, 5(162), 62–84.
- Dąbrowska, B. (1996). *Zapalał światła w mroku, budził życie polskie... Ks. Antoni Ludwiczak (1878–1942)*. Księgarnia św. Wojciecha w Poznaniu.

- Galos, A. (1973). Ludwiczak Antoni Jan (1878–1942). *Polski Słownik Biograficzny*, 18, 93–94.
- Grabowski, B. (2021). *Wieś Chełmce. Szkice historyczne Parafii pod wezwaniem świętej Katarzyny Aleksandryjskiej*. Ridero.
- Grata, P. (2018). Kruczata antyalkoholowa w Sejmie Ustawodawczym i jej efekty (1919–1922). *UR Journal of Humanities and Social Sciences*, 3(8), 5–25.
- Kabziński, K. (1985). *Funkcja społeczno-wychowawcza Towarzystwa Czytelni Ludowych (1880–1890)*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN.
- Kowalewska, Z. (1903). *Uniwersytet chłopski w Szwecji*. Księgarnia Naukowa.
- Libera, A., Sobański, J. (red.). (1992). *Katolickie Uniwersytety Ludowe. Materiały z symposium poświęconego 70 rocznicy inauguracji działalności Uniwersytetu Ludowego w Dalkach (na prawach rękopisu)*. Zarząd Główny Wielkopolskiego Towarzystwa Uniwersytetów Ludowych w Poznaniu.
- Ludwiczak, A. (1914). *Teatry amatorskie. Podręcznik dla urządzających przedstawienia amatorskie*. Towarzystwo Czytelni Ludowych.
- Ludwiczak, A. (1916). *O wypożyczaniu książek. Referat dla bibliotekarzy*. Towarzystwo Czytelni Ludowych.
- Ludwiczak, A. (1918). *O wyższych szkołach ludowych*. Drukiem M. Putiatyckiego w Poznaniu.
- [Ludwiczak, A.] (1921). Sprawozdanie z III. Konferencji Oświatowej w Poznaniu dnia 8 i 9 kwietnia r.b. *Przegląd Oświatowy*, 1–6(16), 8–11.
- Ludwiczak, A. (1922). Pierwszy kurs w Dalkach. *Przegląd Oświatowy*, 1–3(17), 1–2.
- Ludwiczak, A. (1927). Uniwersytety ludowe w Polsce. Towarzystwo Czytelni Ludowych.
- Ludwiczak, A. (1929). Stosunek bibliotekarza do czytelników w bibliotekach oświatowych (streszczenie koreferatu). *Przegląd Biblioteczny*, 3(3), 318–319.
- Łuścański, J. (1998). Polski przyjaciel Łużyczan – ks. Antoni Ludwiczak i kursanci łużyccy na Ludowym Uniwersytecie w Dalkach. *Zeszyty Łużyckie*, 24, 56–68.
- M...ki, K. (1920). Wiec Mazursko-Warmiński w Warszawie. *Goniec Podgraniczny*, 8(2), 1–3.
- Maliszewski, T. (2011). Polska oświata dorosłych – wizje i spory u progu niepodległości. W: W. Szulakiewicz (red.). *Przełomy edukacyjne. Dziedzictwo polskiej teorii i praktyki* (143–157). Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Maliszewski, T. (2013). Wyższe szkoły ludowe w koncepcjach pracy oświatowej ks. Antoniego Ludwicza. *Studia Edukacyjne*, 29, 169–180.
- Maliszewski, T. (2021). *Uniwersytety ludowe w polskiej myśli i praktyce pedagogicznej do końca II wojny światowej. Wybrane problemy*. Wydawnictwo Akademickie Akademii Marynarki Wojennej w Gdyni.
- Mrugas, M. (1914). Sprawozdanie rocznie Zarządu Głównego „Wyzwolenia”. *Przyjaciel Trzeźwości*, 3(8), 39–45.
- N. (1914). VIII Zjazd delegatów Związku Towarzystw Wyzwolenia. *Przyjaciel Trzeźwości*, 3(8), 33–39.
- Rosalska, M. (2007). Katolickie uniwersytety ludowe – oświatowa propozycja dla społeczności wiejskich. *Edukacja Ustawiczna Dorosłych*, 4(59), 106–113.

- Rzepecki, T. (1920). *Sejm Rzeczypospolitej Polskiej 1919 roku z życiorysami i podobiznami 311-stu posłów sejmowych*. Wielkopolska Księgarnia Nakładowa.
- Sobański, J. (1996). *Pozaszkolna oświata rolnicza. Studium historyczne*. Wydawnictwo Akademii Rolniczej w Poznaniu.
- Uchwalanie wniosków sekcyjnych (1920). Sekcja III Oświaty Pozaszkolnej. W: W. Korpaczewski (oprac.). *O szkołę polską. Część III. Pierwszy Ogólnopolski Wielki Zjazd Nauczycielski w dniach 14, 15, 16, 17 kwietnia MCMXIX w Warszawie (238–239)*. Książnica Polska Towarzystw Nauczycieli Szkół Wyższych we Lwowie.

Źródła internetowe

- Gralak, A., Pronobis, D. B. (2024, 2 października). *W Chełmcach upamiętniono ks. Antoniego Ludwiczaka*. Achidiecezja Gnieźnieńska. <https://archidiecezja.pl/w-chelmcach-upamietniono-ks-antoniego-ludwiczaka> [dostęp: 02.10.2024].
- Kwaśnik, A. (2002, 31 grudnia). *Zjazd Towarzystwa Czytelni Ludowych*. Niedziela.pl. <https://www.niedziela.pl/artukul/6435/nd/Zjazd-Towarzystwa-Czytelni-Ludowych> [dostęp: 31.12.2002].
- MojaKruszwica.pl. (2024, 8 lutego). *Świadectwo Pamięci. Ksiądz Antoni Ludwiczak*. MojaKruszwica.pl. https://mojakruszwica.pl/pl/14_kultura/29823_swiadectwo-pamieci-ksiadz-antoni-ludwiczak [dostęp: 08.02.2024].

Przegląd Religioznawczy 3(297)/2025

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

SEBASTIAN DAMA

Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni

Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych

e-mail: s.dama@amw.gdynia.pl

ORCID: 0000-0003-1367-4795

DOI: 10.34813/ptr3.2025.8

Rola szkolnictwa protestanckiego w kształtowaniu publicznego systemu edukacji w Stanach Zjednoczonych Ameryki na przełomie XVII i XX wieku w kontekście amerykańskiej historii i kultury

The role of Protestant education in shaping the public education system
in the United States of America at the turn of the 20th century
in the context of American history and culture

Abstract. As some of the earliest settlers in New England, the Puritans had a tremendous impact on shaping the American education system, especially the development of colleges. Their religious and social beliefs were the foundation on which elite universities in the United States of America were built. The curricula of the first public schools and universities were strongly rooted in the humanities and theology. The purpose of teaching at the time was strongly linked to the Puritan belief in the importance of education for understanding the Scriptures. Puritans, but also Quakers, Baptists, Calvinists, Presbyterians and other Protestants laid down a model of teaching based on discipline, hard work and intellectual development. Thus, the role of the teacher, who controlled the student's progress and his adherence to moral principles, was essential. In the course of time and under the influence of the action of, among others, other currents of Protestantism, especially under the influence of liberal Protestantism including the activities of W. Gladstone or W. Rauschenbusch, who, within the framework of the "gospel of love," conducted a dispute with the "old school" Presbyterianism. One of the effects of this change was the secularization of education in the US, which fostered the spread of democratic values and

the formation of civil society. This resulted in the spread of education among previously excluded groups, i.e. women and migrants. Yet the practical view of education strongly dominant in Protestant thought was and still is an important element distinguishing education in the United States of America from other educational systems in the world, along with the spread of the idea of democracy and the building of civil society.

Keywords: Puritanism, higher education, popular education, liberal Protestantism, Protestant education.

I. Purytanizm a kształtowanie edukacji i tożsamości narodowej Stanów Zjednoczonych Ameryki

Purytanie, którzy przybyli w 1630 r. do „Nowego Świata” z teologią przymierza, przełożyli ją na budowane przez siebie instytucje, takie jak kościoły, szkoły czy urzędy, przekładając to tym samym na relacje administracyjne w zakresie funkcjonowania poszczególnych stanów oraz społeczeństwa. Ich eksperymenty społeczne w Anglii i Ameryce, choć zakończone niepowodzeniem w pierwotnej formie, stanowiły unikalne zjawisko w dziejach obu tych krajów. Choć purytańska utopia społeczna nie przetrwała, wiele ich idei zachowało się w skonkretyzowanej formie, przekładając się na treści amerykańskiej tożsamości. Należy w tym miejscu nadmienić za J. Nikitorowiczem, że w zasadzie określony kod genetyczny jest podłożem tożsamości, dlatego można mówić raczej o „identyfikacji” lub „samookreśleniu” niż o tożsamości w jej ścisłym rozumieniu (2005, s. 60). Ponadto tożsamość posiada zróżnicowaną jakość, na którą wpływają określone pneumatofory, co tym samym kształtuje różne typy tożsamości: tożsamość podwójną, potrojoną, rozproszoną (Nikitorowicz, 2003, s. 62–64), hybrydową (Nikitorowicz, 2019, s. 11–21) czy heterogeniczną (Kosak-Główczewski, 2015, s. 141). A zatem idąc za myślą polskich pedagogów, kwestia tożsamości jest zagadnieniem złożonym i trudno mówić o istotnym wpływie samego protestantyzmu na tożsamość społeczeństwa USA. Dlatego na potrzeby pracy kwestia tożsamości ujęta będzie jako proces, odnosząc się do myśli K.J. Tillmanna, który pisał: „Tożsamość »Ja« rozumiana jest więc jako proces i jako osiągnięcie, którego w interakcji trzeba dokonywać stale na nowo” (1996, s. 147). Niemniej purytyzm był nie tylko ruchem społecznym, ale także prądem intelektualnym, dlatego pewne określone treści purytyzmu w postaci określonych artefaktów są zauważalne w kulturze amerykańskiej.

Tutaj należy zwrócić uwagę na badania nad psychologią religijną tego odłamu protestantyzmu. Purytanie, poprzez analizę własnych doświadczeń duchowych, a także poprzez kazania i traktaty, głęboko zbadali proces nawrócenia. Ich zainteresowanie wewnętrznym życiem człowieka wykraczało

poza to, co prezentowali wcześniejsi reformatorzy tacy jak Luter czy Kalwin. Purytańskie rozważania na temat duchowej transformacji, jak pokazują T. Shephard, T. Hooker czy J. Cotton, w owym czasie wyznaczały standardy dla późniejszych ruchów odrodzeniowych i ewangelicznych. Jednakże J. Edwards (1703–1758), jeden z najwybitniejszych myślicieli purytańskich, stanął przed nowym wyzwaniem. W XVIII wieku w Europie pojawiła się nowa forma etyki, która – choć podobna do purytańskiej w akcentowaniu wewnętrznej przemiany – różniła się fundamentalnym założeniem. O ile purytanie podkreślali grzeszność człowieka i potrzebę boskiej łaski, o tyle nowa filozofia moralna zakładała, że ludzie z natury posiadają zdolność do dobra. Edwards musiał zmierzyć się z tym nowym nurtem myślenia, próbując obronić purytańskie przekonania w transformującym się świecie (Ringenberg, 2006, s. 20). Dla platonisty z Cambridge, H. More'a (1614–1687), brytyjskiego sentymentalisty lorda Shaftesbury'ego (1671–1713) oraz szkockiego filozofa moralności F. Hutchesona (1694–1746), zdolność do cnotliwego postępowania była niejako wpisana w naturę człowieka. Nie było potrzeby szczególnej interwencji boskiej, łaski, aby przygotować serce do moralnego działania. To właśnie ten pogląd, zakorzeniony w tradycji arystotelesowskiej i modyfikowany przez oświeceniową filozofię moralną, stanowił poważne wyzwanie dla teologii reformowanej i augustynizmu, a zwłaszcza dla poglądów J. Edwardsa. Ten, jako zagorzały zwolennik etyki wolicjonalnej i uczuciowej, musiał zmierzyć się z tym dziedzictwem, broniąc tezy o konieczności boskiej łaski w procesie moralnego odrodzenia człowieka (Ringenberg, 2006, s. 20–21).

Jak większość religii protestanckich, także i ten nurt uznawał pięć istotnych zasad protestantyzmu: *sola Scriptura*, *sola Fide*, *sola Gratia*, *solus Christus*, *solī Deo Gloria*. Pierwsza z nich odnosiła się do kwestii znaczenia Biblii jako jedyne i nieomyłnego źródła wiary i praktyki chrześcijańskiej. Wiązało się to z odrzuceniem tradycji kościelnej interpretacji Starego i Nowego Testamentu, narzuconej przez Kościół rzymskokatolicki, a skupieniem się na ich indywidualnym rozumieniu. Druga z zasad odnosiła się do usprawiedliwienia przed Bogiem, ale nie na zasadzie dobrych uczynków, jak np. miało to miejsce w katolicyzmie rzymskokatolickim. Tym samym odrzucano pogląd, że człowiek może sobie zasłużyć na zbawienie. Z tym aspektem wiary protestanckiej łączyła się kolejna zasada, a mianowicie uznanie Jezusa Chrystusa za jedyne go pośrednika pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Zbawienie jest możliwe tylko poprzez wiarę w Niego. Ostatnim istotnym aspektem była kwestia chwały należnej Bogu, ponieważ według purytan wszystko, co człowiek może mieć i doświadczać, jest zasługą Boga.

Niemniej znaczące były symbole dla tych protestantów. Jednym z nich był podarunek. Odgrywał on istotną rolę również w odniesieniu do eduka-

cji, ponieważ dla nich wiedza była uznawana za dar od Boga i musiała być wykorzystywana w słusznym celu. Innym ważnym symbolem powiązanym z edukacją było nauczanie. Według tego nurtu protestantyzmu nauczanie wiązało się z pełnieniem pewnej określonej roli. Innymi istotnymi symbolami także powiązanymi z edukacją były: Biblia, szkoła oraz dom. Symbole te pełniły także ważną rolę jako narzędzia do przekazywania istotnych dla nich wartości. Jednym z ważnych symboli był Duch. Purytanie wierzyli, że działa on w sercach ludzi, inspirując ich do nauki i praktykowania cnót. Poza tym edukacja według wspomnianego ruchu religijnego miała za zadanie pomóc w odkryciu i spełnieniu powołania. To z kolei wiązało się z pojęciem indywidualizmu. Aczkolwiek to, jak rozumiemy je współcześnie, może wydawać się sprzeczne z poglądami kongregacjonalistów z Nowej Anglii. Dla nich jednostka była nieodłącznie związana z całością — z kongregacją, z kościołem. Stąd słowo to wywodzi się od łacińskiego „individuus”, które składa się z przedrostka „in-” oznaczającego „nie” oraz czasownika „dividere” — dzielić. Stąd dosłownie „indywidualny” oznacza „niepodzielny”. Dla współczesnego człowieka spoza kontynentu północnoamerykańskiego indywidualność kojarzy się raczej z odrębnością, autonomią, niezależnością. Tymczasem dla purytan „niepodzielność” jednostki nie oznaczała jej oderwania od społeczności, lecz raczej pełne uczestnictwo w niej. R. Williams zwrócił uwagę na tę pozorną sprzeczność, wskazując, że termin „indywidualny” najczęściej odnosimy do czegoś, co jest oddzielone, odrębne. Natomiast „niepodzielny” sugeruje związek z czymś większym, całością. Dla kongregacjonalistów „niepodzielność” jednostki nie oznaczała jej oderwania od społeczności, lecz raczej pełne w niej uczestnictwo. Ponadto pojęcie powyższe skorelowane było z innym pojęciem — instytucji (Williams, 1983, za: McKnight, 2015, s. 43). Jej rozumienie, później ujęte w rozumieniu L.V. Ballarda, również odnosiło się do całości społecznego bytu, gdzie instytucja była rozumiana nie jako umysłowa projekcja społecznej rzeczywistości oderwana od jednostek i społeczeństwa, ale jako wyraz wspólnej woli grupy społecznej (1936, s. 3, za: Sowa, 1975).

Wraz z początkiem narodzin edukacji w USA można zauważyć silny wpływ religii, w tym wypadku purytan, którzy osiedliwszy się tam w XVII wieku, nadali znaczący kształt rodzącej się wówczas edukacji. Wspomniane wcześniej utopijne idee tego odłamu protestantyzmu miały swoje odzwierciedlenie w ówczesnej praktyce społecznej, której celem było ukształtowanie określonego typu obywatela. Wyrazem powyższych były znane z Biblii motywy „miasta na górze” (Mt 5,14) oraz „Nowy Izrael” (Ga 6,16). Purytanie widzieli bowiem swoją nową ziemię obiecaną w Ameryce. W tej mierze ważnym czynnikiem był praktycyzm, szczególnie istotny w edukacji. Późniejszym tego wyrazem było zaakceptowanie przez powyższy odłam protestantyzmu technologii, która

z czasem w różnej formie pojawiała się w programach edukacyjnych. Jednym z przykładów późniejszej fascynacji technologią była praca napisana przez W. Amesę pt. *Technometria*, która była jednym z głównych tekstów w XVIII wieku na Harvardzie oraz w Yale University (McKnight, 2015, s. 61). Wspomniany autor pisał:

[...] wiedza o wszystkich sztukach, która odpowiednio określa granice i cele wszystkich sztuk oraz każdej sztuki... Zrozumienie wszystkich tych sztuk, dzięki którym rzeczy emanują od Pierwszej Istoty i powracają do niej, nazywa się encyklopedią, której pierwszym ogniwem łańcucha jest logika, a ostatnim teologia. (McKnight, 2015, s. 61)

Należy podkreślić, że model edukacji purytańskiej miał przede wszystkim kształtować pobożnych obywateli, zdolnych do samodzielnego studiowania Biblii. Wyrazem tego były określenia „Godly life” i „Godly learning”. Pojęcia te miały podkreślać związek pomiędzy pobożnym życiem a nauką (McKnight, 2015, s. 2). W tej mierze, wzorem starogreckim i rzymskim, zdobyta wiedza miała udoskonalać moralnie, podobnie jak późniejsza forma paidei w starożytnej Grecji (Jaeger, 2001, s. 289). Stąd też pojęcie „Rzeczywistych Amerykańskich Ideałów” odnosiło się do trwałego wpływu wartości purytańskich na amerykańską kulturę i społeczeństwo, w tym na system edukacji.

Nie można także wykluczyć, że purytanizm jako pierwszy odłam protestantyzmu wpłynął na kierunek rozwoju amerykańskiego społeczeństwa, na idee, wartości, postawy i normy oraz w pewnym okresie na kształt struktury społecznej tego społeczeństwa, czego wyrazem był rozwój klasy średniej w tym kraju. Jedną z cech, która ją wyróżniała, była tak nobilitowana przez purytan edukacja oraz pracowitość. Ponadto purytańskie przekonania w znaczący sposób zachęcały do migracji i zakładania nowych osad. Wyrazem tego było między innymi pojawianie się uczelni wyższych, takich jak Harvard (1636), które stały się ważnymi ośrodkami nauki i kultury. Następnie także inni protestanci stworzyli swoje uczelnie wyższe: anglikanie — William & Mary (1693), kongregacjoniści — Yale (1701), prezbiterianie nowego światła — Princeton (1746), zreformowani anglikanie — Columbia (1754), baptyści — Brown (1765), Holenderski Kościół Zreformowany — Rutgers (1766), kongregacjoniści Nowego Światła — Dartmouth (1769) (Ringenberg, 2006, s. 40).

P. Ramus (1515–1572) był istotną postacią w kształtowaniu nie tylko europejskiej, ale także amerykańskiej edukacji. Jego nowatorskie, jak na tamte czasy, podejście do przekazywania wiedzy miało głęboki i długotrwały wpływ na system szkolny zarówno na poziomie uniwersyteckim, jak i w szkołach podstawowych oraz średnich. Ramus zaproponował nowatorską koncepcję mapy wiedzy, która miała uporządkować i ułatwić jej przyswajanie. Jego podręczniki

o charakterze encyklopedycznym były skonstruowane w sposób systematyczny i dostarczały studentom wiedzę uporządkowaną w przyswajalnej formie. Dzięki temu osiągnęły one ogromną popularność w całej Europie i Ameryce.

Podobnie jak wynalezienie prasy drukarskiej zrewolucjonizowało sposób rozpowszechniania informacji, tak Ramus stworzył ujednolicony system przekazywania wiedzy. Jego metody nauczania oraz struktura podręczników stawały się wzorem dla wielu uczelni. Szczególną popularność zyskały na uniwersytetach kalwińskich. Wpływ Ramusa był na tyle znaczący, że jego metody znalazły zastosowanie na Uniwersytecie Harvarda, gdzie upowszechniła się stworzona przez niego logika i program nauczania, stając się podstawą systemu kształcenia w tamtym czasie (McKnight, 2015, s. 53). W tej mierze także ten nurt dydaktyczny pokrywał się z ideą edukacji popularną wśród purytanów, którzy promowali alfabetyzację, edukację publiczną, dostęp do kształcenia kobiet oraz edukację praktyczną (z czasem przełożoną na nauki przyrodnicze). Ponadto w salach wykładowych Harvardu, ale także w szkołach protestanckich, ramizm stanowił solidny fundament systemu edukacyjnego określanego jako technologia. Choć wcześniej protestanci, szczególnie purytanie, nie skłaniali się w stronę nauk przyrodniczych, tak w późniejszym etapie kształtowania się edukacji protestanckiej oraz edukacji w USA ten model dydaktyczny miał przekazywać wiedzę przyszłym duchownym, ale także świeckim studentom, którzy niejednokrotnie stanowili blisko połowę całej populacji amerykańskich uczelni.

Purytanie, zainspirowani greckim pojęciem *τέχνη*, które wyjaśniali jako umiejętność bądź sztukę (np. jako sztukę wytwarzania butów czy ceramiki), dalej rozwinęli je jako koncepcję określaną mianem technologii. Należy tu jednak wskazać, że W. Jaeger wyjaśniał znacznie szersze rozumienie tego terminu. Pisał:

Wyraz *techné* ma w języku greckim o wiele szersze zastosowanie niż u nas słowo „sztuka”. Może oznaczać wszelki zawód praktyczny, oparty na określonej wiedzy fachowej, a więc nie tylko malarstwo i rzeźbiarstwo, architekturę i muzykę, ale również — dobrze, a może nawet bardziej — sztukę lekarską, wojskową czy też umiejętność sterowania okrętem. Ponieważ słowo to wyrażało, że taka praktyczna umiejętność, zwłaszcza zawodowa, nie polega tylko na rutynie, ale wspiera się na ogólnych regułach i określonej wiedzy, nabierało znaczenia zbliżonego do „teorii”, które też często posiada w filozoficznej terminologii Platona i Sokratesa, zwłaszcza tam, gdzie ma wyrażać przeciwieństwo prostego doświadczenia. Z drugiej strony *techné* różni się od *epistémé* (tj. wiedzy czystej) tym, że owa teoria zawsze ma służyć pewnym praktycznym celom. (Jaeger, 2001, s. 689)

Ponadto, idąc śladem *Słownika grecko-polskiego* autorstwa O. Jurewicza, wyraz ten odnosi się także do dzieła sztuki, przedmiotu artystycznie wykonanego, a słowo to wyjaśniane jako przysłówek oznacza wykonanie czegoś zgodnie z prawidłami czy zasadami sztuki (Jurewicz, 2015, s. 965), co w pełni oddaje pojęcie technologii.

W ten sposób purytanie stworzyli naukę umiejętności lub sztuki. Dla nich takie szkolenie miało prowadzić do osiągnięcia eupraksji, czyli sztuki życia. Oznaczało to harmonijne połączenie ludzkiego rozumu i duchowej wiary, które miało być przekazywane wszystkim studentom za pomocą ramistowskich map programowych oraz metod (McKnight, 2015, s. 61).

II. Ewolucja i charakterystyka edukacji w USA od XVII do XX wieku

Jak wspomniano wcześniej, edukacja w Stanach Zjednoczonych Ameryki sięga swoimi protestanckimi korzeniami 1630 roku, kiedy to purytanie w Massachusetts Bay Colony założyli pierwsze szkoły protestanckie (Ringenberg, 2006, s. 19–20). Idąc dalej, w 1647 roku wspomniani powyżej jako pierwsi Amerykanie stworzyli pierwsze obowiązkowe prawo szkolne, wymagające od wszystkich gmin nauczania dzieci podstaw pisania i czytania Biblii z pobudek autorytarnych i religijnych, a nie demokratycznych (McKnight, 2015, s. 1). Dlatego też przed amerykańską rewolucją nauka była nakierowana przede wszystkim na bogobojne życie, a nie na praktykę czy demokrację. Już w tym czasie powstały znane do dziś uczelnie ukształtowane na protestanckich ideach: w 1636 roku Harvard College, a później Penn State University w 1682 roku. Jednym z przykładów tego jest kazanie U. Oakesa, prezydenta Harvard College, wygłoszone w 1673 roku odnośnie do purytańskiej misji. Mówił on:

Jako miasto na wzgórzu [...] w znacznym stopniu oświeciliście świat co do wzoru Domu Bożego [...] Ta nasza Wspólnota wydaje się stanowić mały model Królestwa Chrystusowego na Ziemi [...]. To dzieło Boże, które zostało tutaj rozpoczęte i rozwinięte do dobrego stopnia, (zostanie) rozprzestrzenione na powierzchni Ziemi i udoskonalone do większego stopnia światła... Byliście jak świeca w świeczniku, która daje światło całemu domowi. (Blake, 1983, za: McKnight, 2015, s. 31–32)

W XIX stuleciu, w wyniku rodzących się walk klasowych, edukacja zmieniła swój kierunek rozwoju, stawiając na socjalizację i kontrolę wiedzy oraz podział uczniów i studentów według klas społecznych (McKnight, 2015, s. 2). Istotnymi wydarzeniami, które wpłynęły na późniejszy kształt edukacji w Stanach

Zjednoczonych, były następujące wydarzenia. W 1787 roku uchwalono Konstytucję Stanów Zjednoczonych gwarantującą wolność religijną. W 1810 roku powstały pierwsze college protestanckie na Princeton University. Natomiast w 1830 roku nastąpił rozwój ruchu ewangelicznego, który przyczynił się do powstania wielu nowych szkół protestanckich. W 1900 roku powstały nowe szkoły protestanckie dla Afroamerykanów, między innymi Tuskegee University i Hampton University. Już w XX wieku, w 1960 roku, ruch praw obywatelskich doprowadził do integracji rasowej szkół protestanckich. Postacie takie jak N. M. Butler, Ch. Eliot czy T. Harris, znaczące dla historii Stanów Zjednoczonych, określiły, że szkoły publiczne wraz z upowszechnieniem procesu industrializacji wskazywały na to, że szkoły są miejscem, gdzie możliwe jest zachowanie moralnych imperatywów upowszechnionych u zarania edukacji w tym kraju (McKnight, 2015, s. 77).

Inną znaczącą postacią, która miała wpływ na kształt amerykańskiej edukacji, był wspomniany wcześniej P. Ramus (1515–1572). Chociaż nie pochodził ze Stanów Zjednoczonych Ameryki, jego myśli oraz działania miały istotne znaczenie dla kształtu amerykańskiego społeczeństwa i tamtejszej edukacji. Kolejną ważną postacią był Cotton Mather. Był jednym z najbardziej wpływowych kaznodzieja purytańskich, który podkreślał znaczenie edukacji dla rozwoju religijnego i moralnego. Przejawem tego było między innymi użycie metafory światła. Oznaczała ona nie tylko wewnętrzne światło wiary, ale także konieczność oświecania innych na wzór purytanów (McKnight, 2015, s. 31). Ten wpływowy amerykański teolog protestancki, historyk i pisarz opracował typologię moralnej mapy dla każdego członka amerykańskiej wspólnoty, która się z nią identyfikowała, przedstawioną w dziele *Magnalia Christi Americana* (1702). Była ona powielana przez pokolenia, a jej wzorem osobowym był J. Winthrop, pierwszy przywódca pierwszego pokolenia purytanów z Nowej Anglii (McKnight, 2015, s. 49–50).

Z punktu widzenia prawnego na kształt edukacji w Stanach Zjednoczonych Ameryki miały również wpływ ustawa Morrilla z 1862 roku oraz ustawa Hatcha z 1887 roku. Pierwszy akt prawny zapewniał fundusze na tworzenie uniwersytetów w każdym stanie USA. Ustawa ta wynikała z przejawianej przez protestantów woli zapewnienia dostępu do wykształcenia wszystkim Amerykanom. Z kolei ustawa Hatcha zapewniała fundusze na tworzenie uczelni rolniczych w każdym stanie wspomnianego kraju. Była ona, podobnie jak wspomniana wcześniej ustawa, odpowiedzią na protestanckie wartości, takie jak: nacisk na alfabetyzację, wiara w moc edukacji, ciężka praca i dyscyplina, nacisk na moralność i etykę (kształtowanie postawy uczciwości, odpowiedzialności i współczucia), przedsiębiorczość oraz wiara w równość. Tę cechę przejawiali purytanie i kwakrzy, a wynikała ona z wiary w równość

przed Bogiem. M. Hartoonian i A. Schlesinger byli badaczami, którzy badali wpływ purytanizmu na amerykańską kulturę i edukację. Według tego ostatniego określenia „podróż do dzikiej przyrody”, znane z publikacji P. Millera (1956) w oryginalnym tytule *Errand into the Wilderness*, zaczerpnięte z kazania S. Danforth (1660), oraz „miasto na górze”, znane z ewangelii Mateusza (Mt 5,14), są historycznymi dokumentami wyrażającymi istotę amerykańskości (McKnight, 2015, s. 4). Ponadto ten pierwszy uważał, że naprawa publicznych szkół w USA odnosiła się do dawnych purytańskich tradycji, które identyfikowały się z duchem amerykańskości. Jako historyk oraz prezydent National Council for the Social Studies wypowiedział on następujące słowa:

Nie ma dziś wątpliwości, że republika jest w tarapatkach. Naszemu zbiorowemu życiu brakuje moralnej siły, nasza infrastruktura wymaga gruntownej aktualizacji; nasze instytucje społeczne potrzebują wsparcia, nowego celu, etycznego przywództwa — wydaje się, że brakuje nam odwagi, by być w zgodzie z normami społecznymi. (Hartoonian, 1996, za: McKnight, 2015, s. 5).

Wśród ważniejszych postaci reprezentujących postawy protestanckie lub będących protestantami, które wywarły istotny wpływ na edukację w Stanach Zjednoczonych, wymienić należy Mary Lyon (1797–1849) – jedną z największych reformaterek edukacji kobiet XIX wieku w tym kraju. Jej Mount Holyoke Seminary w Massachusetts rozwinął się z jednej z najbardziej zaawansowanych szkół średnich do jednej z najsukcesowniejszych uczelni (Ringenberg, 2006, s. 91). Lyon opisywała swoją instytucję jako „[...] szkołę dla Chrystusa [...] zaprojektowaną w celu kultywowania ducha misyjnego wśród uczniów; uczucia, że powinny żyć dla Boga i robić coś – coś jako nauczycielki lub w innych sposobach, jak opatrność może kierować” (2006, s. 91).

Po wojnie secesyjnej nastąpił gwałtowny rozwój szkolnictwa wyższego dla Afroamerykanów. Co więcej, protestanckie kościoły założyły więcej uczelni dla czarnoskórych w ciągu następnych dwudziestu pięciu lat niż we wszystkich innych okresach łącznie. (Ringenberg, 2006, s. 87). Protestanckie grupy separatystyczne, takie jak skandynawscy luteranie, holenderscy reformowani oraz niemieccy i rosyjscy menonici, założyli własne uczelnie, aby zachować swoje unikalne praktyki kulturowe i przekonania religijne (2006, s. 99–100). Szwedzcy luteranie rozpoczęli działalność Augustana College w 1860 roku, Gustavus Adolphus w 1862 roku, a norwescy luteranie założyli Saint Olaf w 1874 roku (2006, s. 101). Z kolei po wojnie secesyjnej amerykańscy przedsiębiorcy, tacy jak Cornelius Vanderbilt, rodzina Duke i John D. Rockefeller, przy pomocy znaczących darowizn przekształcili małe uczelnie w główne instytucje edukacyjne (2006, s. 97–98), tworząc tym samym uczelnie dla wyższych klas społecznych.

Protestanckie szkolnictwo wyższe w Ameryce rozwijało się w odpowiedzi na potrzebę kształcenia duchownych i liderów społecznych zgodnie z reformacyjnymi ideałami. Po wojnie secesyjnej nastąpił znaczący wzrost liczby protestanckich uczelni, szczególnie dla grup wcześniej wykluczonych z edukacji wyższej (Ringenberg, 2006, s. 85–102). Pod koniec XIX wieku jednak proces sekularyzacji amerykańskiego szkolnictwa wyższego znacznie się nasilił i doprowadził do zasadniczego przekształcenia roli religii w edukacji. Z kolei rewolucja intelektualna późnego XIX wieku przyniosła wielorakie wyzwania dla tradycyjnego światopoglądu chrześcijańskiego. Krytyka wyższa jako metoda interpretacji biblijnej, popularna w Niemczech, gdzie studiowało wielu amerykańskich uczonych, zakwestionowała boską naturę Pisma Świętego. Jednocześnie teoria ewolucji Darwina wywołała największe kontrowersje i najgłębsze zmiany w orientacji intelektualnej uczelni wyższych w Stanach Zjednoczonych, ale też i na świecie (Ringenberg, 2006, s. 115). Natomiast protestantyzm liberalny próbował pogodzić naukę z wiarą, akceptując moralne i etyczne nauczanie Jezusa, ale odrzucając nadprzyrodzone elementy chrześcijaństwa. W przeciwieństwie do tego, protestantyzm konserwatywny podtrzymywał tradycyjną doktrynę o boskości Chrystusa i autorytecie Biblii. Uczelnie katolickie, choć również dotknięte sekularyzacją, zachowały silniejszą więź z tradycją doktrynalną (Ringenberg, 2006, s. 116–132).

Do lat sześćdziesiątych XX wieku większość uczelni związanych z kościołami protestanckimi znajdowała się pod silniejszym wpływem myśli świeckiej niż chrześcijańskiej. Proces ten objął stopniowe osłabianie wymagań biblijnych w programach nauczania, eliminację obowiązkowych nabożeństw oraz zatrudnianie wykładowców niechrześcijańskich (Ringenberg, 2006, s. 120–124). Sekularyzacja edukacji w Stanach Zjednoczonych była głęboko związana z napięciem między protestantyzmem a katolicyzmem, które kształtowały instytucje akademickie od ich początków. Protestantyzm, zwłaszcza w wydaniu ewangelikalnym, dążył do integracji wiary z nauką, tworząc uczelnie, które miały być „chrześcijańskie” nie tylko z nazwy, ale i z misji. Katolicyzm, z kolei, rozwijał równoległe struktury edukacyjne, często w odpowiedzi na dominację protestancką. Konflikt nie dotyczył jedynie doktryn, lecz także wizji roli religii w życiu publicznym i akademickim. Z czasem, pod wpływem modernizacji i pluralizmu, wiele uczelni protestanckich zaczęło tracić swój wyraźnie religijny charakter (Ringenberg, 2006, s. 219–237). Mimo to napięcia między tymi dwoma nurtami nadal wpływają na debatę o tożsamość edukacji wyższej w Stanach Zjednoczonych (Ringenberg, 2006, s. 237–242).

Podsumowanie

Podsumowując, w powyższym tekście pokrótce została przedstawiona rola purytanizmu i szerzej pojętego protestantyzmu w kształtowaniu amerykańskiego systemu edukacji. Od XVII do XX wieku purytanie byli tymi, którzy jako pierwsi wywarli duży wpływ na kształt amerykańskiego szkolnictwa, aczkolwiek nie tylko oni oraz nie tylko protestantyzm, ale też katolicyzm, a później inne religie, wpłynęły i wciąż wpływają na treści oraz formę edukacji w Stanach Zjednoczonych Ameryki. Dlatego w kwestii kształtowania amerykańskiej tożsamości protestantyzm, szczególnie we wczesnej fazie swojego rozwoju, miał znaczący wpływ na jej treści i formę. Dodać jednak należy, że później także inne odłamy protestantyzmu, chrześcijaństwa oraz innych religii budowały zręby edukacji w tym kraju i cały czas, choć w zmienionej formie pozostają jego istotną częścią.

Literatura

- Ballard, L. V. (1936). *Social institutions*. Appelton-Century.
- Blake, G. (1983). Puritan contributions to the rhetoric of America's world mission. W: W. W. Herger (Ed.), *Studies in New England Puritanism* (199–233). Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften.
- Hartoonian, M. (1996). *President's message*. National Council for the Social Studies.
- McKnight, D. (2015). *Schooling, the Puritan Imperative and the Molding of an American National Identity. Education's Errand Into the Wilderness*. Routledge.
- Jaeger, W. (2001). *Paideia formowanie człowieka greckiego* (tłum. M. Plezia i H. Bednarek). Fundacja ALETHEIA.
- Jurkiewicz, O. (2015). *Słownik grecko-polski*. Wydawnictwo Sub Lupa.
- Kossak-Głowczewski, K. (2015). Nowe pytania w pedagogice — wielokulturowość, edukacja regionalna, pedagogika miejsca, reinhabitacja i deterioryzacja. *Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie*, XVII, 141.
- Nikitorowicz, J. Hybrydowa tożsamość na kulturowym pograniczu — potencjał problem osobisty i grupowy?. *Annales*, XXXII, 2, 11–21.
- Nikitorowicz, J. (2005). *Kreowanie, tożsamości dziecka. Wyzwania edukacji międzykulturowej*. Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Nikitorowicz, J. (2003). Typy tożsamości człowieka w społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo, *Chowanna*, 1, 62–64.
- Ringenberg, W.C. (2006). *The Christian College. A History of protestant Higher Education in America* (wprowadzenie M. A. Noll). Baker Book House Company.
- Sowa, K. Z. (1975). Zrzeszenie jako typ grupy społecznej, *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*, 4(37), 258.

- Tillmann, K. J. (1996). *Teorie socjalizacji. Społeczność, instytucja, upodmiotowienie* (tłum. G. Bluszcz, B. Miracki). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Williams, R. (1983). *Keywords. A vocabulary of culture and society* (Rev. ed.). Oxford University Press.

Przegląd Religioznawczy 3(297)/2025

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

MONIKA OLIWA-CIESIELSKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Socjologii

e-mail: moliwa@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0002-1041-9812

DOI: 10.34813/ptr3.2025.9

Współczesna rola zakonnych wspólnot w pomocy społecznej a deinstytucjonalizacja systemu wsparcia w Polsce

The contemporary role of religious communities in social assistance
and the deinstitutionalization of the support system in Poland

Abstract. The article examines the role of the Catholic Church and religious congregations in the social welfare system in Poland, emphasizing the principle of subsidiarity as a key organizing value in both legal and practical dimensions. It explores the historical and axiological foundations of this principle, tracing its origins to the Church's social teaching, and proceeds to analyze its contemporary application. Special attention is given to the scope of assistance provided and the significant role played by Church institutions in the care system for individuals requiring comprehensive support, including the elderly, the ill, and persons with disabilities. The article highlights the relational and community-based nature of such assistance, critically assesses the limitations of current deinstitutionalization trends, and identifies potential risks these pose to the quality of care. It argues for the recognition and support of traditional institutions, including those operated by the Church, as essential to the stability and humanistic character of the social support system.

Keywords: Catholic Church social assistance, subsidiarity, deinstitutionalization, reinstitutionalization, social welfare institutions

Pomoc społeczna w Polsce jest znaczącym systemem wsparcia dla osób i rodzin będących w trudnej sytuacji życiowej. Jej idea odzwierciedla zasadę pomocniczości (subsydiarności), która ma swoje korzenie w nauce społecznej Kościoła katolickiego, gdzie została sformułowana i uzasadniona moralnie na długo przed jej recepcją w porządkach prawnych państw i organizacji międzynarodowych. Jej pierwotne sformułowanie odnaleźć można w encyklice *Rerum novarum* Leona XIII z 1891 roku (Leon XIII) a rozwinięcie i systematyzację tej zasady przyniosła encyklika *Quadragesimo anno* Piusa XI z 1931 roku (Pius XI), w której po raz pierwszy użyto samego terminu „subsydiarność” (łac. *principium subsidiarietatis*) i wskazano, że:

Jest prawdą, a historia wyraźnie o tym uczy, że dziś z powodu zmiany warunków tylko potężne organizacje mogą sprostać pewnym zadaniom, które dawniej spełniały małe wspólnoty. Mimo to jednak nienaruszalnym i niezmiennym pozostaje to nader ważne prawo filozofii społecznej: jak nie wolno jednostkom wydzierać i na społeczeństwo przenosić tego, co mogą wykonać z własnej inicjatywy i własnymi siłami, podobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem porządku jest zabierać mniejszym i niższym społecznościom te zadania, które mogą spełnić, i przekazywać je społecznościom większym i wyższym. Wszelka bowiem działalność społeczności mocą swojej natury winna wspomagać człony społecznego organizmu, nigdy zaś ich nie niszczyć ani nie wchłaniać. (Pius XI)

Te dokumenty stanowią zatem nie tylko źródło historyczne, ale także aksjologiczne dla późniejszego ujęcia subsydiarności w systemach świeckich. Papież Pius XI podkreśla konieczność poszanowania autonomii jednostki i rodziny wobec państwa, wskazując, że państwo winno interweniować jedynie wówczas, gdy niższe wspólnoty nie są w stanie zaspokoić podstawowych potrzeb swych członków.

Zasada subsydiarności stanowi fundament organizacyjny współczesnej polityki społecznej, w tym pomocy społecznej, określając relacje między jednostką, rodziną, wspólnotami lokalnymi a państwem. Jej istota polega na tym, że działania na rzecz jednostki powinny być podejmowane w pierwszej kolejności przez podmioty najbliższe jej otoczeniu, a instytucje wyższego szczebla wkraczają dopiero wówczas, gdy te pierwsze zawodzą lub nie są w stanie skutecznie zaspokoić potrzeb. Subsydiarność jest wpisana w ustawę z dnia 12 marca 2004 roku o pomocy społecznej, której art. 3 ust. 1. jednoznacznie stwierdza, że pomoc społeczna ma na celu wspieranie osób i rodzin w wysiłkach zmierzających do zaspokojenia niezbędnych potrzeb życiowych oraz umożliwienie im życia w warunkach odpowiadających godności człowie-

ka, przy czym ma ona charakter uzupełniający względem własnej aktywności jednostki i rodziny. Zapisy ustawowe jednoznacznie wskazują także:

Art. 2.1. Pomoc społeczna jest instytucją polityki społecznej państwa, mającą na celu umożliwienie osobom i rodzinom przezwyciężanie trudnych sytuacji życiowych, których nie są one w stanie pokonać, wykorzystując własne uprawnienia, zasoby i możliwości. 2. Pomoc społeczną organizują organy administracji rządowej i samorządowej, współpracując w tym zakresie, na zasadzie partnerstwa, z organizacjami społecznymi i pozarządowymi, Kościołem Katolickim, innymi kościołami, związkami wyznaniowymi oraz osobami fizycznymi i prawnymi. Art. 3.1. Pomoc społeczna wspiera osoby i rodziny w wysiłkach zmierzających do zaspokojenia niezbędnych potrzeb i umożliwia im życie w warunkach odpowiadających godności człowieka. 2. Zadaniem pomocy społecznej jest zapobieganie sytuacjom, o których mowa w art. 2 ust. 1, przez podejmowanie działań zmierzających do życiowego usamodzielnienia osób i rodzin oraz ich integracji ze środowiskiem. (Ustawa o pomocy społecznej)

Mimo jasnych wskazań, zasada subsydiarności jest współcześnie niekiedy niejednoznacznie interpretowana, wówczas jej idea sprowadzana jest do kwestii indywidualnego radzenia sobie jednostek i małych wspólnot z problemami, a interwencja państwa traktowana jako nadużycie wobec wolności. W rzeczywistości jednak instytucje pomocy społecznej są uruchamiane dopiero wówczas, gdy jednostki nie są w stanie samodzielnie poradzić sobie z doświadczanymi problemami, co współcześnie nie jest odosobnione, zważywszy na wielość i stopień złożoności problemów społecznych.

Pomoc Kościoła katolickiego wobec dotkliwych problemów

W Polsce zaangażowanie Kościoła katolickiego w pomoc społeczną zajmuje ważne miejsce. Można wskazać, że nie ma obszarów problemowych i kategorii społeczno-demograficznych, które nie byłyby zagospodarowane przez instytucje Kościoła. Wśród obszarów pomocowych można wymienić m.in. edukację, pomoc oraz opiekę w problemach zdrowia i choroby, w tym opiekę psychologiczną, opiekę paliatywną, poradnictwo, ubóstwo, bezdomność i inne. Istotne jest to, że pomoc w ramach Kościoła katolickiego nie jest świadczona jedynie przez osoby konsekrowane, choć one zajmują w tym systemie główne miejsce. Obowiązki służenia innym są wymogiem wobec wszystkich wiernych, a ich polem działania może być parafia. W strukturze organizacyjnej Kościoła rzymskokatolickiego parafia zajmuje pozycję o fundamentalnym znaczeniu. Zgodnie z normami prawa kanonicznego, parafia jest trwałą wspólnotą wiernych, która funkcjonuje w ramach Kościoła partykularnego, a jej pasterskie

prowadzenie – pozostające pod zwierzchnictwem biskupa diecezjalnego – powierzono proboszczowi jako jej własnemu pasterzowi (kan. 515 § 1 KPK) (Flak, 2010, s. 21). Parafia stanowi zatem nie tylko jednoznaczną strukturę organizacyjną, lecz przede wszystkim wspólnotę wiernych (*communitas christifidelium*) (Kołodziej, 2020, s. 24), którzy mają prawa i obowiązki wynikające z przepisów prawa powszechnego i partykularnego (kan. 209 § 2 KPK). Także wierni są podmiotami Misji Kościoła w zakresie służby osobom potrzebującym, ale są też odbiorcami wsparcia, co odnosi do ewangelicznego nauczania Jezusa (Mk 10, 45). Działalność wiernych musi uwzględniać wymogi dobra wspólnego (kan. 223 § 2 KPK). Wynikający stąd obowiązek troski o bliźnich spoczywa na członkach wspólnoty parafialnej. Prawo kościelne przewiduje, że finansowanie działalności charytatywnej opierać się może na dobrowolnych ofiarach wiernych, którzy mają obowiązek wspierać Kościół w zakresie niezbędnym do realizacji jego zadań apostoelskich i dzieł miłości. Ponadto wierni są zobligowani do wspierania inicjatyw na rzecz sprawiedliwości społecznej oraz do udzielania pomocy ubogim ze swoich środków (kan. 222 § 2 KPK).

Kościół katolicki nie jest instytucją charytatywną sensu stricto, ponieważ jego podstawowym celem nie jest działalność pomocowa, lecz religijna – głoszenie Ewangelii i prowadzenie wiernych do zbawienia. Niemniej działalność charytatywna stanowi integralną część misji Kościoła, będąc jej rozwinięciem oraz realnym przejawem realizacji przykazania miłości bliźniego. Biskup Jacek Kiciński wskazując na działalność osób konsekrowanych podkreśla ich rolę w życiu społecznym, jednak głównie skupia się na pracy duchowej, mówiąc: „W państwie mamy organizacje charytatywne na bardzo wysokim poziomie. Natomiast tym, co zapewniają osoby konsekrowane społeczeństwu, to bezinteresowna obecność, umiejętność słuchania i wspólnego poszukiwania rozwiązań” (Portal samorządowy 1.). W rzeczywistości jednak praca osób konsekrowanych znacznie przekracza idee towarzyszenia i wsparcia duchowego, a skupia się również na konkretnych działaniach wykorzystujących także zasoby społeczne i środki materialne do pomocy społecznej, często zorganizowanej instytucjonalnie i spełniającej wymogi polskiego prawa.

Wymiar pomocy Kościoła katolickiego

Statystyki dotyczące pracy na rzecz potrzebujących w Polsce obrazują zakres i formy pomocy organizowanej w ramach struktur kościelnych. W ramach Kościoła w Polsce działa 835 instytucji charytatywnych mających osobowość prawną (EKAI 1.) Liczba osób konsekrowanych, które angażują się w zróżnicowaną działalność na rzecz potrzebujących, jest wskaźnikiem znaczącego

zaangażowania Kościoła katolickiego. W Polsce jest obecnie ponad 27 800 osób konsekrowanych – Ponad 15 300 z nich to siostry zakonne z zakonów czynnych. W klasztorach klauzurowych żyje około 1250 mniszek. W zakonach męskich jest około 9500 osób (EWTN 1).

Według danych Komisji KEP ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Konsekrowanego z 31 grudnia 2023 r. w Polsce w zakonach męskich przebywało i pracowało w kraju 7333 osób, a 2122 za granicą. Zakony męskie, których działania można zaliczyć do obszaru rozwoju społecznego to m.in.:

własne placówki edukacyjne, to m.in. 14 przedszkoli, 44 szkoły podstawowe, 45 liceów, 8 techników, 8 szkół zawodowych, 10 szkół wyższych i 97 oratoriów dla dzieci i młodzieży. [...] Zakonnicy prowadzą również działalność stricte charytatywną. Wśród dzieł własnych wymienić można m.in. 7 szpitali, 12 hospicjów, 9 przychodni i ośrodków zdrowia, 27 domów opieki, 8 młodzieżowych ośrodków wychowawczych, 14 ośrodków terapii dla osób uzależnionych czy 9 schronisk lub noclegowni dla bezdomnych. Wiele ośrodków charytatywnych zlokalizowanych jest przy parafiach i wspólnotach zakonnych, jak np. 78 ośrodków opieki Caritas, 69 poradni psychologiczno-pedagogicznych, 112 świetlic dla dzieci, 50 kuchni dla ubogich, 28 ośrodków pomocy rodzinie czy 28 warsztatów terapii zajęciowej dla niepełnosprawnych. Przy wspólnotach i parafiach zakonnych działają 354 zespoły charytatywne. (EKAI 2)

Spośród zakonów żeńskich można wskazać 110 zgromadzeń czynnych. Poza granicami pracują 1663 siostry z Polski (Portal samorządowy). W Polsce działalność osób konsekrowanych jest zróżnicowana, dane z 2021 roku pokazują skalę zaangażowania Kościoła katolickiego w obszar pomocy społecznej, w ramach której zakony żeńskie prowadziły m.in.:

33 ośrodki wychowawcze, w tym specjalne ośrodki wychowawcze, 72 domy dziecka, w tym 13 rodzinnych domów dziecka, 112 domów pomocy społecznej – dla dzieci, młodzieży i dorosłych, 28 domów opieki, 5 placówek zapewniających całodobową opiekę niepełnosprawnym, 10 domów dla matek z małymi dziećmi, 2 przytuliska dla bezdomnych i 2 domy dla wychodzących z bezdomności, 25 stołówek dla biednych i 95 punktów wydawania żywności. (EKAI 2)

Oprócz bezpośrednio zorganizowanej pomocy przez zakony żeńskie, zakonnice pracują w instytucjach zewnętrznych, czyli prowadzonych przez pozakościelne podmioty. Pracują m.in. w 46 przedszkolach, zarówno publicznych i niepublicznych, uczą w ponad 80 szkołach, 26 uczelniach, zajmują się pracą edukacyjno-wychowawczą w 40 świetlicach dla dzieci, posługują w 32 domach pomocy społecznej, 18 stołówkach dla osób ubogich, a także pracują

w 14 domach samotnej matki. Poza prowadzeniem dwóch szpitali pracują one w 105 szpitalach, 28 przychodniach i 25 hospicjach w Polsce. Do obszaru pomocy społecznej można zaliczyć także prowadzenie przez siostry zakonne 109 Kół „Caritas”, 45 grup wolontariatu, a także 39 grup duszpasterstwa więziennego (EKAI 2). Zakony żeńskie zaangażowane są także w pomoc kobietom, jak wskazują dane:

Angażują się również w przeciwdziałanie zniewoleniu, prostytucji, handlowi ludźmi i pomoc ofiarom (23 grupy). Od kilku lat, we współpracy z międzynarodową siecią przeciwdziałania handlowi ludźmi i prostytucji, działa przy Konferencji sekcja Bakhita, w której zaangażowanych jest kilkanaście zgromadzeń. Jak informuje s. Dolores Zok SSpS, przewodnicząca KWPZZZ przy Konferencji działa też specjalna grupa sióstr oferujących pomoc i wsparcie psychologiczne ofiarom wykorzystania seksualnego. (EKAI 2)

Do dzieł prowadzonych przez zakony żeńskie w Polsce należy również m.in. ponad 30 zakładów opiekuńczo-leczniczych, 2 szpitale, 25 gabinetów lekarskich, 6 zakładów rehabilitacyjnych, 3 hospicja, 38 okien życia (EKAI 2).

Dane dotyczące pracy Kościoła katolickiego nie odzwierciedlają wszystkich działań. Wielu z nich ze względu na charakter uczynków miłosierdzia nie odnotowuje się w statystykach, ale niezależnie od tego można wskazać, że Kościół katolicki w Polsce stanowi ważne ogniwo pomocy społecznej. Osoby konsekrowane same uczestniczą w wielu obszarach wsparcia, ale również są wspomagane przez znaczące grupy wolontariuszy. Według EKAI w wolontariat katolicki w Polsce jest zaangażowanych 1,2 mln osób (EKAI 1).

W polskim systemie prawnym działalność wolontariacka jest uregulowana, choć wiele osób podejmuje działania charytatywne bez formalnego statusu wolontariusza. Na gruncie ustawy o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie osoby fizyczne mają możliwość dobrowolnego, nieodpłatnego świadczenia usług zgodnie z warunkami określonymi w przepisach tego aktu prawnego. Aktywność ta może być realizowana zarówno na rzecz osób indywidualnych, jak i organizacji pozarządowych oraz rozmaitych instytucji funkcjonujących w sferze społecznej. Należy podkreślić, że obok działalności wolontariackiej sensu stricto, funkcjonuje rozbudowana sieć podmiotów, w tym o zasięgu lokalnym, które w ramach realizacji swoich celów statutowych podejmują działania ukierunkowane na wsparcie osób chorych, uchodźców oraz innych grup znajdujących się w trudnej sytuacji życiowej. Wśród tych podmiotów wyróżnić można pozarządowe jednostki organizacyjne, przewidziane w systemie prawnym państwa, którym na mocy odpowiednich regulacji powierzono realizację zadań z obszaru pomocy społecznej.

Parafialne organizacje charytatywne zakładane są zazwyczaj przez duszpasterzy (70%), a ich działalność skupia się m.in. na ubogich (16%), kierowana jest także do osób w wieku emerytalnym (14%), osób niepełnosprawnych i chorych (12%), osób samotnie wychowujących dzieci (10%), bezrobotnych (9%) oraz bezdomnych (6%) (EKAI 1.).

Wśród podejmowanych działań zakony żeńskie prowadzą ponad 400 dzieł charytatywnych, natomiast zakony męskie prowadzą 249 instytucji (EKAI 1). Wśród nich są osoby wykształcone w zawodach medycznych, które wykonują. Znacząca pomoc organizowana jest przy 95% parafii, które obejmują opieką ponad 664 tys. osób chorych. Za ważną instytucję wsparcia uznaje się Caritas Polska, która działając na rzecz chorych i potrzebujących, angażuje blisko 90 tys. wolontariuszy (Przeciszewski, 2021.02.11). Wspierając seniorów, Caritas diecezjalne prowadzą różnego typu placówki świadczące pomoc, w tym ponad 30 domów pomocy społecznej, a także ponad 40 klubów seniora i świetlic parafialnych. We współpracy z Caritas diecezjalnymi liczne programy senioralne prowadzi Caritas Polska. (EKAI 3). Zapewniają one szeroki dostęp do świadczeń pielęgnarskich oraz pomocy socjalnej.

Realizowanie idei pomocy relacyjnej jako podstawa działań Kościoła katolickiego

Sytuacje pomocy i zajmowanie się pomaganiem także dziś dają się opisywać językiem, jakim charakteryzował je Alexis de Tocqueville w *Raporcie o pauperyzmie*. Mówił on o dwóch odmianach dobroczynności: pierwsza podyktowana jest chęcią niesienia innym ulgi w cierpieniu – nazywana jest miłosierdziem. Druga natomiast pozostaje raczej poza kategoriami współczucia, jest dobroczynnością racjonalną, ale nie zawsze skuteczniejszą. Instytucjonalna, racjonalna pomoc będzie nieskuteczna, jeśli straci ludzkie oblicze, czyli: będzie trafiała do ogólnie definiowanej kategorii wspomaganych i płynęła z nieokreślonego według nich źródła (Tocqueville, 2009, s. 59). Wada tej pomocy – to oddzielenie od siebie ludzi, pozbawienie ich relacji wzajemności, brak poczucia więzi społecznej, co powoduje znaczące skutki dla moralnej kondycji człowieka.

Pomoc świadczona przez osoby konsekrowane za podstawową wartość uznaje współtowarzyszenie człowiekowi w cierpieniu, jako pomoc świadczona w bezpośredniej relacji międzyludzkiej. Szczególnie ważne w pomocy relacyjnej jest dążenie do tego, aby nie stała się ona anonimowa, ponieważ wówczas nie ma podmiotu, któremu można by pokazać poprawę sytuacji życiowej. Anonimowość pomocy powoduje brak możliwości wzajemności, choćby

w postaci wypełnienia nieformalnego wymogu symbolicznej wdzięczności za okazaną pomoc. System pomocy oparty na spotkaniu z cierpiącym, dialogu, zaspokajaniu potrzeb życiowych, ale także potrzeb duchowych, jest istotnym warunkiem pracy z potrzebującymi, realizowanej w ramach wspólnot zakonnych. Współcześnie można odnaleźć wiele form pomocy społecznej, która wprawdzie ma charakter profesjonalnego działania instytucjonalnego, jednak pozbawiona jest bezpośrednich relacji osobowych między pomagającym a wspomaganym. Pomoc płynąca z anonimowego dla wspomaganego źródła, bez możliwości spotkania i dialogu w odniesieniu do wartości chrześcijańskich, może mieć charakter depersonalizujący osoby doświadczające problemów.

Podmiotowe i relacyjne podejście do pomocy człowiekowi ma szczególne znaczenie wobec osób korzystających z instytucji całodobowego pobytu. Zapotrzebowanie na pomoc instytucjonalną wskazują dane odnotowujące podstawowe ośrodki wsparcia prowadzone w ramach Kościoła katolickiego. W polskim prawie do takich instytucji zaliczyć można domy pomocy społecznej. To instytucje pomocy społecznej świadczące pomoc profesjonalną wobec osób wymagających stałej opieki, ale także przejmujące zobowiązania członków rodzin, tym samym są wsparciem także dla nich. Instytucje te mogą być prowadzone przez różne pomioty, jak widnieje w ustawie o pomocy społecznej: Art. 57.1. pkt. 2 wskazuje, że: „1. Domy pomocy społecznej mogą prowadzić, po uzyskaniu zezwolenia wojewody: [...] 2). Kościół Katolicki, inne kościoły, związki wyznaniowe oraz organizacje społeczne, fundacje i stowarzyszenia”.

Domy pomocy społecznej są instytucjami realizującymi szczególne zadania, a ich rola i zróżnicowanie pod względem rodzajów problemów wskazuje na wymogi profesjonalizacji, która jest poddawana kontroli ze strony państwa. Zróżnicowanie domów pomocy społecznej ze względu na rodzaj problemów doświadczanych przez ich mieszkańców wskazuje na specjalne potrzeby osób wspomaganych. W ustawie o pomocy społecznej (art. 56.) podane są rodzaje placówek w zależności od tego, dla kogo są przeznaczone. Dzielą się one na domy dla:

- 1) osób w podeszłym wieku;
- 2) osób przewlekle somatycznie chorych;
- 3) osób przewlekle psychicznie chorych;
- 4) dorosłych niepełnosprawnych intelektualnie;
- 5) dzieci i młodzieży niepełnosprawnych intelektualnie;
- 6) osób niepełnosprawnych fizycznie;
- 7) osób uzależnionych od alkoholu.

Instytucje całodobowej pomocy społecznej w Polsce mają szczególne znaczenie. Biorąc pod uwagę na przykład problemy demograficzne, jak starzenie się społeczeństwa i współistniejące w wieku senioralnym choroby, ważne jest

funkcjonowanie domów pomocy społecznej dla osób w podeszłym wieku, które nierzadko cierpią na choroby przewlekłe, jak i z powodu niepełnosprawności. Według danych Głównego Urzędu Statystycznego w 2023 roku w Polsce było 9,9 miliona seniorów i stanowili oni 26,3% społeczeństwa. Prognozy demograficzne przewidują, że do 2060 roku liczba seniorów zwiększy się do 11,9 mln osób i stanowić one będą aż 38,3% społeczeństwa (GUS 1).

Zgromadzenia zakonne, tworząc instytucje dla osób z różnymi potrzebami wsparcia, realizują w tym względzie wymogi ustawy (art. 54.1), zapewniając dom dla osób, które nie mogą samodzielnie funkcjonować w codziennym życiu. Co jednak ważne, nie tylko przepisy prawa regulują zakonne instytucje wsparcia społecznego i pomocy społecznej, ale także na ich kształt mają wpływ moralne zobowiązania osadzone w nauce społecznej Kościoła katolickiego. Należy podkreślić, że domy zakonne podejmujące instytucjonalną opiekę nad osobami wymagającymi wsparcia są dla wielu instytucją, w której dostrzega się znaczący komponent moralny i religijny kształtujący postawę wobec podopiecznych. Instytucje pobytu całodobowego są miejscami życia społecznego, gdzie zaspokaja się potrzeby materialne, zdrowotne, interakcji i więzi z innymi. W instytucjach prowadzonych przez zgromadzenia zakonne aspekty pomocy związane są z praktykami religijnymi. Nie jest to jednak szczególny przejaw ich działań, również instytucje świeckie zgodnie z rozporządzeniem ministra w sprawie domów pomocy społecznej, mają obowiązek zaspokojenia potrzeb religijnych mieszkańców (§ 5.1.c; Obwieszczenie Ministra Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej z dnia 9 stycznia 2025 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu rozporządzenia Ministra Pracy i Polityki Społecznej w sprawie domów pomocy społecznej). Wprawdzie wszystkie domy pomocy społecznej zobowiązane są do zapewnienia mieszkańcom możliwości praktyk religijnych, jednak zasadnie można przypuszczać, że zgromadzenia zakonne prowadzące takie placówki przywiązują do tego aspektu szczególną wagę, traktując go nie jako formalny obowiązek, lecz integralny element posługi wobec osoby ludzkiej. Pomoc społeczna prowadzona przez zakony jest szczególna ze względu na to, że legitymacją do jej świadczenia nie jest tylko zobowiązanie zawodowe, ale także charyzmat wypływający z konstytucji danego zgromadzenia zakonnego. Rzadko podejmowanym tematem jest także to, że brak u zakonników zobowiązań rodzinnych pozwala na odmienne od świeckiego podejście do podopiecznych, nierzadko wypełniane jako misja bez limitu czasowego i bez pobieranego wynagrodzenia.

Współczesna idea deinstytucjonalizacji a działania pomocowe osób zakonnych

Współczesny system pomocy społecznej poddawany jest reformie deinstytucjonalizacji, co promuje i dofinansowuje Unia Europejska. Jak można przeczytać w *Ogólnoeuropejskich wytycznych dotyczących przejścia od opieki instytucjonalnej do opieki świadczonej na poziomie lokalnych społeczności*:

Deinstytucjonalizacja to proces rozwoju usług świadczonych na poziomie lokalnych społeczności (również profilaktycznych), które mają wyeliminować potrzebę opieki instytucjonalnej. (Ogólnoeuropejskie wytyczne... s. 28).

Proces ten określony przez UNICEF wskazuje, że:

Deinstytucjonalizacja oznacza całość planowania transformacji i zmniejszania rozmiaru zakładów stacjonarnych lub ich likwidacji, przy jednoczesnym zapewnieniu innego rodzaju różnorodnych usług opieki, bazujących na standardach wynikających z praw człowieka i zorientowanych na rezultaty. (Ogólnopolskie wytyczne...)

Narracja o likwidacji instytucji jest obecnie w Polsce łagodzona pod wpływem debaty pokazującej problemy z jej wprowadzeniem. W związku z obawami o kontestowanie deinstytucjonalizacji, przekaz o likwidacji instytucji zastępuje się przekazem o eliminacji potrzeby korzystania z instytucji. Rozwiązaniem ma być możliwość zaspokojenia wszelkich potrzeb jednostki usługami w jej środowisku zamieszkania, co – choć maskuje intencje zawarte w definicyjnych ujęciach – jest raczej wątpliwe.

Istotne jest w tym względzie przyjrzenie się działaniom Kościoła katolickiego, które prowadzą m.in. instytucje całodobowej opieki. W Polsce, jak i w wielu innych krajach europejskich, istnieje ogromna liczba osób – w tym starszych, przewlekle somatycznie i psychicznie chorych, a także z głęboką niepełnosprawnością intelektualną – które wymagają nieprzerwanego wsparcia, często w wymiarze przekraczającym możliwości środowiskowe i rodzinne. W tym kontekście szczególną uwagę należy zwrócić na rolę zgromadzeń zakonnych, które przez dekady – nierzadko w warunkach niedostatecznego wsparcia państwowego – pełniły funkcję nieformalnego filaru opieki instytucjonalnej. Przyjęcie radykalnej wizji deinstytucjonalizacji mogłoby skutkować eliminacją tego zasobu z systemu pomocy, co byłoby decyzją brzemienną w skutki. Zgromadzenia zakonne, dysponujące doświadczeniem, strukturą oraz kadrami ukierunkowanymi na służbę drugiemu człowiekowi, są niezastąpione w przypadkach, gdy potrzeby osób wymagających wsparcia przekraczają możliwości działania świeckich podmiotów. Tymczasem marginalizacja roli zakonów w nowej wizji

polityki społecznej oznaczałaby nie tylko utratę zaplecza opiekuńczego, ale i pogłębienie deficytu etycznego w praktyce pomagania, sprowadzonej do logiki usług. W przeciwieństwie do społeczności lokalnych czy podmiotów komercyjnych i samorządowych, zakonny wymiar zaangażowania opiera się nie na relacji zleceńdawca–świadczeniodawca, lecz na zobowiązaniu duchowym i moralnym, które nadaje posłudze opiekuńczej charakter trwały, integralny i całościowy. Osoby konsekrowane nie tylko wykonują zadania opiekuńcze, ale w istocie poświęcają swoje życie osobom potrzebującym, tworząc z nimi wspólnotę egzystencjalną, która nie podlega uwarunkowaniom kontraktowym ani ekonomicznym. Ich gotowość do życia z osobami niesamodzielnymi, a nie jedynie „dla nich”, czyni z nich podmioty nie tylko działające efektywnie, ale też wierne zasadom ewangelicznym. W dobie kryzysu relacji społecznych i deficytów solidarności międzyludzkiej, zakonny wymiar służby jawi się nie jako relik, lecz jako przestrzeń radykalnego humanizmu, fundament rzeczywistości komplementarnego modelu wsparcia.

W prezentowaniu zasad deinstytucjonalizacji przemycą się nie tylko nierealne do wprowadzenia idee, ale także kwestionuje się profesjonalne wsparcie wobec osób, które nie są w stanie funkcjonować bez wsparcia. Takie głosy wybrzmiewają w wielu narracjach, np.: „[...] działania na rzecz deinstytucjonalizacji, bo chcemy, by wszystkim dano szansę na to, by mogli żyć niezależnie i mieli pod ręką wszystkie usługi, jakie są im potrzebne” (Fijołek-Głowacka, 2021). Wbrew powszechnym założeniom deinstytucjonalizacji, wedle których środowiskowe formy wsparcia mają rzekomo przeciwdziałać izolacji osób, rzeczywistość wskazuje, że pozostawienie ludzi ze skomplikowanymi problemami w środowisku lokalnym – często zdegradowanym społecznie, rozproszonym geograficznie i pozbawionym więzi międzypokoleniowych – prowadzi niejednokrotnie do głębokiego osamotnienia i wykluczenia. W wielu przypadkach osoby wymagające wsparcia, jak np. ludzie starsi, nawet przy zapewnieniu usług opiekuńczych funkcjonują w całkowitej samotności, ograniczając relacje społeczne wyłącznie do wizyt opiekunek czy sporadycznych kontaktów z sąsiadami. Tymczasem zamieszkanie w domu pomocy społecznej może stwarzać przestrzeń dla codziennej interakcji, budowania relacji, uczestnictwa w życiu wspólnotowym i doświadczenia przynależności.

Złożoność działań instytucji pomocy społecznej wymaga szczególnego wsparcia, które wobec idei o koniecznej deinstytucjonalizacji, winno być podjęte w jak najszerszym zakresie, aby służyć ich umacnianiu. Sprzyjającą rozwojowi instytucji pomocowych jest przeciwna idea reinstytucjonalizacji, która wskazuje, że instytucje są koniecznym elementem pomocy, muszą być dostosowywane do potrzeb i wymogów uzasadnionych kulturowo i społecznie oraz realizować wymóg profesjonalizacji pomocy. Reinstytucjonalizacja

jest podejściem niezrywającym z tradycyjnym rozumieniem instytucji, ale domaga się ich rozwoju, by nie marnotrawić zasobów i wieloletnich osiągnięć profesjonalizacji pomocy. We współczesnym świecie anomia jest faktem społecznym. Istotne jest, aby osamotnienie nie było mylone z samodzielnością. Obecnie złożone i zwielokrotnione problemy społeczne przekonują, że nie maleje zapotrzebowanie na instytucje, ale w reformach pomocy społecznej, nazywanych deinstytucjonalizacją, umniejsza się konieczność ich tworzenia, bagatelizując tym samym znaczenie pomocowej działalności Kościoła katolickiego, który tworzy przestrzeń znaczącej pomocy.

Zakończenie

W perspektywie socjologicznej można w różny sposób definiować instytucje, ale w optyce naukowej trudno przyjąć, że instytucje pomocy społecznej są marginalne w życiu społecznym. W socjologicznym rozumieniu instytucja to trwałe i ustrukturyzowany zbiór norm, wzorów, ról i praktyk społecznych, który reguluje zachowania jednostek i grup w określonych dziedzinach życia społecznego. Instytucje pełnią kluczową rolę w stabilizowaniu społeczeństwa, organizowaniu interakcji międzyludzkich i przekazywaniu wartości kulturowych. Instytucje pomocy społecznej to formalne struktury, które pełnią kluczowe role w redukcji nierówności i w integracji społecznej. W definicyjnym kontekście deinstytucjonalizacja instytucji pomocy społecznej wiąże się z pozbawieniem instytucji legitymacji do sprawowania przypisanych im funkcji, opiekuńczej, integracyjnej, prewencyjnej, regulacyjnej i redystrybucyjnej, i przekazaniem ich nadrzędnej roli usługodawcom, zaspokajającym potrzeby społeczne m.in. przez kontraktowanie usług sąsiedzkich, co wpływa na dezorganizację systemu pomocy kierowanego także do jednostek, które wymagają wsparcia całodobowego. W Polsce na realność potrzeb osób będących w trudnej sytuacji, wymagających wieloaspektowej pomocy i wzrost zapotrzebowania na nią wskazują dane.

Według stanu w dniu 31 grudnia 2024 r. w Polsce działały 2232 zakłady stacjonarne pomocy społecznej, które posiadały łącznie 134,1 tys. miejsc. Przebywało w nich 124,5 tys. mieszkańców, w tym 61,6 tys. kobiet. W porównaniu z 2023 r. liczba placówek zwiększyła się o 4,4%, liczba miejsc o 1,1%, a liczba mieszkańców o 2,1%. (GUS 2).

Wśród wymienionych zakładów opieki stacjonarnej w Polsce 14,1% prowadzonych jest przez Kościół katolicki (w tym marginalnie przez inne kościoły i związki wyznaniowe), co zapewnia 16,5 tys. miejsc dla podopiecznych (GUS 3).

W pomocy społecznej istotne jest zrozumienie przez społeczeństwo potrzeby wsparcia osób borykających się z problemami. Skala i skomplikowanie problemów wskazuje, że społeczności nie są w stanie samodzielnie radzić sobie z ich rozwiązywaniem. Zasada subsydiarności przewiduje, że w sytuacjach bezradności konieczne jest tworzenie profesjonalnego wsparcia, które jest tożsame z instytucjonalnym zabezpieczeniem jednostek i grup na wypadek różnego rodzaju ryzyk społecznych. W świadomości społecznej instytucje pomocy społecznej są konstruowane jako odpowiedź na potrzeby, co daje poczucie stabilności i bezpieczeństwa nie tylko w realnym doświadczaniu problemów, ale także w antycypowaniu ich ze względu na przewidywane zmiany demograficzne związane ze starzeniem się społeczeństwa, następstwami chorób czy choćby z nuklearnością rodziny, która obecnie nie jest główną instytucją wspierającą swoich członków.

W dyskursie deinstytucjonalizacyjnym zauważalne jest nie tylko systematyczne podważanie potrzeby utrzymywania i rozwijania instytucjonalnych form całodobowego wsparcia, takich jak domy pomocy społecznej, ale również zdaje się brakować adekwatnej świadomości co do skali zabezpieczenia, jakie współcześnie zapewniają osoby konsekrowane poprzez działalność wspólnot zakonnych. Tymczasem należy podkreślić, że udział zgromadzeń zakonnych w strukturze opieki nad osobami wymagającymi stałego wsparcia nie wynika z zobowiązań systemowych, lecz z dobrowolnego i charyzmatycznie motywowanego zaangażowania. W każdej chwili wspólnoty te mogą – zgodnie z autonomią życia konsekrowanego – przeorientować swoje działania na inne obszary działalności charytatywnej czy duszpasterskiej, nie kontynuując dotychczasowego wkładu w system opieki całodobowej. Jeśliby tak się stało, a wsparcie zakonów zostało faktycznie ograniczone lub wycofane, planowany w modelu deinstytucjonalizacji, już teraz mający poważne ograniczenia system usług środowiskowych, nie będzie w stanie przejąć ani udźwignąć ciężaru odpowiedzialności za osoby w najwyższym stopniu zależne, co grozi poważnym kryzysem humanitarnym i funkcjonalnym w całym systemie opieki długoterminowej.

Literatura

- EKAI 1. (2019, 24 kwietnia). *1,2 mln wiernych jest zaangażowanych w wolontariat katolicki w Polsce*. EKAI. <https://www.ekai.pl/1-2-mln-wiernych-jest-zaangazowanych-w-wolontariat-katolicki-w-polsce/>
- EKAI 2. (2021, 2 lutego). *Zakony w Polsce – działalność w liczbach*. <https://www.ekai.pl/zakony-w-polsce-dzialalnosc-w-liczbach/>

- EKAI 3. *Kościół w Polsce 2023*. https://www.ekai.pl/wp-content/uploads/2023/09/KAI_Raport_2023.pdf
- EWTN 1. (2025, 2 lutego). *Konsekrowani w liczbach: ile ich jest i czym się zajmują?* <https://ewtn.pl/aktualnosci/2-lutego-konsekrowani-w-liczbach-ile-ich-jest-i-czym-sie-zajmuja/>
- Fijolek-Głowacka, K. (2021). Uspołecznienie, upodmiotowienie, personalizacja. Czas na deinstytucjonalizację. *Tygodnik Spraw Obywatelskich*, nr 77(25). <https://instytutprawobywatelskich.pl/uspolecznienie-upodmiotowienie-personalizacja-czas-na-deinstytucjonalizacje>
- Flak, T. (2010). *Parafia w nauczaniu Magisterium Kościoła*. *Warszawskie Studia Pastoralne*, nr 12, s. 21.
- GUS 1. *Sytuacja osób starszych w Polsce w 2023 r.* https://stat.gov.pl/files/gfx/portalinformacyjny/pl/defaultaktualnosci/6002/2/6/1/sytuacja_osob_starzych_w_polsce_w_2023_r.pdf
- GUS 2. *Zakłady stacjonarne pomocy społecznej*. file:///D:/Pobrane/zaklady_stacjonarne_pomocy_spoecznej_w_2024_r..pdf
- GUS 3. *Zakłady stacjonarne pomocy społecznej w 2023 roku*. <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/warunki-zycia/ubostwo-pomoc-spoeczna/zaklady-stacjonarne-pomocy-spoecznej-w-2023-roku,18,8.html>
- Kodeks prawa kanonicznego, stan prawny na dzień 8 grudnia 2021 roku. https://www.ekai.pl/wp-content/uploads/2021/12/KodeksPrawaKanonicznego_2021_12_15_pl.pdf
- Kołodziej, M. (2020). Erygowanie parafii w prawie kanonicznym i prawie polskim. W: W. Wenz, M. Kołodziej, (red.). *Znaczenie parafii w życiu Kościoła partykularnego*, Wrocław 2020, s. 24.
- Leon XIII. (1891). *Rerum novarum*. z: <https://www.mop.pl/doc/html/encykliki/Rerum%20novarum.htm>
- Ogólnopolskie wytyczne tworzenia lokalnych planów deinstytucjonalizacji usług społecznych. file:///D:/Pobrane/Og%C3%B3lnopolskie_wytyczne_tworzenia_lokalnych_plan%C3%B3w_deinstytucjonalizacji_us%C5%82ug_spo%C5%82ecznych-3.pdf
- Pius XI. (1931). *Quadragesimo anno*. <https://www.mop.pl/doc/html/encykliki/Quadragesimo%20anno.htm> Ogólnoeuropejskie wytyczne dotyczące przejścia od opieki instytucjonalnej do opieki świadczonej na poziomie lokalnych społeczności. <https://www.funduszeuropejskie.gov.pl/media/17881/12.pdf>
- Portal samorządowy. (2021). *W Polsce i za granicą pracuje 9,4 tys. zakonników, 15,3 tys. zakonnic i 1165 mniszek* <https://www.portalsamorzadowy.pl/polityka-i-spoeczenstwo/w-polsce-i-za-granica-pracuje-9-4-tys-zakonnikow-15-3-tys-zakonnic-i-1165-mniszek,593981.html>
- Przeciszewski, M. (2021, 11 lutego). *Kościół w Polsce na rzecz chorych*. EKAI. <https://www.ekai.pl/kosciol-w-polsce-na-rzecz-chorych/>
- de Tocqueville, A. (2009). *Raport o pauperyzmie*. WUW 2009, s. 59.
- Ustawa z dnia 12 marca 2004 r. o pomocy społecznej, Dz. U. z 2024 r. poz. 1283, 1572.

Przegląd Religioznawczy 3(297)/2025

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

GRACJANA DUTKIEWICZ

Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni

Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych

e-mail: g.dutkiewicz@amw.gdynia.pl

ORCID: 0000-0002-0028-4563

DOI: 10.34813/ptr3.2025.10

Dyplomacja i mediacje Stolicy Apostolskiej wobec wybranych konfliktów XX i XXI wieku

Diplomacy and mediation of the Holy See
regarding selected conflicts of the 20th and 21st centuries

Abstract. The Holy See, as a unique subject of international law with a moral status, has for centuries acted as both diplomat and mediator in conflicts. In its activities, it combines formal channels (nunciatures, the Secretariat of State, concordats, and treaties) with mediation tools (papal missions, communication corridors and public appeals for peace). The three pillars of its effectiveness are: neutrality – it does not take sides, nor favor any political system, ideology, or military alliance, thereby enabling dialogue with all parties; impartiality – mediation without bias, based on an objective assessment of the situation, which builds trust even among deeply conflicting actors; and moral authority – rooted in the teaching of the Catholic Church, it upholds universal values of human dignity and natural law, strengthening its position in defending human rights and social justice. Within this framework, two interrelated yet distinct spheres of activity can be distinguished: diplomacy and mediation. Diplomacy is a permanent network of relations with states and international organizations. It includes, among other elements, nunciatures accredited to more than 180 countries as well as to the United Nations (UN) and the European Union (EU); the Secretariat of State, which coordinates both official visits and concordats and discreetly facilitates intergovernmental negotiations; and formal instruments such as treaties, official letters, and diplomatic correspondence. Mediation represents a special form of intervention in crises: public appeals for ceasefires (papal messages and encyclicals), discreet communication corridors (the confidential transmission of messages), person-

al papal missions or envoys, and logistical and humanitarian support that builds trust between parties.

This text analyzes key interventions and initiatives of the Holy See in 20th- and 21st-century conflicts, taking into account the evolution of papal strategies, the instruments employed, and the main constraints and outcomes achieved.

Keywords: Holy See, Vatican diplomacy, mediation, negotiations, pope, armed conflicts, moral authority, quiet diplomacy, public diplomacy, war, peace, Catholic Church, nunciature, Secretariat of State.

Stolica Apostolska, będąca od wieków podmiotem prawa międzynarodowego o szczególnym statusie moralnym, pełni zarówno funkcję dyplomaty, jak i mediatora w konfliktach międzynarodowych. W ramach swojej aktywności łączy oficjalne instrumentaria — nuncjatury, Sekretariat Stanu, konkordaty oraz traktaty — z narzędziami mediacyjnymi, takimi jak misje papieskie, korytarze komunikacyjne oraz publiczne apele o pokój (Dziuba, 2012, s. 191; Mezglewski, 2005, s. 302; Olejarsz, 2009, s. 77–78).

Skuteczność dyplomacji watykańskiej opiera się na trzech zasadniczych filarach. Pierwszym jest neutralność, rozumiana jako niewystępowanie po żadnej stronie konfliktu ani względem ustrojów politycznych, ideologii czy sojuszy militarnych, co umożliwia prowadzenie dialogu ze wszystkimi uczestnikami sporu. Drugim filarem jest bezstronność, czyli prowadzenie mediacji w sposób wolny od uprzedzeń, oparty na obiektywnej analizie sytuacji, co sprzyja budowaniu zaufania nawet wśród skrajnie skonfliktowanych stron. Trzecim filarem jest autorytet moralny, wynikający z nauczania Kościoła katolickiego i odwołujący się do uniwersalnych wartości godności osoby ludzkiej oraz prawa naturalnego, co wzmacnia pozycję Stolicy Apostolskiej w obronie praw człowieka i sprawiedliwości społecznej (Holistic News, 2025; Interia Wydarzenia, 2025).

W ramach tej wielowymiarowej działalności można wyraźnie wydzielić dwa wzajemnie powiązane, lecz odrębne obszary: dyplomację formalną oraz mediacje kryzysowe. Dyplomacja obejmuje stałe sieci kontaktów z państwami i organizacjami międzynarodowymi, w tym nuncjatury przy ponad 180 państwach oraz przy ONZ i Unii Europejskiej, oraz działania Sekretariatu Stanu, który koordynuje oficjalne wizyty, zawieranie konkordatów, a także dyskretne pośrednictwo w negocjacjach międzyrządowych. Do formalnych instrumentów dyplomatycznych zalicza się traktaty, listy urzędowe i korespondencję dyplomatyczną (Dutkiewicz, 2024, s. 31–35).

Mediacje stanowią natomiast specyficzną formę interwencji w sytuacjach kryzysowych. Obejmują one publiczne apele o zawieszenie broni wyrażane w papieskich orędziach i encyklikach, dyskretne korytarze komunikacyjne służące poufnemu przekazywaniu depeš, osobiste misje papieskie lub działal-

ność wysłanników, a także wsparcie logistyczne i humanitarne mające na celu budowanie zaufania między stronami konfliktu (Olejarz, 2009, s. 88; Romanko, 2015, s. 152–160; Świst, 2017, s. 699). Dzięki temu Stolica Apostolska potrafi łączyć oficjalną obecność dyplomatyczną z elastycznymi skoncentrowanymi na osobistych relacjach formami mediacji, odpowiadając skutecznie na różnorodne wyzwania międzynarodowe.

Niniejszy tekst analizuje kluczowe interwencje i inicjatywy Stolicy Apostolskiej w konfliktach XX i XXI wieku, uwzględniając ewolucję papieskich strategii, stosowane instrumenty oraz główne ograniczenia i osiągnięte rezultaty.

Dyplomacja „cicha” i mediacje Stolicy Apostolskiej w pierwszej połowie XX wieku

W obliczu dwóch wojen światowych Stolica Apostolska rozwijała „dyplomację cichą”, łącząc oficjalne kanały dyplomatyczne – nuncjatury i Sekretariat Stanu – z nieformalnymi, tajnymi ścieżkami wymiany informacji i propozycji mediacyjnych. Strategia ta pozwalała na stopniowe przechodzenie od dyskretnych konsultacji do publicznych inicjatyw, gdy wstępne ustalenia i przygotowania dyplomatyczne były już ukończone. Kluczowym założeniem było prowadzenie negocjacji poza zasięgiem opinii publicznej, z naciskiem na dyskrecję i poufność, aby nie wzmacniać skrajnych nastrojów wśród stron oraz zachować wiarygodność neutralnego pośrednika. Działania te opierały się na trzech fundamentach: 1) poufnej korespondencji – zamiast publicznych wystąpień wymieniano depesze („korytarze listów”) bezpośrednio z głowami państw i rządów; 2) specjalnych wysłannikach – papiescy emisariusze prowadzili zamknięte mediacje ze stronami sporów w sprawie zawieszenia broni i organizacji pomocy humanitarnej; 3) ograniczonych apelach moralnych – publiczne orędzia i encykliki eksponowały wyłącznie uniwersalne wartości życia i godności człowieka, bez wskazywania winnych ani szczegółowych potępień, by zapobiec propagandowemu wykorzystaniu tych wypowiedzi.

Podczas I wojny światowej (1914–1918) w pontyfikacie Benedykta XV (1914–1922) dyplomacja cicha i mediacje opierały się na tajnych kanałach komunikacji i niepublicznych gestach pojednania. Papież w encyklice *Ad beatissimi apostolorum* wezwał walczące strony do „rozejmu i pojednania” (Benedykt XV, 1914). Sekretariat Stanu uruchomił „korytarze listów” – poufną wymianę depesz między ententą (Londyn, Paryż) a państwami centralnymi (Berlin, Wiedeń). Równocześnie emisariusze prowadzili zamknięte mediacje z rządami Austro-Węgier i Francji, przygotowując grunt pod konferencje pokojowe w Paryżu w 1919 roku. Wszystkie inicjatywy były prowadzone

z dala od prasy i opinii publicznej, co pozwalało zachować bezstronność, unikać eskalacji napięć i utrzymać zaufanie stron. Publiczne orędzia Benedykta XV oraz watykańskie dokumenty skupiały się na uniwersalnych wartościach życia i godności człowieka, minimalizując ryzyko propagandowego wykorzystania przesłań. Choć dyplomacja cicha nie zakończyła wojny natychmiast, stworzyła klimat sprzyjający powojennym traktatom pokojowym i wzmocniła autorytet Stolicy Apostolskiej jako neutralnego mediatora (Fischer-Wollpert, 1996, s. 167–168; Kelly, 1997, s. 441–443; Onet/KAI, 2025a).

Podczas II wojny światowej (1939–1945) za pontyfikatu Piusa XII (1939–1958) dyplomacja cicha i mediacje skoncentrowały się na organizacji tajnych korytarzy ratunkowych i praktycznej pomocy humanitarnej. We wczesnej fazie konfliktu papież w encyklice *Summi pontificatus* potępił przemoc i wezwał do poszanowania ludzkiej godności, unikając jednoznacznego wskazania agresora (Pius XII, 1939). Sekretariat Stanu zorganizował „korytarze ratunkowe” – potajemne trasy ewakuacji Żydów i uchodźców z krajów okupowanych do państw neutralnych – oraz pośredniczył w wymianie jeńców między aliantami a państwami Osi, przekazując propozycje skoordynowanej pomocy. Dyskrecja tych działań pozwoliła utrzymać neutralność Stolicy Apostolskiej. Publiczne komunikaty papieża ograniczały się do wezwań o pokój, miłosierdzie i pomoc. Choć brak otwartego potępienia nazistowskich zbrodni budził kontrowersje, „mediacje za zamkniętymi drzwiami” Piusa XII uratowały tysiące osób i utrwaliły moralny autorytet Stolicy Apostolskiej jako skutecznego mediatora (Fischer-Wollpert, 1996, s. 170–173; Kelly, 1997, s. 446–449; Onet/KAI, 2025a).

Doświadczenia obu wojen ugruntowały trzy filary dyplomacji Stolicy Apostolskiej – neutralność, bezstronność i autorytet moralny – z których wykształcił się model dyplomacji humanitarnej. Łączy on ocenę sytuacji międzynarodowej z przywiązaniem do chrześcijańskiej etyki i wartości moralnych, pozwalając Watykanowi działać z rozwagą, mimo braku środków militarnych czy ekonomicznych. Choć postawa papieża Benedykta XV wobec niemieckiej agresji na Belgię (1914) i Piusa XII w kontekście Holokaustu była krytykowana jako „milczenie”, umożliwiła zachowanie neutralności i efektywne prowadzenie działań dyplomatycznych oraz humanitarnych w miejscach niedostępnych innym aktorom. Najważniejszym wkładem było wykorzystanie moralnego autorytetu Kościoła katolickiego do stworzenia sprawnie funkcjonującej sieci pomocy, podczas gdy publiczna postawa papieża wojenna pozostaje przedmiotem debaty.

Dyplomacja i wzrost roli „ostrzejszych” mediacji Stolicy Apostolskiej w drugiej połowie XX wieku

W drugiej połowie XX w. Stolica Apostolska znacznie poszerzyła zakres swych działań, wychodząc poza dotychczasową „dyplomację cichą” i coraz częściej sięgając po otwarte formy mediacji oraz dyplomacji publicznej. Formalne kanały — nuncjatury i Sekretariat Stanu — pozostały wciąż fundamentem jej aktywności, równolegle jednak rozwijały się inicjatywy nieformalne, oparte na dyskrecji i zakulisowych kontaktach. Papieże zaczęli wygłaszać publiczne apele, wydawać encykliki, nadawać przesłania radiowe oraz wysyłać emisariuszy bezpośrednio do regionów dotkniętych konfliktami. Taki wielopłaszczyznowy model działania odpowiadał nowej geopolitycznej rzeczywistości zimnej wojny, w której nawet lokalne zaognienia mogły prowadzić do globalnej eskalacji. Mimo braku własnego potencjału militarnego czy ekonomicznego Kościół katolicki zachował status moralnego mediatora, opierając się na etycznych fundamentach i uniwersalnych wartościach.

W czasie kryzysu kubańskiego (1962), gdy świat stanął na krawędzi wojny nuklearnej, Jan XXIII (1958–1963) podjął konkretne działania mające na celu załagodzenie napięcia. Eskalacja konfliktu między Stanami Zjednoczonymi a Związkiem Radzieckim, spowodowana rozmieszczeniem radzieckich rakiet na Kubie, postawiła ludzkość w obliczu realnego zagrożenia użycia broni jądrowej. Papież w liście *Ora et labora pro pacem* (1962) zaapelował do przywódców obu stron o „odejście od szaleństwa nuklearnego” i wstrzymanie się od każdego ataku nuklearnego. Równocześnie Sekretariat Stanu Stolicy Apostolskiej, korzystając z formalnych kanałów nuncjatury we Włoszech, przekazał ambasadorom tych państw w Rzymie dyskretnie przygotowane sygnały zachęcające do dialogu. Choć papież formalnie nie pełnił roli pośrednika między Waszyngtonem a Moskwą, jego publiczne wystąpienia, zwłaszcza encyklika *Pacem in Terris* (Jan XXIII, 1963), wzmocniły moralną presję na liderów mocarstw. Jego autorytet stał się wówczas punktem odniesienia w najgroźniejszym momencie zimnej wojny, zaś szerokie nagłośnienie tych apeli w mediach międzynarodowych pośrednio zwiększyło oddziaływanie papieskiego przesłania na opinię publiczną i decyzje polityczne (Fischer-Wollpert, 1996, s. 173–176; Kelly, 1997, s. 449–452; Zieliński, 2005, s. 83–88).

Podobny charakter miały działania Pawła VI (1963–1978) w kontekście wojny w Wietnamie (1955–1975). Papież konsekwentnie krytykował ten konflikt, m.in. w encyklice *Populorum progressio* (Paweł VI, 1967), w której potępił „straszliwy koszt wojny” i wzywał do „dialogu i sprawiedliwego pokoju”. W 1973 r. wysłał do przedstawicieli walczących stron specjalnego wysłannika

z przesłaniem, że trwały pokój możliwy jest wyłącznie na drodze politycznego porozumienia z udziałem wszystkich uczestników konfliktu. W tym samym czasie Stolica Apostolska prowadziła zakulisowe konsultacje za pośrednictwem swoich nuncjatur w Waszyngtonie i Tokio, rozmawiając z państwami zachodnimi zaangażowanymi w sytuację w regionie. Mimo że nie uczestniczyła formalnie w rozmowach pokojowych, jej działania, zarówno moralne, jak i dyplomatyczne, zbiegły się w czasie z podpisaniem porozumień paryskich (1973), które zakończyły amerykańską obecność wojskową w Wietnamie. To znaczące zaangażowanie Pawła VI w kształtowanie międzynarodowego klimatu sprzyjającego pokojowi zostało szeroko dostrzeżone i wysoko ocenione (Fischer-Wollpert, 1996, s. 176–178; Kelly, 1997, s. 453–456; Zieliński, 2007, s. 448)

W czasie pontyfikatu Jana Pawła II (1978–2005) dyplomacja Stolicy Apostolskiej przyjęła formę aktywnej i globalnej obecności, wykraczającej daleko poza klasyczne ramy interwencji. Papież skutecznie łączył tradycyjne instrumenty „dyplomacji cichej”, takie jak mediacje, działalność nuncjuszy i zakulisowe rozmowy, z nowoczesnymi narzędziami miękkiej siły (*soft power*), opartymi na autorytecie moralnym, sile przekazu oraz skutecznej obecności w przestrzeni medialnej. Szczególne znaczenie miały jego pielgrzymki apostolskie, liczne apele o pokój, dokumenty papieskie (encykliki, adhortacje apostolskie, listy apostolskie, orędzia, homilie, przemówienia, apelacje) oraz działalność Biura Prasowego Stolicy Apostolskiej, które aktywnie wspierało watykańską dyplomację publiczną. Jan Paweł II podejmował konkretne działania na rzecz pokoju i pojednania w najważniejszych konfliktach końca XX w. Na Bałkanach, w czasie wojen towarzyszących rozpadowi byłej Jugosławii (1991–1995), zwłaszcza w Bośni i Hercegowinie oraz Chorwacji, papież stanowczo potępiał przemoc, apelował o zaprzestanie walk oraz wspierał inicjatywy humanitarne i religijne służące pojednaniu między narodami i wspólnotami wyznaniowymi. W Ameryce Południowej skutecznie mediował w sporze o kanał Beagle między Argentyną a Chile (1978–1984). Konflikt ten dotyczył spornego archipelagu na południowym krańcu kontynentu i groził otwartym starciem zbrojnym. Dzięki zaangażowaniu Stolicy Apostolskiej strony konfliktu zawarły pokojowe porozumienie, zapobiegając eskalacji i wojnie. W czasie wojny o Falklandy (1982), toczonej między Wielką Brytanią a Argentyną o kontrolę nad wyspami na południowym Atlantyku, Jan Paweł II zachował neutralność i promował gesty pojednania, odbywając pielgrzymki do obu krajów. W Europie Środkowo-Wschodniej papież aktywnie wspierał proces demokratyzacji i walkę o prawa człowieka, szczególnie poprzez moralne wsparcie dla pokojowych ruchów opozycyjnych, co przyczyniło się do upadku komunizmu w regionie. Na Bliskim Wschodzie nieustannie apelował

o pokój oraz prowadzenie dialogu międzyreligijnego w obliczu długotrwałych napięć i konfliktów zbrojnych. Jego dyplomacja, oparta na autorytecie moralnym, uczyniła Stolicę Apostolską aktywnym i wiarygodnym uczestnikiem stosunków międzynarodowych (Fi-scher Wollpert, 1996, s. 179–182; Kelly, 1997, s. 458–462; Strzałka, 2014, s. 227–239).

Nowe wyzwania mediacyjne Stolicy Apostolskiej w XXI wieku

Na początku XXI wieku Stolica Apostolska rozwijała model dyplomacji moralnej, łączący tradycyjne narzędzia, takie jak działalność nuncjatur i Sekretariatu Stanu, z rosnącą współpracą z organizacjami międzynarodowymi, z silnym akcentem na duchowy i opiekuńczy wymiar obecności Kościoła katolickiego w terenie. W praktyce przejawiało się to poprzez działalność humanitarną, wsparcie duszpasterskie oraz mediacje lokalne prowadzone przez instytucje katolickie.

Pontyfikat Benedykta XVI (2005–2013) uwidocznił ten model w działaniu, zwłaszcza podczas konfliktu w Sudanie Południowym (2011–2015). Papież, choć nie brał bezpośredniego udziału w formalnych mediacjach i negocjacjach, stale wzywał do pokoju poprzez orędzia, przemówienia i listy, podkreślając znaczenie przebaczenia, przemiany serc i moralnej odpowiedzialności jako fundamentów trwałego pojednania. Stolica Apostolska wspierała proces pokojowy głównie poprzez obecność Kościoła katolickiego na miejscu, tj. parafie, misje i duchowieństwo stanowiły przestrzeń schronienia, dialogu i pomocy humanitarnej dla tysięcy cywilów. Wykształcił się wówczas model dyplomacji bliskości, opierający się na obecności duszpasterskiej, solidarności i aktywności lokalnych wspólnot katolickich wobec ludności dotkniętej konfliktem. Ten typ dyplomacji łączył wymiar instytucjonalny z duchowym i etycznym, osadzonym w wartościach chrześcijańskich. Charakterystyczna dla Benedykta XVI była dyskrekcja, a większość działań Stolicy Apostolskiej toczyła się poza światłem reflektorów, z dala od medialnego rozgłosu (Church.mt, 2010; Vatican.va, 2010).

Pontyfikat Franciszka (2013–2025) kontynuował i jednocześnie przekształcił ten model, dostosowując go do nowych wyzwań geopolitycznych. Zachował kluczowe elementy dziedzictwa poprzedników: pomoc humanitarną, obecność duszpasterską oraz duchowe towarzyszenie wspólnotom dotkniętym przemocą. Jednak nadał dyplomacji moralnej nowy, bardziej elastyczny i wieloaspektowy charakter. W odróżnieniu od Benedykta XVI nie stronił od obecności w przestrzeni publicznej, chętnie przemawiał, sięgał po symbole i gesty oraz wykorzystywał media jako narzędzie wpływu. Unikał jednak języka konfrontacji, powstrzymując

się od publicznego oskarżania stron konfliktu, by nie zamykać możliwości dialogu nawet z trudnymi partnerami. Rozwinął też tzw. cichą dyplomację, czyli dyskretne działania podejmowane poza medialnym echem, uzupełniane pielgrzymkami, modlitwami, gestami solidarności i ekumenicznymi inicjatywami na rzecz pojednania. Watykan za jego pontyfikatu pozostał aktywnym promotorem pokoju, choć nie uczestniczył w oficjalnych negocjacjach politycznych. Zamiast tego skupiał się na pomocy humanitarnej, wsparciu lokalnych Kościołów katolickich oraz budowaniu międzynarodowej współpracy i solidarności. Podejście to było szczególnie widoczne wobec wojny domowej w Syrii (od 2011) oraz konfliktu rosyjsko-ukraińskiego, który tlił się od 2014 roku i przyjął formę otwartej wojny w 2022 roku. Franciszek, kierując się zasadą bezstronności, wielokrotnie podkreślał, że cierpią zarówno Ukraińcy, jak i Rosjanie, konsekwentnie unikając jednoznacznego wskazania agresora. Postawa ta, motywowana pragnieniem utrzymania przestrzeni do rozmów, spotkała się z ambiwalentnymi reakcjami, uznawana za wyraz gotowości do mediacji i próbę neutralności, jednocześnie była krytykowana, zwłaszcza w Europie Środkowo-Wschodniej, gdzie oczekiwano jednoznacznego potępienia agresji.

Choć działania Watykanu wciąż miały w dużej mierze dyskretny charakter, zyskały większy zasięg medialny i silny wymiar symboliczny. W porównaniu z poprzednimi dekadami wyraźna stała się ewolucja mediacji, od działań prowadzonych niemal wyłącznie zza kulis ku modelowi łączącemu cichą dyplomację z publicznymi apelami i gestami solidarności. W ten sposób papież Franciszek nadał dyplomacji moralnej Stolicy Apostolskiej bardziej dynamiczny, zróżnicowany i inkluzyjny wymiar, łącząc tradycyjne formy zaangażowania z nowymi strategiami obecności, od duchowego wsparcia po inicjatywy humanitarne i międzyreligijne działania na rzecz pokoju (Baker, 2014; Chappell, 2013; Cote Muñoz, 2025; Dura, 2025; Fletcher.tufts.edu, 2023; Kleczka, 2022; Onet.pl / KAI, 2025; Püllella, 2022).

Początek pontyfikatu Leona XIV – zmiana kursu dyplomacji i mediacji Stolicy Apostolskiej

Objęcie tronu Piotrowego przez papieża Leona XIV (2025) wyznacza wyraźną cezurę w dotychczasowym modelu dyplomacji i mediacji Stolicy Apostolskiej, szczególnie w kontekście pełnoskalowej wojny w Ukrainie (trwającej od 2022 roku). Podczas inauguracji swojego pontyfikatu papież jednoznacznie określił Rosję jako agresora, a Ukrainę jako ofiarę niesprawiedliwej napaści. Podkreślił przy tym, że trwały pokój może być osiągnięty wyłącznie po przywróceniu

pełnej suwerenności Ukrainy i zakończeniu okupacji jej terytorium. W przeciwieństwie do papieża Franciszka, który unikał jednoznacznego przypisywania winy i dążył do zachowania roli neutralnego mediatora, Leon XIV od początku przyjął zdecydowane stanowisko moralne i polityczne. Proponuje Watykan jako miejsce ewentualnych rozmów pokojowych, ale uzależnia ich rozpoczęcie od uprzedniego wycofania wojsk rosyjskich z okupowanych terenów. W liście apostolskim *Gaudium pacis et veritas* (2025) podkreśla, że „pokój może wypłynąć jedynie z uznania prawdy: to Rosja jest agresorem, a Ukraina broni swego istnienia. Bez wstępnego kroku ku uznaniu tego faktu jakiegokolwiek rozmowy byłyby czystą iluzją”.

Znaczącej zmianie ulega również styl watykańskich działań dyplomatycznych i humanitarnych. Dotychczasowa praktyka cichej dyplomacji zostaje zastąpiona przejrzystą strategią komunikacyjną. Korytarze pomocy humanitarnej relacjonowane są w mediach, a misje papieskie i działania nuncjuszy zyskują wyraźny charakter symboliczny i publiczny. Nuncjusze otrzymują wyraźne instrukcje, by w oficjalnych komunikatach bezpośrednio wskazywać Rosję jako stronę agresywną, rezygnując z ogólnikowych apeli o pokój. Równolegle Sekretariat Stanu przekierowuje środki finansowe na kampanie medialne, których celem jest mobilizacja społeczności międzynarodowej do zajęcia twardszego stanowiska wobec działań Rosji. Leon XIV apeluje również o zaostreżenie sankcji wobec Federacji Rosyjskiej i zwiększenie pomocy humanitarnej, zaznaczając, że nie można moralnie zrównać cierpienia ofiary z cierpieniem agresora (Business Insider Polska, 2025; Bruszewski, 2025; Dura, 2025; Kresy.pl, 2025; O2.pl, 2025; Radio Kraków / PAP, 2025).

Zakończenie

Historia dyplomacji i mediacji Stolicy Apostolskiej w XX i XXI wieku ukazuje, że pomimo braku zaplecza militarnego i ekonomicznego Kościół katolicki wywierał znaczący wpływ na kształtowanie stosunków międzynarodowych. Model watykański rozwijał się od „dyplomacji cichej”, opartej na tajnych kanałach komunikacji i dyskretnych gestach, przez wielopłaszczyznowe formy mediacji moralnej i publicznej w okresie zimnej wojny, aż po współczesne strategie łączące obecność medialną, symboliczne gesty oraz intensywne działania humanitarne.

Kluczowe filary tej dyplomacji, neutralność, bezstronność i autorytet moralny, pozostały niezmiennie, lecz ich interpretacja i sposób wykorzystania zmieniały się wraz z charakterem kolejnych konfliktów. Już pontyfikat Benedykta XV za I wojny światowej dowiódł skuteczności zakulisowych

„korytarzy listów” i emisariuszy, zaś pontyfikat Piusa XII podczas II wojny światowej pokazał, że dyskrecja w organizacji korytarzy ratunkowych oraz pośrednictwo w wymianie jeńców mogą ratować życie i budować moralny autorytet Kościoła katolickiego.

Jan XXIII wprowadził publiczny wymiar misji pokojowych, nadając mediacjom Watykanu doktrynalny charakter i umożliwiając wywieranie presji moralnej na światowych liderów, co było wyraźnie widoczne podczas kryzysu kubańskiego. Paweł VI poszerzył tę strategię, kładąc nacisk na integralny rozwój człowieka i sprawiedliwość społeczną. Wysłał emisariuszy do Wietnamu oraz prowadził zakulisowe konsultacje, które usprawniły negocjacje i zbiegły się w czasie z porozumieniami paryskimi.

Jan Paweł II zrewolucjonizował watykańską mediację, łącząc osobisty autorytet i globalne pielgrzymki ze strategicznymi interwencjami w konfliktach na Bałkanach, w Ameryce Południowej, podczas wojny o Falklandy oraz wspierając pokojowy proces demokratyzacji w Europie Środkowo-Wschodniej, co przyczyniło się do upadku komunizmu. Jego obecność w terenie i umiejętne wykorzystanie mediów uczyniły z papieża bezpośredniego aktora politycznego i moralnego mediatora na skalę światową.

Benedykt XVI pogłębił koncepcję „dyplomacji bliskości”, stawiając na duszpasterską obecność w regionach dotkniętych przemocą (m.in. Sudan Południowy), co udowodniło, że zaufanie buduje się też poprzez codzienną obecność i pomoc humanitarną.

Pontyfikat Franciszka nadał watykańskiej dyplomacji nowej dynamiki: świadomie łączył on cichą mediację z otwartymi apelami, gestami ekumenicznymi i silną obecnością w mediach, budując przestrzeń do dialogu nawet z najtrudniejszymi partnerami. Jego unikanie jednoznacznych oskarżeń (Syrii, Ukrainy) miało na celu zachowanie otwartych kanałów komunikacji i zachęcenie do rozmów bez uprzedzeń.

Wybór Leona XIV w 2025 roku wprowadza kolejną cezurę: Watykan wyraźnie wskazuje Rosję jako agresora i stawia jasne warunki dla rozmów pokojowych, łącząc transparentność komunikacji z intensywną współpracą z mediami i organizacjami międzynarodowymi. To odejście od dotychczasowej neutralności na rzecz **twardej moralnie** politycznej strategii świadczy o tym, że Stolica Apostolska potrafi na bieżąco dostosować swoje narzędzia do wymagań współczesnej dyplomacji, nie tracąc przy tym moralnej wiarygodności.

Ostatecznie skuteczność mediacji watykańskich nie wynika z przewagi materialnej, lecz z konsekwentnego opierania się na wartościach chrześcijańskich, etycznej spójności, charyzmy kolejnych papieży oraz kluczowej roli Sekretariatu Stanu. Dzięki temu Stolica Apostolska pozostaje jednym z najbardziej rozpoznawalnych i cenionych mediatorów na arenie międzyna-

rodowej, zdolnym wpływać na bieg wydarzeń nawet tam, gdzie inne podmioty zawodzą, zarówno za kulisami, jak i na globalnej scenie.

Literatura

- Baker, N. (2014). *Pope Francis: Holy See Diplomacy under the first Jesuit Pope* [Wykład ambasadora Wielkiej Brytanii przy Stolicy Apostolskiej, Glasgow, 11.03.2014]. <https://www.gov.uk/government/speeches/pope-francis-holy-see-diplomacy-under-the-first-jesuit-pope> [dostęp: 21.06.2025].
- Benedykt XV. (1914). *Ad beatissimi apostolorum*. https://www.vatican.va/content/benedict-xv/en/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_01111914_ad-beatissimi-apostolorum.html [dostęp: 07.06.2025].
- Benedykt XVI. (2010). *Przemówienie do biskupów Sudanu podczas wizyty ad limina*. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2010/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20100313_bishops-sudan.html [dostęp: 21.06.2025].
- Business Insider Polska. (2025). *Leon XIV wchodzi do gry ws. Ukrainy. Rozmowy pokojowe w Watykanie?*. <https://businessinsider.com.pl/wiadomosci/leon-xiv-wchodzi-do-gry-ws-ukrainy-rozmowy-pokojowe-w-watykanie/5m5c34d> [dostęp: 21.06.2025].
- Chappell, B. (2013). *Pope Francis leads vigil calling for peace in Syrian crisis*. NPR. https://www.bpr.org/2013-09-07/pope-francis-leads-vigil-calling-for-peace-in-syrian-crisis?_amp=true [dostęp: 21.06.2025].
- Church.mt. (2010). *Peace requires elimination of corruption, injustices, Pope tells Sudan*. <https://church.mt/peace-requires-elimination-of-corruption-injustices-pope-tells-sudan/> [dostęp: 21.06.2025].
- Cote-Muñoz, N. (2025). *Pope Francis left behind a diplomatic toolkit for a fractured world*. Inkstick Media. <https://inkstickmedia.com/pope-francis-left-behind-a-diplomatic-toolkit-for-a-fractured-world/#:~:text=Over%2012%20years%2C%20Francis%20transformed,beyond%20military%20and%20economic%20might> [dostęp: 21.06.2025].
- Bruszewski, M. (2025). *Konklawe w cieniu wojny. Pontyfikat a polityka Kremla (analiza)*. Defence24.pl. <https://defence24.pl/wojna-na-ukrainie-raport-specjalny-defence24/konklawe-w-cieniu-wojny-pontyfikat-a-polityka-kremla-analiza> [dostęp: 21.06.2025].
- Dura, M. (2025). *Umęczona Ukraina. Watykan przeciwko kremlowskiej wojnie*. Defence24.pl. <https://defence24.pl/wojna-na-ukrainie-raport-specjalny-defence24/umeczona-ukraina-watykan-przeciwko-kremlowskiej-wojnie-komentarz> [dostęp: 21.06.2025].
- Dutkiewicz, G. (2024). *Stolica Apostolska jako podmiot i mediator w stosunkach międzynarodowych – wybrane zagadnienia. Przegląd Religioznawczy, 4(294), 29–39.*
- Dziuba, A. (2012). *Stolica Apostolska jako podmiot prawa międzynarodowego*, Paweł Bogacki, Warszawa 2009 [recenzja]. *Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawnohistoryczny*, 55(2), 187–191.

- Fischer-Wollpert, R. (1996). *Leksykon papieży*. Znak.
- Gaetan, V. (2023). *All the Pope's Diplomats* [Wywiad]. Fletcher School Tufts University. <https://www.fletcher.tufts.edu/all-popes-diplomats> [dostęp: 21.06.2025].
- Holistic News. (2025). *Watykan się zmienia. Jaki będzie kurs stolicy religijnej dyplomacji*. <https://holistic.news/dyplomacja-stolicy-apostolskiej/> [dostęp: 06.06.2025].
- Jan XXIII. (1963). *Pacem in Terris*. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html [dostęp: 17.06.2025].
- Interia Wydarzenia. (2025). *Jak funkcjonuje papieska dyplomacja? To rozbudowana struktura*. <https://wydarzenia.interia.pl/religia/news-jak-funkcjonuje-papieska-dyplomacja-to-rozbudowana-struktura,nId,7820972> [dostęp: 06.06.2025].
- Kelly, D. N. J. (1997). *Encyklopedia papieży*. Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Klecza, K. (2022). *Nie rozumiem papieża*. Magazyn Kontakt. <https://magazynkontakt.pl/nie-rozumiem-papieza/> (21.06.2025).
- Kresy.pl. (2025). *Leon XIV oferuje Watykan jako miejsce rozmów pokojowych między Rosją a Ukrainą*. <https://kresy.pl/wydarzenia/leon-xiv-oferuje-watykan-jako-miejsce-rozmow-pokojowych-miedzy-rosja-a-ukraina/> / [dostęp: 21.06.2025].
- Klecza, K. (2022). *Nie rozumiem papieża*. Magazyn Kontakt. <https://magazynkontakt.pl/nie-rozumiem-papieza/> / [dostęp: 21.06.2025].
- Mezglewski, A. (2005). Stolica Apostolska i Państwo Watykańskie jako podmioty prawa międzynarodowego. *Studia z Prawa Wyznaniowego*, 8, 295–303.
- O2.pl. (2025). *Papież Leon XIV mocno o Ukrainie. Padły znamienne słowa*. <https://www.o2.pl/informacje/papiez-leon-xiv-mocno-o-ukrainie-padly-znamienne-slowa-7158073740966624a/> [dostęp: 21.06.2025].
- Olejarz, T. (2009). Podmiotowość Stolicy Apostolskiej w stosunkach międzynarodowych. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio K, Politologia*, 16(1), 67–94.
- Onet.pl / KAI. (2025a). *Watykańska dyplomacja w czasach wojny. Kim są ludzie papieża?* <https://www.onet.pl/informacje/kai/watykanska-dyplomacja-w-czasach-wojny-kim-sa-ludzie-papieza/827fgev,30bc1058/> [dostęp: 07.06.2025].
- Onet.pl / KAI. (2025). *Papież Franciszek apeluje o pokój w Ukrainie i w Syrii*. <https://www.onet.pl/informacje/kaip/papiez-franciszek-apeluje-o-pokoj-w-ukrainie-i-w-syrii/qj1ttz7,30bc1058> [dostęp: 21.06.2025].
- Paweł VI. (1967). *Populorum progressio*. https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html [dostęp: 17.06.2025].
- Pius XII. (1939). *Summi pontificatus*. https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20101939_summi-pontificatus.html [dostęp: 07.06.2025].
- Pullella, P. (2022). *Ukrainians want Russians removed from pope's Good Friday procession*. Reuters. <https://www.reuters.com/world/europe/ukrainians-want-russians-removed-popes-good-friday-procession-2022-04-13/> [dostęp: 21.06.2025].
- Radio Kraków / PAP. (2025). *Papież Leon XIV spotkał się z prezydentem Ukrainy*. <https://www.radiokrakow.pl/aktualnosci/papiez-leon-xiv-spotkal-sie-z-prezydentem-ukrainy/> [dostęp: 21.06.2025].
- Romanko, A. (2015). Teologiczne podstawy mediacji w prawie kanonicznym. *Rocznik Nauk Prawnych*, 25(2), 151–169.

- Strzałka, S. (2014). Dyplomacja czasów przełomu: Jan Paweł II i kształtowanie się dyplomacji publicznej Stolicy Apostolskiej. *Politeja*, 11(3[29]), 219–243.
- Świst, G. (2017). Stolica Apostolska jako podmiot prawa międzynarodowego. *Gdańskie Studia Prawnicze*, 38, 699–712.
- Zieliński, Z. (2005). *Dzieje papieży: Od pontyfikatu Piusa XII do pontyfikatu Jana Pawła I*, t. 6. Oficyna Wydawnicza Druck.
- Zieliński, Z. (2007). *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*. Wydawnictwo Poznańskie.

TOMASZ KUPŚ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Instytut Filozofii

e-mail: kups@umk.pl

ORCID: 0000-0001-6773-1180

DOI: 10.34813/ptr3.2025.11

Czy chrześcijaństwo wraca do gry?

Is Christianity making a comeback?

Abstract. Amid the still-dominant critical approaches to religion in the public sphere—particularly those targeting Christianity—more balanced voices have emerged, pointing to the need for a renewed reflection on Christianity’s place in Western culture. While it is too early to speak of a clear trend or a lasting shift in discourse, recent public commentaries, such as Marcin Matczak and Tomasz Stawiszyński’s writings, suggest a growing interest in Christianity’s cultural significance. Although these interventions do not adopt an apologetic tone, they may be interpreted as attempts to articulate a moderate position that avoids ideological extremes and transcends conventional political divisions. It appears that within the mainstream Polish media, a narrative is beginning to take shape—one that is sympathetic to the defence of so-called cultural Christianity.

Keywords: Christianity, apologetics, cultural Christianity, Tomasz Stawiszyński, Marcin Matczak.

Przez ostatnie dekady przywykliśmy do myślenia o sekularyzacji jak o prawie natury, jak o entropii, której nie może nic zahamować. Być może przekonanie to było oparte na obserwacji zmian w europejskiej religijności instytucjonalnej i pikujących statystykach. Nie jest to jednak uniwersalna prawda, która odnosiłaby się zarówno do wszystkich form religijności, jak i do wszystkich obszarów świata. Wyróżniające się przykłady religijnej mobilizacji nie pozwalają lekceważyć religii ani tym bardziej prorokować cokolwiek na temat

jej domniemanego zaniku. Wzrost znaczenia chrześcijaństwa w Ameryce, z jednej strony, a z drugiej strony coraz silniejsza obecność i pozycja islamu, również w Europie, zachęcają obserwatorów do formułowania bardziej zniuansowanych sądów. Niektóre badania sugerują, że słabnące przywiązanie do instytucjonalnych form chrześcijaństwa bywa kompensowane wzrostem zaangażowania w religijność pozainstytucjonalną, realizującą się niezależnie od struktur wielkich Kościołów. W tych sprawach panuje wiele niepewności. Jedni wycofują swoje wcześniejsze poparcie dla tezy o sekularyzacji (jak Peter Berger), inni godzą się na nieuchronność zmian, które zapowiadają nieznaną nam dotąd epokę w dziejach ludzkiej religijności (jak Chantal Delsol). Jeszcze inni, dostrzegając szkody wynikające z rozbijającej Zachód sekularyzacji, w odpowiedzi na wzmagające się irracjonalizmy (jak Peter Beghossian) oraz rosnącą skalę niechrześcijańskich radykalizmów (jak Ayaan Hirsi Ali), wycofują swoje dotychczasowe poparcie dla ateizmu (Brierley, 2023). Oczywiście, mowa tu tylko o znaczących gestach, a nie o niezaprzeczalnie uchwytnych ilościowo zmianach. Nie odwołuję się tutaj do wyważonych ocen i drobiazgowych analiz właściwych akademickiemu dyskursowi, lecz raczej do intuicyjnych ujęć i przybliżonych rozpoznań formułowanych przez autorów poczytnych esejów.

Polska na tym tle zajmuje pośrednie miejsce. Podobnie jak większość krajów tej części Europy, które dopiero po rozpadzie Związku Radzieckiego znalazły się w zasięgu sekularyzujących procesów typowych dla Zachodu, Polska wciąż pozostaje dość tradycyjna, a chrześcijaństwo odgrywa ważną rolę obyczajową i wysuwa niemałe ambicje polityczne. Jednocześnie zmniejszająca się deklarowana przynależność do Kościoła, spadające zaangażowanie wiernych, skandale obyczajowe i niezdolność do samokrytyki wobec niepodważalnych faktów, sprawiają, że publiczne wypowiedzanie się z sympatią o religii staje się czymś ryzykownym dla tego, kto się na to decyduje. Z powodu względnej wyznaniowej jednolitości łatwe stało się w Polsce utożsamianie religii i Kościoła, a to z kolei wytworzyło sytuację, w której zmniejszyła się przestrzeń dla mówienia o religii poza instytucjonalnym kontekstem.

Dodatkowe źródło uproszczeń powstało w wyniku politycznej polaryzacji, w której skonfliktowane obozy znalazły nowy sposób potwierdzenia własnej samoidentyfikacji, m.in. poprzez wyrażenie swego stosunku do religii. Religia, wciąż ważna dla ludzi niezaangażowanych ani w polityczne spory, ani niezdolnych do bezkrytycznego przyjęcia narracji o konieczności frontalnego ataku na instytucję Kościoła, z którą pozostają kulturowo lub egzystencjalnie związani, stała się ofiarą krytyki pierwotnie wymierzonej w inne cele. Negatywna ocena Kościoła nabrała cech uniwersalnej krytyki religii, a obrona określonych wartości zaczęła oznaczać polityczną deklarację.

Chrześcijanie czują, że często są obiektem niesprawiedliwej oceny. W efekcie wsparcie ich punktu widzenia okazywane niemal wyłącznie przez jedną ze stron politycznego sporu doprowadziło do sytuacji, w której w ogóle ich „być”, albo „nie być” stało się zakładnikiem określonej polityki państwa. Elity, najczęściej sympatyzujące z lewą stroną sceny politycznej, instynktownie wyczuwają po której stronie należy stanąć. Bezstronni obserwatorzy, nawet gdy znajdują się wśród tych elit, należą do rzadkości i sami narażają się na ostracyzm, jeśli z pozycji, którą zajmują, zdecydują się wypowiedzieć opinię, która kwestionuje przyjęty powszechnie punkt widzenia politycznej lub obyczajowej poprawności.

Odniosę się tu tylko do dwóch przykładów z ostatniego czasu. Żaden z nich nie reprezentuje nauki w ścisłym sensie. Zaliczają się raczej do publicystyki, zaangażowanej w aktualne debaty, są głosem wsparcia, wypowiedzianym ze strony, z której chrześcijanie nie spodziewali się go usłyszeć. Uważam, że musimy być zdolni do wysłuchania tych głosów i bezstronnej oceny tego, co mają do przekazania. Wydaje się, że łączy te wypowiedzi zmęczenie radykalizmem reprezentowanym przez publicystykę głównego nurtu, która oferuje niemal wyłącznie rozwiązania ekstremalne. Jest również demonstracją przywiązania do czegoś, co współcześnie stało się przedmiotem powszechnej krytyki.

Zdaję sobie sprawę, że można kwestionować podejście autorów, których poglądy tutaj przywołuję; wiem, że można je dyskredytować jako nieobiektywne domysły, zaledwie wsparte wybiórczo dobranymi argumentami. Weryfikacja zawartych w nich intuicji to zadanie dla badaczy, którzy już dokonują pewnych ciekawych obserwacji. Ja jedynie zachęcam do konfrontacji z tymi stanowiskami, które współcześnie należą do mniejszości, nie tylko w quasi-rzeczywistości mass mediów, ale także w realiach akademickiej praktyki. Esej, felieton czy wywiad to tylko formy wypowiedzi lepiej niż naukowy żargon przełamujące podstawowe bariery komunikacji, w nadziei, że uzyskają szansę by dotrzeć do szerszych grup odbiorców. Często trafnie wyrażają coś ważnego, zwracają uwagę i zachęcają do namysłu. Warto ich wysłuchać, nawet jeśli wszystko, co mają do powiedzenia, da się zredukować jedynie do głosu sprzeciwu, który nie odwzorowuje stereotypowego wyobrażenia o naszej przyszłości, narzuconego nam przez współczesne ideologie postępu.

W internetowym wydaniu *Gazety Wyborczej* z 21 sierpnia 2024 roku ukazał się wywiad z Tomaszem Stawiszyńskim pt. *Chrześcijaństwo wraca do gry. Świecka kultura, pseudonauka i teorie spiskowe nie wypełniły pustki*. W ciągu

kilku miesięcy tekst zebrał ponad pół tysiąca, w większości negatywnych komentarzy. Co zdenerwowało abonentów popularnego dziennika?

Treść rozmowy nawiązuje do publikacji Stawiszyńskiego, w których autor zachęca swoich czytelników między innymi do tego, „żeby kulturę opartą na efektywności, sprawności i sile, zastępować kulturą opartą na trosce, współczuciu i wspólnocie wynikającej z tego, że wszyscy jesteśmy podatni na przemijanie, choroby i śmierć”, jednocześnie zaś „uczula na niebezpieczeństwa fundamentalizmów i myślenia spiskowego, sygnalizuj[e] wagę negatywnych uczuć, podkreśla wartość takich instytucji życia społecznego, jak żałoba” (Stawiszyński, 2024a). Jest zadziwiające, że Ewa Kaleta, dziennikarka przeprowadzająca ten wywiad, usiłuje przekonać Stawiszyńskiego, że jego próby opisanie realistycznej strony rzeczywistości są tylko bezradnym usiłowaniem powrotu do przeszłości, a nie wartą rozważenia alternatywą, zdolną skutecznie konkurować z dominującym przekazem. Kaleta sugeruje, że żałobę i stratę Stawiszyński fetyszyzuje wbrew mainstreamowemu optymizmowi, tudzież zachęca do odkrywania zalet rytuałów. Stawiszyński odpięra te, jak sądzi, nietrafne zarzuty i broni sprawdzonych rozwiązań. Uważa, że jedynie opisuje rzeczywistość (z jednej strony deficyty współczesnego języka, z drugiej zaś zasób symboli, do których zawsze możemy się odwołać, aby wyrazić nasze najgłębsze doświadczenia) i przypomina znaczące fakty, jak zaskakujące wyznania Petera Boghossiana (2021) czy zmianę stosunku do ateizmu i religii prezentowaną przez Ayaan Hirsi Ali (2023). Stawiszyński przekonuje, że są to przykłady, na których opiera swoje przypuszczenie (według redaktorki – raczej „proroctwo”) o odradzającym się w nowej formie chrześcijaństwie.

Kluczowa teza zawarta jest w odpowiedzi, której Stawiszyński udziela na pytanie o to, co jest alternatywą dla kultury zapominającej o żałobie. Oto rada Stawiszyńskiego:

Rytuał, instytucja, język symboliczny. Coś, co jest w stanie zjednoczyć nas w obliczu przemijania, słabości, śmierci, straty. Kiedyś takim językiem symbolicznym było na Zachodzie chrześcijaństwo. Jednak w ciągu ostatnich stu lat jego pozycja mocno podupadła. W pustym miejscu po chrześcijaństwie pojawiła się jednak nie nowa, racjonalna, świecka kultura, lecz narracje tożsamościowe, pseudonauka, teorie spiskowe i skomercjalizowane ezoteryzmy. Tworzy to konfliktogenną mieszankę, która tylko pogłębia problemy, na które stanowić miała rzekomo panaceum. Skądinąd wydaje mi się, – kontynuuje Stawiszyński – że chrześcijaństwo będzie się odradzać i wracać do gry, wcale nie w formie fundamentalistycznej. (Stawiszyński, 2024b)

Sklonny jestem poprzeć ten głos, choć z lakonicznych wypowiedzi trudno rozpoznać z całą pewnością czym, według Stawiszyńskiego, miałyby być ta

nowa forma chrześcijaństwa i na czym miałyby polegać jego odrodzenie i powrót¹. W efekcie Stawiszyński, dziennikarz, komentator, eseista, który mógł się wydawać sojusznikiem nowych i modnych narracji, o których niejednokrotnie pisał, wypowiadając te słowa stał się, nieoczekiwanie, stronnikiem konserwatyzmu, a przez to okazał przywiązanie do ośmieszanych, archaicznych form tradycyjnego życia. Stawiszyński musi sobie z tego zdawać sprawę, kiedy stwierdza między innymi, że „chrześcijaństwo jest najlepiej nam znaną sferą symboliczną, pojęciową, filozoficzną, która z jednej strony daje narzędzia do rozmowy o sprawach fundamentalnych – życiu, śmierci, sensie, przemijaniu, dobru i złu – z drugiej natomiast ugruntowuje wartości w czymś obiektywnym” (Stawiszyński, 2024b). To „nam” oznacza zapewne Polaków, Europejczyków, mieszkańców Zachodu, grupę ludzi, o których można powiedzieć „chrześcijaństwo” nie tylko w geograficznym znaczeniu tego słowa, wyśmianym niegdyś przez Bertranda Russella², ale w znaczeniu cywilizacyjnym, wielokrotnie podnoszonym przez Bogusława Wolniewicza³.

Propozycja powrotu do chrześcijaństwa wynika z przekonania Stawiszyńskiego, że próby szukania alternatywnych rozwiązań w egzotycznych stylach życia, a często po prostu w nowości za wszelką cenę, zwyczajnie się nie powiodły i nie zaoferowały mieszkańcom Zachodu niczego realnie konkurencyjnego wobec tego, co do tej pory zapewniało im, współcześnie protekcyjnie trak-

¹ Ten brak konkretności jest dotkliwym deficytem, który bezlitośnie wykorzystują krytycy. Sądzę, że jest wiele powodów takiego stanu rzeczy. Być może jednym z nich jest fakt, że pozytywne przesłanie chrześcijaństwa jest wciąż formułowane w tradycyjnej formie znanych prawd, które od dawna funkcjonują jako niczym niewyróżniające się „dobre rady” (potwierdzają to publikacje Jonathana Haidta czy Jordana B. Petersona). A więc w sposób, który już tak wiele razy był celem krytyki, aż wydaje się, że nie zasługuje na kolejną. Współcześnie podobne „dobre rady” stają się co najwyżej przedmiotem kpín i szyderstw, co Chantal Delsol trafnie opisuje jako specyficzny dla ponowoczesności sposób rozprawiania się z ideologicznym przeciwnikiem. Odpowiedź na te wątpliwości jest zawarta w publikacjach i wywiadach Stawiszyńskiego, który niestrudzenie powtarza, że rozwiązania lewicy nie wypełniły obietnic. Uwiarygodnienie chrześcijaństwa, przynajmniej częściowo, ma więc opierać się na rozczarowaniu rozwiązaniami oferowanymi przez krytyków chrześcijaństwa i tradycyjnej kultury. (Delsol, 2018; 2023).

² „[...] jest jeszcze inny sposób pojmowania tego słowa, uwidoczniiony w kalendarzach i podręcznikach geografii, gdzie powiadają, że ludzkość Ziemi dzieli się na chrześcijan, mahometan, buddystów, bałwochwalców itd. W tym sensie jesteśmy tutaj wszyscy chrześcijanami. Podręczniki geografii zaliczają nas hurtem do tej kategorii, ale w znaczeniu czysto geograficznym, które możemy śmiało pominąć”. (Russell, 1989, s. 52)

³ Według Wolniewicza chrześcijaństwo pełni funkcję wychowawczą i stabilizującą, jest jednym z dwóch filarów (ław fundamentowych) zachodniej cywilizacji (obok nauki). Religii tak rozumianej (sprowadzonej do chrześcijaństwa) Wolniewicz broni stanowczo, ale nie bez zastrzeżeń. Dlatego podejmuje w obronie chrześcijaństwa polemiki z błędną – jak uważa – polityką (krajową czy międzynarodową), z okultyzmem, z ideologiami lewicowymi, itp. (Wolniewicz, 2021).

towane, chrześcijaństwo. Owszem, w kulturze chrześcijańskiej dokonało się takie złagodzenie form życia społecznego, których odległą konsekwencją są współczesne liberalne społeczeństwa, zatroskane o prawo do ekspresji każdej postawy życiowej, o ile tylko nie jest jawnie zbrodnica⁴.

Kolejne miesiące potwierdziły, że wspomniany wywiad anonsował tematykę zaprezentowaną szerzej w książce pt. *Potrzeba fatum*, która ukazała się na początku listopada 2024 roku. Książka ta, jeszcze przed oficjalną publikacją, była przedmiotem między innymi rozmowy Tomasza Stawiszyńskiego i Magdaleny Środy, przeprowadzonej 25 października przez Jarosława Kuisza w ramach cyklu *Kultury Liberalnej* pt. „Prawo do Niuansu” oraz drukowanych i elektronicznych zapowiedzi⁵.

Powrót fatum jest najpełniejszą próbą odpowiedzi Stawiszyńskiego na pytanie o potencjał chrześcijaństwa we współczesnym świecie. W dwóch pierwszych rozdziałach autor rozlicza się z tym co uważa za współczesne substytuty zaspokajania głodu religijnego sensu – z wiarą w nieograniczone możliwości nauki i z wiarą w mrzonki okultyzmu. Obydwie drogi w różny sposób wypełniają znamiona tego, co Bocheński nazywa bezwzględny zabobonem (Bocheński, 1994, s. 136–137). Są one bowiem wprawdzie różnymi, ale jednak wierzeniami w oczywiste nieprawdy. Okultystyczny zabobon jest sprzeczny z faktami, zabobon naukowy polega na nadawaniu nauce nieograniczonych mocy wyjaśniających, których w gruncie rzeczy nie ma. Pierwszy nadmiernie rozszerza irracjonalizm zaprzeczając temu, co racjonalne, drugi zaś wszystko uważa za racjonalne, jeśli nie już, to przynajmniej potencjalnie i niezawodnie.

Stawiszyński twierdzi, że chrześcijaństwo jest trzecią, kompromisową drogą; że w jakimś sensie jest sposobem osławiania nieracjonalności przez znającą swoje ograniczenia racjonalność (Stawiszyński, 2024f, s. 296). Chrześcijaństwo, uważa Stawiszyński, „jawi się jako najbardziej konkretna, najbardziej rozbudowana spośród dostępnych dzisiaj odpowiedzi na nieodłączny tragizm ludzkiego życia” (Stawiszyński, 2024f, s. 304); jest jednym z ostatnich bastionów antropologicznego realizmu (Stawiszyński, 2024f, s. 298; 2024d). Rozumie przez to niepopularną dziś koncepcję ludzkiej natury, z grzechem w jej cen-

⁴ Współcześnie zgłasza się wątpliwości, czy faktycznie taka zasada wciąż obowiązuje (Murray, 2017).

⁵ Rozmowa w formie podcastu dostępna jest w sieci (Stawiszyński i Środa, 2024), podobnie jak inne wypowiedzi Stawiszyńskiego związane z tym tematem. Między innymi na portalu „Więzi” (Stawiszyński, 2024a) oraz w drukowanym wydaniu periodyku (Stawiszyński, 2024b).

tralnym punkcie, a także gotowość do liczenia się z nieusuwalnym tragizmem naszego życia w świecie⁶. Dlatego próby przekonania nas, że ludzka natura jest nieograniczenie plastyczna lub, że nieograniczona jest ludzka władza nad światem, albo jedno i drugie jednocześnie, jest szkodliwym zabobonem, który stara się zyskać naszą przychylność, przedstawiając się jako ideologia nowoczesności. Można powiedzieć, że według Stawiszyńskiego chrześcijaństwo pozostaje wciąż najbardziej niezawodnym sposobem przeprowadzania człowieka pomiędzy Charybdą ludzkiej natury narażonej na grzech a Scyllą nieprzewidywalności i niepoznawalności świata.

Stawiszyński jest przekonany, że ani polityka, ani kultura Zachodu nie są przygotowane do konfrontacji z zagrożeniami, na które w najbliższym czasie zostaną narażone. Nie wypowiedziano tego wprost, ale wydaje się, że taktyka moralnej wyższości nie przyniosła Zachodowi wielbicieli, natomiast wytworzyła zaciekle wrogów, którzy nie zawahają się wykorzystać jego słabości. Przede wszystkim, Zachód nie może już liczyć na techniczną i militarną przewagę, którą współcześnie z powodzeniem kwestionują niegdyś najbardziej zacofane pod tym względem kraje. Wobec wyrównanych potencjałów gospodarczych, militarnych i naukowych, rywalizacja przesunęła się na inne obszary. Jednym z nich stała się kultura – przestrzeń ekspresji tożsamości poprzez system wartości i ocen. Tymczasem zachodnia demokracja liberalna utraciła swoją atrakcyjność, gdy okazało się, że uniwersalistyczny sposób jej upowszechniania, bez liczenia się z tożsamością rodzimej tradycji, skutecznie mobilizuje jej wrogów.

A jednak Stawiszyński zachęca nas, abyśmy byli gotowi do lojalnego podjęcia obrony Zachodu⁷. Choćby dlatego, że nikt nie zechce tego zrobić za nas, a konkurencja jest tak bezwzględna, że nasze racje mogą po prostu nie wytrzymać rywalizacji z bardziej atrakcyjnymi ofertami. Pewnym przykładem tych lęków może być political-fiction Houellebecqua (2018; Murray, 2017, s. 151–159; Matczak, 2024, s. 164–165). Chyba coś podobnego ma na myśli Stawiszyński, pisząc m.in.:

⁶ Stawiszyński uważa, że współczesny świat cierpi na zanik tragizmu (s. 305), że przestaliśmy być czuli na potencjał cierpienia i śmierci, czyniąc z nich jedynie przeszkody do pokonania w procedurze technicznych lub magicznych praktyk. Wypieranie tragizmu nie jest, według Stawiszyńskiego, jedynie strategią emancypacyjnej lewicy. Również skrajna prawica wypiera tragizm, zastępując go względny bezpieczeństwem tradycjonalizmu (Stawiszyński, 2024f, s. 308).

⁷ W jednym z artykułów w GW padają na koniec słowa charakteryzujące zdemitologizowane już podobno chrześcijaństwo: „Jest jednak nadal żywym mitem kulturowym zwłaszcza w obliczu ekspansji islamu. Mam niewierzących znajomych, którzy pragmatycznie myśląc, deklarują, że będą się trzymać chrześcijaństwa, bo ono może nas uratować przed wojującym z niewiernymi islamem.”

Niewątpliwie paląco aktualna wydaje się dzisiaj kwestia zdolności Zachodu do obrony swojego kulturowego, cywilizacyjnego i moralnego dziedzictwa: wolności słowa, wolności sumienia, demokracji, godności jednostki, tolerancji czy równouprawnienia. Żeby jednak faktycznie móc ten zestaw wartości obronić, trzeba oprzeć na czymś przekonanie, że bronić go warto, gdyż nie jest on równoważny dowolnemu innemu, lecz stanowi drogocenny, niepowtarzalny dorobek wielu wcześniejszych pokoleń. Owszem, popełniających błędy, owszem, niedoskonałych, podobnie jak i my, co z pewnością orzekną o nas przyszłe pokolenia. Trzeba też zrozumieć, że dorobek ten – jak słusznie zauważył Ortega y Gasset – nie jest dany sam przez się. Przeciwnie, w perspektywie ludzkich dziejów wydaje się osiągnięciem nowym i kruchym, które już teraz chwieje się pod naporem zgoła odmiennych wizji świata. (2024f, s. 309–310)

No właśnie, obrona, a nie ekspansja. Według Stawiszyńskiego powinniśmy zmobilizować się do podtrzymywania i rozwijania tego, co uważamy za cenne z naszego dorobku i jednocześnie pogodzić się z faktem, że całe obszary współczesnego świata realizują własną drogę rozwoju kultury oraz praktykują oryginalne sposoby rozwiązywania wewnętrznych napięć, bynajmniej nie oczekując importu naszych recept właściwego życia. Przeciwnie, byłoby dla nich nie tylko czymś nienaturalnym, ale i upokarzającym, gdybyśmy próbowali przekonywać ich, że na nasz szacunek zasłużą tylko wtedy, gdy staną się podobni do nas (Kristew i Holmes, 2024).

Swój apel dołącza Stawiszyński do poprzedzających go obrońców cywilizacji zachodniej (i chrześcijaństwa jako jego integralnej części), do Delsol⁸ i Kołakowskiego, których wymienia, i zapewne również do Wolniewicza i Scrutona, których nie wspomina, ale których możemy zasugerować, jednocześnie licząc, że każdy sam bez trudu uzupełni tę listę. Nie bierzemy tu pod uwagę oczywistych apologetów religijnych oraz kapłanów, których obiektywizm osądu może być łatwo kwestionowany. Warto uwzględnić także tych, którzy – mimo iż jawnie dystansują się od chrześcijaństwa lub religii w ogóle – wykazują gotowość do uznania egzystencjalnej wartości postaw, z którymi nie mieli bezpośredniego, spontanicznego kontaktu.

⁸ Uzupełnieniem charakterystyki stanowiska Stawiszyńskiego może być jego recenzja polskiego wydania książki Chantal Delsol, pt. *Koniec świata chrześcijańskiego*. Stawiszyński wyraża tu polemiczny pogląd wobec pesymistycznej konkluzji książki Chantal i pośrednio wyjawia przy tej okazji własny punkt widzenia. Uważa lektura innych książek Delsol uświadamia czytelnikowi, że niejeden argument czy ocenę faktów Stawiszyński zawdzięcza francuskiej filozofce. Jednocześnie Stawiszyński nie akceptuje pesymizmu Delsol i Ratzingera. Nie podziela ich przekonania, że chrześcijaństwo ulega nieuchronnej marginalizacji. Uważa, że „chrześcijaństwo jest w dzisiejszej kulturze – poza wszystkim – jednym z ostatnich bastionów, nazwijmy to, antropologicznej skromności. Jednym z ostatnich znaków przypomnienia, że człowiek podlega rozmaitym ograniczeniom i że fantazja o braku ograniczeń może go zwieść na manowce” (Stawiszyński, 2023).

Katalog tego, czego warto bronić („wolności słowa, wolności sumienia, demokracji, godności jednostki, tolerancji czy równouprawnienia”) pokrywa się dzisiaj z tym, co krytycy dziś uważają często za obciążenie. Stawiszyński deklaruje:

Mnie chodzi jednak wyłącznie o zwrócenie uwagi na to właśnie, co w chrześcijaństwie najważniejsze, a dzisiaj coraz mniej widoczne. Zawarty w nim obraz Boga, a zatem świata, człowieka i losu, na który składają się: osobowe źródło istnienia, miłość leżąca u podstawy, logos przenikający wszystko, tajemnicza analogia pomiędzy człowiekiem a jego Stwórcą, radykalny gest wcielenia i ofiary, poświęcenia dla innych. Także zachowywana pokolenie za pokoleniem sukcesja instytucjonalna, w obrębie której troską otacza się zarówno symbole i tajemnice, jak i refleksję intelektualną – również tę poświęconą starannemu pomiarowi proporcji pomiędzy tym, co święte, i tym, co świeckie. I jeszcze pocieszenie – niebędące ani zaprzeczeniem, ani szaleńczą pochwałą tragizmu, lecz przyjęciem go w całość jego przerażającej rzeczywistości, a następnie ufnym zwróceniem się w stronę źródła. (2024f, s. 310–311).

Czy nie wymienia za dużo? Możliwe, jednak musimy się pogodzić, że w granicach eseistycznej konwencji jest to zabieg w pełni dopuszczalny.

Książka nie pozostała niezauważona. W maju 2025 roku ukazała się ostra recenzja *Powrotu fatum* (Woszczek, 2024) i jednocześnie, w tym samym numerze czasopisma, zdecydowana riposta (Stawiszyński, 2024e)⁹. Woszczek zarzuca Stawiszyńskiemu stosowanie przerysowanej retoryki oraz formułowanie przesadnych tez. Drobiazgowe zarzuty całkowicie pomijają, skądinąd jednoznacznie uznany również przez recenzenta, fakt, że wchodzą w polemikę z tekstem, który nie aspiruje do rangi naukowej monografii poświęconej historii i naturze ezoteryzmu, nauki czy chrześcijaństwa. Dysproporcje są oczywiste. Zostały one wyeksponowane w odpowiedzi Stawiszyńskiego. Nie zamierzam w tym miejscu rekonstruować przebiegu sporu; lektura obu tekstów mówi sama za siebie i, mimo oczywistych mankamentów, jest tym cenniejsza, że w naszym życiu intelektualnym autentyczne, merytoryczne debaty należą do rzadkości. Jednak w tym przypadku zderzenie argumentów formułowanych przez strony sporu pokazuje, jak łatwo można zgubić to, co istotne. Zwróć uwagę tylko na pewne detale.

⁹ Oba teksty ukazały w kwartalniku *Prace Kulturoznawcze*, w czwartym numerze roku 2024.

Powrót fatum na pewno nie jest akademicką monografią. Stawiszyński broni eseistycznej formy swojej książki, ale również pokazuje, że potrafi skutecznie odeprzeć ciosy na gruncie akademickiej wymiany argumentów. Nie jest żadnym odkryciem, że spory akademickie interesują jedynie wąskie grono uczonych i najczęściej pozostają niezauważone przez pozaakademicką większość. Wprawdzie Woszczek podjął próbę sprowadzenia eseju Stawiszyńskiego na pole naukowych badań, ale można mieć wątpliwości, czy było to trafne posunięcie. Myślę, że w ogóle nie chodzi tu żaden naukowy spór, a tym bardziej nie chodzi o jego rozstrzygnięcie. Chodzi o to, czy intuicje Stawiszyńskiego przykuwają uwagę i przekonują szeroką publiczność, czy nie:

Eseistyka rządzi się oczywiście swoimi prawami i wielkimi swobodami, ale to, co autor robi na zaaranżowanej przez siebie planszy, może wzbudzić uzasadniony sprzeciw. Ponieważ książka cieszy się szerokim odbiorem i w swym zamierzeniu ma prowokować dyskusję, a jednocześnie jest przykładem pewnego charakterystycznego sposobu publicystycznego diagnozowania i myślenia o kulturze, zasługuje na polemiczną uwagę i krytyczny komentarz. (Woszczek, 2024, s. 90)

Problemem jest to, podkreślmy, że „książka cieszy się szerokim odbiorem”, a sposób, w jaki ją napisano sprawia, że jest „bardzo atrakcyjna dla szerszej publiczności” (Woszczek, 2024, s. 89). To zaś oznacza, że eseista może przekonać czytelników do obrazu świata, narysowanego w „bardzo grubych kreskach” porywającej retoryki i odpowiednio dobranych przykładów. Jeśli zwolennicy najbardziej rzetelnych historycznych badań naukowych niepokoją się popularnością drukowanej książki, której zasięg jest dość ograniczony, z łatwością można sobie wyobrazić, jaki niepokój musi budzić bezradność naukowej polemiki z nieporównywalnie łatwiej reprodukowanymi treściami publikowanymi współcześnie w internecie.

Nie wiadomo jednak z całą pewnością, co jest większym problem. Czy to, że swobodna, często porywająca eseistyczna wypowiedź jest w stanie mobilizować ludzi i skutecznie przekonać ich do intuicji autora? Czy raczej może fakt, że ta konkretna eseistyka jest narzędziem przekonującej prezentacji stanowiska, którego nie podziela i nie akceptuje recenzent? Podobnie jak Stawiszyński (2024e, s. 106, 115, 116), przypuszczam, że może chodzić o tę drugą ewentualność¹⁰.

¹⁰ Do publicystyki nie sięgają tylko autorzy konserwatywni, jak Chantal Delsol, ale także przedstawiciele wojującego ateizmu, jak Richard Dawkins. Być może chodzi o to, kto używa tego narzędzia. Ta ciekawa wymiana zdań pomiędzy Stawiszyńskim i Woszczkiem mogłaby stanowić przedmiot osobnego opracowania. Fakt, że w ogóle do niej doszło, być może potwierdza, że znajdujemy się w przełomowym momencie dziejów. Nie jest wykluczone, że dokonuje się właśnie światopoglądowa zmiana.

W tym samym 2024 roku ukazała się również inna książka, częściowo podejmująca zbliżoną tematykę, choć utrzymana w odmiennym tonie i zredagowana w innej formie. Mam na myśli zapis rozmowy Marcina Matczaka i Marcina Makowskiego pt. *Jak zatrzymać koniec świata*, który odczytuję także jako przykład krytycznego namysłu nad sposobem przedstawiania i oceniania zjawisk społecznych oraz kulturowych w dominującym dyskursie medialnym – krytycznego, a zarazem rzadko artykułowanego poza wąskim kręgiem środowisk konserwatywnych. Jeśli tą obserwacją dzielą się ludzie jak Matczak, którzy do niedawna sami należeli do ulubieńców liberalnych mediów, musi nas zastanowić, co mają do powiedzenia.

Książka nie głosi żadnej globalnej katastrofy w dosłownym sensie, ale komentuje zanik wartości, ocen i zachowań, które łączyły ludzi we wspólnotę cywilizacyjną. Przypuszczam, że jest to nawiązanie do książki Chantal Delsol, pt. *Koniec świata chrześcijańskiego*¹¹. Matczak uważa, że współcześnie chrześcijańskie wartości są kwestionowane, a wspólnota, która do tej pory się na nich wspierała, ulega rozpadowi. Oczywiście, nie ma nic nowego w tym zestawie zarzutów. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że dotychczasowa obecność autora tej książki w mediach głównego nurtu mogła stwarzać złudzenie, iż podziela on dominujące tam poglądy. Tymczasem okazuje się, że obrona niektórych fundamentalnych osiągnięć liberalnego państwa prawa nie musi wcale oznaczać bezkrytycznej afirmacji innych jego aspektów – a tym bardziej wszystkich tych, które współcześnie roszczą sobie prawo do bycia jedynymi autentycznymi wyrazami „prawdziwie liberalnej” wiary.

Podobnie jak w wywiadzie Stawiszyńskiego, również tutaj mowa jest o niebezpiecznych konsekwencjach zanikającego chrześcijaństwa. Zagrożenie to głównie przybiera postać rozpadu wspólnoty, zastępowanej przez ideologię i propagandę, które – w odróżnieniu od religii – nie potrafią podołać naprawdę trudnym problemom egzystencjalnym (Matczak, 2024, s. 132). Nie oceniam, czy tak rzeczywiście jest. Faktem jest natomiast, że według Matczaka religia zapewnia sprawdzone sposoby radzenia sobie z tymi problemami (Stawiszyński

¹¹ Delsol argumentuje, że współcześnie następuje powrót do praktyk, które poprzedzały chrześcijaństwo i zostały wyeliminowane przez jego ekspansję: „Mamy do czynienia, jak gdyby, z inwersją inwersji. Ustanawia się rozwód, który chrześcijaństwo zniosło. Dopuszcza się zabijanie dzieci, którego chrześcijanie zabronili – nawet jeśli możemy zawsze debatować o tym, czy embrionowi przysługuje status „osoby”, czy też nie, to jednak trzeba być mocno zaciętrzewionym ideologicznie, aby nie przyznać, że przerywanie ciąży jest zabijaniem dzieci. Mówimy o zalegalizowaniu homoseksualizmu albo samobójstwa, które wczesny Kościół uznał za przestępstwo. Ta podwójna inwersja wiedzie nas do pogaństwa przed epoką chrześcijańską.” (Delsol, 2023, s. 90–91).

podaje przykład żałoby), natomiast nowoczesne technologie i utopistyczne ideologie tego nie czynią, twierdzi Matczak. Nie sposób nie zauważyć, że religia – mimo wyraźnej sympatii, jaką autor okazuje, opisując jej społeczne i egzystencjalne funkcje – jawi się tu przede wszystkim jako pragmatyczne osiągnięcie w procesie ewolucyjnego przystosowania człowieka do warunków istnienia, których nie sposób przezwyciężyć wyłącznie za pomocą środków technicznych. Chodzi o warunki, w jakich musi istnieć ograniczona istota obdarzona świadomością i rozumem. W tym kontekście Stawiszyński (być może za Wolniewiczem) zwraca uwagę na graniczność śmierci, Matczak zaś raczej na zmaganie się z niedoskonałościami życia społecznego.

Na potwierdzenie swoich przekonań i ocen, Matczak powołuje się między innymi na raport *Zmęczona wspólnota* (Traczyk i in., 2023), z którego wyłania się obraz polskiego społeczeństwa znacznie bardziej zróżnicowany niż jego uproszczona medialna kreacja, którą aplikuje się nam każdego dnia. Na przykład, z raportu wynika między innymi, że większość respondentów nie chce by ich utożsamiano z ekstremami, których zadeklarowani zwolennicy łącznie nie przekraczają nawet 15 proc. ogółu badanych (Matczak, 2024, s. 204). Tymczasem, uważa Matczak, o medialnym mainstreamowym przekazie decyduje ostatecznie głos nowej lewicy, która od lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku zdołała skutecznie uzyskać wpływ na media i edukację, zdobywając w ten sposób narzędzia efektywnego narzucania reszcie społeczeństwa spłaszczonego obrazu rzeczywistości, postrzeganego przez pryzmat własnych wyborów¹². Oczywiście, nie musi to być efekt celowego działania, ale skutek powolnego doboru kadr według klucza deklarowanego obyczajowego postępu. Może to się wydawać zaskakujące, ale wśród wrogów oświecenia, do których nowa lewica zalicza się przede wszystkim, oświeceniowe hasło postępu (skorygowane dziś głównie do postępu obyczajowego) jest nie tylko najpopularniejszym sloganem, ale również niezawodnym sprawdzianem lojalności kadr, które muszą

¹² „Polaryzację robi się rękami liderów opinii, części mediów, celebrytów, influencerów. W ten sposób ludziom, którzy swoją wiedzę o świecie czerpią głównie z mediów, buduje się taki obraz świata, że idee popierane przez kilka procent społeczeństwa wydają się mainstreamem” (Matczak, 2024, s. 207). Oczywiście nie można mieć pretensji do nikogo tylko za to, że realizuje konsekwentnie swoje cele i urzeczywistnia wartości, które uważa za cenne. Nie można jednak również uniemożliwiać formułowania krytyki, tylko dlatego, że kwestionuje ona zasadność działań i motywacji oponentów. Z pewnością obie skrajne strony zarzucają sobie nawzajem dyktatorskie zapędy, wolę ograniczenia wolności wypowiedzania się oraz prewencyjną cenzurę. Jest to efekt zastępowania prawa przez narzucany w wygodny sposób standard moralny. Fakt, że „nie może istnieć sytuacja, w której przywołuje się moralność, aby unicestwić prawo” (Matczak, 2024, s. 248), nie oznacza to jednocześnie, że nie musimy dążyć do sytuacji, w której prawo i moralność wzajemnie się uzupełniają i inspirują. Oczekiwanie, że inni będą podzielali nasze wartości jest wyrazem naiwności, ale żądanie, aby aparat państwa wyróżnił je szczególną ochroną jest niebezpieczne.

wykazać się niewzruszoną ufnością w niekwestionowane korzyści obyczajowego progresu. W ten sposób ci, którzy nie deklarują wystarczająco żarliwie wiary w stereotypowo rozumiane oświecenie, nie mogą liczyć na tolerancję w szeregach lewicy (Matczak, 2024, s. 240). Matczak podaje przykład Łukasza Litewki, posła na Sejm X kadencji, reprezentującego Nową Lewicę. Litewka składając przysięgę poselską, odwołał się do Opatrzności, co miało być niezgodne z tym, na co „umówili się” członkowie klubu parlamentarnego. Poseł spotkał się w swoim środowisku z krytyką, która bynajmniej nie korespondowała z głoszonymi publicznie hasłami tolerancji i różnorodności. Ten błąd pokazuje, że zapowiadane standardy są kolejnymi sloganami, których nikt nie zamierza dotrzymywać. Nie jest wykluczone, że eliminacja religii jest w gruncie rzeczy warunkiem tożsamościowym partii politycznej, tylko dlatego, że z kolei inni uczynili z obrony religii ważny element własnego programu politycznego. Nasuwa się pytanie, w jaki sposób taka formacja wyobraża sobie rządy w kraju, w którym wciąż jeszcze być może większość ludzi ma w tej sprawie inne zdanie? Można odnieść wrażenie, że Nowa Lewica wciąż tkwi w dziewiętnastowiecznym wyobrażeniu religii jako „opium ludu” i jedynie szuka nowych argumentów, by swego zdania nie zmieniać. Nie bez znaczenia jest fakt, że odwołanie się do Boga jest osadzone w konstytucji RP. Krytykę tego odwołania można więc rozumieć jako wolę zmiany konstytucji, albo nawet kwestionowanie obecnego ładu prawnego.

Wspomniałem, że Stawiszyński przywołał przykłady coming outu dwojga, wcześniej zadeklarowanych ateistów, Petera Bogossiana i Ayaan Hirsi Ali. Tekst Ayaan Hirsi Ali zatytułowany *Why I am now a Christian. Atheism can't equip us for civilizational war* ukazał się w listopadzie 2023 roku i jest obecnie dostępny na stronach wielu portali internetowych. Zasygnalizowana tym tytułem oczywista polemika z Bertrendem Russellem (*Why I am not a Christian?*) powinna być rozumiana nieco szerzej niż przedstawia ją sama autorka, a więc jedynie jako polemika z rozwiązaniami, które jeszcze w XX wieku mogły się wydawać trafne. Jeszcze do niedawna można było uważać, że ateizm jest bezpieczną opcją dla modernizującego się świata. Okazał się jednak głęboko niewystarczający w konfrontacji ze światem, który nie postrzega ateizmu jako wartości. Nie można dłużej utrzymywać, że jedyną alternatywą dla wiary religijnej jest ateistyczna niewiara. Mogli tak uważać tylko ludzie, którzy, jak na przykład Russell, postrzegali siebie jako twórców naukowej i obyczajowej rewolucji w oświeceniowym stylu („Russell i inni aktywni ateści wierzyli, że wraz

z odrzuceniem Boga wkroczy my w epokę rozumu i inteligentnego humanizmu”). Racjonalizm stawia jednak tak wysokie wymagania, że względnie niewielu uzna tę drogę jako opcję dla siebie. Pod tym względem proroczo brzmią słowa Gilberta K. Chestertona, przywołane przez Ayaan Hirsi Ali: „Kiedy ludzie przestają wierzyć w Boga, nie oznacza to, że nie wierzą już w nic; oznacza to, że są zdolni uwierzyć we wszystko”. Chrześcijańscy apologetycy mogą teraz z łatwością powoływać się na ten przykład, przy dowolnej okazji, ilekroć w sferze publicznej dochodzi do jakichkolwiek aktów ograniczenia wyrażania przez chrześcijan przywiązania do ich własnej religii (Pelanowski, 2010).

Być może przeciwstawienie religii i ateizmu (racjonalizmu) było błędem, który popełniono na początku nowożytności. Choćby dlatego, że od czasów średniowiecznych chrześcijaństwo zdołało wejść w owocny sojusz z racjonalizmem, wykazując nie tylko zdolności adaptacyjne, ale także potencjał modernizacyjny, z którego efektów obecnie wszyscy korzystamy. Jeśli później doszło jednak do pewnego spadku religijności, skorelowanego z rozwojem nauk przyrodniczych, stało się to najprawdopodobniej dlatego, że na gruncie fascynacji nauką powstały aspirujące do roli świeckich religii pseudonaukowe ideologie, z których scjentyzm był być może najmniej niebezpieczny. W gruncie rzeczy chrześcijaństwu nie został przeciwstawiony neutralny racjonalizm, ale nowe formy fanatycznej wiary nie dla każdego.

W głosach Stawiszyńskiego czy Hirsi Ali może więc być zwarte ziarno prawdy. Uznajmy na chwilę, że to, co Schopenhauer mówi o ograniczonym zawsze do określonych przedmiotów, zastosowaniu zasady racji dostatecznej, można rozszerzyć poza cztery rodzaje wskazanych przez niego przedmiotów i że nieuprawniony sposób mieszania zasad racji zachodzi na przykład także przy próbie zwalczania religii racjonalnymi argumentami (i vice versa, jak w sporach, które Richard Dawkins niezmiennie toczy z religijnym fundamentalizmem). Podążając za tym tokiem rozumowania, skutecznym antidotum na religię może być tylko inna religia. Właśnie z tego powodu, według Stawiszyńskiego czy Hirsi Ali, jedynie chrześcijaństwo zapewnia Zachodowi arsenał środków obrony przeciwko irracjonalnym przekonaniom, którym nie jest w stanie przeciwstawić się racjonalizm (nie chodzi jedynie o radykalizowany islam, ale również o ideologie i wszelkie teorie spiskowe przybierające pozór religijnych fanatyzmów).

Wymienionych autorów łączy przekonanie, że chrześcijaństwo może być sojusznikiem w walce z nowymi zagrożeniami zachodniej cywilizacji. Wyjątkowa sytuacja, w jakiej się obecnie znajdujemy polega głównie na tym, że do dobrze znanych, zewnętrznych wrogów, dołączyli, niemniej niebezpieczni, wrogowie wewnętrzni, reprezentowani głównie przez postępową lewicę, *woke* czy *cancel culture*. „Zachód pogrąża się w autonegacji”, twierdzi Stawiszyński,

o czym świadczą szerzące się „narracje tożsamościowe, preudonauka, teorie spiskowe, skomercjalizowane ezoteryzmy” (Stawiszyński, 2024b). Hirsi Ali z kolei uważa, że:

Cywilizacja zachodnia jest zagrożona przez trzy różne, ale powiązane ze sobą siły: odrodzenie się autorytaryzmu i ekspansjonizmu mocarstw w postaci Komunistycznej Partii Chin i Rosji Władimira Putina; wzrost globalnego islamizmu, który grozi mobilizacją ogromnej populacji przeciwko Zachodowi; i wirusowe rozprzestrzenianie się ideologii woke, która podkopuje moralną tkankę następnego pokolenia. (2023)

Boghossian, z jeszcze innej perspektywy, alarmuje wobec faktu patologii trawiących życie akademickie i ostrzega, że „pewne ortodoksje i ideologie przejmują kampusy uniwersyteckie i tłumią wolność akademicką, eliminując tych, którzy się z nimi nie zgadzają” (2021).

W jakim sensie chrześcijaństwo może okazać się antidotum na te zagrożenia? W wymienionych tekstach nie znajdziemy jednoznacznej odpowiedzi. Czytelnik zostaje zaalarmowany, ale nie uzbrojony¹³. W tych wypowiedziach wyczuwa się nostalgię za stanowczością dawnych Europejczyków podzielających rozsądne i umiarkowane przekonania. Dziś, gdy się je wygłasza w oderwaniu od całego systemu wierzeń, na których się wspierały – jak owe, wspomniane na początku, psychoterapeutyczne slogany – nie są w stanie przeciwstawić się napastliwym wypowiedziom polemicznym czy jawnej krytyce.

Chrześcijaństwo, do którego się odwołują Tomasz Stawiszyński, Ayaan Hirsi Ali czy Peter Boghossian nie jest żadnym radykalnym projektem obyczajowym. Przeciwnie, ma już za sobą etapy najbardziej burzliwych teologicznych sporów, religijnych wojen i zawstydzającej nietolerancji, a obecnie reprezentuje raczej umiarkowane centrum pomiędzy skrajnym racjonalizmem a równie skrajnym irracjonalizmem (Stawiszyński i Środa, 2024; Stawiszyński 2024c). Chrześcijańska cywilizacja, do której się odwołują, jest mieszaniną ograniczonego umiarkowanym sceptycyzmem zaufania w skończony ludzki rozum, przywiązania do indywidualnej wolności znającej swoje granice, szacunku do ludzkiego życia jako czegoś zawsze darowanego i poczucia dumy z trudu

¹³ Częściowo ujawnia tę słabość wymiana zdań między Tomaszem Stawiszyńskim i Barbarą Środą (Stawiszyński i Środa, 2024). Nieustępliwe pytania Środy, jakie właściwie wartości ma do zaoferowania współczesnym ludziom chrześcijaństwo, nie doczekały się jednoznacznej odpowiedzi. Stawiszyński broni chrześcijaństwa jako pierwszego prawdziwie uniwersalizującego projektu ludzkości i odwołuje się do świętego Pawła („Nie ma Żyda ani Greka [...]”). Riposta Środy jest trafna, gdy mówi, że po tych słowach następują kolejne, zawężające sens uniwersalistycznego przekazu („[...] wszyscy bowiem jedno jesteście w Chrystusie Jezusie”), ponieważ stawiają warunek wyznaniowej przynależności, przekroczony dopiero w świeckim świecie, w laickich instytucjach.

minionych pokoleń, które wywalczyły wszystkie te wartości, z największą determinacją pokonując trudności, które dzisiaj są im wypominane jako powód do wstydu. Wydaje się jednak, że kurczy się liczba tych, którzy potrafią w zbiorowej pamięci zachować świadomość złożoności tej drogi i uznać, że to właśnie rozwiązania formułowane w odpowiedzi na popełnione błędy w znacznym stopniu ukształtowały tożsamość, którą wciąż jeszcze jesteśmy. Ich miejsce zajmują coraz liczniejsze rzesze radykałów, skłonnych do wymazywania przeszłości w imię moralnej czystości teraźniejszości.

Literatura

- Bocheński, J. (1994). *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*. Wydawnictwo PHILED.
- Boghossian, P. (2021). *My University Sacrificed Ideas for Ideology. So Today I Quit*. <https://www.nas.org/blogs/article/my-university-sacrificed-ideas-for-ideology-so-today-i-quit>
- Brierley, J. (2023). *The Surprising Rebirth of Belief in God. Why New Atheism Grew Old and Secular Thinkers Are Considering Christianity Again*. Tyndale House Publishers
- Delsol, Ch. (2018). *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?*. Znak.
- Delsol, Ch. (2023). *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowa era*. Wydawnictwo WAM.
- Hirsi Ali, A. (2023). *Why I Am Now a Christian*. The Free Press. <https://www.thefp.com/p/ayaan-hirsi-ali-why-i-am-now-christian-atheism>
- Huellebecq, M. (2018). *Uległość*. Wydawnictwo WAB.
- Kołąkowski, L. (2014). *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*. Znak.
- Kristew, I., Holmes, S. (2024). *Światło, które zgasło. Jak Zachód zawiódł swoich wyznawców*. Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Matczak, M. (2024). *Jak zatrzymać koniec świata. Marcin Matczak w rozmowie z Marcinem Markowskim o religii, prawie i polityce*. Znak.
- Murray, D. (2017). *Przedziwna śmierć Europy*. Zysk i S-ka Wydawnictwo.
- Pelanowski, A. OSPPE (2010). *Kto nie wierzy w Boga, uwierzy we wszystko*. Gość Niedzielny. <https://www.gosc.pl/doc/799503.Kto-nie-wierzy-w-Boga-uwierzy-we-wszystko>
- Russell, B. (1989). *Dlaczego nie jestem chrześcijaninem*. W: T. Kotarbiński, L. Infeld, B. Russell, *Religia i ja*. Książka i Wiedza.
- Stawiszyński, T. (2023). *Chrześcijańska konserwatywna filozofka ogłasza koniec chrześcijańskiego świata*. Tygodnik Powszechny. <https://www.tygodnikpowszechny.pl/chrześcijańska-konserwatywna-filozofka-oglasza-koniec-chrzescijanskiego-swiatea-183631>
- Stawiszyński, T. (2024a). *Chrześcijaństwo będzie się odradzać*. Wiąż. <https://wiaz.pl/2024/08/24/stawiszynski-chrzescijanstwo-bedzie-sie-odradzac/>

- Stawiszyński, T. (2024b). *Chrześcijaństwo wraca do gry. Świecka kultura, pseudonauka i teorie spiskowe nie wypełniły pustki*. <https://wyborcza.pl/magazy-n/7,124059,31233111,stawiszynski-wydaje-mi-sie-ze-chrzescijanstwo-wraca-do-gry.html>
- Stawiszyński T. (2024c). Człowiek siebie odkrywa, a nie stwarza. *Więź*, 3(697), 147–154.
- Stawiszyński, T. (2024d). Jeśli Bóg jest?. *Tygodnik Powszechny*, 50(3936), 34–38.
- Stawiszyński, T. (2024e). Kilka uwag do tekstu Udręki fatum Marka Woszczka. *Prace Kulturoznawcze*, 28(4), 105–122. <https://doi.org/10.19195/0860-6668.28.4.6>.
- Stawiszyński, T. (2024f). *Powrót fatum*. Znak.
- Stawiszyński, T., Środa, M. (2024). *Chrześcijaństwo wraca?*. https://www.podkasty.info/katalog/podkast/7096-Kultura_Liberalna_/Chrze%C5%9Bcija%C5%84stwo_wraca_Tomasz_Stawiszy%C5%84ski_Magdalena_%C5%9Aroda
- Traczyk A., Włodarczyk Z., Górka P. (2023). *Zmęczona wspólnota. Co łączy i dzieli polskie społeczeństwo*. More in Common Polska. <https://a.storyblok.com/f/283339/x/af4b45f9e0/zmeczona.pdf>
- Wolniewicz, B. (2021). Chrześcijaństwo a filozofia współczesna. W: B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości. Post factum* (s. 201-210). Wydawnictwo ANTYK Marcin Dybowski.
- Woszczek, M. (2024). Udręki fatum. *Prace Kulturoznawcze*, 28(4), 89–104. <https://doi.org/10.19195/0860-6668.28.4.5>

JOANNA GRUSZEWSKA

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji

e-mail: joanna.gruszevska@uj.edu.pl

ORCID: 0000-0001-7859-1945

DOI: 10.34813/ptr3.2025.12

Macierzyństwo i wyzwolenie w literaturze wczesnego buddyzmu*

Motherhood and liberation in the Early Buddhist Literature

Abstract. The paper aims to analyze the way of presenting motherhood in selected texts of the Pāli Canon. Early traditional Buddhist views on motherhood are varied: while some canonical texts present motherhood in a positive light, viewing maternal feelings as a basis of loving-kindness (*mettā*), we also see a number of examples describing motherhood and attachment to children as extremely negative – as one of the greatest obstacles to on the way to liberation. There are also stories in which there is a combination of both of these positions, among others, in stories about mothers whose children died. The article tries to explain the causes of such variegated motifs, by reflecting on the audience of texts. In the last part I argue that negative visions are conditioned by the monastic context, but in some cases they can have both positive and negative aspects. The paper considers the cultural and historical context alongside contemporary feminist research on women's roles in the Buddhist tradition.

Keywords: Buddhism, Pali Canon, women in Buddhism, motherhood, female Buddhist monasticism.

* Artykuł powstał w ramach badań przeprowadzonych w projekcie *Kobieta i kobiecość w Kanonie palijskim* [H.1.3.2021] MiniGRANT POB Heritage UJ. Badanie zostało sfinansowane ze środków Priorytetowego Obszaru Badawczego Heritage w ramach programu „Inicjatywa Doskonałości – Uczelnia Badawcza” w Uniwersytecie Jagiellońskim. Wersja pierwotna została zaprezentowana jako referat podczas VIII Konferencji Naukowej „Myśl i kultura buddyjska”, organizowanej przez Uniwersytet Wrocławski w Srebrnej Górze 21–23 października 2021 roku.

Artykuł ma na celu analizę sposobu przedstawiania macierzyństwa w wybranych tekstach kanonu palijskiego – najstarszego zbioru pism buddyjskich – oraz jego literatury komentatorskiej. Wczesna tradycja buddyjska charakteryzuje się niejednoznacznym podejściem do macierzyństwa. Część tekstów kanonicznych przedstawia je w pozytywnym świetle, ukazując maczyne uczucia jako model życzliwości (*mettā*). Jednocześnie jednak w źródłach tych odnaleźć można liczne fragmenty, w których macierzyństwo – zwłaszcza w aspekcie emocjonalnego przywiązania do dzieci – postrzegane jest jako istotna przeszkoda na ścieżce wyzwolenia. Niektóre utwory łączą w sobie oba przedstawione sposoby interpretacji, czego przykładem są opowieści o matkach doświadczających utraty dzieci w tragicznych okolicznościach. Zagadnienie macierzyństwa w buddyzmie stało się w ostatnich latach częstym punktem odniesienia dla badaczy i badaczek buddyzmu. Powodem była konstatacja luki w badaniach postaci kobiet świeckich we wczesnej literaturze, zaistniałej w rezultacie skupienia się na szeroko opisywanym w niej żeńskim monastycyzmie.

W artykule analizuję wybrane przykłady postaw wobec macierzyństwa, występujące we wczesnej literaturze buddyjskiej. W końcowej części rozważam możliwe przyczyny takiej różnorodności postaw, uwzględniając kontekst kulturowy i historyczny, zwłaszcza w odniesieniu do stereotypów dotyczących kobiet w starożytnych Indiach, oraz perspektywę najnowszych badań feministycznych dotyczących ról kobiet w tradycji buddyjskiej.

Kobiecość a macierzyństwo

Płeć stanowi niewątpliwie ważną kategorię odróżniającą i oddzielającą dla wczesnego buddyzmu. Wspólnota buddyjska składa się z czterech zgromadzeń (*parisā*), które były postrzegane jako odrębne kategorie: mnichów, mniszek, świeckich wyznawców-mężczyzn i świeckich wyznawców-kobiet. Co znaczące, jak opisuje *Aggañña-sutta* (*Aggañña-sutta*), podział na płcie biologiczne nie jest cechą pierwotną, lecz pojawia się z czasem, w wyniku degeneracji ludzkości. Odkąd istoty ludzkie posiadają płeć męską lub żeńską, wraz z zewnętrznymi oznakami płci pojawia się seksualność i pożądanie. Pożądanie to charakteryzuje się wzajemnym przyciąganiem kobiet i mężczyzn, a płeć odtąd zaczyna być postrzegana w sposób binarny (Cabezón, 2017, s. 22). Choć wiele przykładów podkreśla wzajemność przyciągania płci, niektóre teksty przedstawiają kobiety jako aktywnie dążące do prokreacji i posiadania potomstwa. Wczesna tradycja buddyjska w wymiarze społecznym zwykle utożsamiała kobiecość z macierzyństwem, które nierzadko przedstawiano w negatywnym świetle

(Engelmayer, 2014, s. 25–29). Przykładem tekstu opisującego kobiecość w taki sposób jest *Matugama-sanjutta* (*Mātugāma-samyutta*) [Zgrupowane teksty o kobietach], należąca do *Sanjutta-nikaji* (*Samyutta-nikāya*) – zbioru tematycznie pogrupowanych sutt, który jest częścią kosza kazań (*Sutta-pitaka*) kanonu palijskiego. Składa się z trzydziestu czterech krótkich tekstów poświęconych kobietom. Poruszają one takie tematy, jak cechy uznawane u kobiet za dobre lub złe cierpienie typowe dla kobiet, cechy wpływające na przyszłe odrodzenie oraz cechy idealnej żony i synowej. Jakże zatem cechy charakteryzują idealną kobietę, a jakie jej przeciwieństwo? Pierwszy tekst zbioru, *Matugama-sutta* (*Mātugāma-sutta*) rozpoczyna opis od cech niepożądanych:

O mnisi, jest pięć cech, poprzez które kobieta jest niemiła mężczyźnie. Jakie pięć? [Jeżeli] nie jest piękna, nie jest majątna, nie przestrzega zasad moralnych, jest leniwa, nie rodzi potomstwa. Mnisi, oto właśnie pięć cech, które sprawiają, że kobieta jest niemiła mężczyźnie¹.

Idealna kobieta jest opisana w kolejnym fragmencie i stanowi idealne przeciwieństwo poprzedniego opisu. Jest zatem piękna, majątna, cnotliwa, zręczna i rodzi potomstwo. Jak możemy zauważyć, są to niepożądane i pożądane cechy żony – jest to wskazanie na powiązanie pożądanych cech kobiety z jej rolami społecznymi. Kolejne fragmenty opisują analogiczne cechy męża – mężczyzny. Spośród pozostałych części zbioru szczególnie ciekawy jest fragment opisujący cierpienia, z którymi stykają się tylko kobiety, znany jako *Awenikadukkha-sutta* (*Āvenikadukkha-sutta*) [Sutta o szczególnych cierpieniach]:

O mnisi, istnieje pięć [rodzajów] cierpienia, które dotyczą tylko kobiet, ale nie doświadczają ich mężczyźni. Jakie pięć? Mnisi, w tym wypadku, kobieta właśnie w młodości odchodzi do rodziny męża i zostaje rozłączona z krewnymi. Oto pierwszy rodzaj cierpienia, który dotyczy tylko kobiet, a nie doświadczają go mężczyźni. Ponadto, mnisi, kobieta menstruuje – oto mnisi, drugi rodzaj cierpienia, który dotyczy tylko kobiet, a nie doświadczają go mężczyźni. Ponadto, mnisi, kobieta zachodzi w ciążę [...]. Ponadto, mnisi, kobieta rodzi [...]. Ponadto, mnisi, kobieta służy mężczyźnie [...]².

¹ Tłumaczenie fragmentów *Matugama-sanjuty* podaję w tłumaczeniu własnym, na podstawie edycji Pali Text Society: *Pañcahi bhikkhave aṅgehi samannāgato mātugāmo ekanta-amanāpo hoti purisassa. katamehi pañcahi? Na ca rūpavā hoti, na ca bhogavā hoti, na ca silavā hoti, alaso ca hoti, pajañcassa na labhati. Imehi kho bhikkhave pañcahi aṅgehi samannāgato mātugamo ekanta-amanāpo hoti purisassa* (Feer, 1894, s. 238)

² *Pañcimāni bhikkhave mātugāmassa āvenikāni dukkhāni yāni mātugāmo paccanubhoti aññatveva purisehi katamāni pañca: idha bhikkhave mātugāmo daharo va samāno patikulam gacchati, ñatakehi vinā hoti. idaṃ bhikkhave mātugāmassa paṭhamam āvenikam dukkham. yaṃ mātugāmo paccanubhoti aññatveva purisehi. puna ca param bhikkhave mātugāmo utunī hoti, idaṃ bhikkhave mātugāmassa dutiyam āvenikam dukkham yaṃ mātugāmo paccanubhoti aññatveva*

W tej sutcie cierpienie, które dotyczy wyłącznie kobiet wiąże się albo z uwarunkowaniami biologicznymi, takimi jak menstruacja, ciąża i poród, albo z pełnieniem roli żony, obejmującej m.in. rozłąkę z rodziną pochodzenia oraz podporządkowanie mężowi. Wskazuje to na to, że wczesna tradycja buddyjska postrzega kobiecość nie tylko w aspekcie biologicznym, ale również w wymiarze kulturowym – jest świadoma aspektów wynikających z roli żony.

Podobną wizję cierpienia, które dotyczy wyłącznie kobiet, prezentuje pieśń mniszki Kisā Gotamī (Kisy Gotami) ze zbioru *Pieśni mniszek* (*Therī-gāthā*), którego autorstwo tradycja buddyjska przypisuje pierwszym mniszkom buddyjskim, zawarta w wersach 216–217:

Ten, który okiełznuje ludzi powiedział, [że] bycie kobietą jest cierpieniem,
Bycie drugą żoną jest cierpieniem, [podobnie jak dla innych]
nawet tylko raz bycie taką, która urodziła.

[Jedne] podrzynają [sobie] gardła, delikatne – zażywają trucizny,
Gdy umierają przy porodzie, oboje odczuwają niedole. (Gruszevska,
2022, s. 97)

Cierpieniem, którego doświadczają tylko kobiety, jest tu ponownie rodzenie, jednak w tym fragmencie wskazane są również cierpienia mniej powszechne i jednocześnie drastyczne. Wers 217 wymienia kobiety, które popełniają samobójstwo lub zażywają trucizny w celu zakończenia ciąży, co zwykle kończy się śmiercią matki i płodu. Utwór odnosi się również do cierpienia wywoływanego przez pozostawanie w związku polygicznym.

Dalsze wersy pieśni przypisywanej Kisie Gotami opisują historię mniszki Patacāry (Paṭācārā), która doświadczyła ogromnego cierpienia z powodu utraty wszystkich bliskich w tragicznych okolicznościach, niemalże w tym samym czasie:

Gdy podróżowaliśmy byłam bliska porodu, ujrzałam swego męża martwego,
Urodziłam na drodze, nie dotarłam do własnego domu.

Dwóch martwych synów i mąż [zmarły] na drodze tej zrozpaczonej kobiety,
Matka, ojciec i brat płoną na jednym stosie pogrzebowym.

Nieszczęsna, pozbawiona rodziny, doświadczyłaś niezmierzonego cierpienia,
Roniałaś lzy przez wiele tysięcy narodzin.

purisehi. puna ca param bhikkhave mātugāmo gabbhinī hoti, idaṃ bhikkhave mātugāmassa tatiyaṃ āveṇikaṃ dukkhaṃ yaṃ mātugāmo paccanubhoti aññatveva purisehi. puna ca param bhikkhave mātugāmo vijāyati, idaṃ bhikkhave mātugāmassa catutthaṃ āveṇikaṃ dukkhaṃ yaṃ mātugāmo paccanubhoti aññatveva purisehi. puna ca param bhikkhave mātugāmo purisassa pāricariyaṃ upeti, idaṃ bhikkhave mātugāmassa pañcamaṃ āveṇikaṃ dukkhaṃ yaṃ mātugāmo paccanubhoti aññatveva purisehi. Imāni kho bhikkhave pañca mātugāmassa āveṇikāni dukkhāni yāni mātugāmo paccanubhoti aññatveva purisehīti (Feer, 1894, s. 239).

Ta, która mieszkała na cmentarzu, która jadła mięso synów,
której rodzina zginęła, [ta] pogardzana przez wszystkich wdowa,
osiągnęła to, co jest nieśmiertelne. (Gruszevska, 2022, s. 99)

Postaci Kisy Gotami i Patacary bywają zestawiane ze sobą przez wczesną tradycję, ponieważ posiadają w swoich biografiach podobne motywy. Obie zostają mniszkami po utracie dzieci. Choć w literaturze palijskiej znajdują się również przykłady ojców zrozpaczonych po śmierci dzieci, matki, które utraciły potomstwo, stają się symbolem najbardziej dotkliwego cierpienia. Miłość macierzyńska jest w buddyjskiej literaturze idealizowana, opisywana jako najsilniejsze uczucie, jednak w praktyce często jest postrzegana jako przeszkoda na drodze do wyzwolenia (Ohnuma, 2012, s. 22).

W świetle powyższych przykładów kobiecość oznacza zatem macierzyństwo, które przynosi cierpienie – może to być cierpienie wynikające z trudu porodu, jak również w najbardziej skrajnych okolicznościach – wywołane śmiercią dziecka. Zgodnie z nauką wczesnego buddyzmu, cierpienie jest nieodłącznym elementem ludzkiego doświadczenia. Niemniej w przedstawionych przykładach sugeruje się, że cierpienie kobiet ma charakter szczególnie dotkliwy, a nawet, że tylko kobiety mogą doświadczyć cierpienia, które uznaje się za najcięższe z możliwych. Ponadto przywiązanie do dzieci skrajnie utrudnia lub wręcz, w niektórych wypadkach, uniemożliwia kobietom realizację ostatecznego celu, jakim jest wyzwolenie.

Pozytywne wartościowanie macierzyństwa

Wczesna tradycja buddyjska ukazuje macierzyństwo niejednokrotnie również w pozytywnym świetle. Jedna z najbardziej znanych i najczęściej recytowanych współcześnie sutt palijskich, *Kazanie o [Czynnej] Miłości (Karaṇīyametta-sutta)* głosi: „Jak matka ochrania swe jedyne dziecko, jakby ono było jej życiem, tak właśnie niechaj pielęgnuje myśl [serdeczną], niezmierzoną, ku wszystkim istotom” (Mejor, 2004, s. 47). W tym ujęciu życzliwość (*mettā*) może mieć wymiar soteriologiczny (Engelmajer, 2020, s. 92,102).

Innym przykładem dowartościowania macierzyństwa jest ukazywanie rodziców (przede wszystkim matek) jako umożliwiających dziecku wstąpienie na ścieżkę wyzwolenia. Takie osoby określane są terminem *bahūpakara* „[którzy/które] wiele uczyniły” dla swoich dzieci, nie tylko w kontekście dbania o nie jako rodzice, ale również umożliwiając im wstąpienie na drogę prowadzącą do wyzwolenia. Najbardziej dobitnym przykładem takiej postawy jest przybrana matka Buddy Mahapadżapati Gotami (Mahāpajāpati Gotamī). Motyw

długu wdzięczności Buddy zaciągniętego wobec przybranej matki pojawia się między innymi w historii o powstaniu żeńskiej wspólnoty zakonnej, opisanej w *Winaji* (*Vinaya*) [*Regule dyscypliny zakonnej*]. Mahapadżapati Gotami zwraca się do Buddy z prośbą o możliwość przyjęcia ślubów zakonnych na wzór mnichów. Budda, choć trzykrotnie odmawia, ostatecznie wyraża zgodę. Jak podkreśla Reiko Ohnuma, zgoda jednak pojawia się dopiero po interwencji mnicha Anandy i jego argumentie długu wobec matki (Ohnuma, 2006, s. 866; 2012, s. 86–112). Ananda w kluczowym momencie przypomina Buddzie o poświęceniu Mahapadżapati słowami: „Wiele dla was uczyniła Panie Mahapadżapati Gotami – [jako] siostra matki, przybrana matka, macocha, która karmiła [go własnym] mlekiem, która karmiła go własną piersią [kiedy] matka Czcigodnego umarła” (Gruszevska, 2024, s. 133). Rola Mahapadżapati była zatem kluczowa dla późniejszego wyzwolenia przybranego syna, osiągnięcia przez niego stanu Buddy.

W *Pieśniach mniszek* wdzięczność wobec matki wyraża mnich Waddha (Vaddha) w strofach 210–221. Jego słowa nie odnoszą się jedynie do trudów wychowania, ale również do faktu, że matka zapoznała go z nauką Buddy, a zatem w wielu aspektach umożliwiła mu wyzwolenie:

Wspaniała jest moja matka [niczym] z kijem pasterskim,
Wypowiedziała wersy o najwyższym celu, pełna współczucia.

Usłyszawszy jej słowa, pouczenie rodzicielki,
Poczułem impuls [aby skierować się] ku dhammie,
aby zyskać wyzwolenie z więzów.

Podjąłem wysiłek, dniem i nocą niezmiennie,
Właściwie pokierowany przez matkę, doświadczyłem najwyższego Spokoju.
(Gruszevska 2022, s. 95)

Macierzyństwo dla matki Waddhy nie stanowi przeszkody w uzyskaniu wyzwolenia, co więcej, nie stanowi dla niej przeszkody w zostaniu nauczycielką, która inspirowała innych do zrealizowania ideału buddyjskiego (Chakraborty, 2018, s. 196)

Innym przykładem pozytywnie ukazywanej matki jest Wisakha (Visākhā), najwybitniejsza świecka uczennica Buddy i najbardziej szczodra patronka wspólnoty buddyjskiej. Wczesna tradycja buddyjska bez wątpienia stawia Wisakhę za wzór dla kobiet świeckich. W *Komentarzu do Dhammapady* (*Dhammapadaṭṭhakathā*) jest opisywana jako kobieta bardzo piękna, zachowująca młody wygląd do późnej starości i ciesząca się niezwykle licznym potomstwem. Wisakha jako żona i matka wpisuje się zatem w klasyczny dla starożytnych Indii wzorzec roli kobiety, a jej młodość i płodność stanowią symbol pomyślności (Battaglia, 2019, s. 202–203). Wisakha jest jednak kobietą

świecką, zatem macierzyństwo nie stanowi dla niej przeszkody do wyzwolenia, ponieważ nie jest ono jej celem. To mniszki, wyrzekając się świata i żyjąc w celibacie, będą modelem kobiet dążących do wyzwolenia. W buddyjskiej perspektywie świeckie kobiety ukierunkowane są na zdobywanie zasług i dążenie do pomyślnego odrodzenia, co nie pociąga za sobą konieczności rezygnacji ze świeckiego stylu życia, a wręcz pozwala na utrwalenie tradycyjnych ról kobiet w wymiarze społecznym (Das, 2018, s. 143). Wspierając wspólnotę Wisakha symbolicznie przyjmuje rolę matki Buddy. Rozszerza swoją macierzyńską troskę i opiekę na całą wspólnotę monastyczną ofiarując jej cztery podstawowe dary (pożywienie, odzienie, mieszkanie i lekarstwa), dzięki którym umożliwia mnichom i mniszkom skupienie się na dążeniach duchowych, a sama zyskuje zasługę. Dla swojego teścia Migary (Migāra) staje się również matką w sensie duchowym, kiedy swoim przykładem inspiruje jego konwersję na buddyzm, dzięki czemu zyskuje przydomek „matki Migary” (*Migāramātā*) (Engelmajer, 2017, s. 60; 2022, s. 16–17).

Możemy podsumować powyższe rozważania następująco: macierzyństwo, choć wiążące się z cierpieniem i poświęceniem, może być wartościowane pozytywnie, ponieważ zapewnia możliwość wyzwolenia innym – dzieciom, w których trud wychowania matki włożyły wysiłek, a także członkom i członkiniom wspólnoty buddyjskiej, którą wyznawcy i wyznawczynie świeckie powinni szczerze wspierać. Macierzyńska postawa jest również wzorem dla praktykowania życzliwości (*mettā*), która rozszerzona na wszystkie żywe stworzenia przynosi pomyślność i może mieć wymiar soteriologiczny.

Monastycyzm i bezdzietność

Negatywne wizerunki macierzyństwa wiążą się przede wszystkim z założeniami, że miłość rodziców do dzieci jest silnym przywiązaniem, które uniemożliwia wyzwolenie, zaś miłość matki do dziecka to najsilniejsze możliwe więzy. W kontekście monastycznym jest to szczególnie problematyczne, ponieważ, to właśnie życie we wspólnocie zakonnej prezentowane, które wymaga wyrzeczenia się życia w rodzinie jest przedstawiane jako najskuteczniejsza droga do wyzwolenia z sansary. Posiadanie rodziny, zwłaszcza dzieci, tworzy przywiązanie oraz konieczność dbania o rodzinę, a zatem przywiązanie do świata materialnego. Życie rodzinne i macierzyństwo, jak wspomniano wcześniej, jest ściśle powiązane z kobiecością, jednak mimo to wczesna tradycja buddyjska zapewnia kobietom możliwość zostania mniszkami. W jaki sposób tradycja godzi te dwie sprzeczne postawy? Rozwiązaniem w wielu wypadkach wydaje się wyrzeczenie się macierzyństwa lub posiadanie obowiązków z nim związanych

za sobą. Według Ute Hüsken kobiety wybierające życie monastyczne cechowały się względną niezależnością, wynikającą z braku więzów rodzinnych (2006, s. 214). Wstąpienie do wspólnoty zakonnej wymaga wyrzeczenia się życia rodzinnego, jednak jeżeli kobieta nie posiada rodziny, bądź spełniła już swoje obowiązki rodzinne, decyzja ta staje się znacznie mniej kontrowersyjna. Przykładem takiej postaci jest mniszka Sona (Soṇā), która w początkowych wersach swojej pieśni wyraża rozczarowanie macierzyństwem, które ostatecznie doprowadza ją do podjęcia decyzji wstąpienia do wspólnoty monastycznej:

Urodziłam dziesięciu synów, dzięki temu ciału,
Przeto [stałam się] słaba i stara, podeszłam do mniszki
Ona nauczyła mnie o dhammie, o [pięciu] skupiskach,
[dwunastu] podstawach poznania i [osiemnastu] składnikach,
Wysłuchawszy jej nauki, ścięłam włosy i wyrzekłam się świata [...].
(Gruszewska, 2022, s. 61)

Znajdujemy jednak we wczesnej literaturze buddyjskiej wiele przykładów mniszek, które wybierają wyrzeczenie się świata zamiast małżeństwa i macierzyństwa, co wzbudza kontrowersje i nierzadko opór ze strony rodziny i otoczenia (Gruszewska, 2021, s. 107–108).

Nowe światło na problem kontrowersji wokół żeńskiego monastycyzmu we wczesnym buddyzmie rzuciła monografia Amy Paris Langenberg *Birth in Buddhism: The suffering fetus and female freedom* (2017). Choć autorka koncentruje się na *Garbhawakranti-sutrze* [Sutrze o wstąpieniu do łona] (*Garbhāvakrānti-sūtra*) – tekście późniejszym niż literatura kanonu palijskiego, źródła jego koncepcji narodzin można odnaleźć już w najwcześniejszych tekstach buddyjskich, zatem jej wnioski mogą być zastosowane również do początków monastycyzmu żeńskiego. Autorka swój argument buduje na powszechnym w tradycji buddyjskiej utożsamieniu narodzin z cierpieniem, a następnie szczegółowo analizuje proces narodzin opisywany przez traktat. Jest on opisany jako szczególnie bolesny – płód odczuwa ogromne cierpienia przebywając w łonie matki już od samego poczęcia – a także nieczysty oraz budzący odrazę i strach (2017, s. 116). W świetle tego opisu macierzyństwo nie jest zatem niczym pomyślnym, a rola matki postrzegana jest jako przeciwieństwo jej tradycyjnego ujęcia (2017, s. 96). Zdaniem Langenberg, choć takie postrzeganie nie sprzyja pozytywnemu ujęciu zagadnienia kobiecości, a nawet prezentuje skrajnie mizoginiczną perspektywę, jednocześnie umożliwiło kobietom podjęcie życia zakonnego. Koncepcja narodzin jako cierpienia i wynikająca z niej negatywna wizja macierzyństwa sprzyjają tworzeniu moralnej wizji społecznej, w której kobieca płodność i seksualność nie stanowią

o najwyższej wartości kobiecości. Twórcy i odbiorcy tekstu mogli zatem łatwiej wyobrazić sobie kobiety żyjące poza tradycyjnym modelem, który zakładał macierzyństwo i rolę żony, co w konsekwencji otworzyło drogę dla stworzenia kobiecego monastycyzmu (Langenberg, 2020, s. 308). W mojej opinii powyższe wnioski można również wykorzystać w analizie wczesnej literatury buddyjskiej poświęconej tematyce kobiet.

Macierzyństwo i strata

W literaturze wczesnego buddyzmu szczególne miejsce zajmują historie kobiet, które doświadczyły głębokiego cierpienia związanego z utratą dziecka. Mniszki Kisa Gotami, Patacāra, Ubbiri (Ubbiri) i Vasetthi (Vāsetṭhi) tworzą grupę postaci połączonych wspólnym motywem żałoby po stracie ukochanego potomstwa (Durt 2001, s. 308–307; Kloppenborg 1995, s. 161–165). W historii każdej z nich cierpienie, potęgowane mocą uczucia matki, staje się punktem wyjścia dla zrozumienia nauki Buddy – konstatacji powszechności cierpienia i nieuchronności śmierci, które zostaje przekute w doświadczenie wglądu. Chociaż macierzyństwo często przedstawiane jest jako wiążące ze światem materii, a przywiązanie matki do dziecka określane jako związanie najsilniejsze z możliwych, historie wspomnianych mniszek pokazują, że macierzyństwo może być doświadczeniem, które staje się kluczowe w dążeniu do wyzwolenia (Derris, 2014, s. 70–71). Szczególnie ciekawym przykładem jest postać Patacāry, która po przyjęciu ślubów zakonnych i osiągnięciu wyzwolenia staje się wybitną mniszką. Budda wymienia ją wśród swoich najwybitniejszych uczennic jako najbardziej biegłą w przepisach dyscypliny zakonnej – staje się ona modelową postacią-symbolem kobiecego monastycyzmu. Patacāra staje się również postacią wokół której skupia się swoista wspólnota wewnątrz żeńskiego zakonu. W *Pieśniach mniszek*, obok wersów przypisywanych Patacārce (112–116), znajdują się również utwory wygłaszane przez jej uczennice: trzydzieści matek (*tiṃsa-mattā*) (117–121) oraz pięćset matek (*pañcasata-mattā*) (127–132). Jako swoją nauczycielkę wspomina ją także mniszka Āṇḍā (Caṇḍā) (122–126). W końcowym wersie pierwszego z utworów trzydzieści matek porównuje Patacārę do boga Indry – niepokonanego w bitwie przywódcy bogów, uznając ją tym samym za swoją przywódczynię. Co znaczące, obie wymienione grupy jej zwolenniczek są określane jako matki i wygłaszają strofy poświęcone nietrwałości i stracie. Przykładem są wersy 131–132:

Zaprawdę wyciągnął strzałę, która była dla mnie trudna do zobaczenia,
utkwiona w sercu,

byłam ogarnięta rozpaczą,
[lecz teraz] rozpacz z powodu [śmierci] syna ustała.

– Dziś strzała została usunięta, jestem bez pragnień, całkowicie wyzwolona,
Udaję się po schronienie do mędrca – Przebudzonego,
do dhammy i do wspólnoty. (Gruszevska, 2022, s. 69–71)

Wstąpienie do wspólnoty monastycznej – ucieczka od rozpacz czy świadomy wybór?

Historia konwersji i wstąpienia do wspólnoty monastycznej mniszek bywa interpretowane jako ukojenie rozpacz po stracie dziecka. Uważam, że możliwa jest również odmienna interpretacja, w myśl której nie jest to ucieczka od rozpacz, a świadomy wybór – porzucenie życia rodzinnego, roli żony i matki w bezpośredniej konsekwencji uświadomienia sobie prawdy o cierpieniu oraz mechanizmów rządzących odradzaniem się w sansarze. Mniszki postanawiają przerwać krąg wcieleń, kontynuację narodzin i śmierci. Według wczesnej literatury buddyjskiej najkrótszą i najskuteczniejszą drogą do wyzwolenia jest przyjęcie ślubów zakonnych, które wiążą się m.in. z porzuceniem domu, życia rodzinnego, czyli więzów najsilniej łączących człowieka z sansarą. Wybierają drogę do wyzwolenia, a także tę, w której nie ma miejsca na macierzyństwo, przynajmniej w jego tradycyjnym ujęciu. Świadomie wybierają drogę do zniszczenia cierpienia, a co za tym idzie również niepowoływanie żadnego nowego życia. W historii konwersji Kisy Gotami, opisaney w *Komentarzu do Dhammapady*, uświadomienie sobie powszechności śmierci prowadzi bohaterkę do zrozumienia natury rzeczywistości, opartej na nietrwałości. W myśli wczesnego buddyzmu to właśnie nietrwałość – a dokładniej przywiązanie do tego, co nietrwałe – jest jedną z głównych przyczyn cierpienia. W mojej interpretacji zrozumienie tej prawdy nie pozostawia bohaterce innego wyboru niż pełne zaangażowanie w dążenie do wyzwolenia, co ostatecznie skłania ją do wstąpienia do wspólnoty mniszek. Zestawienie tej interpretacji z wnioskami Amy Paris Langenberg nadaje historii nowy, pogłębiony sens.

Podsumowanie

W literaturze wczesnego buddyzmu odnajdujemy różnorodne postawy wobec macierzyństwa. Oznacza to, że zarówno w tej, jak i w innych kwestiach stanowisko wczesnej wspólnoty buddyjskiej nie było zgodne i spójne. W odniesieniu

do postaw wczesnego buddyzmu wobec kobiet Alan Sponberg wysunął tezę o „wielogłosowości” wczesnych tradycji buddyjskich. Sponberg stwierdza, że należy założyć, że jedno spójne stanowisko buddyzmu wobec kobiet nie istnieje, a skrajne postawy, które można znaleźć w tekstach kanonu palijskiego są odzwierciedleniem różnorodnych poglądów wielu grup, wchodzących w skład wspólnoty. Poszczególne fragmenty literatury kanonicznej są zatem wyrazem rozmaitych potrzeb, obaw i postaw różnych frakcji występujących wewnątrz społeczności buddyjskiej (Sponberg, 1992, s. 3–4). Sprzeczność z innymi tekstami, wchodzącymi w obręb tego samego kanonu oznacza zatem, że dany tekst jest odzwierciedleniem poglądu jednej z grup, a nie wynikiem ambiwalencji samej tradycji. Sponberg proponuje rozróżnienie podejść, reprezentowanych w wielogłosowym dyskursie oraz ich analizę w kontekście instytucjonalnym. W wypadku postaw buddyzmu wobec kobiet Sponberg postuluje rozróżnienie czterech takich podejść: 1) soteriologicznego inkluzywizmu (*soteriological inclusivism*), 2) instytucjonalnego androcentryzmu (*institutional androcentrism*), 3) ascetycznej mizoginii (*ascetic misogyny*) oraz 4) soteriologicznej androgynii (*soteriological androgyny*) (Sponberg, 1992, s. 6–7). Soteriologiczny inkluzywizm jest postawą, która zakłada, że zarówno kobieta, jak i mężczyzna mogą osiągnąć oświecenie, jednak w wypadku wczesnego buddyzmu nie zakłada ich pełnej równości w warunkach instytucjonalnych, czego wynikiem jest instytucjonalny androcentryzm – założenie, że kobieta ma możliwość całkowitego poświęcenia się dążeniom religijnym, o ile odbywać będzie się to w ramach skrupulatnie regulowanej struktury instytucjonalnej, która zachowuje i wzmacnia konwencjonalnie akceptowane społeczne standardy męskiego autorytetu i kobiecej podległości. Ascetyczna mizoginia to z kolei stanowisko wykorzystujące społeczne uprzedzenia wobec kobiet – kobieta i kobiecość są we wczesnym buddyzmie zagrożeniem dla męskiego celibatu. Soteriologiczna androgynia zdaniem Sponberga jest postawą charakteryzującą późniejsze nurty buddyzmu (na przykład buddyzm tantryczny), zakładającą konieczność jednoczesnego występowania pierwiastka męskiego i żeńskiego, osiągnięcia swoistej androgynii, w celu uzyskania wyzwolenia. Współczesna badaczka bhikkhuni Dhammadinnā do kategoryzacji Sponberga dodaje jeszcze jedną kategorię – esencjalistyczną mizoginię (*essentialist misogyny*). W jej świetle kobiecość jest najpierw konstruowana, jako posiadająca specyficzną niezmienną naturę, a następnie dewaluowana (Dhammadinnā, 2019, s. 276, 298). Różnorodność postaw wobec kobiet, a także wobec macierzyństwa, wynika więc z różnorodności postaw środowisk składających się na wczesną wspólnotę buddyjską. Częściowo różnorodne postawy wobec macierzyństwa uwarunkowane są środowiskiem powstania tekstu – literatura powstała w środowisku monastycznym będzie przede wszystkim pozytywnie

wartościować celibat i wyrzeczenie się życia rodzinnego. Macierzyństwo z perspektywy monastycyzmu będzie traktowane jako negatywne, jako przeszkoda na drodze ku wyzwoleniu wiążąca ze światem materii, ale jako pozytywne, jeżeli będzie rozumiane metaforycznie jako inspiracja dla praktykowania życzliwości wobec wszystkich stworzeń. Pozytywnie traktowane będzie również macierzyństwo w wymiarze świeckim, w szczególności jeżeli łączy się ze wsparciem wspólnoty monastycznej. W *Pieśniach mniszek* spotkamy przykłady postaw wobec macierzyństwa, które nie są jednoznaczne, choć macierzyństwo, a zwłaszcza utrata dziecka, wiąże się z ogromnym cierpieniem, może stanowić inspirację na drodze do wyzwolenia. W przypadku mniszki Patacary, tożsamość matki mogła stanowić podstawę dla stworzenia nowej tożsamości jako mniszki i stworzenia sieci wsparcia w dążeniu do wyzwolenia. Jak wykazała Amy Paris Langenberg, nawet negatywne postawy wobec macierzyństwa mogą jednak otworzyć drogę dla realizacji duchowych aspiracji kobiet. Różnorodność postaw będzie zatem wspierać dążenie do ostatecznego celu buddyzmu – wyzwolenia, a różne drogi będą wyrazami poglądów i potrzeb różnych grup tworzących wczesną wspólnotę buddyjską.

Literatura

- Appleton, N. (2011) In the Footsteps of the Buddha? Women and the Bodhisatta Path in Theravāda Buddhism, *Journal of Feminist Studies in Religion*, 27(1), 33–51. <https://doi.org/10.2979/jfemistudrel.27.1.3>
- Battaglia, L. J. (2019). Only skin deep? Female embodiment and the paradox of beauty in Indian Buddhism. W: K. L. Tsomo (Ed.), *Buddhist feminism(s) and femininities* (183–216). State University of New York Press.
- Cabezón, J. I. (2017). *Sexuality in Classical South Asian Buddhism*. Wisdom Publications.
- Chakraborty, K. (2018). Radical Grace: Hymning of 'Womanhood' in Therigatha. *Feminist Theology*, 26(2), 160–170. <https://doi.org/10.1177/0966735017738654>
- Collett, A. (2016). *Lives of early Buddhist nuns: Biographies as history*. Oxford University Press.
- Das, U. (2018). Women, marriage, and merit-making in early Buddhism. *Journal of Dharma Studies*, 1, 129–145. <https://doi.org/10.1007/s42240-018-0007-3>
- Derris, K. (2014). Interpreting Buddhist representations of motherhood and mothering. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 30(2), 61–79. <https://doi.org/10.2979/jfemistudrel.30.2.61>
- Dhammadinnā, B. (2019). When womanhood matters: Sex essentialization and pedagogical dissonance in Buddhist discourse. *Religions of South Asia*, 12(3), 274–313. <https://doi.org/10.1558/rosa.39890>

- Durt, H. (2001). The Vicissitudes of Vāsiṭṭhī/Vāsiṣṭhā who became insane due to the loss of her child: From Therīgāthā to Mahāyāna. *Journal of the International College for Advanced Buddhist Studies*, 4, 27–47.
- Engelmajer P. F. (2014) *Women in Pāli Buddhism: Walking the Spiritual Path in Mutual Dependence*. Routledge.
- Engelmajer, P. F. (2020). Like a Mother Her Only Child: Mothering in the Pāli Canon. *Open Theology*, 6(1), 88–103. <https://doi.org/10.1515/opth-2020-0009>
- Engelmajer, P. F. (2017). Motherhood in the Ancient Indian Buddhist World: A Soteriological Path. W: D. Cooper, C. Phelan (Eds.), *Motherhood in Antiquity* (55–75). Palgrave Mcmillan.
- Engelmajer, P. F. (2022). La maternité dans le canon bouddhiste pāli: choix et chemins. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 1–16. <https://doi.org/10.1177/00084298221105919>
- Feer. L. (1894) *Samyutta-Nikaya of the Sutta-Pitaka. Part IV. Salayatana-Vagga*. London: Pali Text Society. Edycja krytyczna tekstu. Dostęp poprzez bazę GRETEL – Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages, https://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/2_pali/1_tipit/2_sut/3_samyu/samyu4ou.htm [ostatni dostęp 20.05.2025].
- Gruszevska, J. (2024). Historia utworzenia wspólnoty mniszek. Osiem twardych reguł – fragmenty Ćullawaggi Reguły dyscypliny zakonnej Kanonu Palijskiego. *The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series*, 20(2/2024), 125–136. <https://doi.org/10.4467/24506249PJ.24.021.20965>
- Gruszevska, J. (2022). *Pieśni mniszek (Therīgāthā)*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gruszevska, J. (2021). Metafory Nibbany (nibbāna) i Sansary (saṃsāra) w Pieśni Sume-dhy (Therīgāthā 450–524). W: M. M. Dziekan, S. Filipowska, & E. Siemienieć-Gołaś (red.), *Mit, obraz, metafora w kulturach Azji i Afryki* (99–116). Dom Wydawniczy Elipsa.
- Hüsken U. (2006). “Gotamī, Do Not Wish to Go from Home to Homelessness!”: Patterns of Objections to Female Ascetism in Theravāda Buddhism W: O. Freiburger (Ed.), *Ascetism and Its Critics: Historical Accounts and Comparative Perspectives* (211–233). Oxford University Press.
- Kaushik, G. (2016). *Women and Monastic Buddhism in Early South Asia: Rediscovering the Invisible Believers*. Routledge.
- Kloppenborg, R. (1995). Female Stereotypes in Early Buddhism: The Women of the Therīgāthā. W: R. Kloppenborg, W. J. Hanegraaff (Eds.), *Female Stereotypes in Religious Traditions* (151–169) Leiden: Brill.
- Langenberg, A. P. (2017). *Birth in Buddhism: The Suffering Fetus and Female Freedom*. Routledge.
- Langenberg, A. P. (2020). Love, Unknowing, and Female Filth: The Buddhist Discourse of Birth as a Vector of Social Change for Monastic Women in Premodern South Asia. W: P. C. Bisschop, E. A. Cecil (Eds.), *Primary Sources and Asian Pasts* (308–340). De Gruyter.
- McClintock, S. L. (2011). Compassionate Trickster: The Buddha as a Literary Character in the Narratives of Early Indian Buddhism. *Journal of the American Academy of Religion*, 79(1), 90–112. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfq061>

- Mejor, M. (2004). *Jak modlą się buddyści. Antologia modlitw*. Verbinum.
- Muldon-Hules, K. (2017). *Brides of the Buddha: Nuns' Stories from the Avadānaśataka*. Lexington Books.
- Ohnuma, R. (2006). Debt to the mother: a neglected aspect of the founding of the Buddhist nuns' order. *Journal of the American Academy of Religion*, 74(4), 861–901. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfl026>
- Ohnuma, R. (2012). *Ties that bind: Maternal imagery and discourse in Indian Buddhism*. Oxford University Press.
- Sasson, V. R. (2013). Māyā's disappearing act: motherhood in early Buddhist literature. W: L. Wilson (Ed.), *Family in Buddhism* (147–168). State University New York Press.
- Sponberg, A. (1992). Attitudes Toward Women and the Feminine in Early Buddhism. W: J. I. Cabezón (Ed.), *Buddhism, Sexuality and Gender* (3–36). State University New York Press.

KRZYSZTOF CHMIELEWSKI

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego

Katedra Badania Gier i Kultury Cyfrowej

e-mail: k.chmielewski@magnaro.com

ORCID: 0000-0002-8927-1207

OSKAR SCHREIBER

Szkoła Doktorska

Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego

e-mail: oskar.schreiber@googlemail.com

ORCID: 0009-0004-9858-1698

DOI: 10.34813/ptr3.2025.13

Konstrukcja etyczna uniwersów w polskich narracyjnych grach fabularnych III generacji

The ethical construction of universes in Polish
third generation narrative role-playing games

Abstract. This article investigates the ethical construction of narrative universes in selected Polish tabletop role-playing games (RPGs) of the third generation, combining cultural studies with philosophical analysis. Drawing on a mixed-methods approach, the study explores how ethics is embedded in the world-building of these games and how moral structures are offered to players not merely as background but as mechanisms of narrative agency and interpretative responsibility.

The article is structured into four main sections. First, it outlines the theoretical framework, discussing the relevance of narrative games as cultural texts and their potential for ethical inquiry. Second, it presents detailed case studies of six Polish RPGs (*Wolsung*, *Diadem*, *Władcy losu*, *Ścieżka*, *Trójca*, and *Dzicz i potwory*), focusing on three key aspects: the ontological and aesthetic features of the fictional world, the embedded moral norms and their systemic consequences, and the axiological offers presented to the players. Third, the article provides a comparative synthesis, highlighting how these ethical models differ both from earlier Polish games (of the first and second generations) and from international narrative systems such as *Vampire: The Masquerade*, *Fate Core*, and *Blades in the Dark*. Finally, the study reflects on the cultural significance of ethical narratives in contemporary RPGs and outlines future research directions, including empirical studies of player experience and comparative work with digital narrative games.

Ultimately, the article argues that contemporary Polish RPGs constitute a distinct contribution to the global discourse on moral agency in interactive storytelling, offering complex and often philosophically grounded models of ethical engagement.

Keywords: role-playing games, RPG, tabletop, ethics, narrative

Gry fabularne, choć przez dekady traktowane jako rozrywka niszowa, coraz częściej postrzegane są jako pełnoprawne medium kultury uczestniczącej, zdolne do wyrażania złożonych treści światopoglądowych i etycznych. W szczególności narracyjne systemy RPG, które koncentrują się na wspólnym tworzeniu opowieści, ukazują potencjał do badania konstrukcji moralnych i sposobów ich doświadczania przez uczestników. Analiza tych konstrukcji nie sprowadza się wyłącznie do treści zawartych w podręcznikach, lecz obejmuje również mechanizmy gry, wzorce ról i decyzji fabularnych oraz szerzej – propozycje aksjologiczne oferowane graczowi. W niniejszym artykule podjęto próbę uchwycenia, w jaki sposób wybrane polskie gry fabularne trzeciej generacji projektują światy, w których moralność jest nie tylko obecna, ale często stanowi podstawę ich spójności narracyjnej i estetycznej.

Choć zagraniczne systemy RPG, takie jak *Vampire: The Masquerade* czy *Apocalypse World*, od lat eksplorują tematykę moralności w sposób systemowy, polskie gry tego rodzaju rozwijają się w nieco odmiennym kierunku, często łącząc refleksję etyczną z metafizyką, symboliką i lokalnym doświadczeniem kulturowym. W niniejszym opracowaniu skoncentrowano się na analizie konstrukcji etycznych w wybranych rodzimych grach narracyjnych: od klasycznie zakorzenionego *Diademu*, przez introspekcyjne *Władcy losu* i *Ścieżkę*, aż po estetyzowany *Wolsung* i aksjologicznie polifoniczną *Trójcę*. Celem nie było stworzenie rankingu czy typologii, lecz zrozumienie, jak gry te – poprzez swoje uniwersa, mechaniki i konwencje – projektują przestrzenie moralnych wyborów i oferują graczom narzędzia do ich przeżywania oraz współtworzenia.

1. Cel i przedmiot analizy

1.1. Znaczenie etyki w konstrukcji światów narracyjnych gier fabularnych

Etyka stanowi jedną z kluczowych, choć nie zawsze wyraźnie artykułowanych warstw konstrukcyjnych narracyjnych gier fabularnych. Światy przedstawione w RPG to nie tylko przestrzenie fikcji i działania, ale także kompleksowe układy aksjologiczne, w których gracze dokonują wyborów i podejmują działania o znaczeniu normatywnym. Konstrukcja etyczna świata gry wpływa nie tylko na sposób odgrywania postaci, lecz także na percepcję sensu, sprawczości

i odpowiedzialności w ramach rozgrywki. Innymi słowy, RPG nie są wyłącznie symulacjami wydarzeń, lecz również symulacjami sensów moralnych – systemami, które testują, wzmacniają lub podważają konkretne sposoby myślenia o dobru, złu, obowiązku i celu.

W klasycznej narracji literackiej czy filmowej system wartości świata przedstawionego jest z reguły spójny i nadany z góry przez autora. W grach fabularnych mamy natomiast do czynienia z rzeczywistością dynamiczną i interaktywną, w której gracze uczestniczą w definiowaniu moralnych ram poprzez własne decyzje i działania. To uczestnictwo nadaje etyce gry wymiar performatywny – wartości nie są wyłącznie opowiedziane czy opisane, ale współtworzone i przeżywane. Rola gracza jako aktora moralnego, a nie jedynie odbiorcy opowieści, pozwala na traktowanie RPG jako przestrzeni aktywnej etycznej eksploracji.

Konstrukcja etyczna świata gry nie ogranicza się przy tym do opisu „tego, co dobre” i „tego, co złe” w ramach fikcyjnego uniwersum. Obejmuje również mechaniczne i narracyjne struktury, które umożliwiają (lub ograniczają) podejmowanie decyzji moralnych: systemy nagród i kar, typy konsekwencji fabularnych, role społeczne, opcje rozwoju postaci, a także sposób prowadzenia rozgrywki przez mistrza gry. Różne systemy RPG projektują odmienne formy odpowiedzialności: od moralności heroicznej (np. obrona dobra za wszelką cenę), przez moralność sytuacyjną i pragmatyczną, aż po eksperymentalne konstrukcje, w których znaczenie etyczne pozostaje niejednoznaczne lub celowo problematyczne.

W tym kontekście analiza etyki w grach fabularnych III generacji – a zwłaszcza w polskich systemach narracyjnych ostatnich dwóch dekad – pozwala uchwycić ewolucję podejścia do wartości w przestrzeni interaktywnej fikcji. Badanie konstrukcji etycznych uniwersów RPG pozwala nie tylko lepiej zrozumieć mechanizmy projektowania tych gier, ale także odsłania, jakie oferty aksjologiczne kierowane są do graczy jako uczestników kultury.

1.2. Polskie gry fabularne III generacji

Okres trzeciej generacji (2005–2011) stanowi istotny etap w rozwoju polskiego rynku gier fabularnych, charakteryzujący się zarówno intensyfikacją działalności wydawniczej, jak i wyraźnym wzrostem aktywności środowisk niezależnych. To właśnie w tym czasie nastąpił rozkwit systemów określanых mianem Nowej Fali – innowacyjnych, często eksperymentalnych projektów RPG, które poszukiwały nowych form narracji i mechaniki. Średnia liczba publikowanych corocznie podręczników wynosiła nieco ponad szesnaście tytułów, z czego znaczną część stanowiły podstawowe podręczniki do oryginal-

nalnych polskich systemów, powstałych poza głównym nurtem komercyjnym. Wśród nich wyróżnić można takie pozycje jak *Hospiterror* (Chmielewski, 2007), *Trójca* (Popielarczyk, 2009), czy *Charakternik* (Brancki, 2012). Równocześnie obserwujemy w tym okresie powrót do klasyki rodzimego RPG – ukazywały się bowiem reedycje znanych wcześniej systemów, takich jak *Dzikie pola*, *Neuroshima* czy *Ścieżka śmierci*, co świadczyło o dojrzewaniu rynku i potrzebie zachowania ciągłości tradycji gatunku.

1.3. Uzasadnienie wyboru podejścia łączącego filozofię i kulturoznawstwo

Elementy światów przedstawionych w grach rzadko bywają poddawane analizie filozoficznej, podczas gdy gry stanowią medium o istotnym oddziaływaniu społecznym. Nieliczne powstałe teksty polskich autorów w tym przedmiocie zgodnie wskazują jednak na istotności etyki świata dla przeżycia gracza (Busse-Brandyk i Chmielewska-Łuczak, 2012; Krawczyk, 2013; Mochocki, 2008; Szczepocka, 2013).

Wcześniejsze badania nad moralnością w grach fabularnych (w tym te wydane na łamach *Przeglądu Religioznawczego*) nie uwzględniają specyfiki gier jako tekstów kultury: wysokiego poziomu interaktywności, częstej informacji zwrotnej do użytkownika, kompletnych, autonomicznych uniwersów. Z kolei w polskojęzycznych badaniach groznawczych od ponad dwóch dekad wskazywano potrzebę analizy konstrukcji etycznych gier fabularnych (Baran, 2003; Grzybowska, 2001; Jacko, 2015; Krysińska, 2007). Niniejszy tekst proponuje konstrukcję umożliwiającą wieloaspektową analizę warstwy etycznej w narracyjnych grach fabularnych.

1.4. Nawiązanie do wcześniejszych badań autorów

Niniejszy tekst stanowi kontynuację badania mającego na celu uporządkować problematykę związaną z moralnością w polskich narracyjnych grach fabularnych różnych generacji.

W polskich grach tRPG można zauważyć wyraźne różnice między tytułami pierwszej (1994–1997) a drugiej generacji (1998–2004). We wcześniejszych produkcjach obecne są wyobrażenia zła absolutnego – ukazywanego jako siła nadprzyrodzona, jednoznacznie antagonistyczna. Z kolei nowsze gry skupiają się raczej na moralnych i społecznych aspektach zła, traktując je jako zjawisko relatywne i zależne od kontekstu. Zmiana ta wynika m.in. ze zmęczenia dominującą narracją anglosaską, odmiennym – typowym dla Europy Środkowej – odczytaniem mitologii północnych oraz wpływem rodzimej literatury fan-

tastycznej. Analiza tych gier pokazuje, że ewolucja motywu zła odzwierciedla zarówno rozwój kultury, jak i rosnące oczekiwania graczy. Choć nie istnieje sztywna granica między tymi generacjami, to w analizowanym okresie można dostrzec tendencję – od spersonifikowanego, archetypicznego zła ku bardziej złożonym, wewnętrznym i rozmytym jego formom (Chmielewski, 2025).

Zarówno te wnioski, jak i wzrost różnorodności produkcji krajowych w późniejszych okresach, skłoniły autorów do reorientacji pytań badawczych ze sposobu reprezentacji zła na problem konstruktu etycznego światów przedstawionych. Nie bez znaczenia jest tu też autoetnograficzna warstwa – jeden ze współautorów tekstu był w trakcie pojawiania się gier Nowej Fali aktywnym działaczem fanowskim, a także autorem jednej z gier fabularnych w obrębie omawianego gatunku.

1.5. Cel i główne pytania badawcze

Celem niniejszego badania jest dokonanie przeglądu konstrukcji etycznych obecnych w uniwersach wybranych polskich narracyjnych gier fabularnych trzeciej generacji. Badanie koncentruje się na sposobach projektowania systemów wartości i norm moralnych w świecie przedstawionym oraz na tym, w jaki sposób są one przekazywane i aktywowane w interakcji z graczem. Zasadniczą intencją jest uchwycenie, w jaki sposób różne gry – jako narracyjne i interaktywne teksty kultury – oferują uczestnikom określone modele rozumienia dobra, zła, odpowiedzialności, sprawczości i wyboru moralnego.

Analiza łączy filozoficzną refleksję nad strukturą etyczną światów z kulturoznawczą analizą narracyjną nakierowaną na rolę aksjologii w światotwórstwie, a także groznawczą analizą systemów motywacji (w tym proceduralnych – mechanizmów progresji postaci, systemu kar i nagród w grach etc.).

Uwzględnione zostają także wyraźne lub domyślne metaetyczne założenia systemów – czyli odpowiedzi na pytania o źródło i naturę moralności w danym świecie. Perspektywa porównawcza obejmuje zarówno konfrontację gier polskich z wybranymi systemami zagranicznymi, jak i odniesienie do wcześniejszych polskich RPG.

W związku z powyższym sformułowano następujące pytania badawcze:

(1) Jakie konstrukcje etyczne dominują w wybranych polskich grach fabularnych trzeciej generacji i w jaki sposób są one wyrażone na poziomie narracyjnym oraz mechanicznym?

(2) Jakie oferty aksjologiczne są kierowane do gracza i w jaki sposób wpływają one na jego postrzeganie sprawczości moralnej w świecie gry?

(3) W jaki sposób analizowane systemy różnią się pod względem struktury etycznej od wcześniejszych polskich gier fabularnych oraz od najważniejszych zagranicznych systemów RPG o charakterze narracyjnym?

Celem badania jest nie tylko klasyfikacja tych konstrukcji, lecz także zrozumienie ich kulturowej funkcji i potencjału refleksyjnego w kontekście współczesnej kultury interaktywnej.

W dotychczasowym podejściu badania moralności w obrębie filozofii gier dominuje analiza pojedynczych przypadków, konkretnych decyzji moralnych podejmowanych przez gracza lub ogólnej narracji uniwersum. Choć istnieją wartościowe opracowania dotyczące etycznych aspektów obecnych w narracyjnych grach fabularnych (Bowman, 2010; MacKay, 2001; Tresca, 2010), to nadal brakuje modelu umożliwiającego ujęcie porównawcze konstrukcji etycznych w skali systemowej – tzn. obejmującego zarówno podstawy metaetyczne, reguły normatywne, jak i mechanizmy społeczne funkcjonowania wartości. Niniejsze narzędzie analityczne stanowi odpowiedź na tę lukę badawczą poprzez zaproponowanie trójpoziomowej struktury analizy, która umożliwia identyfikację źródeł moralności, typów reguł działania oraz kulturowego kontekstu wartościowania. Zastosowane podejście pozwala na metateoretyczną klasyfikację etycznych modeli uniwersów narracyjnych i ich praktyczne zastosowanie w analizie symulowanej rzeczywistości gier fabularnych.

Celem podjętej analizy jest zatem identyfikacja i klasyfikacja konstrukcji etycznych obecnych w polskich narracyjnych grach fabularnych III generacji. Badanie zakłada rozpoznanie zarówno filozoficznych podstaw systemów moralnych (metaetyka), jak i ich praktycznych przejawów – w postaci reguł działania (normatywność) oraz społeczno-narracyjnych mechanizmów wartościowania (etyka opisowa). W tym kontekście kluczowe stają się pytania o to, w jaki sposób wartości moralne są prezentowane, uzasadnione i egzekwowane w świecie gry oraz jakie relacje zachodzą między grą jako systemem reguł a moralnością jako konstruktem narracyjnym.

Dodatkowym celem jest określenie, czy w analizowanych uniwersach występują dominujące wzorce konstrukcji etycznych oraz w jaki sposób współgrają one z mechaniką i narracją danego świata, wpływając na wybory i sprawczość gracza. W tym ujęciu istotne stają się pytania o to, czy w danym uniwersum występuje jednoznaczna konstrukcja etyczna, a także jakie mechanizmy społeczne i kulturowe – takie jak rytuały, prawo czy obyczaj – realizują wartości moralne w obrębie przedstawionego świata.

Z perspektywy interakcji gracza z konstrukcją moralną, analizie podlega również to, czy uczestnik narracji akceptuje, redefiniuje lub podważa narzucony system etyczny oraz czy gra wymusza konkretny wybór moralny, czy też umożliwia różnorodne ścieżki działania i interpretacji etycznej.

2. Optyka i metoda

2.1. Perspektywa filozoficzna

Filozofia przenika niemal każdy aspekt naszego życia – to stwierdzenie może wydawać się oczywiste, ale niesie za sobą istotne konsekwencje. Nic dziwnego, że chętnie łączy się ona z innymi dziedzinami wiedzy. Niezależnie od tego, czy poruszamy się od praktyki do teorii, czy odwrotnie – wszędzie tam, gdzie pojawia się potrzeba definiowania, kategoryzowania i krytycznej analizy, filozofia oferuje narzędzia, które nie tylko prowadzą do odpowiedzi, ale też otwierają nowe pytania. Uniwersa narracyjnych gier fabularnych stanowią nowe pole eksploracji dla filozofii, oferując możliwość analizy modeli różnych koncepcji rzeczywistości, w których możliwe staje się porównywanie alternatywnych etyk. Analiza ta może również wzbogacić studia nad kulturą, oferując nowe narzędzia do interpretacji sposobów reprezentacji i symulacji rzeczywistości we współczesnych kontekstach kulturowych. Zrozumienie struktury moralnej rozpatrywanego uniwersum wymaga odniesienia się do klasycznych systemów etycznych, które dostarczają ram interpretacyjnych dla norm i wartości obecnych w tych światach. W związku z powyższym należy wskazać, które teorie etyczne zostaną przyjęte w ramach niniejszej analizy oraz uzasadnić wybór tych podejść.

Aby uniknąć nieporozumień, należy zaznaczyć, iż chodzi o narzędziowe, a nie pełne, doktrynalne ujęcie teorii – nie chodzi tu o wykład doktryny Kanta czy Arystotelesa, lecz o wykorzystanie ich koncepcji jako narzędzi analitycznych. Każdy z przyjętych modeli moralnych będzie odnosił się do określonego sposobu wartościowania czynu, postaci lub systemu. Niewystarczające byłoby ujęcie analizowanych uniwersów jedynie w kategoriach normatywnych (np. obowiązek, skutek), wymagają one również rozpoznania, skąd te normy się wywodzą (tj. perspektywy metaetycznej). Równie istotne jest, jak funkcjonują one w kontekście społecznym i narracyjnym, czyli odwołującym się do etyki opisowej.

Metaetyka jest działem etyki, który poświęcony jest refleksji nad systemami przekonań oraz badaniu ich natury i podstaw. Obiektem analiz są zatem same koncepcje, metody ich uzasadniania, jak również założenia ontologiczne. Analizę metaetyczną można prowadzić z perspektywy epistemologicznej, wtedy koncentruje się ona na naturze wiedzy etycznej, badając pojęcia uzasadniające moralność, a także poszukując logicznych podstaw etyki. Jednakże metaetyka może również opierać się na perspektywie metafizycznej, wtedy skupia się na kwestii istnienia i specyfiki własności etycznych. Oba te podejścia są komplementarne (Audi, 1999).

W niniejszej analizie wzięto pod uwagę cztery kategorie metaetyczne: intuicjonizm (racjonalizm), naturalizm, woluntaryzm oraz emotywizm. Poprzez intuicjonizm rozumie się pogląd, który mówi, iż moralność jest poznawalna bezpośrednio. To, co słuszne czy dobre lub niewłaściwe czy złe poznajemy dzięki intuicji, nie potrzeba ani dedukcji, ani indukcji, gdyż są to przekonania samouzasadniające, nie potrzebują więc żadnych innych odwołań (Craig, 2005). Naturalizmem w niniejszym badaniu określane jest pogląd, który stanowi, iż dobro jest zakorzenione w immanentnym porządku natury – rozumianej zarówno materialnie, jak i metafizycznie – jako trwałym fundamentem moralności. Źródłem norm w ujęciu woluntarystycznym jest wola – niezależnie od tego, czy przypisana jest istocie transcendentnej, czy podmiotowi działającemu w obrębie danego uniwersum. Emotywizm został tu potraktowany jako model subiektywizmu moralnego, w którym dobro utożsamiane jest z ekspresją emocjonalną jednostki – pozbawioną odniesienia do trwałego lub obiektywnego źródła.

Poza perspektywą metaetyczną analiza obejmuje również wymiar normatywny, gdzie identyfikowane są kryteria oceny moralnej danego uniwersum. Uwzględnione zostały stanowiska takie jak: deontologia, teleologia, aretologia (etyka cnót) oraz perspektywizm – brak norm. Deontologia oznacza, iż miarą oceny moralnej jest zasada (np. prawo) bądź obowiązek moralny w formie kantowskiego imperatywu. W ujęciu teleologicznym ocena moralna zależy od skutków lub celów działania. Normy aretologiczne odnoszą się do uniwersów, w których moralność polega na rozwoju charakteru, doskonaleniu cnót. Kategoria perspektywizmu będzie użyta w kontekście uniwersów, które są moralnie nieustrukturyzowane, wszędzie tam, gdzie nie funkcjonują stałe normy, a ewaluacja etyczna ma jedynie emocjonalny i subiektywny charakter. W niniejszej analizie termin ten został przyjęty w znaczeniu autorskim, jako narzędzie interpretacyjne dla światów fikcyjnych.

Pojęcie konstrukcji etycznej w niniejszej pracy odnosi się do warstwowo ujętego systemu moralnego funkcjonującego wewnątrz świata przedstawionego. Z powodu różnorodności uniwersów narracyjnych gier fabularnych (od prostych po złożone, z wewnętrznymi konfliktami reguł moralnych), fundamentalnym założeniem było uwzględnienie możliwie szerokiej gamy kryteriów opisujących strukturę etyczną analizowanych systemów.

2.2. Perspektywa kulturoznawcza

Gry fabularne, zarówno cyfrowe, jak i analogowe, są obecnie uznawane za pełnoprawne teksty kultury, których analiza pozwala na rekonstrukcję społecznych wyobrażeń, norm oraz wartości. W kontekście narracyjnych RPG szcze-

gólne znaczenie zyskuje fakt, że są one tekstami o charakterze emergentnym, współtworzonymi przez uczestników rozgrywki. Jak zauważa Espen Aarseth (2001), medium gier wideo, a szerzej – interaktywnych gier narracyjnych – wymyka się tradycyjnym kategoriom estetycznym i hermeneutycznym, ponieważ zakłada aktywność odbiorcy jako współautora znaczeń. W tym ujęciu kulturoznawczym RPG staje się nie tylko przestrzenią reprezentacji, ale także praktyką kulturową, w której internalizowane i testowane są określone modele zachowań oraz wzorce moralne.

Znaczącą kategorią dla opisu RPG jako praktyki kulturowej jest pojęcie „świata możliwego” (*possible world*), obecne m.in. w semiotyce kultury i narratologii. W ramach rozgrywki gracze poruszają się w ramach określonego świata przedstawionego, który stanowi spójną ontologię alternatywną wobec świata realnego, lecz funkcjonującą na zasadach kulturowo rozpoznawalnych i zrozumiałych (Ryan, 2001). Światy te są nie tylko przestrzenią narracji, ale także aksjologicznie zorientowanymi uniwersami, w których konkretne decyzje i działania mają określone implikacje moralne. Konstrukcja etyczna świata gry staje się zatem częścią jego funkcji kulturotwórczej, oferując graczom nie tylko rozrywkę, ale także przestrzeń do symbolicznego testowania wartości.

W tym kontekście przydatna okazuje się koncepcja „gry jako rytuału” zaproponowana przez Erika Gordona i Adriana M. Ivakhiva (2010), zgodnie z którą RPG pełni funkcję przejściową i transformacyjną – stanowi symboliczny moment zawieszenia norm realnego świata, by mogły zostać przeformułowane i reinterpretowane w ramach struktury gry. Takie ujęcie pozwala widzieć rozgrywkę nie tylko jako doświadczenie estetyczne, ale także etyczne – gracze mają możliwość przyjęcia i sprawdzenia różnych tożsamości moralnych w środowisku kontrolowanym, ale znaczeniowo głębokim. RPG staje się tu narzędziem „etycznego laboratorium” (Sicart, 2009), w którym eksploruje się granice odpowiedzialności, sprawczości i konsekwencji wyborów.

Z perspektywy kulturoznawczej istotne jest także uwzględnienie performatywnego charakteru RPG. Jak wskazuje Jonne Arjoranta (2019), gry fabularne są praktyką społeczną, w której znaczenia powstają nie tylko poprzez tekst narracyjny (opisy, podręczniki), lecz również przez działania graczy w przestrzeni wspólnej interpretacji. To właśnie interakcja i akt performatywny współtworzą etykę świata gry – nie jako sztywne zasady, ale jako dynamiczne negocjowanie wartości w toku rozgrywki. Perspektywa ta umożliwia uchwycenie złożoności etycznych ofert zawartych w polskich RPG III generacji nie tylko na poziomie deklaratywnym (tekst podręcznika), ale także pragmatycznym – w sposobie, w jaki struktura gry umożliwia lub ogranicza określone typy działań.

2.3. Metodologia rozważań

Rozdział metodologiczny niniejszego artykułu ma na celu przedstawienie sposobu operacjonalizacji trójpoziomowego modelu etycznego, na którym oparto analizę oraz jego założeń teoretycznych.

W celu określenia, jakie formy konstrukcji etycznych są obecne w uniwersach polskich narracyjnych gier fabularnych III generacji, na potrzeby niniejszego badania opracowano autorskie narzędzie analityczne. Jego zamysłem było uchwycenie możliwie pełnego obrazu funkcjonowania moralności w obrębie danego świata. Fundamentem, na którym zbudowano to narzędzie, jest założenie, iż takie systemowe uporządkowanie, klasyfikacja i analiza wartości moralnych są możliwe nawet w fikcyjnych światach narracyjnych. Konstrukcje etyczne obecne w tych systemach wymagały specjalistycznego ujęcia, które uwzględni specyfikę struktury narracyjnej, kulturowej oraz metafizycznej danego uniwersum (sprzeczności, konflikty, spójne struktury). Zastosowany model wypełnia tym samym lukę badawczą – dotychczasowe podejścia najczęściej koncentrowały się na wybranych aspektach moralności, nie zaś na jej systemowej analizie w skali całego przedstawionego świata.

Zastosowane narzędzie opiera się na trójpoziomym modelu analizy etycznej, który uwzględnia podstawy filozoficzne systemu moralnego, jego reguły praktyczne oraz kulturowe mechanizmy ich realizacji. Pierwszy poziom odnosi się do źródła moralności w danym uniwersum, klasyfikowanego zgodnie z jedną z czterech kategorii: intuicjonizmu, naturalizmu, woluntaryzmu oraz emotywizmu. Drugi poziom dotyczy sposobu oceniania działań i postaci, gdzie wyróżnia się ujęcia deontologiczne, teleologiczne, aretologiczne oraz perspektywiczne. Trzeci poziom analizuje społeczne, kulturowe i narracyjne mechanizmy funkcjonowania wartości moralnych, takie jak rytuały, kodeksy, obyczaje czy sankcje wewnątrz świata gry. Dzięki takiej strukturze możliwe jest zarówno systematyczne przypisanie uniwersum do określonego typu, jak i identyfikacja wewnętrznych napięć, wyjątków i sprzeczności między poziomami. Należy zaznaczyć, iż z powodu zróżnicowania uniwersów narracyjnych gier fabularnych III generacji często nie jest możliwe sztywne określenie etyki (np. z powodu wewnętrznych sprzeczności świata, braku stabilnego prawa lub różnorodności czynników moralnych). Fakt ten nie stanowi jednak problemu dla samej analizy, gdyż przyjęte kategorie pozwalają wskazać zarówno dominujący typ, jak i obecność elementów innych orientacji.

Analizie poddano wybrane systemy RPG, reprezentujące zróżnicowane modele konstrukcji etycznych, należące do tzw. trzeciej generacji polskich gier fabularnych. Badanie obejmowało podręczniki główne oraz suplementy zawierające opisy światów, mechanik i ról postaci. Każdy z analizowanych światów

został opracowany z wykorzystaniem arkuszy klasyfikacyjnych, opartych na trójpoziomym modelu analitycznym. Struktura arkuszy umożliwia przyporządkowanie elementów narracyjnych do poszczególnych kategorii za pomocą zestawu pytań kierunkowych. Pozwoliło to na identyfikację dominujących orientacji etycznych w danym uniwersum oraz rozpoznanie potencjalnych napięć i niespójności pomiędzy poszczególnymi poziomami analizy.

Uzupełnieniem analizy materiału tekstowego były wywiady przeprowadzone z autorami analizowanych systemów. Miały one na celu eksplorację intencji projektowych związanych z konstruowaniem systemów moralnych w świecie gry. Pozwoliło to skonfrontować wyniki analizy tekstualnej z wypowiedziami twórców oraz uchwycić rozbieżności pomiędzy zakładanym a odbieranym modelem aksjologicznym. To pozwoliło na wskazanie, które elementy moralności zostały zaprojektowane celowo, a które wynikają z wewnętrznego działania systemu narracyjnego i mechanicznego.

Kategoryzacja metaetyczna pozwala określić, z jakiego źródła wywodzą się wartości moralne w obrębie danego uniwersum. Klasyfikacja obejmuje zarówno ujęcia realistyczne (naturalizm, intuicjonizm), jak i subiektywistyczne (emotywizm), a także konstrukty normatywne oparte na woli (woluntaryzm). W rzeczywistości jednak wiele światów RPG elementy te bywają mieszane lub nie w pełni zdefiniowane.

Drugi poziom modelu dotyczy sposobów oceny moralnej i struktury świata. Analiza odwołuje się do klasycznego podziału: deontologia, teleologia, aretologia oraz perspektywizm – kategoria ta została zdefiniowana autorsko jako brak stabilności moralnej, który często występuje np. w uniwersach opartych na światach postapokaliptycznych czy w narracjach nihilistycznych.

Uzupełnieniem klasyfikacji metaetycznej i normatywnej było rozpoznanie obecnych w uniwersach etyk szczegółowych, czyli dziedzin moralności odnoszących się do konkretnych sfer działania jednostek i społeczeństw. W analizie uwzględniono między innymi: bioetykę, etykę wojny, etykę środowiskową, technologiczną, społeczną, religijną, polityczną czy zawodową. Ich występowanie i funkcjonowanie rozpoznawano poprzez analizę wywiadów z autorami systemów, tekstów podręczników, struktur świata oraz interakcji postaci i graczy. Lista etyk szczegółowych nie jest zamknięta i może być rozszerzana w zależności od specyfiki danego uniwersum. Etyki szczegółowe są praktyką moralności uniwersum w danym systemie etycznym. Przykładowo, etyka wojny wyraźnie dominuje w uniwersach opartych na konflikcie metafizycznym lub społecznym (*Diadem*, *Trójca*, *Dzicz i potwory*), natomiast etyka środowiskowa odgrywa rolę marginalną i symboliczną, nawet w światach o strukturze postapokaliptycznej lub katastroficznej (*Władcy losu*, *Ścieżka*).

Ostatnim aspektem ujętym w narzędziu analitycznym jest relacja gracza wobec zastanego systemu moralnego. Analiza uwzględnia typowe postawy, jakie mogą być przyjmowane względem etyki świata przedstawionego – od bezwarunkowej akceptacji, przez kontestację, aż po reinterpretację czy etyczną obojętność. Kategorie te umożliwiają uchwycenie sposobu, w jaki uczestnik gry wchodzi w interakcję z systemem aksjologicznym, a także, w jakim stopniu struktura moralna uniwersum umożliwia sprawczość moralną postaci gracza.

Zastosowany schemat analizy umożliwia porównanie różnych uniwersów oraz formułowanie wniosków dotyczących konstrukcji etycznych w szerokim spektrum narracyjnym – od systemów zamkniętych i legalistycznych po modele relatywistyczne lub emotywistyczne. W tym kontekście szczególnie wyraźna staje się pozycja gracza wobec istniejącego porządku moralnego, gdzie może on działać w jego zgodzie bądź też podważać normy obowiązujące w danym uniwersum. Analiza obejmuje zatem również decyzje podejmowane przez gracza w ramach zastanej aksjologii – jego zachowanie jest interpretowane poprzez relację do struktury przedstawionego świata. Zagadnienie to pozostaje aktualne w ramach filozofii gier (Johansson i Rübsamen, 2024), zwłaszcza w odniesieniu do pojęć sprawczości gracza (*agency*), immersji narracyjnej (*immersion*) oraz sprawczości moralnej (*moral agency*).

3. Materiały i wyniki

3.1. Zakres analizy

Aby przybliżyć czytelnikowi niezaznajomionemu z osią czasu polskich gier RPG charakterystykę ich III generacji, należy przybliżyć specyfikę recepcji gier Nowej Fali na gruncie polskim. Termin Nowa Fala (w wersji anglojęzycznej *New Style*) – krótkie, nowatorskie gry, odrzucające typową konstrukcję światów, przygód, ale też konstruktów etycznych (*Droga ku chwale, Władcy losu, Hospiterror, Frankenstein Faktoria*) na świecie wydawane od połowy lata dziewięćdziesiątych XX wieku; W Polsce za pierwszą taką grę uznawano *Frankenstein Faktoria* (AbraKadabra i Trzewiczek, 2000), jednak większość z nich pojawiła się na rynku w latach 2006–2009)

Gry Nowej Fali przyniosły istotny przełom w praktyce rozgrywek RPG, proponując zawężone, często przejawiskawione konwencje i uproszczone, wewnętrznie niespójne uniwersa służące takiemu sposobowi rozgrywki. Można przyjąć pewne uproszczenie, że w grach Nowej Fali świat przedstawiony nie stanowi środowiska gry (przestrzeni do eksploracji i testowania skuteczności decyzji bohaterów graczy), a jedynie skondensowane tło uzasadniające nastrój

gry. Z tej przyczyny autorzy niniejszego tekstu musieli przeanalizować charakter i zakres uproszczeń światów przedstawionych, aby zdecydować, jakie uniwersa w ogóle mogą być poddane rozważaniom nt. konstruktów etycznych.

Analizie narracyjnej poddano jedenaście polskich systemów, wydanych w latach 2005–2014. Objęto nią podręczniki podstawowe, określające reguły gier (*rulebooks*), a także, jeśli występowały, podręczniki graczy, ponieważ to w nich zazwyczaj zawarte jest szczegółowe przedstawienie uniwersum gry (Dobrzyńska, 2001).

3.2. Wyniki – synteza treści analizowanych uniwersów

Światy przedstawione w analizowanych polskich grach fabularnych III generacji wykazują znaczną różnorodność ontologiczną i stylistyczną, co bezpośrednio wpływa na sposób konstruowania przestrzeni moralnej. Od estetyzowanego steampunkowego Wunderlandu w *Wolsungu*, przez metafizycznie zdeterminowany świat *Diadem*, aż po pękniętą rzeczywistość *Trójcy* i egzystencjalne przestrzenie *Władców losu* – każdy z tych światów stanowi nie tylko scenografię narracyjną, ale także ramę dla doświadczenia aksjologicznego. Co znamienne, w przeciwieństwie do światów klasycznego fantasy I generacji (np. *Kryształ czasu*), współczesne uniwersa nie oferują jednej spójnej „prawdy świata”, lecz projektują przestrzenie interpretacyjne: niedookreślone, wewnętrznie złożone, często ambiwalentne moralnie.

Zasady moralne wpisane w te światy przyjmują różne formy: od metafizycznego determinizmu (*Diadem*), przez moralność heroicznego stylu (*Wolsung*), aż po relatywizm sytuacyjny i tragizm wyboru (*Trójca*, *Władcy losu*). Co istotne, konstrukcje etyczne są ściśle powiązane z logiką ontologiczną świata gry – nie są do niego doklejone, lecz wynikają z jego wewnętrznych reguł i sposobu funkcjonowania. W *Ścieżce* moralność wpływa z duchowego samopoznania, w *Dzicy i potworach* – z warunków przetrwania i lokalnych rytuałów. W wielu przypadkach nie funkcjonuje więc centralny kodeks etyczny – zamiast tego gracz konfrontowany jest z moralnością rozproszoną, kontekstową i często domyslną, negocjowaną na poziomie mikroświatów.

W porównaniu z wcześniejszymi generacjami polskich RPG analizowane systemy III generacji oferują znacznie głębszą i bardziej świadomie zaprojektowaną aksjologię. W grach I i II generacji moralność była często reprodukcją literackich i popkulturowych wzorców (np. walka dobra ze złem, kodeks rycerski, przetrwanie w świecie postapokaliptycznym), natomiast w systemach nowszych mamy do czynienia z próbą dekonstrukcji tych wzorców lub z ich przekształceniem. *Trójca* nie tyle ukazuje konflikt dobra i zła, ile konfrontację trzech konkurencyjnych porządków moralnych. *Władcy Losu* porzuca ideę

obiektywnej moralności na rzecz subiektywnego, egzystencjalnego odczucia sensu. *Wolsung* z kolei przedstawia moralność jako wybór estetyczny – kształtowany przez konwencję, rolę i etos bohatera.

Aksjologiczna oferta gry jest w omawianych systemach wielowymiarowa i często niejawna. Zamiast narzucać konkretne wartości, systemy te projektują mechanizmy, które zmuszają gracza do określenia własnych zasad w ramach danego uniwersum. Mechanizmy takie jak wybór frakcji (*Trójca*), ścieżki rozwoju duchowego (*Ścieżka*), afiliacja z siłami moralnymi (*Diadem*) czy styl działań (*Wolsung*) tworzą pola napięcia, w których gracz zmuszony jest do autorefleksji. Gra nie oferuje jednoznacznego rozwiązania dylematów, lecz stawia pytania – o cenę działania, granice lojalności, sens buntu lub ofiary. Tym samym RPG staje się medium nie tylko opowieści, lecz także etycznego eksperymentowania.

Nie bez znaczenia pozostaje także fakt, że omawiane gry oferują różne typy uczestnictwa moralnego. W systemach takich jak *Diadem* czy *Trójca* gracz zostaje uwikłany w konflikt o wysokim poziomie zobowiązania aksjologicznego – nie można pozostać neutralnym wobec sił porządku i chaosu. We *Władcach losu* oraz *Dzicy i potworach* gracz sam tworzy swoje zasady – ponosząc pełną odpowiedzialność za ich konsekwencje. Z kolei *Wolsung* i *Ścieżka* koncentrują się na narracyjnej spójności postaci – etyka jest tu sposobem budowania wiarygodności tożsamościowej bohatera. W każdym przypadku mamy jednak do czynienia z sytuacją, w której etyka nie funkcjonuje jako zbiór zewnętrznych norm, lecz jako pole interpretacyjne i konstrukcyjne, w którym działa zarówno postać, jak i gracz.

Synteza ta pozwala uznać, że mimo różnic formalnych i estetycznych polskie gry fabularne trzeciej generacji dzielą wspólny rys – traktują konstrukcję etyczną nie jako zbiór nakazów, lecz jako architekturę doświadczenia. Etyka nie służy wyłącznie do oceny działań postaci, ale do budowania znaczeń, relacji i napięć. Gracz nie otrzymuje gotowej mapy moralnej – lecz zostaje zaproszony do jej współtworzenia. W tym sensie gry te wpisują się w szerszy nurt współczesnych narracji interaktywnych, w których odpowiedzialność za sens i wartość opowieści zostaje przeniesiona z autora na uczestnika.

Pełne wyniki w oparciu o wskazaną wcześniej tabelę, a także wskazania etyk szczegółowych i konstrukcji przygód oraz bohaterów umieszczono w otwartym dostępie w repozytorium na dysku Google (Chmielewski i Schreiber, 2025).

3.3. Wywiady eksperckie – synteza wyników

Kryterium doboru respondentów do wywiadów było autorstwo trzech systemów o najbardziej charakterystycznych, a zarazem odmiennych od pozostałych konstruktów etycznych, a więc kolejno: *Diadem*, *Trójcy* i *Wolsunga*.

Spośród autorów wspomnianych gier, dwóch wyraziło zgodę na wywiad – w efekcie przeprowadzono rozmowy z Arturem Ganszyńcem (*Wolsung*) oraz Andrzejem Rylskim (*Diadem*).

Wolsung jako system fabularny został pomyślany jako estetyczny pastisz przygodowej literatury XIX wieku i kultury pulp fiction, z silnymi wpływami Verne'a, Pratchetta, Warhammera oraz popkultury spod znaku „nowej przygody”. Autorzy celowo zrezygnowali z religijnego lub naturalistycznego ugruntowania moralności, konstruując świat gry jako przestrzeń świecką, humanistyczną i zorientowaną na indywidualne przekonania postaci. Moralność w *Wolsungu* nie wypływa z żadnych instytucjonalnych źródeł, lecz z wewnętrznych przekonań bohaterów, którzy – mimo przerysowanej konwencji – są postaciami „przyzwoitymi” i działającymi według własnego etosu. System promuje postawę odpowiedzialności i stylu, ale unika moralizatorstwa – styl pełni rolę estetycznego filtra, a nie kodeksu. W ten sposób etyka zostaje przeniesiona z poziomu świata na poziom narracji i osobistej decyzji gracza.

W toku rozmowy autor wskazywał na ambiwalencję zawartą w konstrukcji świata *Wolsunga*: z jednej strony fascynacja arystokracją, technologią i eksploracją w duchu europejskiej cywilizacji, z drugiej – nieuświadomione wówczas przez twórców kalki kolonialne i klasowe. Retoryka „muzealnictwa”, egzotyki i heroicznej ekspedycji została przyjęta jako element konwencji, bez pełnej refleksji nad jej kontekstem ideologicznym. Późniejsza recepcja (np. reakcje z forów anglojęzycznych) ujawniła ukryte napięcia związane z orientalistycznym i kolonialnym dziedzictwem tekstów źródłowych. Wątki takie jak wojna, rasy, bioetyka czy totalitaryzm obecne są w grze w formie estetyzowanej – nie jako przedmiot refleksji etycznej, lecz jako kulturowe tropy wplecione w pulpową strukturę narracyjną. Jednocześnie świat *Wolsunga* – mimo braku otwartej normatywności – oferuje przestrzeń do reinterpretacji tych motywów przez graczy, co zdaniem autora było istotnym, choć nie w pełni zamierzonym elementem jego konstrukcji.

W wywiadzie Andrzej Rylski podkreśla, że świat *Diademu* powstawał przede wszystkim jako funkcjonalne zaplecze dla systemu mechanicznego, który miał być prosty, intuicyjny i dostępny dla początkujących graczy. Konstrukcja moralna uniwersum nie była pierwotnym celem projektu, ale raczej efektem ubocznym potrzeby zapewnienia logicznego i stabilnego tła fabularnego dla rozgrywki. Choć system zawiera odniesienia do obiektywnego dobra i zła, są one wykorzystywane głównie jako strukturalne ramy narracyjne – nie jako przedmiot filozoficznego czy dramatycznego testowania. W praktyce moralność w *Diademie* ma charakter konserwatywny i funkcjonalny – słuszne jest to, co sprzyja stabilności wspólnoty i utrzymaniu porządku. Etyka staje się więc sposobem na wzmocnienie spójności drużyny i zapewnienie przewidy-

walności tego, jakie zachowania będą przejawiać postaci, co jest szczególnie istotne w kontekście doświadczenia początkujących graczy.

Religie pełnią w *Diademie* funkcję silnie porządkującą – zarówno społeczną, jak i mechaniczną. Tradycyjne religie oparte są na strukturze prawa naturalnego i harmonii z siłami przyrody, natomiast nowe wyznania często przybierają postać ideologii, odpowiadających na potrzeby złożonego świata postimperialnego. Moralność religijna jest powiązana z konkretnymi obowiązkami kapłanów, którzy – aby czerpać moc ze swojej wiary – muszą żyć zgodnie z jej zasadami. Gra jednoznacznie promuje cnoty takie jak lojalność, odpowiedzialność, konsekwencja, wierność ścieżce. Konstrukcja ta, choć – jak zauważa sam autor – ograniczona, okazuje się wystarczająco funkcjonalna w praktyce i spójna z ogólną konwencją prostoty, klarowności i stabilności systemu.

4. Rezultaty

4.1. Wzorce etyczne i aksjologiczne – podobieństwa i różnice między analizowanymi grami

Analiza poszczególnych uniwersów narracyjnych polskich gier fabularnych III generacji ujawniła szerokie spektrum podejść do konstruowania struktur etycznych. W niniejszym podrozdziale podjęta zostaje próba porównania tych konstrukcji, jednakowo na poziomie ich źródeł metaetycznych, norm moralnych oraz kulturowo-narracyjnych mechanizmów ich realizacji. Porównanie to pozwala uchwycić dominujące wzorce aksjologiczne, jak również wskazać istotne różnice w sposobie projektowania i doświadczania moralności w analizowanych grach.

Na poziomie metaetycznym, czyli odnoszącym się do źródła i natury moralności, analizowane gry ujawniają zróżnicowany wachlarz rozwiązań. Część uniwersów – takich jak *Diadem* – opiera się na ontologicznym naturalizmie, traktując dobro i zło jako realnie istniejące siły porządkujące kosmos. W tym modelu moralność nie jest tworem kulturowym, lecz wynika z metafizycznego ładu świata i obecności aktywnych bóstw, których wola stanowi fundament aksjologiczny.

Z kolei systemy takie jak *Dzicz i potwory* czy *Trójca* realizują podejście sytuacyjne lub pragmatyczne, zbliżone do naturalizmu empirycznego – moralność wyłania się z realiów przetrwania, lokalnych zwyczajów i lojalności wspólnotowej. Wartości nie są tu dane z góry, lecz powstają w odpowiedzi na zmienne warunki egzystencji.

Inny biegun reprezentuje *Hospiterror*, w którym dominuje emotywizm – moralność ma charakter subiektywny, a dobro utożsamiane jest z przeżyciem emocjonalnym, nastrojem lub indywidualnym poczuciem sensu. W świecie groteski i odwróconych norm źródłem aksjologii staje się często samopoczucie postaci.

Warto zaznaczyć, że niektóre uniwersa łączą różne typy metaetyczne, tworząc struktury hybrydowe. Przykładowo, *Wolsung* integruje elementy intuicjonizmu z konwencjonalną aksjologią stylu i osobistej narracji bohatera. Tego typu złożoność utrudnia jednoznaczną klasyfikację, lecz pozwala uchwycić bogactwo etycznych modeli symulowanych w grach.

Na płaszczyźnie normatywnej, czyli w sposobie, w jaki świat gry ocenia działania bohaterów, widoczne jest znaczne zróżnicowanie podejść. *Diadem* ilustruje model klasyczny, oparty na deontologii – o moralnej wartości czynu decyduje tu zgodność z jasno określoną zasadą lub obowiązkiem, a nie jego rezultat czy konsekwencje działania. Jednocześnie jednak obecne są tam także elementy teleologii – celem jest ochrona ładu kosmicznego, co wskazuje na złożoność i napięcia między powinnością a efektem.

W opozycji do tego modelu znajdują się gry takie jak *Dzicz i potwory*, *Władcy losu* czy *Trójca*, które charakteryzuje brak jednolitej normatywności. Moralność ma tu charakter sytuacyjny – działania oceniane są kontekstowo, na podstawie przynależności do grupy, skutków przetrwania lub zgodności z lokalnym kodeksem. Taki model, zbliżony do perspektywizmu, zakłada relatywizm etyczny i nie oferuje graczowi uniwersalnych punktów odniesienia.

Interesującym przypadkiem jest *Wolsung*, który operuje etyką aretologiczną – moralność nie opiera się na zasadach czy celach, lecz na kształtowaniu charakteru, stylu i tożsamości postaci. Dobro utożsamiane jest tu z autentycznością i skutecznością działania, zgodnie z wewnętrznym ideałem bohatera.

W wielu grach pojawiają się również konflikty normatywne wewnątrz jednego uniwersum – sytuacje, w których wybór moralny nie może zostać jednoznacznie oceniony z jednej perspektywy. Przykładowo, lojalność wobec wspólnoty może stać w sprzeczności z moralnym imperatywem indywidualnym (*Dzicz i potwory*), a działania zgodne z prawem mogą prowadzić do skutków uznanych za niemoralne (*Diadem*). Tego typu napięcia świadczą o dojrzałości narracyjnej i etycznej analizowanych systemów.

Mechanizmy etyki opisowej – a więc sposoby, w jakie wartości moralne są zakorzenione w kulturze świata przedstawionego – różnią się istotnie w analizowanych systemach. W grach takich jak *Diadem* struktura aksjologiczna wspierana jest przez wyraźnie zarysowane formy religijności, rytuały oczyszczenia, przysięgi, a także język moralny operujący kategoriami łaski, profanacji, świętości czy boskiej kary. Tak skonstruowany świat nie tylko

dostarcza graczom jasnych ram etycznych, ale też modeluje ich działania poprzez narracyjną sankcję – działania niemoralne mają konsekwencje nie tylko społeczne, lecz również ontologiczne.

W odróżnieniu od tego typu struktur, gry o charakterze sytuacyjnym – takie jak *Dzicz i potwory* – ukazują moralność jako produkt lokalnych wspólnot, tabu i rytuałów o znaczeniu doraźnym. Honor, przysięga czy lojalność mają znaczenie jedynie w obrębie określonej społeczności, a ich naruszenie skutkuje sankcją społeczną, a nie metafizyczną. Co ważne, moralność w tych światach nie jest zapisana w instytucjach – wynika z niepisanych reguł przetrwania i współistnienia.

Jeszcze inne podejście reprezentuje *Hospiterror*, gdzie język moralny ma charakter groteskowy i wywrotowy. Obowiązujące normy są zdeformowane lub odwrócone – to, co uchodzi za dobre, bywa powiązane z absurdalnym porządkiem instytucji psychiatrycznej, moralność zaś staje się efektem emocjonalnej reakcji lub zindywidualizowanej narracji. W takich grach etyka opisowa pełni funkcję demaskującą – zamiast wzmacniać określone wartości, obnaża ich arbitralność lub czysto formalną funkcję.

Mechanizmy etyki kulturowej w grach III generacji nie tylko osadzają wartości w świecie gry, ale również kształtują doświadczenie gracza. Świat, który konsekwentnie egzekwuje określone rytuały i sankcje (np. w przypadku religii lub kodeksów wojennych), zmusza uczestnika do refleksji nad własnym działaniem. Natomiast uniwersa o ambiwalentnej lub zdekonstruowanej kulturze moralnej stają się przestrzenią eksperymentowania z normami – miejscem, w którym znaczenie dobra i zła nie jest dane, lecz podlega nieustannej interpretacji.

Jednym z kluczowych aspektów konstrukcji etycznej uniwersum jest sposób, w jaki gracz może – bądź musi – wobec niej się ustosunkować. Analizowane gry oferują zróżnicowane modele interakcji: od silnie zdeterminowanej aksjologii, wymagającej akceptacji i podporządkowania, po otwarte struktury pozwalające na kontestację lub całkowitą reinterpretację wartości.

W *Trójcy* gracz staje się uczestnikiem debaty aksjologicznej. Uniwersum nie narzuca jednoznacznego porządku – świat przedstawiony konstruuje przestrzeń konfliktu między wartościami, a postać gracza może przyjmować rozmaite postawy: lojalność, sprzeciw, reinterpretację, ironiczny dystans. Tak zaprojektowany system nie tylko pozwala na sprawczość moralną, ale wręcz ją warunkuje – gra zakłada aktywne kształtowanie własnej pozycji etycznej.

Gry sytuacyjne, takie jak *Dzicz i potwory*, oferują jeszcze inny wariant – gracz porusza się w świecie pozbawionym stabilnego ładu moralnego. Jego wybory są znaczące, ale nie odnoszą się do stałych struktur – są osadzone w kontekście, lokalnej kulturze lub relacji z innymi postaciami. Moralność

staje się tu funkcją przeżycia, przynależności lub lojalności, nie zaś wyrazem uniwersalnych zasad.

Istnieją też systemy, w których gracz może pozostać moralnie obojętny – nie tyle ignorując aksjologię świata, ile dystansując się wobec niej na poziomie narracyjnym. W *Hospiterrorze*, z jego groteskową i absurdalną strukturą wartości, możliwe jest zarówno cyniczne odgrywanie, jak i całkowite odrzucenie reguł jako nieistotnych. Ten rodzaj dystansu może sam w sobie stanowić akt etyczny – wyboru bez wartości wobec wartości bez znaczenia.

Analiza porównawcza konstrukcji etycznych w grach fabularnych III generacji pozwala dostrzec zarówno wyraźne różnice, jak i powtarzające się schematy aksjologiczne. Na poziomie źródeł moralności dominują struktury zbliżone do naturalizmu – czy to w postaci metafizycznego ładu (*Diadem*), czy pragmatyzmu opartego na realiach przetrwania (*Dzicz i potwory*). Jednocześnie jednak pojawiają się systemy odważnie eksperymentujące z emotywiwizmem (*Hospiterror*) czy relatywizmem kulturowym (*Trójca*), co wskazuje na pluralizm i otwartość etyczną tych uniwersów.

W zakresie normatywności można zauważyć odejście od klasycznych podziałów na dobro i zło. Zamiast jednoznacznych reguł, gry III generacji częściej operują strukturami konfliktowymi, ambiwalencją lub wielowarstwowością. Nawet w systemach zdominowanych przez deontologię (*Diadem*), obecne są elementy innych podejść, co tworzy przestrzeń dla wewnętrznych napięć i etycznych dylematów. Aretologiczne podejście *Wolsunga* oraz perspektywizm *Dziczy i potworów* wyznaczają skrajnie różne punkty w tej topografii.

Na poziomie kulturowym (etyki opisowej) dominują dwa przeciwstawne wzorce. Z jednej strony – świat jako struktura sankcji, rytuałów i hierarchii (np. religijność i kodeksy w *Diademie*), z drugiej – świat jako przestrzeń fragmentaryczna, lokalna i kontekstowa, w której moralność wyłania się z praktyki życia (*Dzicz i potwory*). Pojawiają się też uniwersa dekonstrukcyjne – jak *Hospiterror* – które celowo podważają sensowność konwencjonalnych norm.

Mimo tej różnorodności można zaryzykować stwierdzenie, że systemy RPG Nowej Fali dzielą pewne cechy wspólne: silne powiązanie aksjologii z estetyką (styl, nastrój, groteska), nacisk na sprawczość moralną gracza, a także rosnącą świadomość etycznej funkcji fikcyjnych światów. Gry przestają być jedynie przestrzenią heroicznej walki dobra ze złem – stają się etycznym poligonem doświadczalnym, w którym testuje się granice odpowiedzialności, lojalności, relatywizmu czy przekraczania norm.

Tym samym, choć nie sposób wskazać jednolitego modelu etycznego gier III generacji, można mówić o nowej jakości, o przejściu od moralności nakazanej do moralności przeżywanej – dynamicznej, negocjowanej i głęboko zintegrowanej z doświadczeniem narracyjnym.

4.2. Etyka w polskich grach III generacji wobec wcześniejszych polskich gier fabularnych

Analiza konstrukcji etycznych w polskich grach fabularnych III generacji ukazuje istotną ewolucję w sposobie projektowania aksjologicznych fundamentów uniwersów narracyjnych. Gry te w znacznie większym stopniu niż wcześniejsze systemy traktują etykę jako wewnętrznie spójną strukturę współtworzącą doświadczenie gracza, a nie tylko jako tło dla konwencjonalnej opowieści o walce dobra ze złem. W przeciwieństwie do gier I i II generacji, które często ograniczały się do moralności binarnej lub klasycznie heroicznej, systemy III generacji oferują modele bardziej zniuansowane, często oparte na relatywizmie, introspekcji lub estetyzowanej dekonstrukcji porządku moralnego.

W polskich grach I generacji (lata 90.), takich jak *Oko Yrrheda*, *Kryształy czasu* czy pierwsze edycje *Dzikich pól*, konstrukcja etyczna była zazwyczaj uproszczona, podporządkowana klasycznym modelom fantasy lub konwencji historycznym. Moralność była często domyślna – opierała się na przejętych z literatury schematach walki dobra ze złem, heroizmu, lojalności wobec grupy, zdrady czy honoru. Brakowało jednak wyraźnie wyodrębnionej struktury aksjologicznej świata – wybory moralne postaci rzadko miały rzeczywiste konsekwencje fabularne lub mechaniczne. Gry te skupiały się głównie na eksploracji, walce i rozwoju postaci, pozostawiając refleksję etyczną poza zakresem intencjonalnego projektowania.

W grach II generacji, rozwijanych w pierwszej dekadzie XXI wieku, takich jak *Neuroshima*, *Monastyr* czy *De Profundis*, można zauważyć próbę pogłębienia moralnego wymiaru rozgrywki, choć dominująca pozostawała silna autorska aksjologia wpisana w świat. W *Neuroshimie* porządek moralny był zdegradowany – świat postapokalipsy nie dopuszczał jednoznacznych sądów etycznych, ale jednocześnie promował survivalistyczną, pragmatyczną etykę przetrwania. *Monastyr* natomiast wprowadzał złożoną strukturę religijno-etyczną, ale była ona silnie zideologizowana: świat gry zakładał istnienie jedynej „prawdziwej” religii i porządku moralnego, a działania graczy miały być zgodne z jego doktryną (choć de facto demoniczny, pogański Valdor był symetryczną odpowiedzią na wiarę w Jedyne). Były to systemy, w których moralność istniała jako część narracyjnego tła, lecz nie zawsze była dostępna jako pole realnego wyboru gracza – w praktyce często przekształcała się w dekorację lub instrument prowadzącego.

Na tym tle konstrukcje etyczne gier III generacji cechuje znacznie większy pluralizm, intencjonalność i głębia. *Wolsung* oferuje stylizowaną etykę aretologiczną – gracz buduje moralność poprzez styl, skuteczność i tożsamość

postaci, a nie przez podporządkowanie obiektywnym normom. W *Diademie* mamy do czynienia z ontologicznym dualizmem – moralność jest wpisana w strukturę świata, lecz wymaga aktywnego rozpoznania i konsekwencji. Gry takie jak *Władcy losu* i *Trójca* zrywają z jednoznacznością – konstruują świat jako przestrzeń konfliktu aksjologii, w której gracz sam musi odnaleźć lub stworzyć moralny porządek, nierzadko wbrew oficjalnym narracjom frakcji czy bóstw.

Co szczególnie istotne, w grach III generacji można zauważyć odejście od moralności funkcjonalnej (czyli takiej, która wynika z potrzeby porządku mechanicznego lub dramaturgii), na rzecz moralności światotwórczej – integralnej z logiką uniwersum, zinternalizowanej przez mechanikę i retorykę gry. Etyka nie tylko definiuje świat, ale też realnie kształtuje doświadczenie gracza: wpływa na rozwój postaci, strukturę scen, reakcje otoczenia i typ narracji. Gracz nie odgrywa już postaci w ustalonym świecie moralnym – on ten świat współtworzy, testując własne granice i systemy wartości. W efekcie polskie gry RPG III generacji oferują konstrukcje etyczne o wiele bardziej świadome, refleksyjne i interaktywne niż wcześniejsze systemy. Są one nie tylko estetycznie i filozoficznie bardziej złożone, ale też znacznie bliższe współczesnym wyzwaniom kulturowym – takim jak kryzys obiektywizmu moralnego, relatywizacja aksjologii czy potrzeba indywidualnej odpowiedzialności etycznej w złożonych, nieprzewidywalnych światach. O ile gry I i II generacji w większym stopniu reprodukowały znane modele literackie i popkulturowe, o tyle gry III generacji coraz częściej je dekodują, rekonfigurują i kwestionują – tworząc przestrzeń nie tylko do opowiadania historii, ale do etycznego eksperymentowania.

5. Wnioski

W toku przeprowadzonej analizy ujawniono, że polskie gry fabularne trzeciej generacji oferują znacznie bardziej złożone i świadome podejścia do kwestii etycznych niż wcześniejsze systemy. Twórcy tych gier konstruują światy, w których moralność nie jest tylko tłem fabularnym, lecz jedną z podstawowych warstw strukturalnych – mocno zintegrowaną z narracją, mechaniką i estetyką. W zależności od tytułu etyka może przyjmować różne formy: od prostych, ale konsekwentnych kodeksów moralnych (*Diadem*), przez refleksyjną introspekcję (*Ścieżka*), po bardziej skomplikowane układy egzystencjalnych napięć (*Trójca*, *Władcy losu*). Co istotne, nie mamy tu do czynienia z moralnością „zadekretowaną” z góry, ale z taką, która wynika z logiki świata i otwiera przed graczem przestrzeń do aktywnego interpretowania wyborów.

Tym samym konstrukcja etyczna odgrywa dla uczestnika gry podwójną rolę – nie tylko jako odbiorcy gotowego tekstu kultury, lecz również jako jego współautora. Gry fabularne tego typu zakładają, że gracz nie tyle porusza się po świecie z określoną moralnością, ile sam ją w dużej mierze kształtuje – przez decyzje, postawy, relacje i rozwój postaci. Nawet w systemach, które pozornie stawiają na klasyczną konwencję przygodową (*Wolsung*), to gracz musi rozstrzygnąć, co w danej sytuacji jest godne, słuszne lub stosowne. Tego typu podejście pozwala na głębsze zaangażowanie i stawia gracza w roli nie tylko uczestnika fabuły, ale i kreatora znaczeń. W tym sensie gry te budują osobistą, a często również filozoficzną więź między światem fikcyjnym a realnymi wartościami. Polskie systemy trzeciej generacji często pokazują, że moralność może być nie tylko narzędziem fabularnym, ale i kluczem do zrozumienia samego świata gry.

W świetle tych wniosków otwiera się szereg kierunków dla przyszłych badań. Jednym z nich jest zbadanie sposobów, w jakie gracze doświadczają, interpretują i przyjmują etykę w trakcie rozgrywek – na przykład przy pomocy badań empirycznych, obserwacji sesji czy pogłębionych wywiadów. Innym istotnym obszarem może być zestawienie analizowanych systemów z grami cyfrowymi o zbliżonym charakterze narracyjnym – aby przyjrzeć się różnicom w zakresie konstrukcji etycznej, sprawczości gracza i rodzaju wyborów moralnych. Warto też kontynuować badania nad zależnością między formą medialną (papierową, cyfrową, improwizowaną) a kształtem wartości w świecie gry. Wszystko to może przyczynić się do lepszego zrozumienia, w jaki sposób gry narracyjne uczestniczą w tworzeniu współczesnych form myślenia o moralności.

Literatura

- Aarseth, E. (2001). Computer game studies, year one. *Game Studies*, 1(1).
- Arjoranta, J. (2019). Understanding role-playing as performance. *Games and Culture*, 14(3), 231–247.
- Audi, R. (Ed.). (1999). *The Cambridge dictionary of philosophy* (2nd ed.). Cambridge University Press.
- Baran, E. (2003). Duchowość w grach fabularnych RPG. *Nomos*, 43/44.
- Bowman, S. L. (2010). *The functions of role-playing games: How participants create community, solve problems and explore identity*. McFarland.
- Brancki, P. (2012). *Charakternik. Magią i mieczem*. Paweł Brancek.
- Chmielewski, K. (2007). *Hospiterror*. Psycho Role Play. GameOx.
- Chmielewski, K. (2023). Teatralne gry fabularne w nauczaniu szkolnym w Polsce: wprowadzenie do zagadnienia. *Alcumena. Pismo interdyscyplinarne*, 4(16), 195–212.

- Chmielewski, K. (2025). Motyw zła ontycznego i moralnego w polskich narracyjnych grach fabularnych I i II generacji. *Przegląd Religioznawczy*, 2, 57–75.
- Chmielewski, K., Schreiber, O. (2025). *Konstrukcja etyczna uniwersów polskich RPG – badanie*. Repozytorium danych na dysku Google, https://drive.google.com/drive/folders/1dXraKhsOxurgc2_5FKaEdUNZ97iKlWd [dostęp: 30.07.2025].
- Cover, J. G. (2010). *The Creation of Narrative in Tabletop Role-Playing Games*. McFarland & Co.
- Craig, E. (Ed.). (2005). *The shorter Routledge encyclopedia of philosophy*. Routledge.
- Czerniak, R. (2005). *Ścieżka. Fantastyczna gra fabularna*. Katom.
- Drwięga, M. (2018). Zło: ten problem filozofii. W: M. Drwięga & R. Strzelecki (red.). *Filozofia wobec zła: od spekulacji do transgresji* (9–23). Uniwersytet Jagielloński w Krakowie.
- Frasca, G. (2003). Simulation versus narrative: Introduction to ludology. W: M. J. P. Wolf & B. Perron (Eds.). *The video game theory reader* (221–235). Routledge.
- Ganszyniec, A., Sabat, M. (2009). *Wolsung: Magia wieku pary* [gra fabularna]. Kuźnia Gier.
- Grzybkowska, D. (2001). Gry fabularne – ontologia, komunikacja: zjawisko społeczno-kulturowe. *Literatura Ludowa*, 3, 11–27.
- Gygax, G., Arneson, D. (1974). *Dungeons & Dragons*. [gra fabularna]. Lake Geneva, Wisconsin: TSR Hobbies.
- Gygax, G. (1978). *Advanced Dungeons & Dragons. Player's Handbook* [gra fabularna]. Lake Geneva. TSR Hobbies.
- Johansson, M., Rübsamen, M. (2024). Without morals in a moral world—the expanding moral circle of The Witcher 3: The Wild Hunt. *Frontiers in Communication*, 9. <https://doi.org/10.3389/fcomm.2024.1401644>
- Krawczyk, S., Dudziński, R. (2016). Bibliografia polskich tekstów naukowych poświęconych grom fabularnym. W: R. Dudziński, A. Wróblewska (red.). *Gry fabularne. Kultura – praktyki – konteksty* (111–118). Trickster.
- Krawczyk, S. (2013). Osobowość a uczestnictwo w grach fabularnych. O relacjach między tożsamością, myśleniem narracyjnym i stylem gry. *Homo Ludens*, 5, 139–164.
- Mackay, D. (2001). *The Fantasy Role-Playing Game: A New Performing Art*. McFarland & Co.
- Mendeluk, P. (2018). Trzy koncepcje zła w myśli filozoficznej oraz religijnej. *Studia z Historii Filozofii*, 9(4), 217–235. <https://doi.org/10.12775/szhf.2018.059>
- Mochocki, M. (2008). Etyka bohaterów narracyjnych gier fabularnych. *Homo Communicativus*, 5.
- Norden, M. (2000). The Changing Face of Evil in Film and Television. *Journal of Popular Film and Television*, 28, 50–53. <https://doi.org/10.1080/01956050009602822>
- Nowosad, J. (2024). *RPG w Polsce. Dane v. 1.5* [zestawienie statystyczne]. <https://docs.google.com/spreadsheets/d/1ZrrQsqjmLjkDPpukNK-xLNT5W15CHjqS/edit?gid=1026636623#gid=1026636623> dostęp 28.07.2024.
- Pajęczkowski, O. (2014). Aksjologia Role-Playing Games na przykładzie wybranych scenariuszy. *Literatura Ludowa*, 5, 77–86.
- Piskorski, K. (2003). *Władcy losu*. Wydawnictwo Portal.

- Popielarczyk, T. (2009). *Trójca*. RPG. Tomasz Popielarczyk.
- Rylski, A. (2014). *Diadem. Gra fabularna*. Andrzej Rylski.
- Rylski, A. (2008) *Pływ*. Andrzej Rylski.
- Schowalter, L. (2009). The Ultimate Evil in Contemporary US Fiction. W: J. Achilles, I. Bergman (Eds.). *Representation of Evil in Fiction and Film* (157–170). Wissenschaftlicher Verlag Trier.
- Szeja, J. (2004). *Gry fabularne. Nowe zjawisko kultury współczesnej*. RABID.
- Szeja, J. (2002). Między baśnią a dramą. Narracyjne gry fabularne i konteksty kulturowe. *Kultura Popularna*, 1(1).
- Tendera, R. (2014–2019). *Dzicz i potwory*. Lumis.
- Tresca, M. J. (2011). *The Evolution of Fantasy Role-Playing Games*. McFarland & Co.
- Uniłowski, K. (2017). Historia jako parodia. Saga o wiedźminie Andrzeja Sapkowskiego. W: K. Olkusz, K. Maj (red.). *Narracje fantastyczne*. (519–533). Ośrodek Badawczy Facta Ficta.
- Walton, K. L. (1990). *Mimesis as make-believe: on the foundations of the representation arts*. Harvard University Press.
- Wasilewski, P. (2006). *Naznaczeni. Żywiołowa gra RPG*. b.m.w.
- Wasilewski, P. (2012). *Oneiros. Karty Wyobraźni*. Wydanie elektroniczne: <http://oneiros.wikidot.com/do-pobrania> [dostęp 30.07.2025].

,

MARTA WIDY-BEHIESSE

Uniwersytet Warszawski

Wydział Kultur Azji i Afryki

e-mail: m.widy-behiesse@uw.edu.pl

ORCID: 0000-0002-0707-0664

DOI: 10.34813/ptr3.2025.14

Komunikowanie tożsamości i symboliki religijnej w stand-upach zachodnich muzułmanów

Stand-up comedies as a way of expression
for Western Muslims' identities

Abstract. Muslims have been living in the so-called Western world for generations, shaping their identity among different societies and their place in the public space. Their activity and work are becoming an important element of contemporary western culture and, at the same time, a means to express their views, identities and difficulties they are facing. One of the contemporary and increasingly popular phenomena is stand-up comedy. Muslim comedians are performing on stages in Western Europe and the US, entertaining the audience with thought-provoking, bitter irony. Using the methodology of qualitative research employed in cultural studies, this paper attempts to answer the question what content, traditions and stereotypes Muslim comedians draw on, whether they use self-irony and exoticisation, as well as whether their works fit into the post-colonial discourse.

Keywords: stand-up, Muslims, Islam, West, popular culture.

To criticize a joke is to miss it, because the joke, as Freud demonstrates, is, in the first instance, an escape from criticism to a prior happiness.

Tożsamość człowieka jest zagadnieniem budzącym duże zainteresowanie na przestrzeni ostatnich dekad, co wiąże się – za Erikiem Eriksonem – z osłabieniem reguł, które społecznie regulowały do niedawna postrzeganie siebie i innego. (Erikson, 1968) Wiele na temat tożsamości napisano, a badania

jej dotyczące są cennym uzupełnieniem perspektywy przy omawianiu licznych zagadnień zarówno w ramach humanistyki, jak i w naukach społecznych. Wyjaśnić to można niezwykle prosto przytaczając opinię Manuela Castellsa, który w *Sile tożsamości* pisze:

Tożsamość jest dla ludzi źródłem sensu i doświadczenia. [...] Przez tożsamość odnoszącą się do aktorów społecznych rozumiem proces konstruowania sensu na podstawie pewnego atrybutu kulturowego lub powiązanego zbioru atrybutów kulturowych, któremu/którym przyznaje się pierwszeństwo przed innymi źródłami sensu. (2008, s. 22)

Cel

Celem niniejszego artykułu jest przeanalizowanie sposobów prezentowania tematyki religijnej w twórczości wybranych zachodnich stand-uperów muzułmańskich i odpowiedź na pytanie, czy sztuka stand-upu może przyczyniać się do konstruowania i wyrażania tożsamości religijnej jej twórców i odbiorców. Jeśli pod tym kątem przeanalizujemy elementy twórczości muzułmanów, którzy od lat 80. XX wieku współtworzą kulturę popularną krajów Zachodu oraz sposoby odnoszenia się do własnej religii w tej twórczości, to może okazać się, że otrzymamy cenne uzupełnienie wizji tego, jak religia sytuuje się w ich systemie wartości oraz czy stanowi istotne źródło, z którego czerpią w procesie kształtowania własnego obrazu zarówno dla otoczenia, jak i na potrzeby samoidentyfikacji, a także co i w jaki sposób komunikują na ten temat społeczeństwu. Wedle cytowanego już Castellsa „Konstruowanie tożsamości wykorzystuje jako budulec materiały pochodzące z historii, geografii, biologii, z instytucji produkcji i reprodukcji, z pamięci zbiorowej i osobistych marzeń z aparatów władzy i objawień religijnych” (2008, s. 23). Jednak to, jak te elementy są organizowane i reorganizowane, zależy w dużej mierze od projektów kulturowych zakorzenionych w danej strukturze społecznej.

Pozostając w duchu koncepcji Castellsa, warto dodać, że wskazuje on trzy główne formy i źródła budowania tożsamości i omawia je w odniesieniu do stosunków władzy. Tożsamość legitymizującą wprowadzają i popularyzują różne instytucje bliskie ośrodkom władzy, by umacniać i racjonalizować swoją dominację (Sennett, 1980). Tożsamość oporu tworzą ci, którzy funkcjonują w środowiskach defaworyzowanych i podlegają stygmatyzacji, budują więc tożsamość, która jest wyrazem oporu i metodą przetrwania w relacji z dominującymi instytucjami społecznymi (Calhoun, 1994). Tożsamość projektu zaś „pojawia się, gdy aktorzy społeczni na podstawie dostępnych im materiałów kulturowych budują nową tożsamość, która redefiniuje ich pozycję w spo-

łączeństwie, a czyniąc to dążą do transformacji całej struktury społecznej.” (Castells, 2008, s. 24)

Na tej podstawie można sformułować hipotezę, że muzułmanie ze względu na historię ich obecności w przestrzeni zachodniej Europy i Stanów Zjednoczonych oraz procesy, które można szeroko nazwać neoorientalizmem¹, będą budowali tożsamość oporu, która z czasem ma szansę przerodzić się w tożsamość projektu. Z tej perspektywy stosunek do islamu staje się istotnym elementem w konstruowaniu tej tożsamości, a sposoby komunikowania tejże społeczeństwom zachodnim realnie wpływają na relacje między tymi grupami, czego będziemy dowodzić w toku wywodu.

Metodologia

Muzułmanie w społeczeństwach zachodnich stanowią, zależnie od regionu, od kilku do kilkunastu procent ludności, przy czym większość z nich koncentruje się w aglomeracjach miejskich, a nawet globalnych centrach, jak Londyn, Nowy Jork, Sidney czy Paryż (Roose, 2020, s. 8). W niektórych krajach Europy Zachodniej geneza ich obecności jest związana z przeszłością kolonialną danego kraju, jednak w Niemczech, Szwajcarii czy Danii ta prawidłowość nie występuje bezpośrednio. Podobnie w Kanadzie czy Stanach Zjednoczonych napływ ludności z kręgu cywilizacji islamu nie ma przyczyny w kolonializmie. Wspólnoty muzułmańskie na Zachodzie współtworzą też konwertyci, jednak w znacznie mniejszej liczbie. Nie wpływa to jednak na zasadność postrzegania i rozpatrywania zagadnień związanych z muzułmanami na całym tzw. Zachodzie i to z uwzględnieniem ich heterogeniczności, przez pryzmat dyskursu postkolonialnego, gdyż „postkolonializm zakłóca porządek świata. Zagroza przywilejom i władzy. Odmawia uznania wyższości zachodnich kultur” (Young, 2012, s. 20). Twierdzenie to zostało ugruntowane dzięki wielu fundamentalnym dla teorii postkolonialnej tekstom. Gayatri Chakravorty Spivak przekonywała, że postkolonializm rozkwitł „stając się ogrodem, w którym to, co marginalne, może mówić w swoim imieniu, ale też stać się omawianym tematem.” (Young, 2012, s. 21). Teoria postkolonialna w tym rozumieniu stanowi doskonałe tło do badań nad kulturą, tworzoną przez muzułmanów na Zachodzie i wpływem islamu na tę ostatnią.

¹ Neoorientalizm to koncept wywodzący się od orientalizmu Edwarda Saida i zakłada, że po zamachach z 11 września 2001 zmieniała się narracja, dotycząca muzułmanów, islamu i szerzej kręgu cywilizacji muzułmańskiej, w dyskursie publicznym na Zachodzie. Muzułmanie są przedstawiani w sposób stereotypowo negatywny. Por. m. in.: Samiei (2010), Kerboua (2016).

Zastosowanie kontekstu postkolonialnego prowadzi też do przekonania, że warto skłonić się ku metodologii badań kulturoznawczych realizowanych metodą jakościową, z zastosowaniem integrującego podejścia metodologicznego według Pauli Saukko. Jej zadaniem jest:

umożliwienie empirycznego namysłu nad rzeczywistością społeczną w sposób, który bierze pod uwagę to, że rzeczywistość jest wypełniona mozaiką różnych rzeczywistości oraz że nasze badanie jest częścią procesu formowania tej społecznej mozaiki czy „patchworku” (Deleuze i Guattari, 1987; Lindee 2003). To integrujące, jak szczie kołdry, podejście chce się zająć pewnymi nowymi czynnikami historycznymi i intelektualnymi, ale jest bliskie badaniu związków między tym, co lokalne, i tym, co globalne, tym, co kulturowe i tym, co rzeczywiste, oraz między osobistym i politycznym. (Saukko, 2009, s. 502)

Takie integrujące podejście nabiera znaczenia w warunkach zglobalizowanego świata, gdzie na kulturę wpływa wiele czynników, a negatywny obraz religii może silnie oddziaływać na sytuację jej wyznawców. Peter Beyer obrazuje opisane zjawisko na przykładzie odrzucenia przez muzułmanów powieści *Szatańskie wersety* Salmana Rushdiego.

Ostatecznie przecież oburzenie muzułmanów nie wynika z obawy, że książka Rushdiego podważy fundamenty ich wiary, zwłaszcza, iż niewielu żarliwych muzułmanów zada sobie w ogóle trud jej przeczytania. Znacznie bardziej niepokoi ich myśl o tym, że oczekuje się od nich wyrzeczenia się istoty tej wiary – niezmienniej świętości Koranu – jako ceny za pełne uczestnictwo w globalnym systemie zdominowanym obecnie przez nie-muzułmanów. (Beyer, 2005, s. 27)

Celem właściwego zobrazowania złożoności sytuacji społeczności muzułmańskich na Zachodzie, warto wskazać na jeszcze jeden istotny element, czyli procesy indywidualizacji, które zachodzą w społeczeństwach ponowoczesnych, opisywane z wielu perspektyw w ramach nauk społecznych i humanistycznych. Szeroko omawiał je Zygmunt Bauman dowodząc, że relacje międzyludzkie stają się nietrwałe, traktowane bardziej jako dobro konsumpcyjne niż wartość nadrzędna, co w konsekwencji prowadzi do zachwiania poczucia bezpieczeństwa (Bauman, 2006, s. 249–250). Muzułmanie na Zachodzie nadal żyją bardziej kolektywnie od pozostałych obywateli, a przejście ku indywidualizacji może niszczyć poczucie bezpieczeństwa w jeszcze większym stopniu.

Muzułmanie współtworzą społeczeństwa zachodnie już od kilku dzieścioleci. Mimo tego często nadal przynależą do grup defaworyzowanych. Od lat 80. XX wieku obserwujemy jednak kształtowanie się muzułmańskiej klasy średniej i elity społecznej. Coraz częściej można dostrzec w przestrzeni

publicznej państw zachodnich polityków, sportowców, dziennikarzy, ale też artystów, aktorów, pisarzy wywodzących się z mniejszości muzułmańskich i z nimi się identyfikujących (Widy-Behiesse, 2016, 2021).

W niniejszym artykule będzie nas interesowała społeczna funkcja stand-upu, jako jednego z elementów kultury popularnej, która podobnie jak sztuka,

jest niewątpliwie zjawiskiem społecznym, i to – jak pisał już w latach trzydziestych XX w. Stanisław Ossowski – w dwojakim sensie: ze względu na to, jak powstaje i ze względu na to, do czego służy. A zatem społeczny charakter sztuki dotyczy z jednej strony społecznej genezy jej wytworów [...], z drugiej – ich oddziaływania na społeczeństwo, innymi słowy – ich społecznych funkcji. (Niziołek, 2015, s. 63)

Z tej perspektywy zasadne wydaje się podjęcie próby umiejscowienia artysty, stand-upera pośród ról społecznych, w jakie artyści wchodzi.

Timothy Van Laar i Leonard Diepeveen (1998. s. 51 i nn.) przedstawiają pięć ukształtowanych historycznie modelowych ról społecznych, w które wchodzi współcześni artyści. [...] Wyróżnione przez nich role to: rzemieślnik (*skilled worker*), intelektualista (*intellectual*), przedsiębiorca (*entrepreneur*), krytyk społeczny (*social critic*) i społeczny uzdrowiciel (*social healer*). (Niziołek, 2015; s. 78)

Postawmy zatem drugą hipotezę, że o stand-uperach myśleć możemy w kategorii tych przedostatnich (krytyków społecznych), a w konsekwencji może czasem jako o piątej kategorii, czyli ‘społecznych uzdrowicieli’. Warto by było w tej sytuacji przeanalizować nie tylko twórczość, ale i biografie artystów. Przy czym należy wskazać, że pozyskanie informacji na temat prezentowanych twórców nie jest łatwe, gdyż poruszane zagadnienie jest nowym polem badawczym i nie doczekało się jeszcze opracowań naukowych, poza artykułami, które omawiają zjawisko, nie koncentrując się na poszczególnych twórcach. W konsekwencji głównym źródłem informacji dotyczących poszczególnych stand-uperów staną się artykuły prasowe, blogi, strony internetowe. Ważnym źródłem wiedzy i inspiracji były też artykuły traktujące o sztuce stand-upu i muzułmanach, a w szczególności Michael (2013), Vigouroux (2015) czy Abdi (2021).

Geneza stand-upu – przewrotnie postkolonialna

W środowisku artystów i teatrologów trwają dyskusje nad tym, czy stand-up jest formą teatralną (Zielonka-Kowalska, 2010, s. 57), my jednak pozostawimy to poza sferą rozważań, gdyż z jednej strony zagadnienie to do dziś budzi

kontrowersje, z drugiej zaś rozstrzygnięcie tego sporu nie ma zasadniczego znaczenia dla realizacji celu, jaki w tym artykule wyznaczono.

Wedle *Słownika języka polskiego* PWN stand-up to „komediowy występ w postaci monologu przed publicznością”. Sam termin pojawił się w użyciu na początku lat 50. XX wieku w Stanach Zjednoczonych na określenie rodzimego wystąpienia o charakterze komicznym. W Wielkiej Brytanii pierwsze użycie określenia datuje się na 1963 roku. W obu krajach termin ‘stand-up’ trafił do użyciu wywiedziony z żargonu za sprawą dziennikarzy z popularnych mediów, jak np. *Variety* w 1953 roku, *The New York Times* w 1954 roku czy *The Guardian* w 1963 roku, a dopiero potem stał się elementem sztuki (Double, 2017, s. 23). Jego zdefiniowanie też nie jest proste.

„Stand-up wyróżnia się spośród innych form tym, że nie potrzebuje fabuły, zakończenia czy pointy. Żarty mogą być krótkie i niepowiązane ze sobą, a stały nieprzerwany śmiech publiczności jest celem ostatecznym.” (Limon, 2000, s. 13). To stand-uper buduje relację i więź z odbiorcami i powinien budować ją w taki sposób, by on/ona miał władzę nad tym co się dzieje, decydował o tym czy i na ile publiczność uczestniczy w wydarzeniu i gdzie przebiega granica. (Yus, 2002, s. 12). Tylko zapewniając sobie taką pozycję artysta może konstruktywnie budować swój spektakl, gdyż „standuper może odnieść sukces jedynie, jeśli nakłoni publiczność, by patrzyła na świat z jego komicznej perspektywy” (Yus, 2002, s. 13). Wynika z powyższego, że cechą charakterystyczną stand-upu jest stały kontakt, relacja czy wręcz komitywa komika z odbiorcami. Taką komitywę łatwo zbudować, odwołując się do stereotypów, najczęściej narodowościowych, popkulturowych, seksualnych czy religijnych (Zielonka-Kowalska, 2010, s. 57), czyli takich, które odnajdujemy pośród istotnych elementów służących do budowania tożsamości, tak indywidualnych, jak zbiorowych.

Według Jima Mendrinosa forma stand-upu wywodzi się z minstrelu, który, jak pisze „był jedną z najbardziej groteskowych form rozrywki, jaka istniała. Zbudowana na negatywnych stereotypach rasowych, obśmiewała rasę ujarzmioną i podległą” (Mendrinosa 2004). Wyśmiewano cechy charakterystyczne czarnej ludności, a biali komicy często malowali twarz na czarno, co absurd czyniło jeszcze większym. Drugim źródłem stand-upu od początku XX wieku stał się gatunek wywiedziony z Francji – wodewil, który w Stanach Zjednoczonych zaczął ewoluować z komedii muzycznej ku mówionej, a treści w okresie pierwszej wojny światowej coraz częściej krążyły wokół tematyki politycznej i społecznej (Mendrinosa, 2004). W taki sposób wcześniejsze formy utorowały drogę temu dość młodemu gatunkowi, który burzy zastany porządek i godzi w tabu. „Wszędzie, gdzie pojawia się stand-up, publiczność chce słuchać żartów uderzających w jej świętości. Dlaczego? Może to karnawałowa potrzeba wywracania świata na opak, która kanalizuje napięcia spo-

wodowane zakazem? A może w prowokacji ze strony komika szukamy jakiejś prawdy o nas samych?” (Zielonka-Kowalska, 2010, s. 57). Na szeroką skalę do kultury popularnej stand-upy poruszające tematykę muzułmańską trafiły po 11 września 2001 roku i stały się odpowiedzią artystów na rosnącą islamofobię po tych zamachach.

Tożsamość religijna

Charakterystyka społeczności, do których kierowany jest stand-up, ma istotne znaczenie dla tego, jak komik buduje swoje przedstawienie, gdyż to właśnie znajomość lokalnych realiów pozwala najlepiej trafić w gusty publiczności, niemniej w przypadku stereotypów związanych z islamem i muzułmanami kilka twierdzeń można uznać za niemal uniwersalne. Zarówno media, jak i kultura popularna, przyczyniły się do tego, że o islamie mówi się stereotypowo jako o religii terroryzmu, a w konsekwencji mężczyźni ją wyznający są postrzegani jako terroryści stanowiący zagrożenie dla „białych” oraz patriarchalni oprawcy muzułmańskich kobiet. Te ostatnie z kolei, znów stereotypowo, noszą chustę lub burkę z rozkazu ojca lub męża, mają gromadę dzieci i są skrajnie podporządkowane i uciśnione przez wszechobecny w religii muzułmańskiej patriarchy (Di Stasio, 2021; Olsen, 2022; Shaheed, 2021).

Takiego obrazowania islamu nie możemy uznać za jego rzeczywistą charakterystykę, więc i odnoszenie się do niego nie uprawnia do jednoznacznego łączenia wystąpień z manifestacją tożsamości religijnej. Ta ostatnia kształtuje się bowiem „na podstawie uznawania wspólnych prawd wiary, norm moralnych, wzorów zachowań, znajomości ważnych wydarzeń i postaci związanych z wyznawaną wiarą, wspólnych rytuałów i przeżyć” (Dyczewski, 2015, s. 13). W kształtowaniu tożsamości religijnej i wyrażaniu jej niebagatelną rolę odgrywają też symbole, „które wtapiają się w kulturę i funkcjonują w niej na prawach równorzędnych z innymi symbolami jednocześnie zapośredniczając doświadczenie religijne jednostki z jednej strony i współtworząc tożsamość grupową wyznawców religii – z drugiej. (Pankowska, 2015, s. 36). Przyjmijmy więc, że te elementy można uznać za kluczowe i na ich występowanie w przedstawieniach zostanie położony szczególny nacisk.

Muzułmańscy stand-uperzy na Zachodzie i ich sztuka

Zamachy z 11 września 2001 roku wstrząsnęły opinią publiczną na świecie, jednak to w Stanach Zjednoczonych sytuacja muzułmanów uległa największym

zmianom. Utrwalane przez dziesięciolecia stereotypy stały się najprostszym sposobem wyjaśniania przyczyn tragedii. Chusta i zakrzywiony miecz przylgnęły do muzułmanów, a popkultura i media zbudowały narrację opartą na opozycji: cywilizowane/barbarzyńskie, liberalne/radykalne, nowoczesne/średniowieczne, godne/niegodne zaufania, wreszcie wyzwolicielskie/ciemiejące kobiety. Dodatkowo filmy, animacje i inne reprezentacje kultury pokazują muzułmanów jako niestabilnych, nadmiernie religijnych i staroświeckich w opozycji do Amerykanów, którzy osiągnęli równowagę między nowoczesnością i świeckością a wartościami religijnymi (Curtis, 2010, s. 534).

Muzułmanie amerykańscy na szeroką skalę podjęli działania zmierzające do zmian na tym polu poprzez działalność charytatywną, politykę, dialog międzyreligijny oraz popkulturę. W tej ostatniej kategorii mieści się stand-up, który muzułmanie zaadaptowali bardzo zręcznie czyniąc z niego przestrzeń dla wyrażania własnej tożsamości i objaśniania nieprawdziwości stereotypów na ich temat. Podobnie jak wcześniej tę formę wykorzystywali Żydzi, Afroamerykanie, a także kobiety, zarówno te reprezentujące białą większość, jak i te z grup mniejszościowych.

Kolektyw stand-uperów muzułmańskich Allah Made Me Funny cieszył się popularnością nie tylko w Stanach, ale zrobił karierę międzynarodową, urastając jednocześnie do rangi symbolu współczesnych zachodnich muzułmanów, którzy wbrew stereotypowi potrafią być zabawni, inteligentni, kreatywni, świadomi opinii ich dotyczących i na tyle zdystansowani do siebie samych, by sprawnie współtworzyć zachodnią kulturę. Podobnie, rolę prekursora stand-upu „muzułmańskiego we Francji pełnił Jamel Debouzze i jego Jamel Comedy Club, którego spektakle cieszą się wielką popularnością nie tylko realizowane na żywo, ale również dystrybuowane na płytach DVD czy w internecie.

Prezentujemy teraz sylwetki kilkorga wybranych zachodnich artystów oraz ich strategie komunikowania tożsamości religijnej. Wybór twórców jest subiektywny i uwarunkowany przede wszystkim dostępnością informacji na temat artystów i ich nagrań.

Allah Made Me Funny

Kolektyw powstał w 2004 roku w Stanach Zjednoczonych z inicjatywy Bryanta Reginalda Mossa, artysty o pseudonimie Preacher Moss (Kaznodzieja Moss), do którego dołączyli Azhar Usman i Mohamed Amer (Manchester Evening News).

B. R. Moss urodził się w 1967 roku w Waszyngtonie, od dziecka imitował wypowiedzi lokalnych pastorów, co sprawiło, że zyskał przydomek „kaznodzie-

ja”. W wielu 17 lat rozpoczął przygodę ze skeczami komediowymi, a od 20 roku życia występuje na scenie. W 1988 roku przeszedł na islam. Z doświadczenia bycia czarnym i muzułmaninem w Ameryce czerpie nieustanną inspirację do występów (likemedia.tv). Jego End of Racism, stand-up z elementami wykładu, został nazwany „best diversity act” (travelers podcast oraz <https://www.smwc.edu/end-of-racism-comedy-and-lecture-tour-at-the-woods/>).

W odpowiedzi na narastającą niechęć do muzułmanów po zamachach z 11 września 2001 roku Moss zaprosił do współpracy komików z muzułmańskiego środowiska, by wspólnie skupić się na zagadnieniu doświadczeń i tożsamości muzułmańskiej w Stanach Zjednoczonych.

Każdy z nich miał już dorobek artystyczny, a wspólną inspirację czerpią z absurdów codzienności. Pochodzą z różnych środowisk, a połączył ich sprzeciw wobec retoryki na temat muzułmanów, ale i potrzeba uczestniczenia w przedstawianiu tożsamości amerykańskich muzułmanów. Brodaty, o indyjskich korzeniach, Azhar Usman na scenie drwi ze swojego pobytu na lotnisku i ze współpasażerów samolotu, którzy posądzając go o bycie terrorystą, okazują ulgę po bezpiecznym lądowaniu.

Wyobraźcie sobie, mnie, wchodzę na lotnisko. Wszystkie głowy zwracają się w moją stronę, służby słyszą w słuchawkach „Mohamed na czwartej”. Podchodzi ktoś z służb i prosi o dowód osobisty, więc mówię, że mam na imię Muhammad, na co on: „Ok, pójdzie pan ze mną”. (Martin, 2008)

Azhar Usman urodził się w Illinois w 1975 roku, rodzice pochodzą z Indii i są muzułmanami, tak też swoją religię definiuje artysta. Bywa określany mianem „najzabawniejszego muzułmanina Ameryki”, „komikiem z przeszłości”, współpracował przy stand-upach Netflixa: Hannibala Buessa Comedy Camisado, Hasana Minhaja Homecoming King i Dave’a Chappelle’a Age of Spin (musebooking). Jest scenarzystą, aktorem, stand-uperem, producentem (agakhantomuseum.org).

Trzeci z kolektywu, Mohamed Amer, jest z pochodzenia Palestyńczykiem, ale urodził się w 1981 roku w Kuwejcie (Filmweb), jest uchodźcą żyjącym w Stanach Zjednoczonych. Tematykę tę także pokazuje na scenie. Zaczyna show od stwierdzenia, że na scenie jest mnóstwo miejsca i kwituje: „Tyle miejsca dla jednego Palestyńczyka [...]”. Chodzi po scenie i mówi: „Pochodzę tu chwilę. Check point. O, nie ma check pointów, wow!” (Allah Made Me Funny, 1:22) Tożsamość palestyńska, arabska i muzułmańska znajdują odzwierciedlenie w jego występach. Wystąpił w kilku filmach, wcielając się w Arabów, muzułmanów, którzy starają się wpasować w społeczeństwo amerykańskie (np. serial Mo, Netflix 2022).

Wszyscy trzej komicy, którzy współtworzą Allah Made Me Funny, wierzą w edukacyjną moc swoich show, a jednocześnie dostrzegają konieczność bycia autentycznymi „Wtedy publiczności przynosisz swoją prawdę i masz prawo się z tego śmiać” – odpowiada jeden z twórców na pytanie o to, czy publiczność zawsze jest gotowa na ich żarty. Mają nadzieję, że pomogą ludziom pozbyć się części ich lęków (Martin, 2008). W stand-upach stosują słownictwo charakterystyczne dla swoich regionów i związane z religią, jak na przykład *‘ma sha Allah’* (arab. *mā šaʿa (A)llāh* – „co zechciał Bóg [to się stało]”) *‘astaghfiru (A)llah’* (arab. *astaghfiru (A)llāh* – „proszę Boga o wybaczenie; szukam wybaczenia Boga”), przedstawiają tradycyjną, ludową formę religijności, jak wypowiadanie formułek religijnych, by wyleczyć drobne kłopoty zdrowotne (Allah Made Me Funny, 8:49). Wskazują na podobieństwa z judaizmem i kulturową bliskość z Żydami. W swoich skeczach przybliżają specyfikę muzułmańskich świąt, tłumaczą podstawowe terminy, jak np. *madrassa*, czyli szkoła (30:02). Opowiadają o znaczeniu i wartości np. jałmużny (arab. *zakat*), eksponując solidarność społeczności muzułmańskiej, nadając całoci zabawny, lekki ton (Preacher Moss at GPU, 2008). W jednym z fragmentów słyszymy mocno akcentowane muzułmańskie powitanie *‘as-salamu alejkum’* (arab. *as-salāmu ‘alaykum* – dosł. „pokój z wami”), następnie komik wyjaśnia, że ten „okrzyk bojowy” oznacza „pokój z tobą” i, znów silnie akcentując, dodaje „Wszyscy powinniśmy się tak pozdrawiać”, rozbawiając publiczność. Następnie, naśladując z wyraźną emfazą różne sposoby akcentowania (zależne od regionu pochodzenia), dowodzi różnorodności wspólnoty muzułmańskiej. W tym krótkim skeczu komik identyfikuje się z religią muzułmańską i wspólnotą muzułmańską, podważa stereotypowe rozumienie religijnego pozdrowienia, a także wskazuje na różnorodność muzułmanów.

Hasan Minhaj

Hasan Minhaj urodzony w 1985 roku, amerykański aktor, pisarz i komik, czerpie w swojej twórczości, podobnie jak poprzednicy, z podwójnej przynależności: do dziedzictwa rodzinnego, czyli islamu z subkontynentu indyjskiego i do kultury amerykańskiej, w której się wychował i żyje na stałe. Jego najszerzej znanym osiągnięciem jest seria stand-upów: *Patriot Act with Hasan Minhaj* wyprodukowana dla Netfliksa, za którą Minhaj otrzymał nagrodę Emmy, a *Time* umieścił go na liście 100 najbardziej wpływowych ludzi w 2019 roku (Noah, 2019).

W jednym z wywiadów definiuje swoje podejście do religii, wskazując na jej aspekty duchowe i etyczne. Jednocześnie, we właściwy sobie zabawny

sposób, definiuje dogmatyczność religii stwierdzając, że w monoteizmach ta relacja wydaje się być transakcyjna: „Jeśli pomodlę się ileś razy, zrobię coś ileś razy, to dostanę to czy tamto. I wiesz co myślę? Religie Abrahamiczne są jak Super Mario, skonstruowane z kolejnych poziomów do pokonania. [...] jeśli zdobędziesz tyle monet, to trafisz do tej części raju” (Sanders, 2020). Dzieli się też tym, co dla niego jest ważne w religii i wskazuje na relacje z bliskimi i wspólny rytuał, wspomina o iftarze² podczas ramadanu, gdy spotyka się cała rodzina, należy założyć piękne, tradycyjne stroje. Przybliża i nadaje osobistego charakteru życiu religijnemu wspólnoty „Wiesz, jednym z miejsc, które uwielbiam w Nowym Jorku, jest ICNYU (Islamic Center at New York University). To jest meczet na kampusie, jest tam taki mix różnych ludzi. Nowojorska wspólnota muzułmańska jest niesamowita, w Nowym Jorku jest tyle różnych meczetów, które odpowiadają potrzebom tak wielu, różnych ludzi. Jest meczet, w którym zbierają się tylko Bengalczyki, w innym tylko taksówkarze, jest meczet, gdzie przychodzą czarni, a są i takie meczety w różnych częściach miasta, gdzie mieszkają się te wszystkie wspólnoty. Zależnie od tego, gdzie wskoczysz, łądujesz w zupełnie różnych częściach muzułmańskiego świata, to jest super!” (Sanders, 2020). Te poglądy, przekonania i opinie znajdują odzwierciedlenie w jego piśmarstwie i całej twórczości, a do ich obrazowania Minhaj używa symboli islamu, kultur indyjskich czy slangów hip hopu amerykańskiego. „Hasan jest Ameryką, a Ameryka jest Hasanem” – można powtórzyć za Trevorem Noah (2019).

Ali Hassan

Ali Hassan jest kanadyjskim muzułmaninem, autorem i wykonawcą stand-upów, autorem i bohaterem programów kulinarnych, gospodarzem programów radiowych i telewizyjnych oraz aktorem, który ma na koncie udział w filmach: *Mafia Inc.*, *My Spy*, *Tammy's Always Dying*, *Star Trek: Strange New Worlds*. W 2023 roku ukazała się jego pierwsza książka, napisana z wielkim poczuciem humoru autobiografia pod tytułem *Is There Bacon in Heaven?*. W książce autor czerpie z podobnych tematów, co w swoich stand-upach.

Urodził się w rodzinie pakistańskich muzułmanów w Kanadzie, jest ojcem czwórki dzieci. Jego najbardziej znany stand-up, zatytułowany *Muslim Interrupted*, rozpoczyna się od serii pytań i odpowiedzi. Powstał z inspiracji pytaniami, które dzieci Alego Hassana zadają mu na temat religii oraz

² *Iftar* (arab. *iftār*) – pierwszy posiłek po zachodzie słońca w miesiącu postu, ramadanie, zazwyczaj uroczysty i spożywany z całą rodziną; w czasie tego miesiąca muzułmanom nie wolno jeść od wschodu do zachodu słońca.

tożsamości ich rodziny. Z wypowiedzi stand-upera wyłania się dość spójna, choć wieloaspektowa, tożsamość muzułmanów z Zachodu, osób identyfikujących się jako muzułmanie, ale dla których religia jest pewnym elementem ich kultury, nie zaś źródłem moralności czy wytycznymi dotyczącymi życia w społeczeństwie zachodnim. W jednym z wywiadów Ali Hassan powiedział:

Nie chodzę do meczetu, nie modlę się, mam własne relacje z Bogiem, ale zawsze miałem wrażenie, że to są moje prywatne relacje, które nie dotyczą nikogo innego. Nie podążam za religią w sensie teologicznym, ale moja tożsamość jest muzułmańska, moje imię i nazwisko, mój wygląd, moje działania, postaci, które gram są tak integralnie połączone z tym, kim jestem, że nie mogę nie być muzułmaninem. (Your Morning)

Ali Hassan ciekawie diagnozuje, że o ile od dziecka żył daleko od religii i nie bardzo czuł się muzułmaninem, o tyle atmosfera pewnego napięcia, nagromadzenia negatywnych emocji wobec muzułmanów w społeczeństwie, swego rodzaju „zagęszczenie” atmosfery sprawiają, że czuje się i identyfikuje jako „kulturowy muzułmanin” (The Morning Show). Z tego zewnętrznym wymuszonym identyfikowania się wyłoniła się w konsekwencji pewna odpowiedzialność za wizerunek muzułmanów na Zachodzie. Dlatego też tematyka islamu i życia zachodnich muzułmanów oraz ich przynależności i tożsamości stają się ważnymi tematami stand-upów Alego Hassana. Jak sam twierdzi, uzupełnia wiedzę ludzi o islamie, przesuwa granice ich akceptacji, ukazuje wizerunek samych siebie w konfrontacji ze stereotypem. Komedioве ujęcie natomiast pozwala przekazać ludziom pewne treści tak, by nie czuli, że są pouczeni czy moralizowani.

Fatiha el-Ghorri

Fatiha el-Ghorri większość swoich występów rozpoczyna od scharakteryzowania samej siebie jako Brytyjki marokańskiego pochodzenia, muzułmanki, kobiety i to takiej, która nosi chustę, a w dodatku jest po dwakroć rozwiedziona. Sam ten opis w zestawieniu z terminami „stereotyp”, „uprzedzenie”, ale też „dyskryminacja” wzbudza gorzki śmiech. Właśnie na tym zderzeniu własnej biografii ze stereotypem zbudowała swoją markę i w tym względzie nie różni się od artystów, których twórczość już omówiono. Dodatkowo jednak Fatiha al-Ghorri w swoich stand-upach przedstawia się jako osoba obdarzona wysokim poczuciem własnej wartości, a wręcz arogancka w sytuacjach, gdy otoczenie próbuje ją zdegradować ze względu na cechy wynikające z pochodzenia. Obrazują to fragmenty z występów:

Mam na imię Fatiha, nie Fahita, nie Malala, ale Fatiha. Fatiha, jak pierwsza sura Koranu, świętej księgi, a jakie znaczenie ma twoje imię, Lisa? (*Fatiha El Ghorri: Arranged or Forced Marriages?* Jonathan Ross' Comedy Club)

Czy też:

Gdy idę ulicą i mam założone słuchawki pod chustą, to nie słyszę, co mówią ludzie, więc nie reaguję. Gdy mnie pytają, czy mówię po angielsku, to odpowiadam, oczywiście że tak, tylko że właśnie Cię ignoruję.

El-Ghorri mówi wprost:

Jeśli jesteś muzułmanką i nosisz hidżab, ludzie mają mnóstwo wyobrażeń na twój temat. Zołża ze mnie, ale lubię to wykorzystywać. Kiedyś koleżanka z pracy zapraszała na swoje urodziny. Nie lubiłam jej, więc powiedziałam, że dziękuję za zaproszenie, ale muszę spytać męża o pozwolenie. (Comedy Central UK)

Kiedy mówię, że jestem rozwiedziona, ludzie ze smutną miną dopytują, czy to było małżeństwo aranżowane. Odpowiadam: nie, to było małżeństwo pod przymusem. (Comedy Central UK)

Stand-upem zajęła się po drugim rozwodzie, czyli, jak mówi, podczas występów, wtedy gdy uznała, że za dużo energii poświęciła związkom, zatem pora zacząć realizować własne marzenia. Taka postawa El-Ghorri sytuje ją w szczególnym położeniu, jest bowiem zdeklarowaną muzułmanką, nawet noszącą chustę, ale jednocześnie emanuje pewnością siebie. Podczas występów oraz w wywiadach kreuje się na kobietę samodzielną, niezależną, skupioną na spełnianiu własnych marzeń i potrzeb. W ten sposób stawia się w kontrze do wyobrażeń o muzułmańskich kobietach, szczególnie tych, które noszą widoczne symbole swojej religii. Dzięki temu zdobyła popularność w Wielkiej Brytanii, a nawet poza jej granicami, występując na przykład w Dubaju. Rodzimą scenę współtworzy z bardzo wieloma komikami, często bazującymi na podobnej tematyce i o podobnej biografii. Od 2016 roku część z nich uczestniczy w Arabs Are Not Funny!, wydarzeniu, które w Royal Albert Hall gromadzi stand-uperów pochodzących z mniejszości i do tej tożsamości się odwołujących w działalności artystycznej.

Jamel Debouzze

Wprawdzie pierwszym komikiem Arabem, który poruszał kwestie swojego pochodzenia, był we Francji Smaïn, nigdy jednak nie opisywał na scenie własnej biografii, doświadczeń czy przykrości, jakich doznał. Nie odwoły-

wał się też do islamu. Jak już wspomniano prekursorem mniejszościowego stand-upu, który odwołuje się do tradycji muzułmańskiej na Zachodzie we Francji jest Jamel Debbouze. Urodzony w Paryżu, w rodzinie Marokańczyków w 1975 roku, doczekał się licznego rodzeństwa. Rodzice pracowali w serwisach sprzątających, ojciec sprzątał paryskie metro, matka – biura. Rodzina była uboga, ale kochająca i troskliwa, jak wynika z relacji Debbouze’a, a on sam wiódł typowe życie dziecka imigracji, w blokowisku na przedmieściach. Jego biografię barwnie i szczegółowo opisało dwoje dziennikarzy Marie Jocher i Alain Keramoal w książce *Jamel Debbouze, la vérité* z 2016 roku.

Jamel Debbouze od dziecka rozbrajał wszystkich humorem i szybko, niezwykle trafną ripostą. Te cechy sprawiły, że szybko trafił do mediów, a dzięki temu do szerokiego grona odbiorców, zyskując znaczną popularność. Zaczynał od występów radiowych, został aktorem, komikiem, a gdy kariera się rozwinęła, nawet inicjatorem i producentem klubu stand-upu, na wzór Comedy Central, nazwanego Jamel Comedy Club, realizowanego dla Canal+. W ten sposób stworzył platformę, dzięki której wylansował wielu artystów stand-uperów wywodzących się z mniejszości. Swoją działalnością przyczynił się do odwrócenia sytuacji: humor rasistowski czy o podtekście religijnym lub etnicznym stał się akceptowany jedynie, gdy jego autorem jest przedstawiciel grupy, której żarty dotyczą (Desloire, 2014, 202).

Swój pierwszy solowy stand-up Jamel Debbouze zrealizował w 1995 roku, a zatem znacznie wcześniej niż zaczął rozwijać się ten gatunek pośród muzułmanów w innych krajach Zachodu. W tym okresie społeczności, o których mowa, konstruowały tożsamości zbiorowe przede wszystkim wokół kraju pochodzenia czy grupy etnicznej, nie zaś przynależności religijnej, co odzwierciedlają żarty, a nawet cała postać Debbouze’a – francuskiego Araba. Najdokładniej odzwierciedla to fragment jego skeczu *100% Debbouze*, gdzie dzieli się frustracją, którą wyzwala pytanie, czy jest Marokańczykiem, czy może Francuzem. Komik odpowiada:

To idiotyczne, trzeba wybierać? Mam ochotę odpowiedzieć tym durniom, że tak jak nie mam ochoty wybierać między matką a ojcem, tak nie mam ochoty wybierać między Francją a Marokiem. Jestem obydwoma, jak wielu ludzi. (100% Debbouze)

Ta wielość przynależności uwidacznia się, jak w przypadku wcześniej omówionych artystów, w używaniu słów czy zwrotów w języku arabskim, często też w kontekście religijnym. Najczęstszymi motywami odwołań do religii u Debbouze’a są stereotypowe sposoby postrzegania kobiecych chust, islamu jako religii propagującej terroryzm i przypisywanej muzułmanom egzaltacji w obrzędku.

Od 2012 roku Jamel Debozze produkuje i współreżyseruje wydarzenie, jedyne w swoim rodzaju *Marrakech du rire* (Marakesz śmiechu). Podczas jednego wieczoru na scenie w sercu Maroka spotykają się komicy, sportowcy, muzycy, aktorzy i inne sławne osoby spośród mniejszości, które odniosły sukces we Francji oraz młodzi zdolni, ale jeszcze nieznani artyści z krajów Maghrebu i mniejszości etnicznych czy religijnych na Zachodzie. Tematyka żartów jest wielowątkowa, ale najczęściej skupia się wokół zagadnień szeroko rozumianej komunikacji międzykulturowej, stereotypów i podrzędnej pozycji reprezentowanych w show grup na Zachodzie oraz ich wyobcowania w krajach pochodzenia. Spektakl od wielu lat transmituje francuska telewizja M6, a jego oglądalność co roku wynosi ok. 3 milionów widzów (*Marrakech du rire*, 2024)

Podsumowanie

Tworzenie współczesnej tożsamości odbywa się w coraz większym stopniu poprzez wizualne (re)prezentacje tej tożsamości w tekstach kultury popularnej. W tym obszarze symbole sprowadzane są do prostego, jednowymiarowego znaku. W konfrontacji jednak z pierwotnym znaczeniem ich funkcją jest szokować czy negować dotychczasową zawartość semantyczną, a przez to skłaniać do przyswajania prezentowanych treści, do ich – bezrefleksyjnej najczęściej – konsumpcji. W taki właśnie sposób traktowane są zawłaszczane przez popkulturę najważniejsze symbole religijne, które zmieniają tu swoje znaczenie. (Pankowska, 2015, s. 37)

Trudno nie zgodzić się z twierdzeniem, że tworzenie tożsamości odbywa się często poprzez wizualne jej prezentowanie w tekstach kultury, co nie jest jednak zjawiskiem zarezerwowanym dla współczesności. Powyższe przykłady odwoływania się do symboliki islamu przez muzułmańskich stand-uperów na Zachodzie dowodzą natomiast występowania dokładnie odwrotnego zjawiska. Przynależą oni do mniejszości religijnej, a często jednocześnie i etnicznej, zatem odwołania do religii sytuują ich w określonej grupie, umacniają więzi zbiorowej tożsamości religijnej z jednej strony, z drugiej zaś osławiają różnorodną publiczność z symboliką muzułmańską. Jednocześnie ośmieszają, sprowadzając do groteski, postawy przeciwników islamu i obalając szkodliwe społecznie stereotypy.

Opisano tu twórczość oraz sylwetki kilkorga artystów z różnych geograficznie i kulturowo krajów zachodnich, jednak wszyscy sytuują się w kontekście imigracyjnym, zazwyczaj w pierwszym lub drugim pokoleniu. Różnice w pochodzeniu czy miejscu pobytu nie mają jednak istotnego znaczenia, jeśli chodzi o poruszane aspekty codzienności i sposób ich postrzegania przez poszczególnych komików. Tematyka przez nich podejmowana jest podobna,

podobna jest też postawa wobec tych wspólnych zagadnień. Treści i sposoby korzystania z symboliki muzułmańskiej pozwalają stwierdzić, że komunikują oni bunt przeciw postawom islamofobicznym, przeciw stereotypom, ale też w krzywym zwierciadle pokazują społeczności, z których się wywodzą. Dokonują egzotyzacji własnych biografii i przedstawianych historii, by zbliżyć je do wyobrażeń publiczności i jednocześnie te wyobrażenia wyśmiać, zderzając egzotyzację z obrazem siebie samych, świetnie znających, a wręcz kształtowanych przez lokalną kulturę, jej wymogi oraz oczekiwania społeczne.

Z drugiej strony, zabieg egzotyzacji stosowano w literaturze kolonialnej, by podważyć człowieczeństwo i prawo do wolności podbitych i kolonizowanych. Użycie formy stand-upu, która wywodzi się z prezentacji komicznych, ale o podtekście rasistowskim oraz sięgnięcie po „kolonialną” egzotyzację mogą dowodzić, że artyści z mniejszości wykonujący stand-up na Zachodzie świetnie znają kulturę zachodnią, jej specyfikę i odniesienia do grup, które artyści ci reprezentują. Świadomie korzystają z dorobku kultury zachodniej i wzbogacając ją wpisują się w dyskurs postkolonialny, czasem wręcz odwracając znaczenia, symbole, środki i style tak, by wyśmiewały, a w konsekwencji osłabiały pozostałości mentalności kolonialnej w społeczeństwach Zachodu. Ich sztuka pozwala przejąć kontrolę nad rasistowskim humorem. W pewnym stopniu przywraca władzę nad własną tożsamością. Zaryzykować więc można twierdzenie, że ich przekaz obrazuje castellsowską postawę tożsamości oporu, a artyści wedle klasyfikacji swej funkcji społecznej są krytykami, ale aspirującymi do bycia uzdrowicielami, czego dowodzi wypowiedź Fatihy el-Ghorri „Jestem performerką, ale tu nie chodzi tylko o to, żeby ludzie się śmiali. Chodzi o przekaz, przełamywanie barier i rozpoczęcie dyskusji” (The National News, 2020).

Literatura

- Abdi, L. (2021). Muslim Stand-Up Comedy in the US and the UK: Incongruity, Everydayness, and Performativity. *Religions*, 12(4), 801.
- Bauman, Z. (2006). *Phynna nowoczesność*. Wydawnictwo Literackie.
- Beyer, P. (2005). *Religia i globalizacja*. Nomos.
- Calhoun, C. (1994). *Social Theory and the Politics of Identity*. Blackwell Publishers.
- Castells, M. (2008). *Siła tożsamości*. PWN.
- Curtis, E. (red.). (2010). *Encyclopedia of Muslim-American History*. Fact on File.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. University of Minnesota Press.
- Desloire, C. (2014). L'arabité de l'humoriste Jamel Debbouze 1993-2013: le cliché réapproprié. *Africultures*, 97, 200–210.

- Di Stasio, V., Lancee, B., Veit, S., & Yemane, R. (2021). Muslim by Default or Religious Discrimination? Results from a Cross-National Field Experiment on Hiring Discrimination. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 47(6), 1305–1326.
- Double, O. (2017). The Origin of the Term ‘Stand-up Comedy’. *Comedy Studies*, 8(1), 1–4.
- Dyczewski, L. (2015). Tożsamość religijna. W: K. Jurek & L. Dyczewski (red.), *Tożsamość religijna w nowoczesności* (9–27). Wydawnictwo KUL.
- Erikson, E. H. (1968). Identity and Identity Diffusion. W: C. Gordon & K. J. Gergen (Eds.), *The Self in Social Interaction: Classic & Contemporary Perspectives* (197–205). John Wiley & Sons.
- Kerboua, S. (2016). From Orientalism to Neo-Orientalism: Early and Contemporary Constructions of Islam and the Muslim World. *Intellectual Discourse*, 24(1), 7–34.
- Limon, J. (2000). *Stand-up Comedy in Theory, or, Abjection in America*. Duke University Press.
- Michael, J. (2013). American Muslims Stand up and Speak out: Trajectories of Humor in Muslim American Stand-up Comedy. *Contemporary Islam*, 8(2), 189–211.
- Niziołek, K. (2015). *Sztuka społeczna. Koncepcje, dyskursy, praktyki*. WUB.
- Olsen, A. L., Kyhse-Andersen, J. H., & Moynihan, D. P. (2022). The Unequal Distribution of Opportunity: A National Audit Study of Bureaucratic Discrimination in Primary School Access. *American Journal of Political Science*, 66(3), 587–603.
- Pankowska, K. (2015). Tożsamość religijna w dobie kultury popularnej. W: K. Jurek & L. Dyczewski (red.), *Tożsamość religijna w nowoczesności* (29–39). KUL.
- Roose, J. M. (2020). The New Muslim Ethical Elite: “Silent Revolution” or the Commodification of Islam?. *Religions*, 11(12), 347.
- Samiei, M. (2010). Neo-Orientalism? The Relationship between the West and Islam in our Globalised World. *Third World Quarterly*, 31(7), 1145–1160.
- Saukko, P. (2022). Metodologie dla studiów kulturowych. Podejście integrujące. W: N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych* (t. 1, 487–505). PWN.
- Sennett, R. (1980). *Authority*. Alfred A. Knopf.
- Shaheed, A. (2021). *Combattre l’islamophobie et la haine antimusulmane pour éliminer la discrimination et l’intolérance fondées sur la religion ou la conviction: Rapport du Rapporteur spécial sur la liberté de religion ou de conviction (Rapport présenté à la Quarante-sixième session du Conseil des droits de l’homme, 22 février-19 mars 2021)*. Conseil des droits de l’homme.
- Vigouroux, C. (2015). Genre, Heteroglossic Performances, and New Identity: Stand-up Comedy in Modern French Society. *Language in Society*, 44(2), 223–243.
- Widy-Behiesse, M. (2016). Beurżuazja i muzułmańska klasa średnia w Europie Zachodniej. W: I. Kończak & M. Woźniak-Bobińska (red.), *Ciągłość i zmiana w świecie islamu* (169–181). Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Widy-Behiesse, M. (2021). Zarys ewolucji kultury popularnej tworzonej przez muzułmanów w wybranych krajach Zachodu. Od Le thé au harem d’Archy Ahmed po Madina Oh na na!. *Literatura i Kultura Popularna*, 27.
- Young, R. (2012). *Postkolonializm*. WUJ.
- Yus, F. (2002). Stand-up Comedy and Cultural Spread: The Case of Sex Roles. *Babel A.F.I.A.L.*, número especial sobre humor, 245–292.
- Zielonka-Kowalska, M. (2010). Stand-up Made in Poland. *Teatr*, 9, 56–60.

Strony internetowe i materiały audiowizualne

- Allah Made Me Funny: Live in Concert* [Facebook video]. <https://www.facebook.com/watch/?v=242125933880781> [dostęp: 26.09.2024].
- Brother Ali, Comedian Preacher Moss on The Travelers Podcast* [YouTube video]. <https://www.youtube.com/watch?v=9iRZ3XRcPPo> [dostęp: 17.07.2025].
- Comedyville.ca. (2023). *Different Styles of Stand-up Comedy*. <https://www.comedyville.ca/styles-of-stand-up-comedy/> [dostęp: 17.09.2023].
- Comedy Central UK. (2023, November 25). *Fatiha El-Ghorri's Anti-Aging Secret*. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=1u-pq9LLWlU> [dostęp: 25.11.2024].
- Fatiha El-Ghorri: Arranged or Forced Marriages?* [Jonathan Ross' Comedy Club]. <https://www.youtube.com/watch?v=g8jS-WNtgV8> [dostęp: 25.11.2024].
- Halaltrip.com. *Exceptional Muslim Comedians That Redefined Humor with Wit and Charm* [Blog post]. <https://www.halaltrip.com/other/blog/exceptional-muslim-comedians-that-redefined-humor-with-wit-and-charm/> [dostęp: 28.07.2025].
- Hyphen Magazine. *7 Up-and-Coming Muslim Comedians to Watch Out For*. <https://hyphenonline.com/2022/06/07/7-up-and-coming-muslim-comedians-to-watch-out-for> [dostęp: 28.07.2025].
- Likemedia.tv. (2023). *Preacher Moss*. <https://www.likemedia.tv/speaker/preacher-moss/> [dostęp: 17.09.2023].
- Marrakech du rire 2024* [Marocmaker]. <https://marocmaker.com/marrakech-du-rire-2024/> [dostęp: 19.08.2024].
- Martin M. (2008). *Poking Fun At Stereotypes In 'Allah Made Me Funny'*. National Public Radio. <https://www.npr.org/2008/10/06/95428171/poking-fun-at-stereotypes-in-allah-made-me-funny> [dostęp: 26.07.2025].
- Mendrinis 2004, <http://historyofcomedy.blogspot.com/2004/12/first-stand-up.html> [dostęp: 17.07.2025].
- Minhaj, H. (2019). *Hasan Minhaj*. Time. <https://time.com/collection/100-most-influential-people-2019/5567704/hasan-minhaj/> [dostęp: 12.06.2025].
- Ms. Marvel, *Sufism & Stand Up Comedy! – Azhar Usman* [YouTube video]. <https://www.youtube.com/watch?v=vWlyISY7tyM> [dostęp: 17.07.2025].
- Preacher Moss at GPU 2008* [YouTube video]. <https://www.youtube.com/watch?v=W-5DvgZiJHdY> [dostęp: 26.07.2025].
- Sanders S. (2020). *Hasan Minhaj On Faith And Seeking*. National Public Radio. <https://www.npr.org/transcripts/864313818> [dostęp: 17.07.2025].
- Standupali.com. <https://standupali.com/> [dostęp: 28.09.2023].
- The Morning Show. (2017). *Comedian Ali Hassan's 'Muslim, Interrupted' tour* [Global News video]. <https://globalnews.ca/video/3523288/comedian-ali-hassans-muslim-interrupted-tour/> [dostęp: 26.07.2025].

BEATA GUZOWSKA

Uniwersytet Rzeszowski

Instytut Filozofii

e-mail: bguzowska@ur.edu.pl

ORCID: 0000-0003-2430-2647

DOI: 10.34813/ptr3.2025.15

Płynność, autentyczność, słabość – paradygmaty ponowoczesnej religijności

Flowing, authenticity, weakness – paradigms of postmodern religiosity

Abstract. The characteristic features of postmodernism – such as anti-dogmatism, the subjectivisation of knowledge, the affirmation of individual autonomy, the emphasis on personal religious experiences and the aestheticisation of reality – also extend to the sphere of spirituality and religiosity. Questioning modern metaphysical and historical narratives requires the formulation of new guiding categories that will be able to capture the contemporary human condition. It seems that in the context of postmodern culture, categories such as fluidity and temporariness are increasingly seen as constitutive of contemporary forms of religiosity, gradually replacing the traditional attributes of stability, permanence and absoluteness.

Keywords: postmodernity, religion, changeability, authenticity, weakness, Bauman, Taylor, Vattimo.

I

Ponowoczesność stanowi okres, w którym jednostka konstruuje swoją tożsamość w sposób autonomiczny, czerpiąc z szerokiego spektrum dostępnych idei oraz systemów wartości, które uznaje za atrakcyjne. Generalnie postuluje się odrzucenie dogmatyzmu na rzecz swobodnego, własnego modelu

spełniania siebie. Człowiek konstruując własny model życia, powinien spełniać siebie, osiągać coś więcej niż tylko:

realizować przypisane sobie role, wypełniać obowiązki i osiągać określone cele [...] czyli budować piękną egzystencję, nadawać swemu życiu blasku, poszukiwać w nim harmonii. [...] nasza wolność i nieokreśloność (tj. niepoznawalność przy zastosowaniu pojęć) stanowi dla nas przesłankę, w imię której warto podejmować działania autokreatywne – tworzyć siebie niczym dzieło sztuki. (Hudzik, 1998, s. 88–89)

Projektując swoje życie w warunkach ponowoczesności, konieczne staje się wykształcenie w sobie zdolności do powściągnięcia skłonności do myślenia w kategoriach sztywnych struktur pojęciowych, które często zamykają nas na nowe doświadczenia, interpretacje i treści.

Charakterystyczny dla tego okresu jest również: antydogmatyzm, subiektywizacja wiedzy, afirmacja autonomii podmiotu, nacisk na indywidualne doświadczenie religijne oraz estetyzacja rzeczywistości – obejmujące również sferę duchowości i religijności. Wśród dominujących cech ponowoczesności należy także wymienić tymczasowość, płynność, nietrwałość oraz łatwość zmiany przekonań, teorii i ideologii. Zjawiska te wpisują się w szerszy kontekst konsumpcyjnego, często instrumentalnego modelu życia współczesnego człowieka.

Ponowoczesność zawiera także szeroki wachlarz praktycznych wskazań dotyczących sposobu życia, kreacji siebie i kształtowania relacji ze światem. W tym kontekście filozofia postmodernistyczna nierzadko jawi się jako propozycja określonej postawy egzystencjalnej, której podstawą jest radykalna otwartość na różnorodne style życia i sposoby zachowania – przy jednoczesnym braku roszczeń do obiektywnej wyższości któregośkolwiek z nich. Zgodnie z tą koncepcją, Jean-François Lyotard, jednym z fundamentów ponowoczesności „uczynił” nieufność wobec tzw. wielkich narracji, które przez wieki legitymizowały wiedzę, moralność i władzę. Ich rozpad otwiera przestrzeń dla heterogeniczności, różnicy oraz emancypacji marginalizowanych form życia i myślenia. Lyotard pisze, że nieufność wobec metanarracji jest spowodowana między innymi kryzysem filozofii metafizycznej, postępowaniem nauk i ich fragmentyzacją, pluralizmem kulturowym. Podkreśla, iż:

Funkcja narracyjna traci swoje funkcje: wielkiego bohatera, wielkie zagrożenia, wielkie przedsięwzięcia i wielki cel. Rozpryskuje się na ulotne skupiska językowych elementów narracyjnych, także jednak denotujących, preskryptywnych, opisowych, itd., z których każdy niesie z sobą pragmatyczne wartości sui generis. Wszyscy żyjemy na skrzyżowaniu wielu z nich. (Lyotard, 1997, s. 20)

Podobne stanowisko wyraża Gianni Vattimo, którego kategoria „myśli słabej” stanowi filozoficzną odpowiedź na ponowoczesne doświadczenie przesilenia kulturowego – utratę wiary w teleologiczny rozwój dziejów oraz dezintegrację uniwersalnych fundamentów poznawczych i moralnych. W obliczu kryzysu metanarracji i rozproszenia autorytetów epistemologicznych, „myśl słaba” proponuje odejście od silnych struktur metafizycznych na rzecz postawy hermeneutycznej, otwartej na pluralizm interpretacyjny oraz nieuchronną tymczasowość każdej prawdy. Vattimo podkreśla, że ponowoczesność, kwestionując prawomocność nowoczesnych narracji o charakterze metafizycznym i historycystycznym domaga się sformułowania nowych kategorii przewodnich, zdolnych do uchwycenia współczesnej kondycji człowieka. Jednocześnie zaznacza, że ponowoczesność nie jest całkowitym zerwaniem z nowoczesnością – przeciwnie, zawiera jej ślady, które jednak ulegają przekształceniu, reinterpretacji i osłabieniu.

W tym kontekście ponowoczesność można postrzegać jako kulturę, w której dominuje wolność od dogmatów, uznanie zmienności oraz tymczasowości. Jednostka nie jest tu definiowana przez przynależność do uniwersalnych kategorii, lecz przez zdolność do samodzielnego i krytycznego kreowania własnej egzystencji – w dialogu z innymi i wrażliwością na różnicę. Różnorodność nie jest traktowana jako problem do rozwiązania, lecz jako wartość sama w sobie – warunek konieczny dla rozwoju jednostki i wspólnoty. Wybór stylu życia przestaje być podporządkowany normom zewnętrznym (społecznym, religijnym, ideologicznym), a staje się autonomicznym aktem kształtowania siebie – zgodnie z indywidualnymi preferencjami, doświadczeniami i potrzebą autentyczności.

Wielość przemian zachodzących w kulturze ponowoczesnej znacząco wpływa także na obszar religii, religijności i duchowości, które coraz częściej przyjmują formy synkretyczne i indywidualistyczne, będąc w znacznym stopniu uwolnionymi od zdogmatyzowanych kształtów. Religia przestaje pełnić rolę nośnika absolutnej prawdy, a staje się jednym z wielu równorzędnych dyskursów. Współczesny pluralizm sprawił, że istnieje szeroki wachlarz wyboru form religii i duchowości, co z kolei sprawia, że to co uchodziło za oczywiste i naturalne zostaje poddane w wątpliwość. Współczesne oderwanie wielu kategorii od ich metafizycznych podstaw wiąże się z potrzebą przemyślenia ich aktualnej użyteczności. Ów proces, zrodzony ze sceptycyzmu wobec tradycyjnych założeń metafizycznych, niejednokrotnie prowadzi do ich reinterpretacji i odkrycia alternatywnych możliwości. Wydaje się, że w kontekście kultury ponowoczesnej to właśnie kategorie takie jak płynność, tymczasowość oraz zmienność coraz częściej ujmowane są jako konstytutywne dla współczesnych form religijności, zastępując tradycyjne atrybuty stabilności, trwałości i absolutności.

II

W realiach ponowoczesności, zdominowanej przez dynamikę ciągłego tworzenia i przemiany, szczególnego znaczenia nabiera postulat autokreacji jednostki oraz potrzeba permanentnego samopotwierdzania w przestrzeni społecznej i symbolicznej. W warunkach „płynnej nowoczesności” – jak zaznacza Zygmunt Bauman – każda tożsamość, w tym także religijna, staje się zadaniem, a nie dziedzictwem. Staje się refleksyjnym projektem, otwartym na modyfikacje, rekonstrukcje, podlegając mechanizmom wyboru, rekonfiguracji, a nawet radykalnym zerwaniom. Dla człowieka przednowoczesnego zarówno prawda, jak i rzeczywistość postrzegane były jako rezultat Boskiego planu, który mógł być jedynie kontemplowany, a nie kwestionowany czy kształtowany. W odróżnieniu od tego nowoczesność wprowadza model świata opartego na nieustannej zmianie, twórczości i potrzebie autokreacji jednostki, który jeszcze mocniej akcentowany jest w czasie obecnym. W takim kontekście coraz trudniej jest traktować otaczającą rzeczywistość jako niezmienną i „z góry daną” przez byt transcendentny – zamiast tego staje się ona konstruktem ludzkim, wymagającym ciągłej reinterpretacji i potwierdzania.

Współczesny człowiek funkcjonuje w rzeczywistości dynamicznej, płynnej i nacechowanej ambiwalencją. Bauman podkreśla, że stan ten stanowi odejście od nowoczesnego paradygmatu, który cechował się trwałością oraz jasno wyodrębnionymi kategoriami. W warunkach ponowoczesności świat traci swoje cechy stabilności i przewidywalności, a wszystkie jego aspekty podlegają procesom deregulacji i relatywizacji. W świecie „płynnej nowoczesności” religijność przejawia się przede wszystkim w obszarze prywatnym i zindywidualizowanym. Tę kwestię analizował także Thomas Luckmann, zaznaczał, że w sytuacji, gdy religijność indywidualna nie ma poparcia ze strony instytucji pierwotnych, zaczyna uzależniać się od poparcia innych autonomicznych instytucji i jednostek znajdujących się głównie w sferze prywatnej (zob. Luckmann, 1996, s.143; zob. 1967).

Podobnie Bauman niejednokrotnie podkreśla, że religia została w znacznej mierze sprowadzona do sfery prywatnej, w której człowiek sam sobie wytwarza przedmiot własnej religii – „Prywatnego Boga”. Opisując kategorię „Prywatnego Boga”, Bauman podkreśla, że jest to Bóg „konstruowany, a nie przekazany i otrzymany w spadku w kształcie gotowym; konstruowany samodzielnie, choć przy użyciu elementów wybranych z dostępnych ofert prefabrykatów, łączonych i składanych w całość wedle samodzielnie opracowanych projektów, za pomocą indywidualnych narzędzi, zasobów i umiejętności oraz wedle logiki jednostkowych preferencji i priorytetów. „Prywatny Bóg” stanowi, podobnie jak wszyscy bogowie, emanację, pochodną lub refleks niesamowystarczalności

– ale w przeciwieństwie do bogów instytucjonalnych niesamowystarczalności raczej osobniczej niż gatunkowej” (Bauman, 2012, s. 110–111). Współczesne doświadczenie niesamowystarczalności¹ generalnie uległo procesowi prywatyzacji – przestało odnosić się do kondycji ludzkości jako całości, a zaczęło charakteryzować jednostkę w sposób indywidualny. Poczucie braku oparcia czy stabilności nie jest już uniwersalnym doświadczeniem wspólnotowym, lecz przeżywane jest autonomicznie.

Jednostki żyjące w „płynnej nowoczesności”/ponowoczesności zmuszeni są do opanowania sztuki dokonywania wyborów, które permanentnie towarzyszą ich życiu. Sprzyja to rosnącemu zapotrzebowaniu na ekspertów, którzy mieliby ustrzec jednostkę przed niewłaściwymi wyborami, skutkującymi utratą szansy na lepsze życie, kłopotami tożsamościowymi czy też zachwianiem wiary we własne możliwości. Sytuację tę Bauman opisuje w słowach:

Ponowoczesna odmiana niepewności nie rodzi zapotrzebowania na wizje eschatologiczne, w jakich specjalizowała się religia; rodzi natomiast wciąż rosnący popyt na poradnictwo życiowe [...]. Ludzie nękani przez niepewność ponowoczesnego typu [...] szukają takich doradców, którzy przekonywać ich będą, że nie brak im niczego, co do pomyślnego życia potrzebne, i wskażą palcem, gdzie to, co trzeba, znaleźć. (Bauman, 2000, s. 307–308; zob. 2006)

W tym kontekście przemieszczeniu ulega idea transcendencji. Coraz częściej nie jest powiązana z Bogiem osobowym, lecz umiejscowiona jest w obszarach takich jak: relacje międzyludzkie, natura, emocje czy cielesność. Zamiast dążyć do poznania zbioru obiektywnych prawd religijnych, współczesna religijność i duchowość koncentruje się na intensyfikacji subiektywnych doznań – coraz głębszych i bardziej autentycznych niż dotąd dostępne.

W ponowoczesnej kulturze poszukiwanie intensywnych doznań, wrażeń staje się jednym z kluczowych elementów ludzkiej aktywności. „Przeżycia totalne”, jak określa Bauman, zostały oddzielone od kontekstu religijnego i przekształcone w świecką strategię samorealizacji. W przeciwieństwie do doświadczeń religijnych, mających przybliżać człowieka do spotkania z transcendencją i przekroczenia siebie w relacji z Absolutem, współczesne strategie skoncentrowane są na rozwoju intelektualnym i cielesnym jednostki. Promują one ideę nieograniczonego potencjału ludzkiego, zakładając, że

¹ W książce *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Bauman odnosząc się do zjawiska niesamowystarczalności, pisze: „Wina za kapryśność losu i niespełnienie oczekiwań spada na mnie osobiście; to ja, ja osobiście, ja jako jednostka, jestem niesamowystarczalny. Moje osobiste niepowodzenia w niczym nie podważają przeświadczenia o nieskończoności ludzkiej potencji; przeciwnie, dowodzą pośrednio potęgę ludzkich, gatunkowych dokonań” (Bauman, 2000, s. 304–305).

pełnia egzystencji może być osiągnięta poprzez intensyfikację doświadczeń wewnętrznych i cielesnych, niezależnie od wymiaru metafizycznego, a także:

głoszą lub chyłkiem przemycają tezę, że wszystkiego doświadczyć można, że wszystko jest w ludzkiej mocy; że w przeciwieństwie do twierdzeń »religii zorganizowanej« człowiek jest samowystarczalny, a raczej ze stać się nim może, i powinien, przy pomocy innych ludzi [...]. (Bauman, 2000, s. 314)

III

W filozoficznej refleksji nad przemianami religii i religijności we współczesnym świecie często podkreśla się ich ściśle powiązanie z dominującym indywidualizmem oraz z pragmatycznym podejściem do wiary. W ponowoczesnej rzeczywistości jednostki coraz częściej kształtują swoją religijność w sposób autonomiczny, odpowiadając na indywidualne potrzeby emocjonalne i egzystencjalne. Religia przestaje być zinstytucjonalizowanym systemem przekonań, a staje się przestrzenią osobistych przeżyć i doświadczeń, co wpisuje się w szerszy kontekst kultury „poszukiwania”. Religijność traci swój tradycyjny charakter, przybiera charakter eksploracyjny. Jest swoistego rodzaju wyrazem dążenia do wewnętrznej harmonii, integracji umysłu, ciała i jaźni, coraz częściej przenika różne obszary kultury popularnej, psychologii, ekologii czy sztuki.

Jak podkreśla Charles Taylor, religia nie zniknęła z życia współczesnych społeczeństw, lecz zmienił się sposób jej obecności. W warunkach pluralizmu światopoglądowego i postępującej sekularyzacji religia przestaje być oczywistością, a staje się jednym z wielu możliwych projektów tożsamości, wybieranym swobodnie i bez społecznej stygmatyzacji; staje się także jedną z wielu dostępnych opcji interpretowania świata i nadawania sensu ludzkiemu życiu. Bowiem „każdy ma swój sposób realizowania własnego człowieczeństwa i ważne jest, by go odnalazł i żył z nim w zgodzie, a nie poddawał się modelowi narzuconemu mu z zewnątrz przez społeczeństwo, poprzednie pokolenie lub władze religijne czy polityczne” (Taylor, 2002, s. 65; zob. 2001; Guzowska, 2019, s. 149–150).

Jedną z kluczowych zmian, na które zwraca uwagę Taylor, jest przemiana warunków wiary. W przeszłości religia stanowiła integralny element życia wspólnotowego, akceptowany niemal bezrefleksyjnie, natomiast obecnie przynależność religijna jest w większym stopniu aktem świadomego wyboru. Współczesna religijność koncentruje się przede wszystkim na osobistym przeżyciu, intuicji i bezpośrednim kontakcie z sacrum, pozwala samodzielnie

kształtować własną ścieżkę duchową, nierzadko poza tradycyjnymi instytucjami religijnymi. Coraz częściej religijność i duchowość przybiera formę indywidualnego poszukiwania, które niekoniecznie opiera się na strukturach tradycyjnych instytucji religijnych.

W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera pojęcie autentyczności, które Taylor uznaje za jedną z kluczowych wartości współczesnej kultury. Autentyczność², w jego ujęciu, to przede wszystkim życie w zgodzie z sobą samym, ze swoją „biografią”. Zakłada ona możliwość autonomicznego wyboru drogi życiowej, czy odpowiedzialność wobec innych ludzi oraz świata. Autentyczność jest dla Taylora:

[wartością] której problemy sensu egzystencji oraz miejsca człowieka w całości bytów nadal jawią się jako istotne i to istotne indywidualnie, jako – wobec zaniku wiary w uniwersalny horyzont metafizyczny – zadanie dla jednostki. Dzięki wsparciu na Ideale Autentyczności, prywatyzacja języka refleksji nie czyni problematyki duchowej mniej poważną i zobowiązującą; [...]. (Bielik-Robson, 2000, s. 283)

Taylor przestrzega przed redukowaniem autentyczności do subiektywizmu czy oderwanego od wartości indywidualizmu. W jego filozofii autentyczność musi być zakorzeniona w relacjach międzyludzkich, powinna obejmować poszukiwanie głębi duchowej oraz otwartość na to, co przekracza jednostkę – a więc na transcendencję. Autentyczność to przede wszystkim proces twórczy, obejmujący odkrywanie i konstruowanie własnej tożsamości. W jej istocie leży dążenie do oryginalności, często połączone z krytycznym dystansem wobec zastanych norm moralnych oraz z potrzebą samodzielnego poszukiwania sensu i sposobu na życie. Autentyczność stanowi wezwanie do świadomego kształtowania indywidualnej drogi, która nie jest narzucona z zewnątrz, lecz wynika z wewnętrznego przekonania jednostki.

Można uznać, że autentyczność wyznacza kierunek ku pełniejszemu i bardziej zróżnicowanemu modelowi egzystencji, odpowiadającemu na potrzeby współczesnego człowieka. Ludzkie życie jawi się tu jako nieustanna konfrontacja między zewnętrzną rzeczywistością społeczną a osobistą wizją życia dobrego, formułowaną przez każdą jednostkę na nowo.

² Taylor odnosząc się do kategorii autentyczności niejednokrotnie zaznaczał jej dwuznaczność. Pisał, iż „Autentyczność zakłada, z jednej strony, 1) kreację oraz konstrukcję, tak samo jak element odkrycia, 2) oryginalność [...] 3) opozycję wobec norm społecznych, a potencjalnie – nawet norm moralnych. Z drugiej jednak strony prawdą jest, że autentyczność nie jest możliwa bez 1) bez otwarcia na horyzont tego, co istotne (w innym razie bowiem autokreacja traci oparcie w hierarchii wartości, która jedynie może ją ocalić od bezwartościowości), jak i bez 2) samookreślenia się w dialogu z innymi. Napięcia między tymi roszczeniami usunąć nie sposób” (1991, s. 66).

IV

Ponowoczesna rewitalizacja religii doskonale wpisuje się w szeroki zakres przemian kulturowo-społecznych. Jednakże obecne odrodzenie religii znacząco różni się od wcześniejszych ze względu na globalny zasięg, jak i nowe form wyrazu, które silnie związane są z takimi obszarami jak technologia, media, nauka, polityka czy ekonomia. Dotychczasowe wyznaczniki religii, jak dogmat, autorytet, kult czy ortodoksja tracą swoje prymarne miejsce na rzecz, bardziej zindywidualizowanego, przeżyciowego i elastycznego podejścia do sacrum.

W tym kontekście należy zwrócić uwagę na koncepcję Gianniego Vattimo, który interpretuje powrót religii nie jako restaurację dogmatyzmu czy instytucjonalnej religii, lecz jako jej reinterpretację w duchu słabości i wolności. Vattimo odrzucając tradycyjne (silne) formy religii, proponuje religijność opartą na kategoriach takich jak ślad czy osłabienie.

[Ów powrót] jest jednym z podstawowych aspektów (lub jedynym podstawowym aspektem) doświadczenia religijnego. Chcemy zatem pójść za tym śladem śladu, przyjąć za podstawowy w odnowionej refleksji o religii sam fakt jej powrotu, ponownej obecności, jej skierowanego do nas wezwania, wezwania głosem, który już z pewnością słyszeliśmy. (Vattimo, 1999, s. 100)

[Obecność religii] w naszym ludzkim doświadczeniu, nie jest faktem czysto przypadkowym, faktem, który moglibyśmy odsunąć na bok, by skoncentrować się po prostu na treściach, które w ten właśnie sposób powracają. Wprost przeciwnie, mamy podstawy do tego, by przypuszczać, że powracanie jest jednym z podstawowych aspektów (lub jedynym podstawowym aspektem) doświadczenia religijnego. (Vattimo, 1999, s. 100)

Z kolei zachodzące procesy sekularyzacji, Vattimo postrzega jako immanentny element chrześcijaństwa. Zaznacza, że sekularyzacja nie stanowi negacji religii, lecz jest jej etapem, w wyniku którego chrześcijaństwo samo siebie osłabia, poprzez rezygnację z autorytatywności na rzecz dialogu, miłości i wolności. Jak pisze, „znaczenie chrześcijaństwa jako zbawczego (odkupiającego) przesłania zawiera się przede wszystkim w rezygnacji z kategorycznego roszczenia do «rzeczywistości»” (Vattimo, 2013, s. 242).

Vattimo, w przeciwieństwie do wielu przedstawicieli postmodernizmu, nie neguje potrzeby religii we współczesnym świecie, podejmuje on próbę jej reinterpretacji w zgodzie z założeniami „słabego myślenia”. Jak twierdzi, obecnie religia powraca nie tyle w tradycyjnych formach transcendencji, dogmatyzmu czy instytucjonalnej potęgi, ale jako afirmacja immanencji, „myśli słabej”, etyki odpowiedzialności. Vattimo jednocześnie dostrzega ryzyko związane z takim przesunięciem kategorii, w wyniku czego ograniczenie

refleksji religijnej wyłącznie do wymiaru immanentnego może prowadzić do utraty jej głębszego sensu – tego, co przekracza jednostkę, otwiera ją na inność i wykracza poza czysto ludzką kondycję. Tym samym rodzi się pytanie: czy całkowita rezygnacja z transcendencji nie pozbawia religii jej fundamentalnego wymiaru duchowego?

V

We współczesnym świecie permanentnej zmienności, tymczasowości i akcentowania konieczności autokreacji, i samopotwierdzania „coraz trudniej postrzegać rzeczywistość świecką jako «daną» raz na zawsze mocą nadludzkiej woli; to, co przedtem było z góry uautentycznione raz na zawsze kształtem stworzonego świata, trzeba teraz autentyfikować dopiero wysiłkiem samokreacji” (Bauman, 2000, s. 217). Mające miejsce oderwanie wielu kategorii od metafizycznych przesłanek związane jest z potrzebą poddania namysłowi ich dzisiejszej przydatności. Owa próba podyktowana jest sceptycyzmem wobec metafizyki, prowadzi nierzadko do odkrycia jej nowych interpretacyjnych zastosowań.

Warto podkreślić, że mimo licznych przeobrażeń kultury współczesnej, religijność nie zanika, lecz ulega różnorodnym przemianom i przybiera nowe formy wyrazu. Znaczące wydają się słowa Marcela Gaucheta, który pisze, że:

[...] nasza idea człowieka musi uwzględniać fakt, że człowiek zawsze był i pozostanie podatny, na to, co religijne. Nawet w przypadku jednostki całkowicie zlaicyzowanej, ateisty czy agnostyka, trzeba nadać tej potrzebie religijności właściwy status. Wiemy, że ona uporczywie trwa, nawet jeśli nie manifestuje się już z konieczności za pośrednictwem zinstytucjonalizowanych religii. To ona odegra podstawową rolę w XXI wieku. (2013, s. 79)

Literatura

- Bauman, Z. (2006). *Płynna nowoczesność* (tłum. T. Kunz). Wydawnictwo Literackie.
 Bauman, Z. (2000). *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Wydawnictwo Sic!
 Bauman, Z. (2012). *To nie jest dziennik* (tłum. M. Zawadzka). Wydawnictwo Literackie.
 Bielik-Robson, A. (2000). *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*. Wydawnictwo Universitas.
 Gauchet M., Legros M. (2013), Religie zapełniają pustkę społecznego dyskursu. *Przegląd Polityczny*, 118, 76–79.

- Guzowska, B. (2019). *Kategoria estetyzacji w ponowoczesności. Analiza wybranych zagadnień z filozofii kultury*. Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Hudzik, J. P. (1998). *Estetyka egzystencji. Szkice z pogranicza ponowoczesnej etyki i estetyki*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Luckmann T. (1996). *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie* (tłum. L. Bluszcz). Wydawnictwo NOMOS.
- Luckmann, T. (1967). *The Invisible Religion*. Macmillan.
- Lyotard, J.-F. (1997). *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy* (tłum. M. Kowalska, J. Migasiński). Fundacja Aletheia.
- Taylor, Ch. (2002). *Oblicza religii dzisiaj* (tłum. A. Lipszyc). Wydawnictwo Znak.
- Taylor, Ch. (1991). *Ethics of Authenticity*. Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (2001). *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej* (tłum. M. Gruszczyński i in.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Vattimo, G. (1999). Ślad śladu. W: J. Derrida, G. Vattimo i in., *Religia* (tłum. E. Łukaszyk, 99–116). Wydawnictwo KR.
- Vattimo, G. (2013). *Wiek interpretacji* [The Age of Interpretation] (fragment, tłum. T. Olszewski). *Przestrzenie Teorii*, 20, 237–246.

KRZYSZTOF ULANOWSKI

Uniwersytet Gdański

Wydział Nauk Społecznych

e-mail: krzysztof.ulanowski@ug.edu.pl

ORCID: 0000-0003-2551-6807

DOI: 10.34813/ptr3.2025.16

Between order and chaos: Right-left symbolism in the Polish folk religious worldview

Abstract. This study explores the symbolic significance of the right and left sides in the folk societies of Poland, Kashubia, and Masuria, particularly during the 19th and early 20th centuries. It examines how these societies relied on keen observation of nature and cultural traditions to predict outcomes and navigate daily life. The right side, associated with divine favor, prosperity, and positive outcomes, was viewed as auspicious, while the left side often signified misfortune or negativity. This symbolic dichotomy was reflected in various cultural practices, including omens, rituals, and beliefs about personal fate. The analysis highlights the quasi-religious explanations underlying these perceptions, emphasizing the importance of the right side as a reflection of God's choosing and spiritual alignment. The study demonstrates how these beliefs shaped the social and cultural dynamics of the time, offering insight into the role of symbolism and superstition in folk society.

Keywords: right-left, symbolism, magical, misogynic, religious, folk perspective.

Why was the right side considered good and the left side bad in the Polish folk imagination? This question leads us to a complex symbolism of sides that shaped practices, rituals, and perceptions of everyday phenomena. In Polish folk culture (and more broadly, Slavic) the symbolism of right and left played a crucial role in organizing the world and social relations. The right side was associated with goodness, order, and divine protection, while the left side was linked to chaos, sin, and impurity. The question of why this deeply

ingrained opposition exists goes far beyond a simple explanation based on the majority of right-handed individuals in society. This article seeks to provide a synthetic analysis of the phenomenon, considering various contexts: religious (especially Christian symbolism), socio-cultural (including the patriarchal perception of femininity), mythical (such as the movement of the sun, natural cycles of nature related to magical explanations), and linguistic (embedded in idioms and everyday expressions). By exploring these perspectives, the author aims to show that the duality of right and left forms a foundational cultural order, vividly expressed in the magical and religious practices of the Polish countryside.

The scope of this study encompasses the 19th century and the first half of the 20th century.¹ The analysis is based on a wide array of ethnographic and historical sources. Geographically, it considers Kashubia and the Masurian region, which, during the period in question, were part of pre-war Prussia and are today within the borders of Poland. In the 19th and early 20th centuries, although these regions were separated by political and religious boundaries, they also shared numerous cultural and social connections. This is particularly evident in the similarities found in the magical thinking of local populations, as documented in the works of Polish and Kashubian anthropologists and in the accounts of Max Toeppen. The Polish translation of Toeppen's book is titled *Wierzenia mazurskie* (Masurian Beliefs), whereas the original German edition, *Aberglauben aus Masuren* (Masurian Superstitions), underscores not only the beliefs themselves but also the practices and rituals of magical thinking.

Given the chronological and thematic coherence of the sources from these regions, their comparative analysis is fully justified. Accordingly, the following discussion proceeds in a thematic manner.

The Slavic origins of 19th-century magical thinking

My analysis focuses on the fundamental domains in which magical thinking, linked to the opposition of right and left, is most prevalent. In Polish, Kashubian, and Masurian contexts, the right side has consistently been regarded as auspicious in interpreting omens for individuals and their circumstances, whereas the left side has been seen as inauspicious. The right-left opposition

¹ Already in Mesopotamian civilization, which placed great emphasis on the opposition of right and left within highly developed art of divination, the right side, known as the *pars familiaris* (familiar side), was associated with good omens, while the left side, called the *pars hostilis* (hostile side), was linked to negative ones (see Guinan, 1996, p. 5–10; De Vos, 2013, p. 44; Leichy, 1970, p. 7; Starr, 1983, p. 16; Ulanowski, 2021, p. 81–84).

appears with remarkable frequency in folk belief systems. As Biegeleisen has noted, in Slavic popular culture, events occurring on the right side are attributed to the influence of benevolent spirits, whereas occurrences on the left are believed to stem from demonic forces (Biegeleisen, 1929A, p. 157). In the 19th century, it was still widely held that a Guardian Angel stood to the right behind an individual, while the devil was positioned to the left (Gulgowski, 1911, p. 200; Więckowski, 2005, p. 13).

Let me turn to the available historical sources concerning the Slavs. The earliest accounts regarding the Western Slavs can be found in the *Gesta Regum Anglorum* by William of Malmesbury, dating from the 12th century CE, though the author attributes the information to around 1041. In this account, he describes a form of divination:

The Vindelici² worship fortune, and putting her idol in the most eminent situation, they place a horn in her right hand, filled with that beverage, made of honey and water. (William of Malmesbury, 1847, book II, chap. XII, p. 208)

This Slavic goddess, referred to by the Latin equivalent in line with the custom of medieval Western chroniclers, most likely holds a *cornucopia* in her right hand. A remarkably similar testimony can be found approximately fifty years later in the writings of Saxo Grammaticus (1130/50–1225). Saxo not only discusses divination involving a horse as an intermediary between the divine and human realms but also clearly highlights the significance of the right side as an auspicious omen:

If the horse stepped over the rows of spears with its right leg first, rather than the left, it was considered a favorable sign for conducting a war. However, if it raised its left leg even once before the right, the intention to invade that land was abandoned. (Saxo Grammaticus, 14.39.10)

Significantly, this pattern persisted in a simplified form for centuries. In the 19th century, the same belief structure can be observed in folk wisdom:

If a purchased horse crosses the threshold of the stable with its left leg, it should be immediately sold, even at a loss, as otherwise, it will bring many losses to the farm. (Bieroński, 1885, p. 41)

Returning once more to the 12th-century world of the Slavic Rugians and their chief deity, Sventevit (Świętowit; referred to by Saxo as Suantovitus), we find that this most important deity of the Rugians in Arkona held in his right hand a horn of abundance used for divination and predicting future harvests:

² With high probability this is the name for the Wends – the general terms for the Polabian (Polabian) Slaves.

In the right hand of the statue was holding a horn made of various metals; this was filled once a year with wine by an experienced priest, who would predict the next year's harvest based on the drink's behavior. (Saxo Grammaticus 14.39.3-5)

Medieval chroniclers such as Peter of Dusburg (he lived at the turn of the 13th and 14th centuries) and Simon Grunau (1455/1470–1529/1530) also touch on these magical associations. They recount the story of a man who performed apotropaic rituals meticulously,³ yet these ultimately failed to protect him from an evil spirit's attack.⁴ Grunau's detailed account underscores the critical importance of spatial symbolism: the man began his rituals by moving in directions considered positive—upward and forward, toward the divine sphere, the sun, and all that is bright, benevolent, and known. Only then did he proceed in the negative direction—downward, backward, westward—toward the infernal sphere, darkness, and the unknown. These movements embody synonymous chains of thought: back – down – west – left – death versus forward – up – east – right – life (see Kowalski, 1998, p. 214–216).

The natural order of the world from the folk perspective

The rural community was closely connected to nature. In everyday life, people observed the fundamental cycles of the natural world, including the movement of the sun, which in our latitude “moves” to the right. Movement to the right (in accordance with the sun's course) signified progress, growth, and thus life itself. In contrast, movement to the left was associated with decline and death. This natural order complemented and reinforced religious imaginings: life and light moved toward the right, while death and darkness were linked to the left.

The positive significance attributed to the right side in divination practices is often linked to its association with the movement of the sun, a key celestial and cultural reference point (Moszyński, 1934, p. 447, 719). In Pomerania, even as late as the 19th century, people would kneel before the rising sun to say prayers, especially on Christmas Eve – an act symbolizing the sun's life-giving power and its protective role in the cosmic order (Moszyński, 1934, p. 450). However, this solar alignment alone does not fully explain the broader phenomenon under examination. Deeper cultural and symbolic connections

³ Grunau, vol. 1, XI, V, 6, p. 494 “so macht er ein creutz uber sich, eines vor sich und eins under sich und danne sich so legte”.

⁴ Grunau, vol. 1, XI, V, 6, p. 495 “wan forne, obene und undene hates tu ein creutz, sonder hindene war keins, und da mocht ich zu dir”.

between the right side and the celestial or spiritual world offer more insight into the enduring significance of this spatial opposition.

For example, to ensure a blessing, houses were traditionally constructed by beginning in the east and proceeding in harmony with the sun's path across the sky (Ceklarz & Janicka-Krzywda, 2024, p. 61). In the Lublin region, until recently, "when the foundations were being laid, the host and hostess would walk around the outline of the house in the direction of the sun, carrying holy images and sprinkling holy water" (Wawrzeniuk, 2016, p. 52).

Healing practices also followed this principle: during rituals of purification or treatment, the patient was circled with a candle in the direction of the sun's movement (Ceklarz & Janicka-Krzywda, 2024, p. 70). In the Podtatrze region, fumigation was performed by circling the person or object three times in the sun's direction, reinforcing the alignment of healing with cosmic forces. In contrast, performing such rituals in the opposite direction was considered an act of harm – black magic intended to bring illness or misfortune (2024, p. 169). Similarly, to remove harmful influences, one might sprinkle blessed salt behind oneself or incense an animal three times, always in harmony with the sun's movement (2024, 104, p. 149).

The observation of omens was not limited to daily occurrences but extended to more enduring periods as well. For example: "Seeing the new moon on the left side was thought to mean that the entire month would be unlucky, while seeing it on the right side was considered a sign of good fortune" (Biegeleisen, 1929B, p. 311).

Divinatory omens (The magical explanation)

The omens which derived from the natural world, particularly from animals and plants, were seen as active agents in the prophetic realm. Divination by observing the flight of birds, their songs, calls, or other behaviors occurs with striking frequency in historical sources.

One of the earliest mentions of this practice comes from *The Instruction of St. Cyril, Archbishop of Cyprus, about Evil Spirits*, the oldest extant copy of which dates to the 14th century. In this text, St. Cyril criticizes the Orthodox believers in Rus for their superstitious practices:

We believe in birds, in woodpeckers, in crows, and in tits. When we want to go somewhere, we stop and listen. If one of them calls out, we pay attention to which direction it comes from, whether from the right or the left. If it speaks in a favorable way, we say to ourselves, 'The bird is showing us good.' And when something bad happens on the way, we tell our companions: 'Why didn't we turn back? Surely the bird was warning us not to go, and we didn't listen to it.'

He further writes:

When we have to go somewhere, we go to the sorcerers, believing in sneezing and encountering omens, and when we have to travel a long distance... we listen to the birds. (see Stanislaus de Scarbimirus, *Super Gloria. Sermo XII. Domine deus*, p. 103, v. 34–35 in Olszewski, 2002, p. 158; Moszyński, 1934, p. 410).

The authors also note similar admonitions in 15th-century sermons addressed to Poles and Pomeranians, which emphasize the enduring power of these beliefs (Grimm, 1844, vol. 1, p. 1085; Kolberg, 1962, vol. 7, p. 253).

Divination by bird “speech” remained widespread even into the 19th and 20th centuries. The calls of the cuckoo, for instance, were commonly interpreted according to the direction from which they were heard. A cuckoo calling from the right side heralds good fortune; one from the left side brings misfortune; and a cuckoo heard from behind the listener may even portend death (Gloger, 1877, p. 1–4; Moszyński, 1934, p. 410; Lorenz, 1934, p. 90; Gulgowski, 1911, p. 180; see Bracha, 1999, p. 129). A note from the village of Kłóbki confirms this belief: a cuckoo’s call from the right side was seen as a positive omen, while one from the left was considered a sign of misfortune (Moszyński, 1934, p. 411). More generally, a bird flying from the left side when embarking on a journey was interpreted as a bad omen.⁵

The dichotomy of right and left also played a crucial role in weather prediction. For instance, at sunset, the presence of clouds on either side of the sky was seen as an indicator: “If more clouds appeared on the left side, rain was thought to be imminent; if they gathered on the right, fair weather was expected” (Zamościński, 2017, p. 313).

Moszyński also underscores the significance of dream divination in these communities. While dream interpretations were influenced by multiple factors – such as colors, symbols, days of the week, and numbers – the right side invariably carried positive connotations (Moszyński, 1934, p. 369).

This same principle was applied to sleeping positions. To ward off nightmares and bad dreams, individuals were advised to sleep on their right side (Biegeleisen, 1929B, p. 310). Should someone fall asleep on their left side, they risked being attacked by a nightmare that could suffocate them during sleep. In such a case, it was believed that moving any part of the right side of the body – even the smallest movement of the right foot’s toe – could provide protection (Biegeleisen, 1929A, p. 283 [Masuria]). Moreover, lying on the

⁵ Moszyński, of course, notes this situation and presents it in a broader cultural context. The Kalmyks and the Tatars held the white snowy owl (*Nectea nivea* L. = *Stryx nyctea* according to Pallas) in particular reverence; its appearance flying to the right side foretold good fortune, while flying to the left – misfortune (Pallas, 1771, vol. 1, p. 352; see Moszyński, 1934, p. 409).

left side was thought to place undue pressure on the heart, thereby granting the devil power over it and preventing the guardian angel from offering aid (Biegeleisen, 1929A, p. 156 [Żołyńia]). Ethnographic materials from Masuria confirm these beliefs. One must always sleep on the right side, as this ensures the protection of angels throughout the night (Toeppman, 2014, p. 110 [Dąbrówno]).

Thus, consistently, waking up on the left side was believed to foretell a bad mood throughout the day (Biegeleisen, 1929A, p. 156). Folk magic, however, provided remedies for nearly every bad omen. For instance: "Evil power and fainting will pass if you prick a finger on the left hand and make a protective sign three times" (Biegeleisen, 1929A, p. 78).

Additional guidelines, though surprising to modern sensibilities, further illustrate this worldview: "Dirt from under the fingernail of the left hand, thrown into vodka, causes headaches and blindness in the person who drinks it; dirt from under the fingernail of the right hand, on the contrary, cures these ailments" (Stomma, 2000, p. 106, no. 3; Biegeleisen, 1929A, p. 10). The next is originating from the typical magical sphere: "Whoever consumes the little finger of the left hand of a stillborn child, and does so at midnight, at a crossroads, facing north, will be able to harming people without consequences" (Biegeleisen, 1929A, p. 73; Stomma, 2000, 106, no. 4).

In the Western Beskids, it was believed that stepping over the shadow of a yew tree with the left foot would bring illness (Cieklarz, Janicka-Krzywda, 2024, p. 43). In cases of fever, the afflicted person was instructed to turn the left sleeve of their shirt inside out while reciting: "Turn, shirt, and you, fever, turn away from [name of the afflicted person]. I say this to you in the name of God the Father and the Holy Spirit" (Biegeleisen, 1929A, p. 323).

To further reverse the course of the illness, the sick person was to lie on the floor on a sack turned inside out. The healer would then scatter ash around the room, turning the sieve to the left (Libera, 1995, p. 185). A curse is the opposite of a prayer; thus, one can curse someone by making the sign of the cross with the left hand, offering cloth to the home church rolled inside out, and so on (Zowczak, 2013, p. 505). To remove a curse, one had to spit on a shirt turned inside out (or on their hands, preferably the left hand) and then wipe their face three times from the forehead downward or in a counterclockwise circular motion. This was believed to reverse the effect of the illness and restore the natural order – namely, health (Cieklarz & Janicka-Krzywda, 2024, p. 244). To protect oneself from misfortunes outside the home, it was customary to break a branch and hold it in the right hand, drawing a circle around oneself (Więckowski, 2005, p. 65).

A cast spell could also be reversed by fumigating the bewitched individual with hair that each participant in the ritual had cut from above their right eye. This underscores the protective role of the right side (Biegeleisen, 1929A, p. 250). The significance of the left side extended even to the perceived effectiveness of treatment. Among Polish Jews, even in the first half of the 20th century, there persisted a belief that medicine or food given to a sick person with the left hand would be ineffective (Biegeleisen, 1929B, p. 311).

The symbolism of sides in folk imagination (The religious explanation)

In the 19th and 20th centuries, magical and religious practices in Polish rural communities were deeply rooted in the Catholic worldview. Although biblical knowledge among the rural population was limited, almost everyone knew the prayer "I believe in God" with the line: "He ascended into heaven and is seated at the right hand of God the Father Almighty." This simple yet powerful phrase reinforced in the folk mentality the belief in the "divinity" of the right side.

Biblical examples also unanimously present the right side as divinely chosen and favored:

Fixing our eyes on Jesus, the pioneer and perfecter of faith. For the joy set before him he endured the cross, scorning its shame, and sat down at the right hand of the throne of God. (Hebrews 12:2),

You make your saving help my shield, and your right hand sustains me; your help has made me great. (Psalm 18:35)

It saves you by the resurrection of Jesus Christ, who has gone into heaven and is at God's right hand – with angels, authorities and powers in submission to him. (1 Peter 3:21–22)

When the Son of Man comes in his glory, and all the angels with him, he will sit on his glorious throne. All the nations will be gathered before him, and he will separate the people one from another as a shepherd separates the sheep from the goats. He will put the sheep on his right and the goats on his left (Matthew 25:34),

Then the King will say to those on his right, "Come, you who are blessed by my Father; take your inheritance, the kingdom prepared for you since the creation of the world." (Matthew 25:31–34)

The King will reply, "Truly I tell you, whatever you did for one of the least of these brothers and sisters of mine, you did for me." Then he will say to those on his left, "Depart from me, you who are cursed, into the eternal fire prepared for the devil and his angels." (Matthew 25:40–41)

Artistic depictions of the Last Judgment frequently show Christ pointing to the bright heavens with his right hand, while his left hand directs toward the darkness of hell. Additionally, the devil was believed to mark his victim's body on the left side, further reinforcing the symbolic opposition between the right and left (Rożek, 1993, p. 240).

Among the most important events in 19th-century rural communities was the baptism of a child. To ensure the child's future success, a specific ritual was performed: before leaving for the ceremony, a prayer book was placed on the threshold, and the person carrying the child would cross it while holding the child in their arms, necessarily stepping first with the right foot (Karwot, 1955, p. 124). In general, it was believed that crossing any threshold with the right foot would bring good fortune (Ceklarz & Janicka-Krzywda, 2024, p. 61).

When it comes to miracle of grain, in folk interpretation the child Jesus, as the sower, casts the grain with his right hand – and the grain would ripen immediately after being sown (Zowczak, 2013, p. 288).

The thieves on the crosses beside Jesus hung on his arms (in folk versions of the Bible, on the Tree of the Cross): the good one on the right, and the bad one on the left. As for the Orthodox cross, in the Lemko region and in the Białystok area, the right end of the slanted footrest, raised upwards, points to the good thief, while the left end points to the bad one, symbolizing heaven and hell respectively (Zowczak, 2013, p. 399, 506). After the death of the Lord Jesus, Lucifer tried to take his soul, but failed – so instead, he took the soul of Judas and the thief on the left, and returned with them to hell (Zowczak, 2013, p. 440).

The folk interpretation of the divine world and the conflict between the good God and the evil devil looked as follows. The God of light reigned in heaven, and there was also the prince of darkness, lower down to his left. The angels who stood on the right side took the side of the God of light – those on the left belonged to the prince of darkness, Lucifer, who ruled over the shadows of the night, and they later became devils (Kolberg, 1962, vol. 7, p. 3). The peasants believed that before the Day of Judgment, the son of Lucifer will be born to a 70-year-old Jewish woman. He will be called Jautychryst and will come into the world with teeth. The Lord Jesus will summon everyone to the final judgment and will say to the good: "stand on the right side," and to the evil: "stand on the left side" (Kolberg, 1962, vol. 7, p. 27).

When the soul traveled after a person's death along a thorny path, paradise was found on the right side, while hell and the vast lands before it were on the left side (Kolberg, 1962, vol. 7, p. 23). In the song for rural pilgrims, we can read: "Before the sinner Adam stood on the left, while (the Holy Mary) stood on the right" (Zowczak, 2013, p. 89).

All of these examples point to a consistent connection between the right side and divine favor, illustrating its association with blessings, success, and God's choosing. This symbolic dualism – right as sacred and left as profane – deeply informed not only Christian religious practice but also broader cultural interpretations of spatial symbolism, reinforcing the enduring positive connotations of the right side.

Situations related to good fortune (The sociological explanation)

Matters of prosperity and success occupied a central role in rural communities. Consequently, all signs that might foreshadow future prosperity were carefully observed, while those believed to predict negative outcomes were diligently avoided. Thus, particular attention was paid to identifying positive signs of fortune: "Ringing in the right ear signifies impending happiness, while ringing in the left ear signifies impending misfortune" (Gołębiowski, 1830, p. 160; Stomma, 2000, p. 107, no. 5; see Olszewski, 2002, p. 158). Similarly, itching of the right eyebrow (or eye) was seen as an omen of joy, while itching of the left one was interpreted as a sign of upcoming sorrow (Biegeleisen, 1929A, p. 156; Biegeleisen, 1929B, p. 316). In the same vein, itching of the right hand signified forthcoming earnings, while itching of the left hand signaled loss.⁶

This theme of interpreting bodily signs was also prominent in Masurian traditions. The chronicler Grunau noted: "If someone hears ringing in their right ear, they say: 'They are speaking well of me'; if it rings in the left ear, they say that they are being deceived or that someone wishes them harm." He continued:

If a person enters a city, village, or house for the first time and steps with their left foot, they interpret it as a sign that something bad will happen there; however, if they step with their right foot, everything will go well for them. (Grunau, 1876–1896, see Toeppen, 2014, p. 98, ref. 154, see also Olszewski, 2002, p. 75)

⁶ This is not a clearly interpreted prophecy. According to Gołębiowski, if your right hand itches, you will spend money, and if your left hand itches, you will collect it (Gołębiowski, 1830, p. 161).

Further magical practices relating to happiness and prosperity included the following:

for a bride to ensure a fortunate marriage and life, she was given a silver coin and a strand of hair (symbols of abundance, also associated with the Slavic god Veles, protector of herds and wealth), which she would place in her right shoe. (see Merski, 2021, p. 73)

Gender and the symbolic connotations of the left side (The misogynic explanation)

According to the folk view of male-female relations, “a woman must follow a man because of her lesser intellect” (Kolberg, 1962, vol. 7, p. 32). In the world of folk values, woman must not be given more rights than a man – this is illustrated by a story in which the Lord Jesus walked the earth together with Saint Peter (Zowczak, 2013, p. 349–350).

In the folk imagination, the negative connotations of the left side were inseparably linked to the perception of women. This was a deeply patriarchal vision: women were seen as “different,” “impure,” and associated with forces of chaos – just as the left side was considered “bad” (Stomma, 2000, p. 117–118; see Ciszewski, 1927, p. 4, 10–11). Frequently, women were equated with illness and death (Szlągowska, 2002, p. 44, 49–50). The plague was regularly portrayed as a woman (Kolberg, 1982, vol. 15, p. 12). Even a pregnant woman was considered unclean and defiles others with her very presence (Figiel, 2018, p. 99).

In this aspect, religious and patriarchal beliefs came together to create a single symbolic order: woman, left side, darkness, death. The following questions arise, is left-sidedness and femininity in the patriarchal order of the world linked because both elements threaten the established order? Is the demonization of women not only a religious but also a cosmological process – embedding them in the symbolism of chaos and death?

Particularly valuable in this respect are the studies of the Polish anthropologist Ludwik Stomma, who conducted a thorough analysis of these issues within a broader cultural and gendered context. His work reveals that the spatial symbolism of right and left reflects not only the movement of the sun but also a fundamental ordering of the world that permeates ritual practices, moral beliefs, and social life.

According to Stomma, the right side is often associated with masculine aspects because it is linked to symbolic themes of (son) – happiness – light (healing). In contrast, the left side tends to be connected with feminine aspects:

(daughter) – misfortune – darkness (blindness) – and the northern direction (Stomma, 2000, p. 107; Szlagowska, 2002, p. 50). According to the folk spatial vision, the future is associated with the front, top and right side, and the past is the opposite. Stomma's fieldwork revealed that meeting a man coming from the southern direction was considered an omen of success in the near future and he formulated a thesis that further clarifies these associations: masculine – happiness – south. For example, in folk healing practices, bathing in a river flowing from the south was believed to remove enchantments, demonstrating the connection between southern orientation and positive outcomes. Since the south is linked to happiness – and happiness, in turn, to the right side – it follows that the left side and the north became associated with misfortune, reinforcing the symbolic polarity of right/south/masculine/life and left/north/feminine/death (Biegeleisen, 1929A, p. 124; Stomma, 2000, p. 107). In opinion of Stomma, there is no doubt regarding the answer to why the left side, associated with the feminine, was perceived negatively in Polish folk culture. In this concrete cultural context, a symbolic opposition emerged: the masculine was linked to order, rationality, and light, while the feminine was associated with chaos, emotion, misfortune, and darkness (Stomma, 2000, p. 117–118).

This raises the question of why women, in particular, were perceived as chaotic, irrational, and impure beings? Folk traditions appear to reinforce this perspective; for example, in 19th-century Polish villages, menstruating women were not allowed to touch food supplies to avoid contaminating them, and they were also prohibited from coming close to fire (Stomma, 2000, p. 118–119; Ciszewski, 1903, p. 40–41). Additional examples illustrate similar beliefs: “If an old woman offers them something to drink, they do not drink the glass to the bottom, as the last drops may often contain the devil, who could then slip unnoticed into the drinker's body” (Jahn, 1886, no. 124). After giving birth, a woman in Kashubia would be isolated from the community for six weeks. To be reintegrated, she had to go through a ritual of purification in the church. This included walking with the priest to the altar, being sprinkled with holy water, circling the altar with a burning candle, and making a monetary offering – after which she was once again considered pure and welcome within the community (Gulgowski, 1911, p. 122).

In Kashubia near the Baltic Sea but also in the Polish mountains, encountering a woman first during a journey was believed to bring bad luck (Zamościński, 2017, p. 348). Similarly, if a man was the first to arrive on Christmas Eve, it was considered a good omen, while a woman's arrival signaled bad luck (Kulikowska, 2017, p. 141; Ossadnik, 2023, p. 306, 310, 312).⁷ Seeing

⁷ While conducting anthropological and sociological-religious research, I also observe various groups focused on issues of magic, divination, and folklore. One of them, *Szeptuchy*,

a woman with empty watering cans was seen as an omen of misfortune; here, the empty vessel symbolized barrenness and poverty (Bieroński, 1885, 41; Ossadnik, 2023, p. 192, 313).

The folklore of Masuria echoes similar beliefs. If the first person to enter a house on a Monday was female, it was seen as a sign of misfortune. Encounters with a woman while leaving the house – especially an old woman – were seen as unlucky omens. In contrast, encountering a male figure was believed to bring luck (Toeppen, 2014, p. 95; see Bracha, 1999, 137). Kolberg also described the common belief that if a man, upon leaving his house, encounters a woman, it means that the day will be wasted for him (Kolberg, 1982, vol. 15, p. 289, see Krzywicki, 1889, p. 865–866). A particularly vivid example involves a farmer who encountered a girl on the road while transporting a wooden beam to town. He became agitated and demanded that she turn back, only calming down when she reassured him that she was born on a Sunday and thus being “a child of luck.” The farmer lamented that he had never experienced such misfortune before – earlier that day, he and his brother had encountered an old woman, and shortly thereafter, their wagon chain broke, nearly causing a fatal accident (Toeppen, 2014, p. 96 [Olsztynek]).⁸ Shepherds in mountain pastures similarly upheld these beliefs, not allowing women or outsiders into the sheepfold, fearing that they might bring curses or enchantments (Ceklarz & Janicka-Krzywda, 2024, p. 104).

Even seemingly minor details reflect this worldview. For instance, in plant-based divinations, thyme growing on the left side was associated with girls, while that from the right side was linked to bachelors. This reinforces the symbolic division between right and left, masculine and feminine, throughout folk practices (Ziółkowska, 1989, p. 102).

Such beliefs were not limited to women alone but extended to certain animals. Encountering a hare or an old woman was seen as an omen of misfortune (Toeppen, 2014, p. 96 [Działdowo, Wielbark, Dąbrówno]). In some cases, the woman was replaced symbolically by a dog in folk sayings, such as: “The woman was supposed to be made from Adam’s rib, but a dog snatched it away. God then tried to catch the dog but only managed to tear off its tail – and from that, the woman was created” (Zowczak, 2013, p. 71),

Wiedźmy i Szamanki (Whisperers, Witches, and Shamans, 22,400 members), organized an internal competition at the end of 2024 regarding the most popular beliefs and superstitions associated with the arrival of the New Year. In relation to my research, it turned out that there is still a belief that if a man enters the house on New Year’s Day, it will be a good year, but if a woman enters, it will bring bad luck. Additionally, a banknote (which must be) placed in the right shoe on New Year’s Eve is believed to bring prosperity for the entire following year.

⁸ An interesting fact remains that such superstitions already existed in the Middle Ages (see Bracha, 1999, p. 137, ref. 107).

and “When a hare crosses the path, it means misfortune, specifically a fire. A dog crossing the path also signifies misfortune” (Toeppen, 2014, p. 96). This substitution of a woman with a dog in the context of bad omens reveals a deeper cultural association between gender roles, impurity, and misfortune within rural folklore.⁹

In addition to the preceding examples it is worth to examine further instances documented in 19th-century anthropological studies that illustrate these specific misogynic behaviour and its significance within situations related to procreation.

Wives wishing to conceive a son should grasp their husband’s right testicle during intercourse, whereas those desiring a daughter should hold the left (Stomma, 2000, p. 106, no. 1; Talko-Hryniewicz, 1893, p. 67 [Zwinogródka, Kijów]). In order for childbirth to proceed properly, a thunderstone had to be held under the knee during labor; under the right knee if a boy was to be born, and under the left knee if a girl was to be conceived (Kolberg, 1962, vol. 7, p. 146). Similarly, it was believed that: “A woman who wants to give birth to a son must rise from bed in the morning with her right foot” (Biegeleisen, 1929B, p. 310; Stomma, 2000, p. 106, no. 2). In general, stepping out of bed with the left foot was considered to bring misfortune, while doing so with the right foot was believed to ensure a successful day (Baumann, 1989, vol. 1, p. 339–340; Biegeleisen, 1929B, p. 311; Bracha, 1999, p. 136 [Nicolaus Magni, *De superstitionibus*, f. 281r1]; Więckowski, 2005, p. 13, 31).

Further examples pertain to childbirth and infant care: “After birth, if the father places the newborn on its right side, it will be free from misfortune. If the mother offers the left breast for the first feeding, the baby will have the ‘evil eye’” (Biegeleisen, 1929B, p. 311).

Undoubtedly, this latter example demonstrates how negative attributes and misfortune were consistently linked to the left side. The “evil eye” was perceived as a particularly dire consequence, one that could endanger the well-being of the entire community. In this worldview, the left side of the body was believed to attract malevolent forces and to embody the impure aspects of the world.

Summary

According to internet sources only about 10% of the population is left-handed, compared to 90% who are right-handed. Indeed, 19th-century anthropological

⁹ Naturally, since women were encountered daily, this principle seems to be more nuanced in practice. For example, meeting a young girl was seen as an omen of a successful day, while encountering a pregnant woman was associated with failure or misfortune.

accounts mention the belief that if a child's shirt was mistakenly put on the wrong side (the left side) by the godparents, the child could grow into an evil ghost – and would definitely be left-handed. In Kashubia, this belief was so deeply ingrained that a special ritual was performed to prevent a child from becoming left-handed: when dressing a newborn in a shirt for the first time, it was essential to do this with the right hand, precisely to avoid any association with left-handedness (Kash. *saja*) (Gulgowski, 1911, p. 121; Łęgowski, 1892, p. 53). Among the common people, only signing with the right hand was considered binding (see Zowczak, 2013, p. 337). Such practices underscore the deeply rooted negative reputation of left-handedness associated with idleness and, consequently, poverty or social disapproval.

I recall also from my grandmother's stories that left-handed people were regarded with considerable distance, and the reason for this was often framed in quasi-religious explanations. The right side was seen as sacred or divinely favored, reinforcing its positive associations in daily life. Even in my school days, my neighbor was forcibly taught to write with her right hand, despite being naturally left-handed.

Yet, these explanations, while insightful, do not fully account for the complex phenomenon. Many intricate divinatory processes and their outcomes resemble equations with multiple unknowns, where even a "negative sign" on the left side might invert its meaning and become positive. This complexity also does not explain why the left side is associated with femininity – after all, in ancient Rome and China, the left side was seen in a distinctly positive light, and there was certainly not a predominance of left-handed individuals in those cultures. The symbolism of sides, i.e. right – left, is a complex and multidimensional phenomenon – it cannot be reduced solely to statistics regarding "handedness".

The magical manifestations of 19th- and 20th-century Polish reality are deeply grounded in a profound respect for the prevailing Roman Catholic faith. This naturally raises the valid question of how well the rural population actually knew the Bible. The immediate answer is that their knowledge was often basic. However, without a doubt, everyone was familiar with the text of the *Credo* prayer, particularly the passage: "He (Jesus) ascended into heaven and sits at the right hand of God the Father Almighty".

The second element that shaped these beliefs is the deep-seated misogyny and the tendency to associate the negative, left side with femininity – even equating women with illness and misfortune. Yet, it was not solely religious beliefs or the patriarchal attitudes towards women that reinforced this symbolic dichotomy. Folk society, out of sheer necessity for survival, depended on careful observation of nature. This close relationship with the natural

world informed decisions, guided daily life, and provided a sense of control over the uncertain forces that shaped existence – weather, harvests, and fate itself. General observations – such as the sun’s path and the natural polarity of up-down, right-left – are universal and appear to have been recognized by many societies across temporal and geographic boundaries. Ordinary people noticed that the sun moved toward the right side of the sky. Moving to the right, following the sun’s course, was seen as progressive and life-affirming, while moving downward symbolically represented. In the same vein, the sequence of noise–life–spring–fertility–brightness is also deeply rooted in many cultures (Kowalski, 1998, p. 217; Olszewski, 2002, p. 159).

Finally, the philological perspective – the linguistic evidence across cultures – reinforces this traditional division. In modern languages, these associations remain: right – righteous (*prawy* – *prawość* in Polish), while left-handedness and the left side carry negative connotations “out in left field” (left field, *lewizna* in Polish, or the humorous saying “Never argue with left-handed people. They are not right”). In linguistic reflection, one can go even further: *prawy* (right) is related to *prawo* (law), *prawdziwy* (true), *sprawiedliwy* (just), *prawowierny* (orthodox). Thus, in Polish, the entire major religious denomination *Prawosławie* (Eastern Orthodoxy) etymologically derives from the word *prawy* – meaning “in accordance with the law” as given by God.

Only by considering all these intertwined elements can we understand why the right side held such significance in the daily lives of Polish, Kashubian, and Masurian communities. It was a deeply symbolic alignment with divine favor, natural order, and spiritual harmony – an orientation that shaped not only their worldview, but also the many customs, omens, and rituals of everyday life.

An analysis of Polish (as well as Kashubian and Masurian) beliefs shows that the symbolism of the right and left side is the result of complex processes: religious, magical, linguistic, patriarchal, and natural observations of the world. This “order of sides” not only influenced rituals but also shaped an entire worldview – organizing the cosmos, defining gender and social relations, and even the moral order. Only by considering all these elements can we understand why “rightness” was more than just a direction for these communities: it was the key to living in harmony with God, nature, and the community.

Bibliography

- Baumann, K. (1989). *Aberglaube, für Laien. Zur Programmatik und Überlieferung spätmittelalterlicher Superstitionenkritik*, vol. 1–2. Königshausen & Neumann.
- Biegeleisen, H. (1929A). *Lecznictwo ludu polskiego*. PAU.

- Biegeleisen, H. (1929B). *U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą*. Instytut Stauropigjański.
- Bieroński, W. (1885). *Czary i zabobony wobec religii i nauk przyrodniczych*. Redakcja "Głosu Nauczycielskiego".
- Bracha, K. (1999). *Teolog, diabeł i zabobony. Świadek traktatu Mikołaja Magni z Jawora De superstitionibus (1405 r.)*. Neriton. [The Theologian, the Devil, and Superstitions: The Testimony of Nicolaus Magni of Jawor's Treatise De Superstitionibus 1405 AC].
- Ceklarz, K., Janicka-Krzywda, U. (2024). *Góralskie czary. Leksykon magii Podtatrza i Beskidów Zachodnich*. Tatrzański Park Narodowy.
- Ciszewski, S. (1903). *Ognisko. Studium etnologiczne*. Akademia Umiejętności. Ciszewski, S. 1927. *Żeńska twarz*. PAU.
- De Vos, A. (2013). *Die Lebermodelle aus Boğazköy-Texten*. Harrassowitz.
- Figiel, A. (2018). Status kobiety w polskiej kulturze ludowej. Szkic antropologiczny. *Zeszyty Wiejskie*, XXIV, 93–108.
- Gloger, Z. (1877). Zabobony i mniemania ludu nadnarwiańskiego dotyczące ptaków, płazów i owadów. In *Zbiór wiadomości do Antropologii Krajowej* (vol. 1, 1–7). Kraków (no publisher).
- Gołębiowski, Ł. (1830). *Lud Polski. Jego zwyczaje i zabobony* (vol. II). Drukarnia Gałęzowski i spółka.
- Grimm, J. (1844). *Deutsche Mythologie* (Band 1). Dieterichsche Buchhandlung.
- Grunau, S. (1876–1896). *Preussische Chronik* (vol. 1–3). Duncker & Humblot.
- Guinan, A.K. (1996). Left/Right Symbolism in Mesopotamian Divination. *SAAB*, 10, 5–10.
- Gulgowski, E. (1911). *Von einem unbekannten Volke in Deutschland. Ein Beitrag zur Volks- und Landeskunde der Kaschubei*. Deutsche Landbuchhandlung.
- Jahn, U. (1886). *Hexenwesen und Zauberei in Pommern*. Stettin: Herrcke & Lebeling.
- Karwot, E. (red.). (1955). *Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne XIII wieku*. Ossolineum.
- Koch, U.S. (2005). *Secrets of Extispicy. The Chapter Multābiltu of the Babylonian Extispicy Series and Nisirti bārūti Texts mainly from Aššurbanipal's Library*. Ugarit-Verlag.
- Kolberg, O. (1962). *Dzieła wszystkie. Tom 7. Krakowskie, część III*. PTL.
- Kolberg, O. (1982). *Dzieła wszystkie. Tom 15. W. Ks. Poznańskie, część VII*. PTL.
- Kowalski, P. (1998). *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*. PWN.
- Krzywicki, L. (1889). Baba jako wróżba nieszczęścia. *Wisła*, 3, 860–874.
- Kulikowska, K. (2017). Obrzędowość doroczna i negocjowanie tradycji. In A. Kwaśniewska (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe Pomorza Wschodniego* (vol. 3, 111–146). Wydawnictwo UG,
- Leichty, E. (1970). *The Omen Series: Šumma izbu*. J.J. Augustin.
- Libera, Z. (1995). *Medycyna ludowa. Chłopski rozsądek czy gminna fantazja?*. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Lorentz, F. (1934). Zarys etnografii kaszubskiej. In F. Lorentz, A. Fischer, T. Lehr-Spławiński (red.), *Kaszubi. Kultura ludowa i język* (1–139). Kasa im. Mianowskiego.
- Łęgowski, J. (1892). *Kaszuby i Kociewie. Język, zwyczaje, przesady, podania, zagadki pieśni ludowe w północnej części Prus Zachodnich*. Dziennik Poznański.

- Merski, R. (2021). *Słowiańskie wróżby i wyrocznie*. Wrocław (no publisher).
- Moszyński, K. (1934). *Kultura ludowa Słowian. Vol. II, Kultura duchowa*. PAU.
- Olszewski, M. (2002). *Świat zabobonów w średniowieczu*. Semper.
- Ossadnik, H. (2023). *Między Oslawą a Jasiołką. Łemkowszczyzna Wschodnia w latach 1918–1939. Studium historyczno-etnograficzne*. Libra.
- Pallas, P. (1771). *Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reichs in den Jahren 1768–1773*, vol. 1. St. Petersburg: Kayserliche Akademie der Wissenschaften.
- Perlbach, M., Philippi, R., Wagner, P. (Eds.). (1876–1896). *Simon Grunau's Preussische Chronik* (vol. 1–3). Verein für die Geschichte der Provinz Preussen.
- Rożek, M. (1993). *Diabeł w kulturze polskiej. Szkice z dziejów motywu i postaci*. PWN.
- Saxo Grammaticus. (2014). *Gesta Danorum. Kronika Danii* (trans. J. Wołucki). Wydawnictwo Armoryka.
- Starr, I. (1983). *The Rituals of Diviner*. Undena.
- Stomma, L. (2000). *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.* Tower Press.
- Szlagowska, A. (2002). Personifikacja choroby w kulturze ludowej. *Medycyna Nowożytna* 9(1–2), 43–51.
- Talko-Hryncewicz, J. (1893). *Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi Południowej*. Akademia Umiejętności.
- Toeppen, M. (2014). *Wierzenia mazurskie* (trans. E. Piltzówna, T. Ostojki). Oficyna Retman.
- Ulanowski, K. (2021). *Neo-Assyrian and Greek Divination in War*. Brill.
- Wawrzyniuk, J. (2016). *Magia ochronna Słowian we wczesnym średniowieczu na ziemiach polskich*. Wydawnictwo UKSW.
- William of Malm sbury. (1847). *William of Malmesbury's Chronicle of the Kings of England. From the Earliest Period to the Reign of King Stephen (Gesta Regum Anglorum)*. (trans. J.A. Giles, J. Sharpe). H. G. Bohn.
- Więckowski, R. (2005). *O czym wiedzą wieduni, szepczą szeptuchy, a nam znać niezbędne*. Wydawnictwo Zoran.
- Zamościński, K. (2017). Wiedza ludowa o świecie na Pomorzu Wschodnim. In A. Kwaśniewska (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe Pomorza Wschodniego* (vol. 3, 291–384) Wydawnictwo UG.
- Zowczak, M. (2013). *Biblia ludowa. Interpretacja wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Ziółkowska, M. (1989). *Szczodry wieczór, szczodry dzień, Obrzędy, zwyczaje, zabawy*. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

EWA STACHOWSKA

Uniwersytet Warszawski

Wydział Stosowanych Nauk Społecznych i Resocjalizacji

Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji

e-mail: ewa.stachowska@uw.edu.pl

ORCID: 0000-0003-2432-319X

DOI: 10.34813/ptr3.2025.17

The Christian religious communities and digitalization in Poland*

Abstract. Digitalization in contemporary times is a process permeating more and more clearly, or even appropriating individual and social life in its various dimensions. The presence of new technologies is also visible in the religious sphere, where it not only aids the evangelization processes, but also creates a space for communication, exchange, convergence, interactions as well as integration of the faithful.

This article will present a way of functioning of the majority (the Catholic) community as well as the minority (the Pentecostal) community in the conditions of digitalization in Poland. Strategies of utilizing the digital tools will be shown, which were used in the aforementioned religious communities in the time of the COVID-19 pandemic, together with their potential permanence in the period after the pandemic, thus their significance in shaping the religious life. The analysis will be performed on the basis of the qualitative research conducted within the project RECOVIRA.

Keywords: digital religion, digital religiosity, religious community, Catholic Church, Pentecostal community.

* This text was created within the international project RECOVIRA entitled Digitalization and European Religious Communities Responding to the Pandemic (project no. 2021/03/Y/HS6/00279), which obtained funding within the competition "CHANSE Transformations: Social and Cultural Dynamics in the Digital Age". The project lasted from July 2022 to September 2025. The following countries participated in it: the United Kingdom (the Project Leader), Denmark, Finland, Germany, Poland, Sweden, Slovenia.

Introductory remarks

The acceleration connected with the development of new technologies (involving their commonness), observed in our times, has imbued and “marked” almost every sphere of private and social life with their presence (cf. Campbell, 2012; Couldry 2012; Hoover & Echchaibi, 2023a). For new technologies can be found in the professional, educational, domestic, social, cultural and religious spheres. The acceleration of their use appeared in the time of the lockdown during the COVID-19 pandemic, which forced the “transfer” of almost every activity to the digital sphere. Digital technologies made it possible to break the introduced restrictions connected with the direct contact. In the religious sphere these tools allowed priests not only to broadcast or stream the liturgy, or communal prayers, but also to maintain relationship with the congregation. Therefore, the digital space has become a chance for religion to maintain, or even develop the religious life and channels of communication, intensifying interactions, building networks of social relationships (cf. Campbell, 2020, p. 12). Lifting the pandemic restrictions made it possible to return to conventional forms of practices in Churches and religious communities, although some of them continued using the technological improvements and solutions, *inter alia*, due to the necessity to adjust to the digital culture, or more broadly, to the cultural changes brought about by the new technologies (Campbell, 2020, p. 10).

The forms and ways of using the digital tools by Churches and religious communities might be considered dialectically. On the one hand, they could be a manifestation of an efficient adjustment and assimilation with the requirements of the surrounding culture of the digital media, but on the other hand, they might constitute a cautious reaction resulting from the obligation to be present in the digital world. The aforementioned strategies support the proselytising activity and strengthen (at least prospectively) the sense of belonging as well as engagement on the part of the faithful, at the same time saturating the public sphere and discourse with sacredness (cf. Hoover, Echchaibi, 2023a, p. 7).

This article will discuss the strategies of using the digital tools in two Christian religious communities, namely: the Catholic Church, including also the Neocatechumenal community as well as the Pentecostal community: the “DOM” Church in Warsaw. The analysis will be based on the results of the qualitative research conducted in Poland within the international project RECOVIRA.

Religion and digitalization

The alliance between religion and digital technologies forms new conditions of presence and presentation of the sacred in the contemporary times. The religious content and meanings are shared in “conventional” digital formats on the official websites of the Churches, religious communities and groups, but they are also distributed on social networking sites – starting from the YouTube platform, through the X portal (formerly Twitter) or Instagram, and ending with TikTok. Also, applications supporting the faithful in shaping and developing their religious involvement can complement this picture. The materials and messages posted and published in the digital media are either institutional in nature or not, which opens up a space for creativity, construction and deconstruction of their sense as well as meanings (cf. Campbell, 2012, p. 66–67; Hoover & Echchaibi, 2023a, p. 7–8;).

Therefore, these tools enable broadcasting, transferring the contents and their reception, at the same time creating conditions to modify the meanings and contexts (cf. Echchaibi & Hoover, 2023a, p. 1) according to individual preferences, as well as in a variety of configurations as to traditional denominations or entirely independently of them (Campbell, 2012). The emerging religious “space” in the digital world influences – as, *inter alia*, Campbell or Hoover and Echchaibi, indicate – identity, the shape of relations and communities, identifying authority figures, the perception of power and forms of practices (Campbell, 2012; Cheong, 2022; Couldry, 2012 ; Hoover & Echchaibi, 2023a; Lövheim, 2013; Lövheim & Lundmark, 2022). In a simplified view, the relationship between religion and digitalization can be seen as two-dimensional, according to Helland’s typology. The first one indicates that religion enters the digital area, in which it is a tool used by religious organizations for communication (Helland, 2000, 207; Hoover & Echchaibi, 2023a, p. 2). Another point of view refers to religious forms acting outside of the traditional structures of religious organizations (Helland, 2000, p. 207; Hoover & Echchaibi, 2023a, p. 2). However, the perspective does not “consume” numerous forms, which are located “between” this dichotomy, which Hoover and Echchaibi described as “the third space” (2023a, p. 2). For it includes initiatives displaying religious, beyond religious and non-religious features, as well as the ones connected with spirituality (Hoover & Echchaibi, 2023a, p. 2–3). Which of these dimensions emerges in the Christian communities in Poland on the basis of the conducted research? To what extent are they a temporary cooperation between religion and digital tools, and to what degree are they a permanent strategy?

The digital strategies of the religious communities in Poland

The Catholic Church

The Catholic Church in Poland makes use of both the traditional and the digital media to popularize its teachings, thus trying to respond to the challenges of the contemporary times and the needs of the faithful. In the time of the pandemic a crucial and at the same time common element of the activity undertaken by the Church were the broadcasts of the liturgy shared on television or online, which allowed the faithful to fulfil their religious needs. Such a dimension can be illustrated by the following statements of the respondents:

At home I had the TV set, the radio. I tried to listen to the Holy Mass there. And just be at the Mass, just like that through TV [...]

it happened on television, just when it was on, I joined in the Holy Mass, I just watched something on TV [...]

I know that there were also broadcasts on YouTube, since at a certain time I also watched them, but mainly television [...]

then, when we couldn't go to church there were such situations when we watched Masses online [...]

[...] when the churches were closed, well I used just those, well on TV yes, there that is not on TV, but more on YouTube exactly there were were such broadcasts. So I used that" [...]

during the pandemic I took part in online Masses. Actually, they were the Jesuits from Rakowiecka [...]

Similarly, connection with the faithful and concern for them was described by the parish priest of parishes where the research was conducted. For he stated that:

[...] there were also offers for the faithful. There were broadcasts of the Holy Masses from the Church for them. We were in constant contact with them [...]

A similar solution was used for the format of contact and maintaining relationships with the members of the intra-parish communities, and more precisely the Neocatechumenal ones, which are a crucial dimension of the parish life, thus the religious life. The initiatives aimed at these communities in the time of the pandemic were expressed as follows:

we had a way for that [...] we offered them the liturgy on the Internet all the time. They were at home, but at the hour of a given liturgy we connected toge-

ther [...]. On our part we maintained contact with them as much as possible. Especially when there was the Holy Week, holidays. They [...] cherished [...] and they also appreciated the value of the Eucharist very much, the meetings in the communities, which they missed a lot [...].

On this basis a picture emerges of the utilization of the digital tools to broadcast the liturgy, fulfil the practices, communication and maintaining relationships with the faithful, although the latter dimension of activity seems to be more aimed at intra-parish communities. Their members perceived online activity as a necessity, resulting from external conditions connected with the restrictions in the time of the pandemic, which after all allowed to maintain connection with the members, and also to cater for religious needs. The following statement of one of the respondents might depict that:

those were the tools, they were the only possibility, which allowed us to function in a certain way. We were closed for a long time. We had such a need [...].

These tools were identified in a similar way by the members of the community "Mary's Children", who treated the digital implements and contact online as additional, auxiliary, although making it possible to develop religiosity. The following statement from a female respondent might be an example of it:

[...] But because of the fact that the pandemic went on and on, even as children's entertainers we missed meetings with them, so we suggested an online encounter and the children gladly attended. And so we started meeting online every Saturday, which had a great influence on the development of those children, I think so. Our meetings lasted a short time, as in principle we met online for only 4 months, I guess. Also, in the meantime there were holidays, so there were only a few of these meetings really. And then everything started going back to normal, so our meetings began going back to normal again [...]

The digital tools in the religious sphere appear as a complement and temporary necessity resulting from the pandemic restrictions. The members of the researched Neocatechumenal community indicated that they used platforms such as Zoom or Google Meet to organize meetings connected with the preparation for the liturgy. However, they emphasized the value of face-to-face meetings, which can be exemplified by the following statements:

in principle, we wanted to restore things as they were before. For the meantime we used it, as there was no other possibility

[...] the media make you indolent, it's easier to meet erm online, you don't have to waste time for the journey, etc. So these physical meetings require more time, but also bring us more benefits [...]

After lifting all those restrictions we were looking forward to the first liturgy [...] at last we can meet physically.

These statements paint a picture of the connection with the Church or the community of the faithful with the use of media tools, which made it possible to participate in the liturgy, fulfil the religious needs of the faithful, maintain relationships with the parish and the community. Such solutions, however, appear to be temporary and insufficient, after all, the emphasized value of the religious experience and religious life is a direct contact with another human being as well as being in the community offline, and not joining it by clicking the link.

The examples of the Catholic and Pentecostal communities provided in the analysis show that although the digital tools are used by those groups, they manage their potential in a slightly different way from the perspective of their integration and the involvement of their members. The Catholic community is oriented to the broadcasting and liturgical model, whereas the Pentecostal community concentrates to a larger extent on developing and modernizing the message, and therefore includes its members in building a digital arsenal, which highlights their involvement. The indicated difference might be connected with various strategies of the “market” presence, which are an implication of the position of both of these communities in the denominational structure in Poland. The first one, characteristic of the Catholic community, seems to be more focussed on maintaining the faithful and the position on the market. The second one, however, characterizing the Pentecostal community, is oriented towards gaining the faithful and building their visibility to that aim. Moreover, the age structure of the members of these communities might also condition the differences as to the selection of their tools, thereby being more or less willing to use the digital instrumentation. However, regardless of the applied digital solutions the aspect which emerges on the basis of the conducted research is the pursuit of direct contacts, as they complement the value of participation in the community.

The Pentecostal community “The DOM Church”

A slightly different strategy from the aforementioned can be seen in one of the communities researched within the project RECOVIRA, namely the Pentecostal community “Dom” from Warsaw. This community was founded more than 10 years ago and consists of approximately 300 members.¹ The digital

¹ Information received during an interview in the community DOM conducted on 5th February 2024.

culture and media seem to be an attractive, not to say a natural contemporary instrumentation making it possible to communicate, but also build a position in the religious sphere as well as a sense of belonging and cohesion in the community. The following respondents' answers might be an example of this:

Precisely before the pandemic, in the first week of the pandemic we were ready and we introduced a sort of professional livestream from our meetings, so we had prepared for that before not knowing at all that there will be such a necessity. And I have a strong feeling that it was such a supernatural guidance. That we had collected the money, bought the professional equipment for streaming. It seems that on the first or second Sunday of lockdown we were ready, we were performing a live-stream. And we have done it so far. So it has also influenced first of all the reception and secondly, also the people's involvement, as there is another space for people to get engaged in and be a part of the community and feel a part of the community [...].

[...] We had all the tools and procedures and ways of streaming already familiarized. We've done it for a few years on YouTube and other platforms. So for us it was very easy.

[...] For a long time we've been making a live broadcast. Also in the time of the pandemic we bought as a Church, as a community better, better cameras, better things to record, to create a better content, a better quality of the content so that such good quality of information would reach people at home and so that poor quality did not disturb them to understand the message [...].

Therefore, we can see that this religious community treats the digital space and its tools as an integral element of contemporary times, which not only serves evangelization, and further, a visibility of this community on the "religious market", and also enables the integration of their members and shapes their involvement. For making use of the digital tools allowed them to build integration and cohesion in the time of the COVID-19 pandemic, but also to strengthen faith. This dimension might be illustrated by the following fragments of statements:

Well, we use the broadcast of the church service all the time, as if such [...] This pandemic has given us a bit of an impulse, when it comes to other meetings, we are broadcasting live, but we also started using for example, using such online tools for coverage [...] it is not for coverage, but for communication. For example, we read YouVersion [The Bible App] with girls. And we have discussions there or for example we have also created a book club and we also discuss what we've read and the way things are going on Messenger [...].

There were broadcasts in the place where we meet, full church services were recorded and broadcast online on our Facebook and YouTube. And all our activities, which normally took place during the week, that is students' meetings, youth meetings, children's meetings, meetings for men and women, courses were moved online, plus in the evenings in the initial period of the pandemic, I think that for 2 months at 9 p.m. we had meetings on our internal, closed group on Facebook for the members of our community. These were evening houses of prayer and where we had inspiration and prayed together on topics we had submitted [...].

[...] on a closed Facebook group, every Tuesday or perhaps Wednesday we had such a house of prayer, where we encouraged each other, exchanged our needs, requests, we prayed for each other together. There was always an introduction, of one of us [...].

This community noticed the necessity to enter the digital "world" even before the pandemic. The lockdown only accelerated building its digital "counterpart", which today is supposed to encourage to come and engage in the life of this religious group. In order for the inspiration and "attraction" to be effective, this community tries to approach the digital culture professionally. Not only the new equipment and streaming indicated by the respondents proves that, but also building a social media team, which is supposed to support the visibility of this group in the online space, but also this initiative is building the members' involvement. Strengthening the involvement can also be seen in creating new practices in the time of the pandemic [cf. Campbell, 2020], such as for instance meetings and prayers in closed groups on FB. Also using the Bible and prayer applications can be included in this trend, as well as common discussions and debates on religious matters on Messenger. It all indicates an attempt to efficiently adapt to the new requirements of the contemporary culture, which makes it possible – which has already been mentioned – to intensify interactions, multiply the contents, participate "more broadly" in the public discourse. Except that this instrumentation seems to be a sort of complement, since for the members of this community – similarly to the Catholic community – the aim is to know another person and experience his or her closeness.

Instead of a conclusion

Religion in the digital culture "presents itself" in various forms, which allow for multiplications of its presence. This, in turn, favours an intensive saturation of the public sphere with religious content in different formats, inter alia, long or short ones (e.g. on TikTok), which are shared, forwarded,

received, commented on and reacted to. Some of these activities take place in the institutional, while others in the non-institutional area and because of that correspond with “traditional religious contexts” to a lesser or greater extent [Campbell, 2012, 77–79]. All these activities create conditions to fulfil individual, personalized needs and practices, to complete information, but at the same time it can be a way to contact a religious institution [cf. Campbell, 2012, 81]. The latter dimension emerges on the basis of the aforementioned research results. The digital tools were used in certain conditions, that is in the time of the pandemic and, above all, to perform rituals. The need connected with maintaining the relationship shaped offline was also significant. Although the digital instrumentation enables creativity and experimenting with religious experiences and practices [Campbell 2012, 80], the picture emerging on the basis of the research shows (especially in the context of the Catholic communities) a certain similarity between online and offline behaviours. Participation in the liturgy was not always connected with full involvement, after all, it was based on watching a broadcast while being distracted by the household rhythm. Religious practices also resounded as the leading dimension during the meetings of intra-Church communities and groups. For the religious communities the technological arsenal in the time of the pandemic was only a tool used for specific aims [cf. Campbell 2020]. After it ended, the conventional model of offline activity was restored. Thus, we can ask a bit rhetorically: to what degree is focusing “religion” on the ritual dimension a symptom of the condition of religiosity in Poland in the situation of the generally available “sacred”, especially on the Internet?

Bibliography

- Couldry, N. (2012). *Media, society, world: Social theory and digital media practice*. Polity.
- Campbell, H. A., (2020). Introduction: Religion quarantined as challenging the future of religion. In H. A. Campbell (Ed.), *Religion in quarantine: The Future of religion in a post-pandemic world*. <https://oaktrust.library.tamu.edu/server/api/core/bitstreams/06d37f61-4526-4a28-be5b-005c099606db/content>
- Campbell, H. A. (2012). Understanding the relationship between religion online and offline in a networked society. *Journal of the American Academy of Religion*, 80(1), 64–93.
- Campbell, H. A., Bellar, W. (2023). *Digital Religion. The Basics*. Routledge
- Echchaibi, N., Hoover, S. M. (Eds.). (2023). *The third spaces of digital religion*. Routledge.
- Echchaibi, N., Hoover, S. M. (2023a). Introduction. Media theory and the third spaces of digital religion. In N. Echchaibi, S. M. Hoover (Eds.), *The third spaces of digital religion*. Routledge.

- Helland, C. (2000). Online religion/religion online and virtual communitas. In J. K. Hadden, D. E. Cowan (Eds.). *Religion on the Internet: Research, prospects and promises* (205–222). Elsevier Science.
- Lövheim, M. (2013). Identity. In H. A. Campbell (Ed.). *Digital religion. Understanding religious practice in new media worlds* (41–56). Routledge.
- Lövheim, M., Lundmark, E. (2022). Identity. In H.A. Campbell, R. Tsuria, (Eds.). *Digital religion. Understanding religious practice in digital media* (56–70). Routledge.
- Cheong, P. H. (2022). Authority. In H.A. Campbell, R. Tsuria, (Eds.). *Digital religion. Understanding religious practice in digital media*. Routledge.