

Przegląd Religioznawczy

THE RELIGIOUS STUDIES REVIEW

**3/273
2019**

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

**ISSN: 1230-4379
e-ISSN: 2658-1531**

Redaktor naczelny

Zastępca redaktora naczelnego

Sekretarz redakcji

Członkowie

KOMITET REDAKCYJNY

Zbigniew Drozdowicz

Jerzy Kojkoł

Ewa Stachowska

Henryk Hoffmann

Maria Libiszowska-Żółtkowska

Zbigniew Stachowski

Sławomir Sztajer

Paweł Kusiak

Redakcja językowa (z wyjątkiem artykułu 7) i skład – *Agnieszka Jankowska*

Projekt okładki – *Grzegorz Wolański*

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

Adres redakcji

00-959 Warszawa, skr. poczt. 151, tel. 22 625 26 42

www.ptr.edu.pl

estachowska@ptr.edu.pl

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

JÓZEF BANIAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Socjologii

e-mail: jozef.baniak@wp.pl

ORCID: 0000-0002-8423-5362

Wpływ religii na kształtowanie postawy opartej na uczciwości, moralności, poczuciu sensu życia i szczęścia w świadomości polskiej młodzieży

The influence (impact) of the religion on honesty, morality meaning of
life and happiness of a man in the awareness (consciousness) of
Polish youth

Abstract. In this article, I present the results of my sociological research on the perception and assessment of the role of religion by Polish youth in the sense of life and people's happiness. I realized out my own research in 2008 among 456 school youth in Kalisz and in 2011 among 426 students of the College of Communications and Management in Poznan. The results of my research are confronted here with the results of research of other sociologists with they realized (implemented) in the past (XX) century among high school youth and students on the subject of existential role. A comparative analysis of the results of both research showed significant changes in the assessment of today's (contemporary) Polish youth, which the of religion in giving meaning to life and a sense of happiness for people. Today's youth (from the 21st century) in Poland is more critical of the existential role of religion and more often questions the necessity of this role in people's lives than the youth of the past century. At the same time, the indicator of today's youth has decreased, which accepts fully or conditionally (partially) the role of religion in life and in the feeling of happiness by people. Indicator of positive of the existential role of religion among Polish youth were much greater in the past century.

Keywords: Catholic religion, meaning of human life, happiness of a man, sense of happiness, life satisfaction, the role of religion in human life, high school youth, academic youth.

Założenia metodologiczne i teoretyczne badań

Konceptualizacja prezentowanych tu studiów i wyników badań empirycznych na podjęty temat nie była bynajmniej sprawą łatwą do zrealizowania¹. Wyjaśnienie problemu głównego i sprawdzenie zasadności hipotez empirycznych wymagało zastosowania w badaniach wielu uzupełniających się metod i technik znanych w naukach społecznych, w tym w socjologii (McKinney, 1957, s. 174–195; Frankfort-Nachmias, Nachmias, 2001, s. 220–249). Zgromadzenie wartościowych poznawczo materiałów źródłowych, które ułatwiły mi udzielenie odpowiedzi na sformułowane pytania badawcze, było możliwe dzięki przyjęciu złożonej procedury, czyli takiego sposobu postępowania, aby planowany sukces można było osiągnąć, a zarazem usunąć liczne trudności z drogi bezpośrednio do niego prowadzącej. W tym celu należało przyjąć i zastosować adekwatne metody, techniki i narzędzia badawcze, zarówno na etapie konceptualizacji i realizacji badań, jak i na etapie opisu i analizy ich wyników. Niezbędna okazała się tu technika wywiadu swobodnego. Badania wśród młodzieży nie należą do łatwych inicjatyw empirycznych, jeśli chce się zyskać jej zaufanie i mieć pewność, że udzielone przez nią odpowiedzi na pytania i problemy zamieszczone w kwestionariuszu ankiety są wiarygodne. Z tego powodu zastosowałem takie metody i techniki badawcze, które umożliwiły mi wgląd w rzeczywisty obraz poglądów, postaw, przekonań i zachowań młodzieży wprost związanych z tematem badań, czyli z nastawieniem młodych ludzi do religii i oceną jej wpływu na poczucie sensu życia i szczęścia człowieka (por. Szulc, 1968, s. 190–253; Lissowski, 1986, s. 58–70; Białock, 1977, s. 24–26).

W obu badaniach zastosowałem znaną w socjologii metodę „kompleksową”, która składa się z metod szczegółowych, takich jak: korelacyjna, opisowa, porównawcza, socjotechniczna, statystyczna (tabele problemowe) oraz sondaż diagnostyczny (Nowak, 1970, s. 259–327). Szczególną uwagę przywiązuję do metody korelacji zmiennych, gdyż pozwala ona ustalić, czy i jak istotnie statystycznie zależności zachodzą między przejawami kontestacji respondentów wobec religii a jej rolą w nadawaniu sensu życiu ludzkiemu i rozwijaniu poczucia szczęścia (Gostkowski, 1964, s. 146–163). Z kolei w analizach korelacyjnych uwzględniłem związki o współczynniku znacznie przewyższającym próg istotności statystycznej (Klaus,

¹ Tytułowy problem omawiałem już kilkakrotnie, m.in. w artykule *Religia i jej rola egzystencjalna w wyobrażeniach i krytycznej ocenie młodzieży licealnej i akademickiej w Polsce* (Baniak, 2015, s. 47–74). Tym razem jednak rozwijam pewne zagadnienia lub wskazuję kwestie, których wcześniej nie poruszałem. Cytowane wypowiedzi respondentów pochodzą z badań tu prezentowanych. Liczba kobiet i mężczyzn zawiera się w liczebności licealistów i studentów, nie stanowi natomiast jakiegś odrębnej kategorii respondentów.

Ebner, 1972, s. 289–296). W analizach statystycznych związków i zależności stosuje miernik Kendalla Q, który ma odniesienie wyłącznie do tablic 2x2 i przyjmuje formę wzoru: $Q = \frac{ad - bc}{ad + bc}$. Istotna statystycznie zależność występuje wtedy, kiedy wartość Q zawiera się w przedziale od $+ < 0,200$ do $0,999$ albo od $- > 0,200$ do $0,999$. W przedziale od $-0,200$ do $+0,200$ odnotowano brak istotnej zależności (Blalock, 1977, s. 260; Lutyński, 1968, s. 264). Miernik Kendalla jest też określany w statystyce jako współczynnik zbieżności Yule’a (Pociecha, 1974, s. 64). Statystyki zostały obliczone z pominięciem współczynnika kontyngencji C, który pokazuje siłę zależności bez uwzględnienia jej kierunku. Metody te, jak i wyżej wskazane umożliwiły wyjaśnienie trafności hipotez i ustalenie stopnia korelacji między przyjętymi zmiennymi zależnymi i niezależnymi. Narzędzie badawcze stanowił tu kwestionariusz ankiety zatytułowanej *Religia i jej rola w życiu ludzi*.

Badania przeprowadziłem w 2008 roku w Kaliszu wśród 456 uczniów szkół licealnych i w 2011 roku wśród 426 studentów niepublicznej Wyższej Szkoły Komunikacji i Zarządzania w Poznaniu z czterech kierunków studiów: socjologii (28,2%), pedagogiki (24,2%), zarządzania (23,5%) i informatyki (23,0%), dobranych techniką warstwową z list ewidencyjnych (por. Blalock, 1977, s. 16–17). Łącznie badaniem objęto 882 respondentów, w tym 508 kobiet (57,6%) i 373 mężczyzn (42,4%). W badaniach uczestniczyli uczniowie pierwszej i trzeciej klasy wybranych liceów oraz studenci pierwszego i trzeciego roku studiów ze wskazanych kierunków. Z liceów ogólnokształcących pochodziło 54,4% respondentów, w tym z pierwszej klasy 50,7% i z trzeciej klasy (49,3%), a z liceów profilowanych – 45,6% respondentów, w tym – odpowiednio – 50,3% i 49,7%. Z kolei studenci pierwszego roku stanowili 53,1% respondentów, a wśród nich byli studenci: socjologii – 27,4%, pedagogiki – 23,9%, zarządzania – 26,2% oraz informatyki – 26,1%. Studentów trzeciego roku było łącznie 46,9%, co po podziale na kierunki daje odpowiednio: 29,2%, 25,0%, 24,5% i 21,3%. Według stałego miejsca zamieszkania rozkład respondentów przedstawia się następująco: wieś – 21,5%, małe miasto – 26,2%, Kalisz – 29,6%, Poznań – 22,7%, miasta łącznie – 78,5%. Większość respondentów pochodziła z rodzin pełnych zintegrowanych – 72,1%, pozostali z rodzin rozbitych – 17,9%, a 8,6% badanych miało jedno z rodziców.

Podstawę do przeprowadzenia charakterystyki społecznej badanych uczniów szkół licealnych i studentów uczelni wyższej stanowią ich cechy demograficzne i społeczne, które sami wykazali w ankietach, a więc: płeć, typ szkoły, pochodzenie społeczne, rok nauki, typ rodziny pochodzenia. Cechy te jako zmienne niezależne mają istotne znaczenie w niniejszych analizach, dokonywanych w korelacji z poszczególnymi składnikami pozytywnego i negatywnego nastawienia respondentów do religii i jej roli w życiu ludzi, z poziomem ich wiary religijnej i niewiary

oraz z ich praktykami religijnymi. Niektóre cechy zostaną omówione w tym artykule.

Przedmiotem artykułu są wyobrażenia i oceny licealistów i studentów wskazanej uczelni wyższej uczestniczących we wspomnianych badaniach. Celem jest więc wieloaspektowa analiza tych wyobrażeń i ocen obu grup respondentów. Inaczej mówiąc, w artykule skoncentruję uwagę na wpływie, jaki w świadomości badanej młodzieży może mieć religia na kształtowanie postawy opartej na uczciwości, moralności, poczuciu sensu życia i szczęścia. Ponadto w przypisach dokonam zestawienia wskaźników postaw badanej przeze mnie młodzieży ze wskaźnikami postaw młodych ludzi takich samych kategorii uzyskanymi w badaniach socjologicznych innych autorów w XX wieku. W analizie nastawienia wszystkich respondentów do religii i jej roli egzystencjalnej uwzględnię następujące zagadnienia: religia jako warunek konieczny uczciwego i moralnego życia; wpływ religii na poczucie sensu i celu życia; wpływ religii na poczucie szczęścia u ludzi; skala krytyki religii i jej roli egzystencjalnej w korelacji z postawą religijną i ateistyczną badanej młodzieży.

Rolę religii w świeckich sferach życia człowieka ukazują i wyjaśniają w różny sposób socjologowie religii i moralności, a także psychologowie i teologowie, starając się wyeksponować własny punkt widzenia na tę kwestię. Zwróćmy uwagę na podejście do niej niektórych badaczy reprezentujących wspomniane dziedziny. Na przykład Edward Ciupak pisał 30 lat temu, że

[...] studia nad religią nie mają wyraźnych granic, ich obszar poznawczy jest rozległy, zarówno gdy bierzemy pod uwagę dyscypliny zajmujące się naukowo religią, jak też metody badawcze czy kierunki interpretacji. [...] Można wskazać dwie główne przyczyny powszechnego zainteresowania religią. Pierwsza wyraża się w tym, że religia stanowi najstarszą postać kulturotwórczej działalności człowieka i wraz z rozwojem świadomości jej irracjonalne aspekty obiektywizowały się w różnych postaciach wierzeń i praktyk, obrzędów i organizacji, które z czasem zintegrowały się we wspólną dziedzinę kultury pod nazwą »życie religijne«. W różnych społeczeństwach [...] wytwarzały się »religie« tak bardzo odmienne, czasami sprzeczne i wykluczające się, że porównywanie tych różnych religii prowadzi do wniosku, iż nie można ich wyjaśnić za pomocą jakiegoś jednego »źródła«. Po drugie, [...] niezaprzeczalnym faktem jest funkcjonalność religii w życiu społecznym i kulturze różnych narodów, żyjących w różnych epokach historycznych. [...] Wskaźnikiem tej »żywołności« religii w kulturze i zarazem jednym z podstawowych kryteriów wyróżniających religię spośród innych form kultury jest to, że niektóre jej aspekty mają zdolność emocjonalnego zaangażowania osobowości człowieka.

[...] Innym zakresem funkcjonalnych oddziaływań religii jest system organizacji życia zbiorowego. Wszędzie tam, gdzie występuje życie religijne w zorganizowanej postaci, wywiera ono wpływ bezpośredni lub pośredni na różne dziedziny życia

świeckiego. [...] Religia poprzez głoszone nakazy i zakazy oraz stosowane sankcje eschatologiczne wkracza w tak intymną dla człowieka sferę, jak współżycie seksualne, przyrost naturalny [...]. Najbardziej znaczący wpływ wywarła religia [...] na wzory kultury obyczajowej, propagując określony styl życia jako »pożądany«, a inny odrzucając i krytykując jako »szkodliwy«.

[...] I wreszcie funkcjonalność religii jest obserwowana w zakresie jej oddziaływania na proces tworzenia się więzi społecznej w różnych grupach i zbiorach społecznych, poczynając od takich grup, jak rodzina, krąg przyjaciół, sąsiedztwo, społeczność lokalna, a kończąc na grupach wielkich, jak: naród, państwo, partie polityczne, zrzeszenia (Ciupak, 1982, s. 9–11).

W innej swojej pracy naukowej E. Ciupak zaznacza, że

[...] religia, jako system kulturowy, oddziałuje na organizację życia zbiorowego ludzi, wpływa na system organizacji pracy, określając dni »powszednie« i »święteczne« [...]. Wyznacza sposób i środki spożycia, nakazując na przykład ich obfitość w dni świąteczne, a zabraniając jej w dni pokuty i postu; określa role społeczne męża, żony oraz dozwolone wzory życia seksualnego (Ciupak, 1981, s. 5).

Podobne stanowisko w tej kwestii zajmuje Janusz Mariański, który twierdzi, że

[...] religia pełniła w historii ludzkości różnorodne funkcje legitymizacyjne wobec społeczeństwa, wraz z tą najważniejszą, jaką było nadawanie społecznemu światu najgłębszych uzasadnień przez odwołanie się do rzeczywistości transcendentnej (Mariański, 2004, s. 103).

W przeświadczeniu Wojciecha Świątkiewicza

[...] religia jest od dawna najbardziej rozpowszechnionym i najskuteczniejszym narzędziem legitymizacji. Historyczna rola, jaką religia odgrywa w procesach legitymizacji, polega na jedynej w swoim rodzaju zdolności polegającej na umieszczeniu fenomenu ludzkiej egzystencji w kosmicznym firmamencie. Legitymizacja świata – jego struktur, porządku i sensu jest najważniejszą funkcją religii wobec świata (Świątkiewicz, 1993, s. 25).

Kingsley Davis i Wilibert Moore dodają, że

[...] dzięki wierze i obrzędom wspólne cele i wartości wiążą się ze światem wyobrażeń, symbolizowanym przez materialne przedmioty kultu, a świat ten z kolei w sposób pełen znaczenia wiąże się z faktami i losami jednostek (Davis, Moore, 1975, s. 468).

Trudno byłoby podważyć całkowicie rolę religii w codziennym i świątecznym życiu ludzi, zarówno samych jednostek, jak i całych grup społecznych. Oczywiście rola ta zmieniała się w ciągu dziejów, jako że religia włączała się w różnym stopniu w poszczególne sfery życia – raz szybciej i intensywniej, kiedy indziej wolniej i słabiej – i nie zawsze w pełnym zakresie. Elżbieta Hałas, biorąc pod uwagę znaczenie religii w życiu ludzi, zawsze i wszędzie zaznacza, że

[...] w społeczeństwach tradycyjnych religia symbolizowała porządek społeczny i nadawała mu obiektywne znaczenie. Wzmacniała solidarność społeczną i ustanawiała kontrolę społeczną, dostarczając nadprzyrodzonej legitymizacji normom. Sakralizowała także konkretne cele działań społecznych; nadawała tożsamość i umacniała jej poczucie u jednostek i grup. Regulowała też zbiorowe ekspresje emocjonalne, pogłębiające zaangażowanie do grupy jako wspólnoty. W nowoczesnym systemie społecznym te funkcje uległy osłabieniu. Opiera się on bowiem na racjonalnych przesłankach technicznej skuteczności, funkcjonalnej koordynacji i afektywnej neutralności (Hałas, 1999, s. 203).

Religia zatem zawsze odgrywała znaczącą rolę i ingerowała niemal w każdą sferę życia ludzkiego, sankcjonując dziedziny typowo świeckie, a tym samym zmieniając świadomość jednostek i grup społecznych.

Szeroki wpływ religii na moralność ludzi zawsze był widoczny. Problem ten ukazuje Lucjan Kocik, który zaznacza, że

[...] zwłaszcza w życiu codziennym na wsi wiara i odczucie bóstwa było jedną z najważniejszych zasad wyodrębnienia przyczyn porządku społecznego, umożliwiało porządkowanie zjawisk, ich lokalizację w ciągu zdarzeń zrozumiałych lub niezrozumiałych. Wiara umożliwiała zrozumienie i wyjaśnianie tego, co niepojęte, była ostatecznym depozytariuszem wszystkich tajemnic świata i człowieka (Kocik, 2002, s. 81–82).

W tym kontekście Janusz Mariański dodaje, że

[...] w tradycyjnej kulturze ludowej religia stanowiła podstawę moralności. W katolicyzmie ludowym wierni mieli ugruntowane przekonanie o zależności postaw moralnych od postaw religijnych. Moralność jako szczególna forma reglamentacji społecznej, zakładająca zróżnicowanie dobra i zła (działanie sumienia), pozostawała pod wpływem przemożnym religii. Wiara w Boga była traktowana jako niezbędny warunek postępowania moralnego. Moralność i religia stanowiły nierozdzielny całość. Bóg jako najwyższy prawodawca ustanawiał prawa, zaś zadania człowieka sprowadzały się do ich szczegółowego przestrzegania. Niewiele miejsca pozostawało na osobistą odpowiedzialność. Moralny wymiar religii docierał do katolika poprzez prawa i przepisy Kościoła. Kościół pretendował do roli obrońcy wartości moralnych, stosowanie się do jego nakazów i zakazów było koniecznym warunkiem uczciwego i porządnego życia. Tym bardziej dla dobrego życia moralnego człowiek potrzebował wiary religijnej. [...] Rozpowszechnione uznanie moralnych wartości katolicyzmu objawiało się również częściowo wśród obojętnych religijnie, uznających jeszcze poniekąd związek zasad moralnych z religią. Stąd wynikała aprobata religijnego wychowania dzieci jako nieodłącznie związanego z wychowaniem moralnym (Mariański, 2011, s. 427).

W tradycyjnym modelu życia podstawę moralności ludzi stanowiła religia, na której dana społeczność opierała swoje normy i ich skuteczność. Kwestię tę ukazuje Rudolf Rezsóhazy, zaznaczając przy tym, że

[...] dawniej religii przypadała misja przedstawiania ludziom swoich podstawowych wartości, wokół których budowali oni swój system wartości. Religia wyznaczała najważniejsze momenty życia, określała zachowania, ukierunkowywała sumienia, interpretowała zdarzenia codzienne i historyczne, wywierała nacisk społeczny, dostarczała tematów filozoficznemu myśleniu i sztuce, przenikała i uświęcała całe ludzkie życie (Rezsohazy, 1992, s. 189).

Religia zatem wpływała szeroko i głęboko na życie osobiste, rodzinne i społeczne ludzi, a wpływ ten, choćby w nieco mniejszym stopniu i zakresie, jest zauważalny również dzisiaj, zwłaszcza w środowisku wiejskim, w codziennym i świątecznym życiu jego mieszkańców.

Sytuacja religii w społeczeństwie nowoczesnym uległa zmianie, zmniejszył się też jej wpływ na moralność ludzi. Thomas Luckmann twierdzi, że „[...] religia przekształciła się w osobistą wiarę, moralność zaś – w subiektywne sumienie” (Luckmann, 2006, s. 942). Wpływ religii i religijnej moralności, upowszechnianej w środowisku wiernych przez Kościół rzymskokatolicki, na świeckie sfery życia jednostkowego i społecznego staje się coraz słabszy i ograniczony zakresowo. Co więcej, niektórzy katolicy świeccy sprzeciwiają się i buntują przeciw wpływaniu religii i Kościoła na ich moralność, kontestują też rolę religii w świeckich sferach życia.

Związek religii z życiem ludzi ma również wymiar psychologiczny i emocjonalny. Religia wpływa bowiem na życie ludzkie, nadając mu sens i wyznaczając jego cel. Jak pisze Janusz Mariański:

Religia jako symboliczny układ znaczeń nadaje sens życiu indywidualnemu i społecznemu. Porządkuje rzeczywistość i chroni człowieka przed tragizmem cierpienia i śmierci. W sytuacjach krańcowych staje się wyrazem egzystencjalnych przekonań człowieka afirmującego sens i ostateczną wartość ludzkiego życia. Religia niesie z sobą nie tylko redukcję niepokojów i lęków, ale i umocnienie sensu życia. Daje w ten sposób pewnego rodzaju poczucie trwałości i bezpieczeństwa (Mariański, 1998, s. 265).

Dalej autor, powołując się na wyniki innych badań naukowych, formułuje ostrzeżenie przed zbyt szerokim i niewłaściwym interpretowaniem roli religii w tej sferze życia ludzi i zarazem wskazuje jej właściwy zakres:

[...] Nie znaczy to bynajmniej, że religia jest postrzegana tylko jako »bezpieczny azyl« i »parasol ochronny« dla ludzi samotnych, zagubionych, przygnębionych i sfrustrowanych. Nie znaczy to także, iż człowiek zwraca się do Boga tylko w skrajnych potrzebach, że religia zabezpiecza wszystkich przed zagrożeniami indywidualnymi i zbiorowymi, że gwarantuje izolację od trudnych problemów świata zewnętrznego. Znaczy to tylko, że religia jako struktura »długiego trwania« próbuje odpowiadać na podstawowe problemy egzystencjalne (cel ludzkiej egzystencji, cel i sens świata jako

całości) i że do tych źródeł wielu ludzi się zwraca, uznając wartości religijne jako znaczące dla ich życia indywidualnego i zbiorowego. Religia czyni wiele negatywnych przeżyć i doświadczeń znośnymi i akceptowalnymi (Mariański, 1998, s. 268).

Ludzie religijni sami niekiedy wyznaczają religii ważną rolę w swoim życiu, w tym w odzyskiwaniu jego sensu i celu, nie widząc zarazem takiej możliwości w świeckim systemie czynników, od których może zależeć sens życia. Maria Libiszowska-Żółtkowska, wychodząc od wyników własnych badań socjologicznych przeprowadzonych w środowisku inteligentnym, zaznacza, że doświadczenie sensu życia jest często przywoływane jako uzasadnienie wyznawanej wiary. Badania przeprowadzone przez nią w 1998 roku wśród polskiej inteligencji pokazały, że osoby określające siebie jako wierzące najczęściej formułowały następujące twierdzenia: „wiara pozwala przetrwać trudne chwile życia” (68,3%); „wierzę, bo w takiej tradycji zostałem wychowany” (51,3%); „wiara nadaje mojemu życiu sens” (45,0%), „wiara daje oparcie i ufność w Boską Opatrzność” (33,7%) itp. Odpowiedź wiążącą wiarę z sensem życia wskazało 67,4% osób głęboko wierzących oraz 33,6% osób wierzących tradycyjnie. U osób o pogłębionej religijności wiara stała się wartością osobowo i wewnętrznie przeżywaną, o charakterze egzystencjalnym (Libiszowska-Żółtkowska, 1991, s. 114–115).

Sens życia może się opierać nie tylko na motywacji religijnej, ale także na motywacji mieszanej, czyli religijno-świeckiej, a nawet typowo świeckiej. Znaczny odsetek ludzi dąży do szczęścia, pomijając jednocześnie wpływ i rolę religii oraz wartości z niej wynikających, a własne szczęście postrzegają przez pryzmat świecki. Janusz Mariański zaznacza, że „[...] świeckie (laickie) rozumienie sensu życia wiąże się z codzienną aktywnością, z osiąganiem wciąż czegoś nowego, z próbami wydobywania z życia tego, co uważamy za najlepsze” (Mariański, 1998, s. 288). Z kolei Erich Fromm uważa, że w dzisiejszych warunkach bycia „[...] sens naszego życia polega na ruchu, parciu do przodu, zbliżeniu się do szczytu na tyle, na ile to tylko jest możliwe” (Fromm, 1996, s. 181).

Jak w świetle tych różnorodnych spojrzeń badaczy na rolę religii w życiu ludzi przedstawia się nastawienie moich respondentów – licealistów i studentów – do religii i jej funkcji społecznych? Czy w ich odczuciu i ocenie religia jest niezbędna w życiu ludzi jako czynnik nadający poczucie sensu i celu? Czy według nich ludzie potrafią żyć bez religii uczciwie i postępować moralnie, kierując się zasadami etyki humanistycznej? Czy ich zdaniem bez religii człowiek może być szczęśliwy, czy też to religia przyczynia się do szczęśliwości ludzi? Odpowiedzi respondentów na te pytania ukażą w dalszej części artykułu, zwracając szczególną uwagę na skalę ich sprzeciwu wobec wpływu religii na różne sfery życia ludzi. W analizie uwzględnę następujące zagadnienia: religia jako warunek konieczny uczciwego

życia ludzi; wpływ religii na poczucie sensu życia i szczęścia u ludzi. O prawdziwość tych twierdzeń pytałem respondentów, prosząc o ich ocenę moralną.

Konieczność oddziaływania religii na moralnie uczciwe życie ludzi w ocenie licealistów i studentów uczestniczących w badaniach socjologicznych

Badając nastawienie respondentów do religii i jej roli w życiu osobistym, społecznym i kulturalnym każdego człowieka oraz w kształtowaniu jego postawy moralnej, zapytałem ich o to, czy religia i jej normy etyczne mają realny wpływ na moralność ludzi oraz ich uczciwość w relacjach interpersonalnych i społecznych. Tabela 1 ukazuje wypowiedzi respondentów na to pytanie z uwzględnieniem zmiennych niezależnych – płci i typu szkoły.

Tabela 1. Konieczność religii w uczciwym życiu ludzi w ocenie respondentów w zależności od ich płci i typu szkoły

Konieczność religii w życiu ludzi	Kobiety		Mężczyźni		Licealiści		Studenci		Razem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
Zdecydowanie	166	32,7	119	31,8	181	39,7	104	24,4	285	32,3
Raczej tak	73	14,4	37	10,0	49	10,7	61	14,3	110	12,5
Na pewno nie	152	29,9	127	33,9	110	24,1	169	39,7	279	31,7
Raczej nie	51	10,0	32	8,6	47	10,3	36	8,4	83	9,4
Brak oceny	32	6,3	39	10,4	40	8,8	31	7,3	71	9,4
Brak danych	34	6,7	20	5,3	29	6,4	25	5,9	54	8,0
Ogółem	508	100,0	374	100,0	456	100,0	426	100,0	882	100,0

Źródło: badania własne.

Analizując wskaźniki ujęte w tabeli 1, można zauważyć, że 41,1% respondentów kwestionuje konieczność stosowania religijnych zasad etycznych w prowadzeniu na co dzień uczciwego życia przez ludzi, w tym 31,7% nie ma co do tego żadnych wątpliwości. Pozostali natomiast (9,4%) mają pewne wątpliwości, dlatego pytają w swoich ankietowych wypowiedziach, czy w tej kwestii można być absolutnie pewnym. Więcej mężczyzn niż kobiet (42,5% do 39,9%) oraz więcej studentów niż licealistów (48,1% do 34,4%) nie zgadza się z twierdzeniem, że religia jest warunkiem koniecznym uczciwości moralnej ludzi. Respondenci kwestionujący tę rolę religii uzasadniają własną ocenę na przykład tak:

Ludzie religijni, chodzący na mszę do kościoła i szcycący się więziami z księżmi, wcale nie są uczciwsi od ludzi niereligijnych. Niekiedy są nawet gorsi od nich – tak samo kradną i oszukują, kłamią i zabijają. Dlatego uważam, że religia nie pomaga im w byciu uczciwymi ludźmi, a nawet jestem przeciwna, aby oddziaływała na tę sferę życia ludzi (licealistka, nr 18).

Ja uważam, że nie ma potrzeby, żeby normy religijne były ważne i wpływowe w uczciwym życiu ludzi. Moi rodzice nie wierzą w Boga i w Kościół, a żyją wzorowo pod względem moralnym i uczciwie wykonują swoje obowiązki i traktują innych ludzi. Nikogo nie oszukują i nie okłamują. Dla mnie i dwóch młodszych moich braci są oni wzorem porządných ludzi (student, nr 23).

W moim środowisku studenckim są takie osoby, które po prostu obnoszą się swoją wiarą i pobożnością, a moralnie są o wiele gorsi od osób niewierzących i niereligijnych. Tak samo ściągają na egzaminach, są nieuczciwi, oszukują i kłamią jak tamci, czy żyją na kocią łapę z partnerkami i partnerami. Więc po co im ta religia, jak nie pomaga im w uczciwym życiu? (studentka, nr 28).

Badania te również wykazały, że 44,8% respondentów dostrzega konieczność stosowania religijnych zasad etycznych w uczciwym życiu ludzi, w tym większość grupy nie ma co do tego żadnych wątpliwości. Pozostali badani w tej grupie taką rolę religii ograniczają pewnymi warunkami. Konieczność tę dostrzegają liczniej kobiety niż mężczyźni – stosunek ten wynosi 47,1% do 41,8%, a także liczniej licealiści niż studenci – w tym przypadku jest to stosunek 50,4% do 38,7%, czyli odpowiednio mniej o 11,7 i 5,3 p.p. Oznacza to, że typ szkoły, bardziej niż płeć respondentów, wpływa na postrzeganie koniecznej roli religii w uczciwym życiu ludzi ($Q = 0,568$).

Respondenci doceniający rolę religii w uczciwym życiu ludzi tak m.in. uzasadniają swoją ocenę:

To ważna sprawa. Wiara i religia zawsze skłaniają ludzi do dobra, a zabraniają im schodzenia na złą drogę. Znam wielu ludzi uczciwie żyjących, którzy tak postępują dzięki etycznym normom religijnym, jakie stosują we własnym życiu. Bez religii byłoby im, według mnie, trudno zachować uczciwość wobec innych ludzi (licealista, nr 19).

Oczywiście, że religia w tej kwestii ludziom pomaga. Ludzie kochający Boga są religijni, szanują zasady swojej religii, a z ich pomocą uczciwie żyją pod względem moralnym. Starają się postępować według wskazówek religii, jaką wyznają. Bez religii trudno byłoby im zachować swoją uczciwość i prawość moralną. Co do tego jestem pewna, bo znam ludzi na uczelniach religijnych, którzy postępują zawsze uczciwie i zachowują się moralnie, jak religia im nakazuje. Są tu też niereligijni, którzy postępują nieuczciwie wobec innych, nic nie robią sobie z zasad żadnej moralności (studentka, nr 43).

Pozostali respondenci (17,4%) albo powstrzymują się od oceny roli religii w uczciwym życiu ludzi, albo pomijają pytanie dotyczące tej kwestii. Ogólnie więc można powiedzieć, że stanowisko badanych licealistów i studentów odnośnie do konieczności religii w moralnie uczciwym życiu ludzi jest zróżnicowane i niejednolite. Niemal identyczny odsetek respondentów w obu grupach środowiskowych albo opowiada się za wpływem religii na uczciwą postawę ludzi, albo jest przeciwny uzależnianiu takiej postawy od religii i jej norm.

Tabela 2. Konieczność oddziaływania religii na moralnie uczciwe życie ludzi w ocenie respondentów a poziom ich wiary religijnej

Konieczność religii	Głęboko wierzący		Wierzący		Obojętni religijnie		Niewierzący		Razem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
Zdecydowanie	73	58,4	163	44,6	40	15,0	9	7,1	285	32,3
Raczej tak	20	16,0	43	11,8	36	13,6	11	8,8	110	12,5
Na pewno nie	14	11,2	70	19,2	125	47,0	70	55,6	279	31,7
Raczej nie	5	4,0	30	8,2	30	11,3	18	14,3	83	9,4
Brak oceny	9	7,2	28	7,7	24	9,0	10	7,9	71	8,0
Brak danych	4	3,2	31	8,5	11	4,1	8	6,3	54	6,1
Ogółem	125	100,0	365	100,0	266	100,0	126	100,0	882	100,0

Źródło: badania własne.

Konieczność oddziaływania religii na uczciwe życie ludzi najliczniej postulują respondenci głęboko wierzący (74,4%), w tym aż 58,4% nie ma żadnych wątpliwości co do takiej jej roli, a pozostali (16,0%) uznają ją z pewnymi ograniczeniami. Konieczność tę dostrzega już znacznie mniejszy odsetek osób tradycyjnie wierzących (56,4%), w tym 44,6% zauważa ją zdecydowanie. Różnica w ocenie roli religii w uczciwym życiu ludzi między obiema grupami wierzących wynosi 18 p.p. na korzyść osób głęboko wierzących. Respondenci różnie uzasadniali w ankietach własne podejście do tej kwestii:

Według mnie, jeśli człowiek wierzy głęboko w Boga i stale stara się spełniać obowiązki religijne, to pod wpływem swojej pobożności staje się człowiekiem uczciwym moralnie, szanuje innych ludzi i pomaga im w trudnych chwilach i kłopotach życiowych. Bez religii i pomocy Bożej nie potrafiłby uczciwie postępować. Nie mam wątpliwości w tej kwestii (licealistka, nr 32).

Gdy wiara człowieka słabnie, to i moralność jego słabnie, a nawet zanika zupełnie. Takie sytuacje są często widoczne w codziennym życiu wielu ludzi, którzy nie liczą się z nakazami religijnymi i świadomie odrzucają Boga z własnego życia (student, nr 43).

Akceptacja koniecznej roli religii w uczciwym życiu radykalnie maleje wśród osób obojętnych religijnie, gdyż wyraża ją zaledwie 28,6% badanych, w tym zdecydowanie czyni to 15,0%. Konieczność tę dostrzegają też niektórzy respondenci niewierzący – łącznie 15,9% badanych, w tym 7,1% podkreśla to zdecydowanie. W konsekwencji spadek poziomu wiary religijnej, a tym bardziej jej brak, przyczynia się do kwestionowania koniecznej roli religii w uczciwym życiu ludzi. Podważanie tej roli religii najliczniej ujawnili respondenci niewierzący – 69,9%, w tym 55,6% nie ma co do tego żadnych wątpliwości. W grupie osób obojętnych religijnie konieczną rolę religii w moralnie uczciwym życiu ludzi podważa 58,3% badanych, w tym 47,0% czyni to zdecydowanie. Moralnie uczciwym człowiekiem można być bez wpływu religii również w ocenie 15,2% osób głęboko wierzących i 27,4% wierzących tradycyjnie. Respondenci ci wyjaśniali w swoich wypowiedziach, że:

Religia nie musi mieć zawsze związku z moralnością ludzi, bo są one niezależne od siebie, obie dotyczą innych sfer życia (licealista, nr 18).

Religia często podnosi wagę innych spraw i wartości. Dlatego według mnie ważna jest jej rola w moralności. Uczciwość to moralność. Religia może być najwyższej potrzebna wtedy, kiedy człowiek wierzący stara się postępować według nakazów religijnych. Nie można twierdzić, że rola religii jest konieczna do bycia uczciwym (studentka, nr 21).

Pozostali respondenci w każdej grupie nie zajęli stanowiska w tej kwestii.

Konieczna rola religii w nadawaniu sensu życiu ludzkiemu i wskazywaniu jego celu w ocenie licealistów i studentów uczestniczących w badaniach socjologicznych

Zdzisław Chlewiński zaznacza, że religia spełnia w osobowości człowieka przynajmniej dwie funkcje:

a) dostarcza kryteriów wyboru określonych alternatyw postępowania. Ma to swoje konsekwencje praktyczne – badając wartości uznawane przez określoną jednostkę, poznajemy w jakimś sensie jej widzenie świata, jej skalę preferencji w odniesieniu do tego, co zachodzi w kręgu jej doświadczenia; b) wyznacza kierunek dążeń zgodny z akceptowanymi przez jednostkę wartościami. Stąd religia może ukierunkować działanie człowieka. Pod wpływem religii może przybierać ono konkretny charakter. Jednostka może dokonać eliminacji pewnego typu potrzeb i środków ich zaspokajania, uregulowania kolejności ich zaspokojenia, kształtować wizje nowych potrzeb i środków ich zaspokojenia. Wartości uznawane przez jednostkę – w tym religijne – modyfikują w pewnym stopniu system potrzeb jednostkowych (Chlewiński, 1982, s. 71).

Z kolei Władysław Prężyna twierdzi, że

[...] religijność dojrzała obejmuje wszystkie sfery życia, jest dominującą motywacją i sensem w zachowaniach dnia codziennego. [...] Religia pełni wówczas w osobowości funkcję poznawczą, staje się czynnikiem uzasadniającym poznawczo i egzystencjalnie życie człowieka. W miarę jednak obniżania się centralności przedmiotu postawy religijnej, zmniejsza się funkcja religii na korzyść jej funkcji poznawczej (Prężyna, 1977, s. 139).

Tadeusz Gadacz bierze pod uwagę filozoficzny aspekt omawianej kwestii i wyjaśnia, że:

[...] Życie trzeba umieć. Jakże często bowiem żyć nie umiemy. Dobre życie jest umiejętnością. Jesteśmy biegli w wielu umiejętnościach, ale mało kto opanował umiejętność życia, ponieważ żadna umiejętność nie jest trudniejsza niż umiejętność życia. [...] To, co jest wspólne wszystkim sposobom rozumienia ludzkiego życia, to fakt, że jest ono dla człowieka problematyczne. Człowiek nie pyta bowiem tylko o to, co to jest życie, ale przede wszystkim: jaki sens ma moje życie? Człowiek tak pyta, ponieważ życie nie jest dla niego samego przejrzyste, zrozumiałe. Problem sensu życia pojawia się wówczas, gdy zauważamy, że nasze życie upływa jedynie w nieustannej monotonii, w trosce o samo jego utrzymanie. [...] Pytamy o sens także wówczas, gdy widzimy, w jaki sposób inni radzą sobie z własnym życiem. Jak sprawnie potrafią się dostosować, wykorzystując każdą okazję. Wówczas rodzi się w nas pytanie, czy wybrać życie łatwe, czy uczciwe. [...] Wreszcie pytanie o sens życia pojawia się wówczas, gdy doświadczamy cierpienia i zagrażającej śmierci. Być może samo życie polega na ciągłym poszukiwaniu sensu i realizacji życia zgodnie z jakimś sensem. Co jednak znaczy – znaleźć sens życia? Co to znaczy – wieść życie sensowne, życie pełne sensu? Czy chodzi o to, by stawiać sobie ambitne cele i skutecznie do nich dążyć? Czy raczej o to, by smakować szczęśliwe chwile? Czy też może o to, by mieć świadomość dobra i wartościowości życia? (Gadacz, 2002, s. 11–18).

W innej swojej pracy poświęconej wartości życia T. Gadacz zaznacza, że:

[...] Jako istoty świadome, refleksyjne, nie tylko żyjemy, ale chcemy także, by nasze życie miało sens. Od problemu sensu nie możemy uciec. Żyć to musieć określać sens swego istnienia. Nawet wtedy bowiem, gdy mówimy, że nasze życie nie ma sensu, zajmujemy jakieś stanowisko wobec sensu egzystencji (Gadacz, 2008, s. 5).

Z tego też powodu wielu badaczy podkreśla ważną rolę religii w życiu ludzi, zaznaczając jednocześnie, że polega ona przede wszystkim na nadawaniu życiu sensu i wskazywaniu jasnego celu. Ludzie niereligijni inaczej patrzą na swoje życie niż ludzie religijni i wierzący w Boga. Ci drudzy starają się żyć na co dzień według wskazań wiary i przykazań Bożych – w ten sposób ukierunkowują swoje życie. Wynika z tego, że bez religii życie miałoby inny sens, być może nawet mogłoby go utracić, a taką ewentualność potwierdzają wyniki badań naukowych

(Marianiński, 1998, s. 272–274)². Mając tę kwestię na uwadze, zapytałem respondentów o to, czy w ich ocenie religia rzeczywiście jest ważnym czynnikiem wpływającym na sens i cel życia ludzi – jednostek i grup społecznych – czy też jest odwrotnie: ludzie mogą żyć sensownie i mieć ważne cele życiowe, a religia i jej zalecenia etyczne nie mają na to wpływu. Tabela 3 ukazuje odpowiedzi respondentów na to pytanie z uwzględnieniem ich płci i typu szkoły, w której się uczyli i studiowali.

Tabela 3. Rola religii w nadawaniu sensu życiu ludzi i wskazywaniu im jego celu w ocenie respondentów w zależności od ich płci i typu szkoły

Religia nadaje sens życiu człowieka i wskazuje jego cel	Kobiety		Mężczyźni		Licealiści		Studenci		Razem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
Zawsze	168	33,2	102	27,3	177	38,8	93	21,8	270	30,6
Niekiedy	67	13,2	51	13,6	49	10,7	69	16,2	118	13,4
Nie nadaje	204	40,1	168	44,9	162	35,5	210	49,3	372	42,2
Nie wiem	48	9,4	40	10,7	50	11,0	38	8,9	88	10,0
Brak danych	21	4,1	13	3,5	18	4,0	16	3,8	34	3,8
Ogółem	508	100,0	374	100,0	456	100,0	426	100,0	882	100,0

Źródło: badania własne.

W tym przypadku oceny respondentów także są zróżnicowane pod względem stopnia akceptacji i podważania roli religii jako czynnika wpływającego na sens życia ludzkiego i jego celowość. Rolę tę kwestionuje łącznie 42,2% badanych osób, w tym nieco większy odsetek mężczyzn niż kobiet (44,9% wobec 40,1%) oraz znacznie większy odsetek studentów niż licealistów (49,3% wobec 35,5%). Oznacza

² Młodzież szkół średnich, badana przez Janusza Mariańskiego w 1994 roku w kilku miastach w Polsce, uznała religię za czynnik nadający sens życiu, na co wskazują następujące oceny: tak – 31,6%; nie – 22,6%; ani tak, ani nie – 22,4%; brak zdania – 22,2%. Wyniki te pokazują, że jedna piąta badanych odrzuciła twierdzenie, że życie ma sens tylko dlatego, że istnieje Bóg, a podobny odsetek miał wątpliwości w tym względzie (Marianiński, 1998, tabela 30). Ci sami badani na pytanie dotyczące tego, czy tylko religia może nadać sens życiu człowieka, odpowiedzieli następująco: na pewno tak – 11,8%, raczej tak – 23,8% (łącznie 35,6%); raczej nie – 28,3%, na pewno nie – 17,3% (łącznie 45,6%); brak zdania – 18,0%. Większy odsetek badanych (45,6%) odrzucił więc zasadność tego twierdzenia, mniejszy zaś odsetek (35,6%) uznał je za trafne (Marianiński, 1998, s. 272–274).

to więc, że typ szkoły, zdecydowanie bardziej niż płeć, wpływa na negatywną ocenę respondentów dotyczącą roli religii jako czynnika nadającego sens życiu ludzkiemu i wskazującego ludziom jego cel ($Q = 0,543$). Kwestionując rolę religii w tej sferze życia, respondenci różnie uzasadniali własną ocenę, na przykład tak:

Sens i cel życia nie zależy od religii, ale zależy od samego człowieka i od jego systemu wartości. Dlatego to on sam powinien wiedzieć, co ma zrobić ze swoim życiem, aby było sensowne i zmierzało do ważnych celów. Jeśli sensowne życie miałoby zależeć istotnie od jakiegoś czynnika zewnętrznego, to najwyżej od innych ludzi, życzliwie nastawionych do danego człowieka, a nie od religii (student, nr 23).

Nie widzę najmniejszej potrzeby stosowania norm religijnych w nadawaniu sensu i celu własnemu życiu. Znam wielu ludzi, w tym moich kolegów ze szkoły, którzy są bardzo religijni, a życie ich wydaje się pozbawione sensu. Nie mają oni też wytyczonych jasnych celów, do których by wyraźnie dążyli. Religia ma inne cele, niż zajmowanie się sensem życia ludzi (licealista, nr 19).

Widzimy, iż 44,0% badanych osób było przekonanych, że rola religii jako czynnika nadającego sens życiu ludzkiemu i wskazującego ludziom jego cel jest niewątpliwa, a nawet niezbędna. Ponadto 30,6% spośród nich dodaje, że bez religii trudno sobie wyobrazić sensowne i ukierunkowane życie. Opinię tę podziela nieco więcej badanych kobiet niż mężczyzn (45,4% wobec 40,9%), a także więcej licealistów niż studentów (49,5% wobec 38,0%). Oznacza to, że typ szkoły trzykrotnie częściej niż płeć warunkuje pozytywną ocenę roli religii jako czynnika decydującego o sensie i celu życia ludzkiego ($Q = 0,476$). Respondenci z tej grupy także różnie uzasadniali swoją ocenę roli religii w tym zakresie:

To interesujące, choć podchwytliwe pytanie. Ja uważam, że bez religii nie da się sensownie i celowo żyć. Religia jest dobrą receptą na mądre życie. Swoimi normami powoduje, że ludzie starają się żyć rozsądnie i nie marnować własnego życia. Ja widzę to też w mojej sytuacji – kiedy proszę Boga o coś i modlę się do niego o to, wtedy moje życie nabiera dziwnego blasku i łatwiej jest mi realizować swoje cele życiowe. Uważam, że bez religii nie byłoby to możliwe, a przynajmniej byłoby bardziej utrudnione (studentka, nr 23).

Kto wierzy w Boga i stosuje się do zasad swojej religii, ten żyje sensownie i planuje swoje życie mądrze. Rola religii jest tu, moim zdaniem, bardzo ważna, wręcz konieczna, bo nic poza nią nie dokona tego skutecznie i trwale (licealista, nr 18).

Ponadto co dziesiąty respondent w każdej grupie środowiskowej i w całej zbiorowości badanych nie potrafił ocenić takiej roli religii i nie uzasadniał swojej decyzji, pozostali zaś odmówili odpowiedzi dotyczącej tej kwestii³.

Tabela 4. Rola religii w nadawaniu sensu życiu ludzkiemu i wskazywaniu jego celu w ocenie respondentów a poziom ich wiary religijnej

Religia nadaje sens życiu i wskazuje jego cel	Głęboko wierzący		Wierzący		Obojętni religijnie		Niewierzący		Razem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
Zawsze	78	62,4	160	43,8	23	8,6	9	7,1	270	30,6
Niekiedy	23	18,4	51	14,0	31	11,7	13	10,3	118	13,4
Nie nadaje	10	8,0	104	28,5	175	65,8	83	66,0	372	42,2
Nie wiem	10	8,0	37	10,1	28	10,5	13	10,3	88	10,0
Brak danych	4	3,2	13	3,6	9	3,4	8	6,3	34	3,8
Ogółem	125	100,0	365	100,0	266	100,0	126	100,0	882	100,0

Źródło: badania własne.

Pozytywną rolę religii w nadawaniu sensu życiu ludzi i wskazywaniu jego celu dostrzega największy odsetek respondentów głęboko wierzących – 80,8%, a wśród nich 62,4% twierdzi, że rola ta jest nieustanna i trwała, gdyż bez religii życie nie byłoby wiele warte, zatraciłoby własny cel. Pogląd ten podziela już nieco mniejszy odsetek respondentów wierzących tradycyjnie – 57,8%, czyli mniej o 23 p.p. ($Q = 0,674$). Tę rolę religii najliczniej kwestionują respondenci niewierzący – 66,0%, a także podobny odsetek osób obojętnych religijnie – 65,8%.

Odsetek badanych kwestionujących rolę religii jako czynnika nadającego sens życiu i wskazującego jego cel jest zdecydowanie najmniejszy w grupie osób głęboko wierzących (8,0%), ale już trzykrotnie większy w grupie osób wierzących

³ Młodzież szkół średnich w Warszawie, badana przez Janinę Słomińską w latach 1974–1975, mająca ściślejszy kontakt w Kościele wysuwała na pierwsze miejsce wartości religijne, kiedy postrzegała je jako czynniki nadające sens ich własnemu życiu (52% badanych). Na drugim miejscu wskazała wartości społeczne (37%), na trzecim – wartości indywidualne (24%), na czwartym zaś – wartości osobowościowe (23%). Autorka badań zaznaczyła wtedy, że zachodziła korelacja między poziomem praktyk religijnych a wartościami nadającymi sens życiu respondentów. Osoby praktykujące gorliwie częściej niż pozostałe osoby akcentowały wartości osobowościowe, religijne i społeczne, natomiast o wiele rzadziej wskazywały wartości indywidualne. Okazało się więc, że gorliwość religijna niektórych spośród warszawskich respondentów łączyła się ściśle z pogłębionym spojrzeniem na sens życia ludzkiego. W ich sytuacji religia odegrała istotną rolę jako czynnik nadający sens życiu osobistemu i społecznemu oraz wskazujący jego cel (Słomińska, 1975, s. 63–64).

tradycyjnie (28,5%). Jeśli 20,3% respondentów obojętnych religijnie i 17,4% niewierzących akceptuje pozytywną rolę religii w nadawaniu sensu życiu ludzi i wskazywaniu jego celu, to 8,0% respondentów głęboko wierzących i 28,5% wierzących tradycyjnie kwestionuje taki wpływ. Osoby głęboko religijne w największym stopniu akceptują rolę religii w nadawaniu sensu życiu ludzi, natomiast te, które przyjmują wyraźnie radykalną i bezkompromisową postawę niereligijną czy ateistyczną najczęściej i zdecydowanie kwestionuje taką rolę⁴.

W podsumowaniu tej kwestii można powiedzieć, że w przekonaniu znacznego odsetka badanej polskiej młodzieży (44,0%) religia ciągle ma związek z sensem życia człowieka, że jest ważnym nośnikiem tego sensu. Pogląd przeciwny, czyli kwestionujący zależność sensu życia od religii, podziela tylko niewiele mniejszy odsetek tej młodzieży, przekraczający dwie piąte badanej zbiorowości.

Wpływ religii na poczucie szczęścia u ludzi w ocenie licealistów i studentów uczestniczących w badaniach socjologicznych

Władysław Tatarkiewicz, analizując postawy ludzi wobec szczęścia, pisał, że niewielu spośród nich potrafi poprawnie zdefiniować szczęście, lecz niemal wszyscy chcą być szczęśliwi. Co więcej, dla niektórych osiągnięcie takiego stanu wykracza poza ich własne możliwości, sama jednak dążność jest dla ludzi niemal główną wartością (Tatarkiewicz, 1962, s. 30–41).

Z kolei Tadeusz Gadacz podchodzi do tej kwestii bardziej filozoficznie i twierdzi, że:

[...] Dążenie do szczęścia jest zjawiskiem powszechnym. Wynika ono z problematyczności ludzkiego życia. [...] Ponieważ dążenie do szczęścia należy do istoty ludzkiej natury, próba odpowiedzi na pytania: »Czym jest szczęście?« i »Jak je osiągnąć?« stanowiła podstawę filozoficznych poglądów najstarszych filozoficznych szkół. I tak, epikurejczycy poszukiwali szczęścia w przyjemności lub, ściślej, w uwalnianiu się od

⁴ Badania wśród uczniów liceów ogólnokształcących i zawodowych szkół zasadniczych, zrealizowane przez Piotra Tuniewicza w 1986 roku w Olsztynku, wykazały, że 18,3% respondentów dostrzegало sens życia wyłącznie w wierze religijnej, 42,5% – widziało go zarówno w wierze, jak i w innych wartościach, 5,0% zaś poza wiarą. Stanowiska w tej kwestii nie potrafiło zająć 31,7%, a 2,5% nie udzieliło żadnej odpowiedzi na pytanie. Autor badań zaznaczał wtedy, że płeć respondentów nie różnicowała ich wypowiedzi, choć bardziej niezdecydowane w tej kwestii były dziewczęta niż chłopcy – różnica między nimi wynosiła 6,7%. Wyraźne różnice wystąpiły w korelacji z typem szkoły. Młodzież licealna tylko w 6,7% wybierała odpowiedź pierwszą, w 46,7% – drugą i w 8,3% – trzecią. Respondenci niezdecydowani stanowili łącznie 38,3% badanych osób. Z kolei wypowiedzi uczniów ze szkół zawodowych układały się w następującym porządku: 30,0%, 38,3%, 1,7% i 30,0% (Tuniewicz, 1988, s. 50–51).

przykrych doznań, stoicy – w osiągnięciu wewnętrznego wyzwolenia i niewzruszonej postawy, a sceptycy – w spokoju ducha, uzyskiwanym dzięki powstrzymywaniu się od wątpliwych sądów.

[...] Napisałem przed chwilą, że dążenie do szczęścia, choć różnie rozumianego, jest faktem powszechnym. Wydaje się jednak, że refleksja nad szczęściem powszechną być przestała. Po słynnym dziele Władysława Tatarkiewicza »O szczęściu« nie napisano zbyt wiele na temat tego rzekomo powszechnego dążenia ludzkiego. Czyżby oznaczało to, że nie mamy na ten temat już więcej do powiedzenia, czy też, że przestało nas interesować to, czy jesteśmy szczęśliwi?

[...] Czy zatem przestała nas interesować kwestia naszego szczęśliwego życia? Czy za szczęśliwych uznajemy jedynie dzieci, które jeszcze nic nie wiedzą o życiu, i umysłowo chorych, którzy o nim nie muszą już nic wiedzieć? Nie sądzę. Cechą naszych czasów jest to, że pragnienie szczęścia zostało wyparte przez dążenie do sukcesu. Chcemy osiągnąć w życiu sukces, dążymy do rozmaitych drobnych sukcesów, żyjemy pod presją konieczności ich osiągnięcia. Za sukces uznajemy ukończenie dobrych i prestiżowych studiów, zdobycie intratnej i dobrze płatnej posady, realizację kariery zawodowej. Sukcesem jest zbudowanie domu i narodziny zdrowego dziecka. Dążymy do szczęścia pod postacią sukcesu. Tymczasem sukces i szczęście nie są tym samym, a życie według logiki sukcesu rozmija się z życiem według logiki szczęścia.

[...] Szczęścia nie można jednak uzależniać od tych dóbr, których z różnych powodów nie jesteśmy w stanie osiągnąć lub utrzymać. Siedzibą szczęścia jest wnętrze samego człowieka. Nie przyniesie nam go żadne obiektywne dobro, jeśli nie odnajdziemy go w nas samych. Tajemnica szczęścia polega na umiejętności odnalezienia w sobie punktu oparcia. Szczęście może być tylko naszym własnym dziełem. Nie może być szczęśliwy ktoś, kto sam sobie nie wystarcza.

[...] Szczęście jest zawsze indywidualne i osobiste. Szczęśliwe życie może być życiem człowieka, który odnalazł swą indywidualną miarę, życiem na własny rachunek. [...] Do szczęścia nie można dążyć. Wtedy bowiem, gdy wydaje się nam, że już je osiągnęliśmy, okazuje się, że ono już było. Chwile szczęścia przychodzą do nas wtedy, gdy patrzymy na nie, gdy staramy się żyć, opierając się na sobie, dla innych, na swoją miarę. Dlaczego warto być szczęśliwym? Gdyż żyjemy po to, aby być szczęśliwi. [...] Jedynym sukcesem, jaki możemy w życiu osiągnąć, jest życie szczęśliwe (Gadacz, 2008, s. 5–10).

Jednocześnie należy zapytać o to, co łączy szczęście z zadowoleniem z życia. Zadowolenie i szczęście są związane z subiektywnym postrzeganiem rzeczywistości i przypisywanym jej znaczeniem. Odnoszą się zarówno do subiektywnie odczuwanego zaspokojenia potrzeb, jak i do postrzegania standardu życiowego osiągniętego przez innych. Zadowolenie i szczęście są częścią składową tego, co bywa nazywane „jakością życia”, „udanym życiem”, „satysfakcją życiową”. Stopień zadowolenia z życia i poczucie szczęścia mogą być uznane za wskaźniki kondycji psychospołecznej, rozumianej jako zdolność do adaptacji w środowisku

społecznym i jako umiejętność radzenia sobie z problemami życiowymi. Zależność tę szeroko ujmuje Erika Claupein, która stwierdza:

Subiektywne poczucie zadowolenia mierzy się, wykorzystując informację o tym, jak szczęśliwe jest życie poszczególnych ludzi albo na temat satysfakcji osiągananej w ich życiu w ogóle, ewentualnie w obrębie jego poszczególnych segmentów, na przykład zdrowia, czasu wolnego, pracy, mieszkania. Ocena zadowolenia z życia jest przedsięwzięciem kompleksowym. Ogólnie ujmując, satysfakcja życiowa jest wypadkową zadowolenia i niezadowolenia z poszczególnych egzystencji, w następstwie procesu subiektywnego postrzegania obiektywnych zjawisk społecznych oraz ich odnoszenia (mierzenia i wartościowania) do określonych standardów zewnętrznych (Claupein, 1995, s. 42–44).

Autorka uważa na przykład, że ludność wiejska w Niemczech jest szczęśliwsza i bardziej zadowolona z życia niż ludność żyjąca na wsi w Polsce, Czechach i na Słowacji.

Jeśli tak się przedstawia problem szczęścia człowieka, to czy religia jako czynnik zewnętrzny może dopomóc w jego osiągnięciu i utrzymaniu? W literaturze przedmiotu można spotkać różne odpowiedzi na to pytanie, niektóre z nich wzajemnie sobie przeczą. Jedni twierdzą, że rola religii jest tu zasadnicza i wiążąca, drudzy zaś rolę tę absolutnie wykluczają, podobnie jak rolę innych czynników mieszczących się poza świadomością jednostki pragnącej szczęścia. Jak do tej kwestii odnosi się polska młodzież pytana przez różnych badaczy? Co o roli religii w dążeniu ludzi do szczęścia myślą moi respondenci – licealiści i studenci? Zapytałem ich o tę zależność między religią a szczęściem człowieka. Ich odpowiedzi na to pytanie ukazuję w tabeli 5.

Analizując wskaźniki zamieszczone w tabeli 5, można zauważyć przede wszystkim, że największy odsetek badanych respondentów (41,0%) twierdzi otwarcie, że religia nie wpływa na poczucie szczęścia u ludzi, a niemal połowa tego odsetka (18,5%) dodaje, że religia nie powinna oddziaływać w żaden sposób na szczęście człowieka jako jednostki, ponieważ:

Szczęście człowieka zależy wyłącznie od niego samego, jako wyłącznie jego sprawa osobista. To człowiek sam musi zadbać o swoje szczęście, zatroszczyć się o to, żeby zawsze mu sprzyjało i nigdy go nie odstępowało. Ja sama właśnie tak postępuję i czuję się szczęśliwa, jestem zadowolona z własnego życia (studentka, nr 23).

Ja uważam, że religia nie ma nic wspólnego ze szczęściem ludzi, jak i z zadowoleniem czy poczuciem satysfakcji życiowej. Celem religii jest coś innego, troska o kult Boga i o własną religijność (licealista, nr 33).

Brak wpływu religii na szczęście człowieka jako jego wartości osobistej dostrzega więcej mężczyzn niż kobiet (42,8% wobec 39,8%) oraz więcej studentów

niż licealistów (50,0% wobec 39,8%). Typ szkoły bardziej niż płeć, jako zmienna niezależna, oddziałuje na ocenę respondentów dotyczącą roli religii w osiąganiu szczęścia przez ludzi, a właściwie na odrzucenie takiej tezy ($Q = 0,432$). Ocenę tę respondenci uzasadniali różnymi argumentami, na przykład tak:

Moim zdaniem szczęście to nie sprawa religii ani Boga, ale to sprawa indywidualna i osobista samego człowieka. Od niego tylko zależy, gdyż dotyczy sensu tylko jego życia. Czy człowiek osiągnie szczęście, zależy wyłącznie od niego samego, od jego podejścia do innych ludzi czy od wartości, które ocenia jako ważne dla siebie, które nadadzą jego życiu sens i cel (student, nr 24).

Nie wiem sama, czym jest szczęście, bo różnie ludzie je definiują i trudno połapać się w tym, która definicja jest na tyle dobra, aby oddawała samą istotę szczęścia. Ja jednak wiem, że moje szczęście ode mnie zależy, a nie od religii. Nie chcę też, aby religia wpływała na moje szczęście, bo inaczej je pojmuję niż ja, a to wygląda na zwykły konflikt interesów (licealistka, nr 19).

Tabela 5. Wpływ religii na poczucie szczęścia u ludzi w ocenie licealistów i studentów w zależności od ich płci i typu szkoły

Wpływ religii na poczucie szczęścia u ludzi	Kobiety		Mężczyźni		Licealiści		Studenci		Razem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
Wpływa	176	34,6	104	27,8	162	35,5	118	27,7	280	31,8
Nie wpływa	202	39,8	160	42,8	149	32,7	213	50,0	362	41,0
Nie wiem	107	21,1	94	25,1	129	28,3	72	16,9	201	22,8
Brak danych	23	4,5	16	4,3	16	3,5	23	5,4	39	4,4
Ogółem	508	100,0	374	100,0	456	100,0	426	100,0	882	100,0

Źródło: badania własne.

Jak pokazują powyższe wyniki, zaledwie niespełna jedna trzecia respondentów jest przekonana, że religia wpływa, a nawet powinna wpływać na poczucie szczęścia u ludzi, gdyż jej rola jest tu zasadnicza. Respondenci różnie uzasadniali swoje stanowisko w tej kwestii, na przykład:

Szczęście w wizji religijnej na czymś innym polega niż szczęście rozumiane przez ludzi odrzucających rolę religii w tym zakresie. Szczęście w duchu religijnym to szczęście, jakie człowiek może osiągnąć dopiero w niebie, po życiu spełnionym według założeń religii, jako nagrodę daną przez samego Boga. Takiego szczęścia nie osiągnie on tu na ziemi, bo po prostu nie jest to możliwe. Problem w tym, że wielu ludzi nie pojmuje szczęścia w religijnym ujęciu, tylko rozumie je zwyczajnie po świecku (studentka, nr 24).

Ten i podobne poglądy na realny wpływ religii na poczucie szczęścia u ludzi podziela nieco większy odsetek kobiet niż mężczyzn (34,6% wobec 27,8%), a także większy odsetek licealistów niż studentów (35,5% wobec 27,7%). Respondenci różnie uzasadniali swój punkt widzenia:

Każdy chce być człowiekiem szczęśliwym, choć wie, że to nie jest taka prosta sprawa, bo ludzie różnie żyją i planują swoje życie. A jeśli religia może pomóc im w osiągnięciu szczęścia, to ja nie mam nic przeciwko jej roli w tym zakresie. Przecież wiadomo, że szczęście to nie tylko dobra wola człowieka, ale to też rola innych sposobów, a do nich można zaliczyć też religię. Chociaż ja nie odczułem osobiście, aby religia wpływała na moje szczęście czy nieszczęście, to nie kwestionuję jej roli w tej sprawie (licealista, nr 18).

Ja myślę, że religia wpływa znacząco na poczucie szczęścia i na zadowolenie z życia, bo daje ludziom takie wartości, jakich nie może dać świecki system wartości (studentka, nr 43).

Należy zaznaczyć, że dość duży odsetek respondentów (22,8%) nie potrafił ani zaakceptować, ani zakwestionować wpływu religii na poczucie szczęścia u ludzi, w tym nieco więcej mężczyzn niż kobiet (25,1% wobec 21,1%) oraz większy odsetek licealistów niż studentów (28,3% wobec 16,9%). Ogólnie można jednak stwierdzić, że w ocenie znacznego odsetka badanych respondentów (41,0%) religia nie oddziałuje na poczucie szczęścia u ludzi, podobnie jak na poczucie sensu życia, dlatego postrzegają ją jako element zbędny w tej sferze życia⁵.

Duży odsetek respondentów (41,0%) uważa (tabela 6), że religia nie wpływa na poczucie szczęścia u ludzi, a samo szczęście nie zależy od religii i jej zasad, lecz od zupełnie innych czynników, w tym w dużym stopniu od nich samych; stanowisko to jest też zależne od poziomu ich wiary. Opinię negatywną („nie wpływa”) podzielają najliczniej osoby niewierzące (63,5%) oraz osoby obojętne religijnie (57,9%), natomiast znacznie mniejszy odsetek wierzących (29,6%) i głęboko wierzących (16,0%). Różnica między osobami niewierzącymi i wierzącymi głęboko, które kwestionują wpływ religii na poczucie szczęścia u ludzi, jest bardzo duża i wynosi aż 47,5 p.p., a między wierzącymi i obojętnymi religijnie – 28,3 p.p.

⁵ W badaniach dotyczących dążeń życiowych i szczęścia, zrealizowanych w 1988 roku w Łodzi wśród maturzystów i studentów uczelni wyższych, ustalono następujące nastawienie respondentów do szczęścia: 71% studentów i 67% studentek oraz 62% maturzystów w liceach i 52% w technikach stwierdziło, że są szczęśliwi mimo różnych trudności napotykanym codziennie w życiu osobistym i społecznym. Odczucie szczęśliwości zależy od nich samych, ale także od obecności w ich życiu różnych wartości i pełnej satysfakcji życiowej (Lewandowski, 1988, s. 29–30).

Tabela 6. Wpływ religii na poczucie szczęścia u ludzi w ocenie respondentów w zależności od poziomu ich wiary religijnej

Wpływ religii na poczucie szczęścia u ludzi	Głęboko wierzący		Wierzący		Obojętni religijnie		Niewierzący		Razem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
Wpływa	75	60,0	147	40,3	37	13,9	21	16,7	280	31,8
Nie wpływa	20	16,0	108	29,6	154	57,9	80	63,5	362	41,0
Nie wiem	22	17,6	96	26,3	65	24,4	18	14,3	201	22,8
Brak danych	8	6,4	14	3,8	10	3,8	7	5,5	39	4,4
Ogółem	125	100,0	365	100,0	266	100,0	126	100,0	882	100,0

Źródło: badania własne.

Konsekwentnie więc opinię pozytywną („wpływa”) najliczniej podzielają osoby głęboko wierzące (60,0%), ale już mniejszy odsetek tradycyjnie wierzących (40,3%) i to one dostrzegają realny wpływ religii na szczęście ludzi. Osoby niewierzące całkowicie wykluczają „udział Boga” w szczęściu i nieszczęściu ludzi i uważają zarazem, że szczęście lub jego brak zależy od samych ludzi oraz od ich relacji z innymi osobami, zwłaszcza sobie bliskimi. Ponadto co piąty respondent nie potrafił zająć stanowiska w tej kwestii – najliczniej osoby obojętne religijnie (24,4%), najmniej licznie zaś niewierzący (14,3%)⁶.

⁶ Z badań zrealizowanych w 1994 roku pod kierunkiem Janusza Mariańskiego, przeprowadzonych wśród młodzieży maturalnej pochodzącej z ośmiu różnej wielkości miast polskich wynika, że zmienna niezależna, którą była „postawa wobec religii”, różnicowała deklaracje respondentów na temat zadowolenia z życia i poczucia szczęścia w ten sposób, iż osoby głęboko wierzące (64,5%) i wierzące (61,6%) znacznie częściej, niż obojętni religijnie (56,3%) i niezdecydowani (53,8%), były szczęśliwe i zadowolone z życia. Niewierzący zaś zajmowali pod tym względem pozycję środkową (58,0%). Respondenci praktykujący bardzo regularnie (60,8%), regularnie praktykujący (60,1%) i nieregularnie praktykujący (60,6%) częściej wyrażali zadowolenie z życia i mieli poczucie szczęścia osobistego niż praktykujący rzadko (56,9%) i niepraktykujący (57,1%). Autor badań zaznacza, że religijność respondentów sprzyjała kształtowaniu się pozytywnych postaw wobec życia, wyrażających się w zadowoleniu i poczuciu szczęścia osobistego (Mariański, 1998, s. 314–320).

Skala krytyki religii i jej roli egzystencjalnej a wiara religijna i niewiara licealistów oraz studentów uczestniczących w badaniach

Podsumujmy jeszcze wskaźniki osób nastawionych krytycznie i negatywnie do religii i jej roli w życiu ludzi, uwzględniając poszczególne pytania ujęte w tabelach 1–6:

1. Sprzeciw wobec religii jako warunku koniecznego uczciwego życia – 41,1%.
2. Bez religii można postępować moralnie, być porządnym i uczciwym człowiekiem – 53,3%.
3. Religia nie nadaje sensu życiu ludzkiemu i nie decyduje o jego celu, kwestie te bowiem zależą od czynników niereligijnych – 42,2%.
4. Religia nie oddziałuje w żaden sposób na satysfakcję życiową i poczucie szczęścia u ludzi – 41,0%.

Łącznie 44% badanych licealistów i 52,6% badanych studentów sprzeciwia się oddziaływaniu religii na świeckie sfery życia ludzi, nie akceptuje jej roli egzystencjalnej i buntuje się przeciwko jej radykalnemu wpływaniu na osobiste, moralne, rodzinne i społeczno-kulturowe sfery życia.

Inne wskaźniki informują o zależności zachodzącej między deklaracjami wiary i niewiary a kontestowaniem przez respondentów religii i jej roli w życiu ludzi. W hipotezie empirycznej przyjąłem, że poziom wiary religijnej może istotnie wpływać na pozytywne, obojętne i negatywne nastawienie badanych licealistów i studentów do religii i jej funkcji w życiu ludzi. Brak wiary i obojętność religijna respondentów mogą jednak w największym stopniu przyczyniać się do ich oporu wobec religii i jej roli egzystencjalnej. W dalszej analizie zwrócimy uwagę na wskaźniki respondentów sprzeciwiających się wpływowi religii na życie ludzi. W tym celu posłużymy się następującymi twierdzeniami:

1. Sprzeciw wobec religii jako warunku koniecznego uczciwości ludzi – 69,9% osób niewierzących i 58,3% osób indyferentnych religijnie.
2. Bez religii można być człowiekiem postępującym moralnie – odpowiednio 77,0% i 81,5%.
3. Religia nie nadaje sensu życiu ludzi i nie wskazuje jego celu – odpowiednio 66,0% i 65,8%.
4. Religia nie wpływa na poczucie szczęścia i satysfakcję życiową u ludzi – odpowiednio 63,5% i 57,9%.

Łącznie takie nastawienie krytyczne i kontestacyjne do religii i jej roli w życiu ludzi widzimy u 70,2% respondentów niewierzących (na 126 badanych) i 65,8% respondentów wątpiących i obojętnych religijnie (na 266 badanych). Wśród respondentów głęboko wierzących sprzeciw wobec religii i jej roli w życiu ludzi wyraziło odpowiednio: 15,2%, 13,6%, 8,0% i 16,0%, a wśród respondentów trady-

cyjnie wierzących odpowiednio: 27,4%, 39,2%, 28,5% i 37,3%. Różnice między odsetkami osób niewierzących i głęboko wierzących we wszystkich sferach sprzeciwu wobec religii i jej roli w życiu ludzi są bardzo duże i wynoszą odpowiednio: 1) 69,9% wobec 15,2%; 2) 77,0% wobec 13,6%; 3) 66,0% wobec 8,0%; 4) 67,5% wobec 16,0%. Łącznie wskaźniki postaw krytycznych i kontestacyjnych oddaje stosunek 70,2% do 14,4%.

Tabela 7. Kontestacja religii i jej roli w życiu ludzi a wiara religijna, obojętność i niewiara badanych respondentów

Wiara religijna i niewiara respondentów	Skala kontestacji religii i jej roli w życiu ludzi				Razem	
	Mniejsza		Większa		Liczba	%
	Liczba	%	Liczba	%		
Głęboko wierzący oraz wierzący	365	74,6	125	25,4	490	100,0
Obojętni religijnie oraz niewierzący	58	14,7	334	85,3	392	100,0
Ogółem	423	48,0	459	52,0	882	100,0

Źródło: badania własne.

Dla tabeli 7 miernik Kendalla $Q = 0,879$, co oznacza, że między wiarą religijną oraz niewiarą i obojętnością religijną a mniejszą lub większą krytyką religii i jej roli w życiu ludzi zachodzi bardzo istotna zależność statystyczna. Prawdopodobnie tę można ująć jeszcze inaczej: im głębsza wiara religijna, tym mniejsza krytyka religii i jej roli w różnych sytuacjach życiowych ludzi i na odwrót – nasilenie się obojętności religijnej i zadeklarowana niewiara (postawa ateistyczna) przyczyniają się do zdecydowanego nasilenia się krytyki religii i jej wpływu na różne sfery życia ludzkiego. U osób głęboko wierzących kontestowanie religii i jej roli w życiu ludzi w zasadzie jest niewidoczne, pojawia się tylko u pewnego odsetka osób wierzących tradycyjnie. Sprzeciw natomiast wobec religii i jej roli egzystencjalnej nasila się dość szybko u osób wątpiących i indyferentnych religijnie, by ostatecznie przyjąć radykalną dynamikę u osób deklarujących brak wiary religijnej i zarazem wyrażających postawę ateistyczną.

Zakończenie

W artykule omówiłem najpierw religię i jej rolę egzystencjalną w świetle wyników różnych badań socjologicznych, widząc w nich podstawę do analizy rezultatów własnych badań poświęconych temu samemu zagadnieniu. Badania wykazały, że nastawienie moich respondentów (licealistów i studentów) jest w kilku kwestiach identyczne lub podobne, w pozostałych zaś odrębne, co może oznaczać narastanie wśród dzisiejszej polskiej młodzieży radykalnych postaw wobec religii i jej roli egzystencjalnej – bardziej krytycznych i kontestacyjnych. Z jednej strony widzimy, że nadal duży odsetek respondentów w obu grupach środowiskowych (między dwiema piątymi a jedną drugą całości badanej) jest pozytywnie nastawiony zarówno do religii, jak i do jej roli pomocniczej w różnych sferach życia ludzi, zwłaszcza w sytuacjach dramatycznych. Taką postawę wobec religii i jej roli egzystencjalnej przejawiają przede wszystkim respondenci głęboko wierzący i znaczny odsetek wierzących tradycyjnie, u których już rzadziej dało się zauważyć krytykę religii i kontestowanie jej roli w życiu ludzi. Taką krytykę religii i opór wobec jej wpływu na życie ludzi znacznie częściej wyrażali respondenci zobojętniali religijnie, w największym zaś stopniu respondenci deklarujący postawę ateistyczną (93,4%). Z drugiej strony trzeba dodać, że w grupie osób wątpiących i obojętnych religijnie są i tacy respondenci, którzy ustosunkowali się pozytywnie do religii i jej roli w życiu ludzi, czyli uznali religię za warunek konieczny uczciwego życia czy jako element pomocny w tym zakresie (odpowiednio 15,9% i 28,6%). Respondenci twierdzili, że:

1. Bez religii nie można działać moralnie – 11,0% i 7,9%.
2. Religia nadaje sens życiu ludzi i wskazuje jego cel – 17,4% i 20,3%.
3. Religia może przyczynić się do szczęścia ludzi – 16,7% i 13,9%.
4. Religia pomaga w zrozumieniu sensu i celu cierpienia, znacznie ułatwia jego pokonywanie – 17,6% i 15,8%.

Pozytywne nastawienie do religii i jej pomocniczej roli w życiu ludzi przejawiało także 15,7% respondentów obojętnych religijnie i 17,3% respondentów wątpiących, czyli mających trudności z wiarą religijną. Brak krytyki religii i sprzeciwu wobec jej pomocy w trudnych sytuacjach życiowych, a więc zrozumienie dla tej roli religii ukazało też 6,6% respondentów niewierzących.

Porównajmy zatem wskaźniki krytycznych i negatywnych oraz pozytywnych postaw polskiej młodzieży, zarówno licealistów, jak i studentów, wobec religii i jej roli w życiu ludzi uzyskane w minionym wieku przez innych badaczy, choćby tu cytowanych, z analogicznymi wskaźnikami takich samych postaw dostrzeżonych u moich respondentów już w XXI wieku. U dzisiejszej polskiej młodzieży licealnej i akademickiej znacznie częściej i liczniej dało się zauważyć zdecydowanie

krytyczne oraz umiarkowanie krytyczne nastawienie do religii i jej roli egzystencjalnej w różnych sferach życia ludzi, nie tylko tych ujętych w niniejszym opracowaniu, aniżeli dowodzili tego badacze w minionym wieku. Tym samym mniejszy odsetek stanowi dziś młodzież opowiadająca się zdecydowanie lub warunkowo (umiarkowanie) za konieczną rolą religii w różnych sferach życia ludzi. Inaczej mówiąc, w przyjętym okresie przełomu dwóch wieków skurczyła się ciągłość pozytywnych postaw polskiej młodzieży wobec religii i jej miejsca w życiu ludzi, a jednocześnie wzrosła dynamika negatywnych zmian w tych postawach u dość znacznego odsetka młodych ludzi, czyli zmian idących w kierunku krytyki i kontestacji religii oraz jej wpływu na różne sfery życia ludzi. Tego wielowątkowego wpływu religii nie akceptuje znacznie więcej dzisiejszej niż ówczesnej polskiej młodzieży – zarówno licealnej, jak i akademickiej.

Czy ten trend zmian w postawach polskiej młodzieży wobec religii i jej roli egzystencjalnej utrzyma się i ujawni po upływie jakiegoś czasu? Trudno jest dziś obiektywnie odpowiedzieć na takie pytanie. Wydaje się jednak, że w przyszłości socjologowie religii zajmujący się życiem religijnym i osobistym polskiej młodzieży będą w stanie udzielić satysfakcjonującej odpowiedzi na to pytanie.

Literatura

- Baniak, J. (2015). Religia i jej rola egzystencjalna w wyobrażeniach i krytycznej ocenie młodzieży licealnej i akademickiej w Polsce. *Władza Sądzenia*, 6, 47–74.
- Blałock, H. M. (1977). *Statystyka dla socjologów*. Warszawa: PWN.
- Chlewiński, Z. (1982). Rola religii w funkcjonowaniu osobowości. W: Z. Chlewiński (red.). *Psychologia religii* (s. 61–76). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Ciupak, E. (1981). *Socjologia religii*. Warszawa: Wydawnictwo Związków Zawodowych.
- Ciupak, E. (1982). *Religia i religijność*. Warszawa: Iskry.
- Claupein, E. (1995). Obiektywne i subiektywne wymiary jakości życia rodzin wiejskich. *Wieś i Rolnictwo*, 4, 36–48.
- Davis, K., Moore, W. (1975). O niektórych zasadach uwarstwienia. W: W. Darczyńska, A. Jasińska-Kania, J. Szacki (red.), *Elementy teorii socjologicznej. Materiały do socjologii zachodniej* (s. 468–472). Warszawa: PWN.
- Frankfort-Nachmias, Ch., Nachmias, D. (2001). *Metody badawcze w naukach społecznych*. Poznań: Zysk i Spółka.
- Fromm, E. (1996). *Zdrowe społeczeństwo*. Warszawa: PWN.
- Gadacz, T. (2002). *O umiejętności życia*. Kraków: Znak.
- Gadacz, T. (2008). *O ulotności życia*. Warszawa: Iskry.
- Gostkowski, Z. (1964). *Podstawowe metody statystyczne w psychologii i pedagogice*. Warszawa: PWN.

- Hałas, E. (1999). Znaczenie Kościoła rzymskokatolickiego w procesie integracji europejskiej. W: K. Mucha (red.), *Spółczesność polska w Unii Europejskiej* (s. 187–212). Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.
- Klaus, G., Ebner, H. (1972). *Podstawy statystyki dla psychologów i pedagogów*. Warszawa: PWN.
- Kocik, L. (2002). Anomia moralno-obyczajowa wsi polskiej. W: J. Mariański (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego* (s. 71–116). Kraków: Wydawnictwo WAM; Polska Akademia Nauk.
- Lewandowski, E. (1988). Studenci maturalni łódzcy '88. W: *Spółeczne problemy środowiska akademickiego. Referaty z sesji naukowej Ośrodka Badań Społecznych ZSP* (Kazimierz Dolny, 21–24 kwietnia 1988). Warszawa: PWN.
- Libiszowska-Żółtkowska, M. (1991). *Postawy inteligencji wobec religii. Studium socjologiczne*. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.
- Lisowski, G. (1986). Z zagadnień doboru próby. W: K. Szaniawski (red.), *Metody statystyczne w socjologii*. Warszawa: PWN.
- Luckmann, Th. (2006). Komunikacja moralna w nowoczesnych społeczeństwach. W: A. Jasińska-Kania, L. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski (oprac.), *Współczesne teorie socjologiczne* (t. 2, s. 936–954). Warszawa: Scholar.
- Lutyński, J. (1968). Propozycja nowej miary siły zależności między dwiema zmiennymi dwupunktowymi. W: K. Szaniawski (red.), *Metody statystyczne w socjologii* (s. 249–274). Warszawa: PWN.
- Mariański, J. (1998). *Między nadzieją a zwątpieniem. Sens życia w świadomości młodzieży szkolnej*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Mariański, J. (2004). *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*. Kraków: Nomos.
- Mariański, J. (2011). *Przemiany moralności polskich maturalistów w latach 1994–2009. Studium socjologiczne*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- McKinney, J. C. (1957). Methodology, techniques and procedures in sociology. W: J. H. Becker, A. Boskoff (eds.), *Modern Sociological Theory in Continuity and Change* (s. 186–235). New York: Holt, Reinhart & Winston.
- Nowak, S. (1970). *Metodologia badań socjologicznych. Zagadnienia ogólne*. Warszawa: PWN.
- Pociecha, J. (1974). O zastosowaniu współczynnika zależności stochastycznej. W: K. Zając (red.), *Problemy statystyczne i demograficzne* (s. 4–14). Wrocław–Gdańsk: Ossolineum.
- Prężyna, W. (1977). Motywacyjne korelaty centralności przedmiotu postawy religijnej. *Roczniki Filozoficzne*, 24(4).
- Rezsohazy, R. (1992). Zmiany w kulturze zachodniej w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku. Szkic podejścia chrześcijańskiego. W: *Chrześcijaństwo i kultura w Europie. Pamięć – Świadomość – Program. Akta sympozjum presynodalnego. Watykan 28–31 października 1991 roku* (s. 176–194). Kielce: Jedność.
- Słomińska, J. (1975). Czy wiara wpływa na życie? (O postawach moralnych młodzieży biorącej udział w katechizacji). *Więź*, 7–8, 59–77.
- Szulc, S. (1968). *Metody statystyczne*. Warszawa: Wydawnictwo Ekonomiczne.

- Świątkiewicz, W. (1993). Rola religijności w procesie legitymizacji społecznego świata. W: W. Świątkiewicz (red.), *Społeczny świat i jego legitymizacje* (s. 124–135). Katowice: Uniwersytet Śląski.
- Tatarkiewicz, W. (1962). *O szczęściu*. Warszawa: PWN.
- Tuniewicz, P. (1988). *Świadomość religijna młodzieży szkół średnich (na przykładzie wybranych grup w Olsztynku)*. Maszynopis w archiwum KUL. Lublin: KUL.

MONIKA MAZUREK

Uniwersytet Gdański

Wydział Nauk Społecznych

Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa

Zakład Antropologii Społecznej

e-mail: socmm@univ.gda.pl

ORCID: 0000-0001-8142-5630

Sekularyzacja czy może pluralizm i indywidualizacja? Rozważania o charakterze religijności Polaków (na przykładzie badań)

Secularization or maybe pluralism and individualisation?
The reflections on the religiosity of Poles
(on the example of research)

Abstract. The religiosity of Poles has been undergoing a far-reaching transformation for several years. All the research shows that less than half of the Polish society could be described as “the believers – practitioners”. The vast majority of Poles are people whose faith has individualized and is not strongly associated with the institution of the Catholic Church. In addition – as indicated by the described research – the moral assessment of another person is not related to the fact of his religiousness. The people live – to use Weber’s terms – in the disenchanted world in which they do not need clerics as interpreters of the reality.

Keywords: sociology of religion, religiosity, people’s beliefs.

Kilkanaście lat temu wybitni intelektualiści zachodni ogłaszali koniec a to historii (Fukuyama, 1992), a to religii (Berger, 1998). Okazało się jednak, że upadek muru berlińskiego i rozpad Związku Sowieckiego nie przyniosły końca historii i liberalizmu ani też panowania gospodarki wolnorynkowej na świecie.

Wręcz przeciwnie, prawicowe i autorytarne ugrupowania (zwłaszcza w Europie) trzymają się nadal mocno, a ingerencja państwa w gospodarkę podczas kryzysu (np. w latach 2008–2009), w szczególności w system bankowy, wydaje się czymś „naturalnym”. Okazało się również, że Europa Zachodnia nie zsekularyzowała się bynajmniej całkowicie, podobnie jak i Europa Środkowa. Religia czy też religie mają się dobrze, by nie rzec – bardzo dobrze, jeśli bierzemy pod uwagę cały świat.

Zazwyczaj, gdy myślimy o religijności w Europie, to skupiamy się na chrześcijaństwie. I tu faktycznie, analizując dane dostarczane przez europejskie czy amerykańskie ośrodki badawcze, możemy zauważyć systematyczny spadek osób deklarujących się jako wierzące i (lub) praktykujące. Tymczasem, według niezależnego think tanku Pew Research Center¹, około 5% mieszkańców Europy to muzułmanie, a ich liczba ma się potroić do mniej więcej 2050 roku. A zatem z jednej strony możemy zaobserwować spadek religijności wśród chrześcijan (zarówno katolików, jak i protestantów), z drugiej zaś – wzrost liczby osób będących wyznawcami islamu (spowodowany napływem do Europy ludności z Afryki czy Azji).

Na tym tle polskie społeczeństwo się wyróżnia: jest zdecydowanie monolityczne, chrześcijańskie, ściślej – katolickie², jeśli wziąć pod uwagę także wyniki Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2011 czy też badań GUS-u. Bardzo często też można się spotkać ze stwierdzeniem, że Polska to kraj katolicki. Polska służy wręcz jako przykład państwa, w którym ta denominacja przeważa (por. Putnam, 2008, s. 108).

W badaniu wykonanym przez GUS w 2018 roku najliczniejszą grupę stanowiły również osoby deklarujące przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego (91,9%). Jednocześnie należy zaznaczyć, że około 94% mieszkańców Polski (w wieku 16 lat i więcej) deklaruje przynależność do wyznania religijnego, 81% uznaje się za osoby wierzące, a tylko 3% za niewierzące.

Dane uzyskane w Narodowym Spisie Powszechnym Ludności i Mieszkań 2011 potwierdziły panującą opinię o dominującej pozycji Kościoła katolickiego w obrządku łacińskim. Zbiorowość osób, które zaliczyły się do wiernych tego Kościoła, liczy 33 miliony 729 tysięcy osób, czyli 87,6% ogółu ludności i 96% osób o rozpoznawanym statusie wyznaniowym. Wyniki te nie odbiegają znacząco od tych, które podaje Kościół katolicki (por. Rocznik Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej, 2012; Gudaszewski, 2007, s. 16–17). Mimo to pomiędzy deklaracją przy-

¹ Wszelkie dane pochodzące z badań przeprowadzonych przez Pew Research Center są dostępne na stronie internetowej instytutu: <https://www.pewresearch.org>

² Według Pew Research Center muzułmanie w Polsce w 2050 roku mają stanowić około 0,2% ludności.

należności do Kościoła katolickiego a deklaracją praktykowania wiary (uczęszczania regularnie do kościoła, oddawania się praktykom religijnym itp.) możemy zauważyć sporą rozbieżność (o czym szerzej w dalszej części artykułu).

Głównym jednak celem artykułu jest analiza religijności w Polsce, a dokładniej – procesu sekularyzacji społecznej wobec jednoczesnego wzrostu wpływów religijnych w przestrzeni publicznej. Proces ten na użytek swoich rozważań określam mianem ureligijnienia (samo pojęcie, jak i zjawisko, które ono nazywa, przedstawię nieco później).

Jak już wspomniałam, Kościół katolicki jest dominującym Kościołem w Polsce, a jego wierni stanowią większość w społeczeństwie. Stosunki pomiędzy Kościołem katolickim a Rzeczypospolitą Polską reguluje Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, a w szczególności artykuł 25.1, według którego „Kościół i inne związki wyznaniowe są równouprawnione” (Dz.U. z 1997 r., nr 78, poz. 483). Drugim aktem prawnym jest konkordat (Dz.U. z 1998 r., nr 51, poz. 318), który został zawarty w 1993 roku i obowiązuje do dziś. Z najważniejszych, a zarazem najbardziej znanych postanowień wymienić można: możliwość nauczania religii w szkole, wyliczenie dni wolnych od pracy, a będących świętami kościelnymi czy też możliwość zawierania ślubów w kościele (bez konieczności ponownego zawarcia umowy w urzędzie stanu cywilnego). Należy jednak wskazać – co ważne z punktu widzenia Kościołów mniejszościowych w Polsce – że nauczanie religii w szkole nie sprowadza się do nauczania religii katolickiej. W przypadku innych denominacji lekcje religii, ale także etyki mogą być również prowadzone na każdym etapie kształcenia, o ile życzą sobie tego rodzice (lub uczniowie pełnoletni). Mimo to wydaje się, że Kościół katolicki, w porównaniu z innymi denominacjami, zajmuje dzięki konkordatowi uprzywilejowaną pozycję w Polsce.

Odczarowanie świata, czyli sekularyzacja (?)

Zanim przedstawię wyniki przeprowadzonych badań, dokonam na użytek niniejszych rozważań operacjonalizacji pojęcia sekularyzacji oraz zeświecczenia. Pierwsze z nich utożsamiane jest z pracą Petera L. Bergera, rozpowszechnienie drugiego przypisuje się z kolei Charlesowi Taylorowi. Podczas omawiania tychże pojęć należałoby wspomnieć także o „odczarowaniu świata” dzięki rozwojowi współczesnej nauki. Zdaniem Maxa Webera, który termin ten wprowadził do nauk społecznych, pierwotne znaczenie odczarowania świata sprowadza się w gruncie rzeczy do eliminacji pierwiastków magicznych w praktykach i pojęciach religijnych, ponieważ „nie jesteśmy już jak dzikusy, którzy w takie moce wierzyli i sięgali do magicznych środków, by duchy opanować lub przebłagać – dziś rolę tę spełniają techniczne środki i kalkulacje” (Weber, 1998, s. 122). Jego zdaniem bogowie stali

się bezosobową mocą, a rzeczywistość oparta na nauce nie zna ani cudu, ani objawienia. Już nie religia, a nauka tłumaczy rzeczywistość. Nowoczesność w tym ujęciu jest zatem przyczyną (a nie skutkiem) procesu sekularyzacji.

Jak już wspomniałam, pojęcie sekularyzacji na użytek swoich rozważań definiuję za Peterem L. Bergerem jako procesy zachodzące w Europie, dające się empirycznie zmierzyć (Berger, 1997, s. 149), dotyczące wyzwania się spod kontroli czy też dominacji instytucji i symboli religijnych poszczególnych obszarów życia społecznego (Berger, 1997, s. 150). Według Bergera sekularyzacja może być ujmowana w sposób obiektywny – i wówczas odnosi się do rozdziału Kościoła od państwa, do wywłaszczenia posiadłości kościelnych i emancypacji w sferze edukacji – oraz subiektywny – jako sekularyzacja świadomości, związana przede wszystkim z interpretacją rzeczywistości bez pośrednictwa religijnego. W sekularyzacji obiektywnej możemy zaobserwować, co podkreśla Berger, zanik treści religijnych w literaturze, sztuce, filozofii i – co najważniejsze – w procesie autonomizacji nauki realizującej świecką wizję rzeczywistości. We współczesnym świecie tak rozumiana sekularyzacja jest procesem globalnym, choć zdaniem Bergera³ nie zachodzi równomiernie we wszystkich społeczeństwach. Ponadto mężczyźni podlegają jej bardziej aniżeli kobiety, ludzie w średnim wieku bardziej niż młodzi czy starsi, mieszkańcy miast bardziej niż mieszkańcy wsi, a osoby związane z nowoczesnością bardziej aniżeli wykonujące tradycyjne zawody (Berger, 1997, s. 150–151).

Amerykański socjolog wyróżnia także zewnętrzne i wewnętrzne nośniki sekularyzacji. Wewnętrznym nośnikiem jest niewątpliwie postęp techniczny i związany z nim rozwój ekonomiczny⁴. Jednocześnie zwraca uwagę, że katolicyzm, poprzez społeczny kształt Kościoła chrześcijańskiego, przysłużył się procesowi sekularyzacji (Berger, 1997, s. 169–170). Instytucja ta bowiem stoi w opozycji do wszystkich innych instytucji społecznych. Działania podlegające kontroli instytucji kościelnych dotyczyły tylko jednej sfery, pozostała zaś przestrzeń społeczna została wyjęta spod tej kontroli.

Charles Taylor proponuje pojęcie świeckości jako alternatywne wobec sekularyzacji i analizuje ten proces w kontekście głównie Europy Zachodniej. Wskazuje on, iż praktyki religijne bynajmniej nie zanikają, ale pewne akcenty z nimi zwią-

³ Poniżej zaprezentowane zostaną idee Petera L. Bergera, który jest obok Charlesa Taylora najbardziej poważanym naukowcem podejmującym dyskusję nad sekularyzacją. O procesie tym pisali także inni badacze, jak choćby Thomas Luhmann (1996), ale ze względów objętościowych skupię się jedynie na tych dwóch ujęciach.

⁴ Peter L. Berger pisze wprost: „[...] Społeczeństwo industrialne samo w sobie ma skłonność do sekularyzacji wraz ze swoimi rozbieżnymi ideologicznymi legitymizacjami, które przyczyniają się zaledwie do modyfikacji globalnego procesu sekularyzacji” (1997, s. 154).

zane zostały przesunięte w kierunku wspólnotowego kreowania wartości opartych na chrześcijańskich fundamentach. Podobnie jak Berger, zwraca on uwagę na pojawienie się swoistego rynku religijnego, co uznaje za efekt pluralizmu w tej sferze.

Zarówno Taylor (2000), jak i Berger, definiując sekularyzację, wskazują na dwie płaszczyzny, na których ona zachodzi. Pierwsza to przestrzeń publiczna, w której zanikają elementy religijne, a druga to przestrzeń prywatna, w której proces ten przejawia się w tym, że coraz mniej ludzi wierzy w Boga i uczęszcza do kościoła. Zdaniem Taylora przyczyną zmian nie jest bynajmniej proces modernizacji, ale cykl „życia religii”, która przeżywa swoje wzloty i upadki, przy czym dotyczy to głównie chrześcijaństwa. Przyczyniło się do tego – mówiąc językiem Webera – odczarowanie świata, w którym prym wiedzie protestantyzm.

Charles Taylor wyróżnił trzy płaszczyzny, na których zachodzi proces sekularyzacji, przy całkowitym odrzuceniu linearności. Pierwsza płaszczyzna odnosi się do instytucji oraz zwyczajów, tradycji mających bardzo silny związek z wiarą w Boga, którym brakuje dziś zakotwiczenia w tej wierze (dotyczy to zwłaszcza wymiaru politycznego). Ta pierwsza płaszczyzna pokrywa się z podejściem Bergera. Związana jest z Weberowskim odczarowaniem świata i dotyczy wyparcia religii z przestrzeni publicznej, która, uwalniając się od wpływów religii, zyskuje autonomię (por. Taylor, 2002). Można powiedzieć, iż zarówno sfera ekonomiczna, jak i polityczna oddzielone zostały od sfery religijnej wskutek rozwoju nowoczesnego państwa. Taylor, w przeciwieństwie do Bergera, uważa, że religia nie zanika w tym procesie, lecz przesuwa się z tych obszarów, czego rezultatem jest świeckie państwo.

Konsekwencje tego możemy zauważyć w wymiarze drugim, tj. w praktykach religijnych, w których dochodzi do indywidualizacji oraz prywatyzacji wiary (co niekiedy prowadzi do jej zaniku). Wycofanie się religii z przestrzeni publicznej do prywatnej powoduje pluralizację religii, czego konsekwencją jest kolejny wymiar.

Trzeci wymiar stanowi „rynek idei”, na którym wiara w Boga to jedna z możliwości, wśród których mogą się znaleźć także te „importowane spoza Europy”, co – jak podkreśla Taylor – dwieście lat temu było w Europie zupełnie nierealne (Taylor, 2010). Generalnie można powiedzieć, że monopol chrześcijański (katolicki lub protestancki) zachwiał się dosyć mocno i nie pełni już w życiu społecznym roli legitymizującej. Bardzo ważne jest również to, że religia – na co zwraca uwagę m.in. Taylor – przeniosła się do sfery prywatnej: praktyki religijne oraz przynależność do określonej denominacji nie wpływają na inne obszary życia jednostki. Stają się jej sprawą osobistą, co może, ale nie musi prowadzić do zaniku religii.

Podsumowując, można stwierdzić, że we współczesnej Europie (zarówno Zachodniej, jak i Środkowej czy Wschodniej) zachodzi proces, który możemy określić mianem indywidualizacji religii, co niekoniecznie – moim zdaniem – przekłada się na proces sekularyzacji, rozumianej tak, jak proponuje to Berger. W Polsce, która jest przedmiotem opisu w tym artykule, możemy również zaobserwować ten proces, a zarazem nakładanie się dwóch płaszczyzn: politycznej, która wydaje się obecnie (w 2019 roku) przesycona pierwiastkiem katolickim (czy raczej chęcią dominowania instytucji Kościoła katolickiego w sferze światopoglądowej), oraz prywatnej, w której następuje proces indywidualizacji religijnej. I ta ostatnia jest przedmiotem analizy w niniejszym artykule.

Supermarket wiary, czyli biorę to, co mi pasuje

Nie da się ukryć, że współczesna wiara Polaków i Polek to religijność sprywatyzowana. Za Januszem Mariańskim, który bardzo trafnie zdiagnozował to zjawisko, można rzec, że współcześnie „wierzą oni [ludzie], że drogę do Boga (rozumianego) odnajduje się nie poprzez społecznie uznane formy religii, lecz dzięki osobistej wierze. Mają swojego Boga, swoje niebo, swoje zbawienie, swoje małe credo” (Mariański, 2008, s. 102). To powoduje, że wybierają sobie z kanonu wiary to, co im pasuje. A pasuje i horoskop, i uczestniczenie w cotygodniowej mszy świętej.

Opisywane poniżej badanie, w którym uczestniczyło 310 osób⁵, zostało potraktowane jako pretekst do ukazania pewnych mechanizmów zachodzących w polskim społeczeństwie. Ze względu na liczbę osób badanych nie można go uznać za badanie reprezentatywne, aczkolwiek pokazuje ono tendencje wynikające także z innych analiz (reprezentatywnych). W badaniu wykorzystano skalę religijności (zob. Mazurek, 2018), która pozwoliła na określenie religijności osób badanych. Głównym założeniem badawczym było stwierdzenie, iż przedmiotem badania jest nie tyle treść wiary danej jednostki, ile zachowania, postawy, które są rezultatem jej wiary. Takie założenie pozwalało na ujęcie wiary jako systemu przekonań o określonej treści.

⁵ W grupie tej połowę osób badanych stanowili studenci Uniwersytetu Gdańskiego (wykład ogólnouczelniany, studenci socjologii i politologii, zarówno pierwszego, jak i drugiego stopnia) oraz pełnoletni mieszkańcy Gdańska i Gdyni. Ten etap badań zrealizowano wiosną 2018 roku i wzięło w nim udział 170 osób. Dalsza część badania została przeprowadzona na przełomie 2018/2019 roku przy pomocy studentów drugiego roku socjologii stacjonarnej na Uniwersytecie Gdańskim.

Tabela 1. Deklaracja osób badanych do uczęszczania do kościoła

Odpowiedzi		Częstość	Procent	Procent ważnych
Ważne	Nigdy	36	11,6	11,8
	Raz w roku albo rzadziej	53	17,1	17,3
	Kilka razy w roku	63	20,3	20,6
	Raz w miesiącu	27	8,7	8,8
	Kilka razy w miesiącu	25	8,1	8,2
	Raz w tygodniu	89	28,7	29,1
	Częściej niż raz w tygodniu	13	4,2	4,2
	Ogółem	306	98,7	100,0
Braki danych	Systemowe braki danych	4	1,3	–
Ogółem		310	100,0	–

Tabela 2. Rozkład procentowy odpowiedzi osób badanych na stwierdzenie „Każdy ma prawo wierzyć, w co chce”

N = 310		Każdy ma prawo wierzyć, w co chce
Ważne	Nie zgadzam się	5,5%
	Raczej się nie zgadzam	1,0%
	Trudno się zdecydować	10,0%
	Raczej się zgadzam	16,8%
	Zgadzam się	66,7%
	Ogółem	100,0%

Religijność została potraktowana jako postawa, którą możemy zmierzyć, w tym wypadku za pomocą wspomnianej skali religijności. Narzędzie wykorzystane w badaniu okazało się rzetelne; dla N = 310 wartość α wyniosła 0,94. Osoby, które wzięły udział w omawianym projekcie, poproszono o ustosunkowanie się do szeregu stwierdzeń za pomocą skali od 1 do 5, gdzie 1 oznaczało, iż badany nie zgadza się z opinią, a 5 – że się z nią zgadza.

W przeprowadzonym badaniu 32,9% respondentów zadeklarowało, iż uczęszcza do kościoła częściej niż raz w tygodniu bądź raz w tygodniu. Gdy do tej grupy dołączymy tych, którzy uczęszczają do kościoła kilka razy w miesiącu, okazuje się, że stanowią oni 41% badanych osób. Można zatem uznać za właściwe stwierdzenie,

iż uzyskane wyniki badań są kompatybilne z rezultatami ogólnopolskimi i pokazują ogólną tendencję w społeczeństwie do uczęszczania do kościoła.

Analiza czynnikowa ANOVA wykazała bardzo słabą zależność między ustosunkowaniem się do stwierdzenia „Każdy może wierzyć, w co chce” a religijnością ($F = 1,54$; $p < 0,004$). Analiza danych uzyskanych w badaniu dowiodła ponadto, iż między tym stwierdzeniem a religijnością mierzoną za pomocą skali religijności zachodzi korelacja ujemna i nieistotna statystycznie (korelacja r -Pearsona wyniosła $-0,09$ dla $p < 0,1$ oraz $N = 310$).

Potwierdzeniem indywidualizacji religii jest również zależność między uczęszczaniem do kościoła a zgodą na to, że „Każdy może wierzyć, w co chce”. Zgodę na wybór obiektów (przedmiotów) wiary widać bez względu na to, czy ktoś regularnie oddaje się praktykom religijnym polegającym na uczęszczaniu do kościoła, czy też nie.

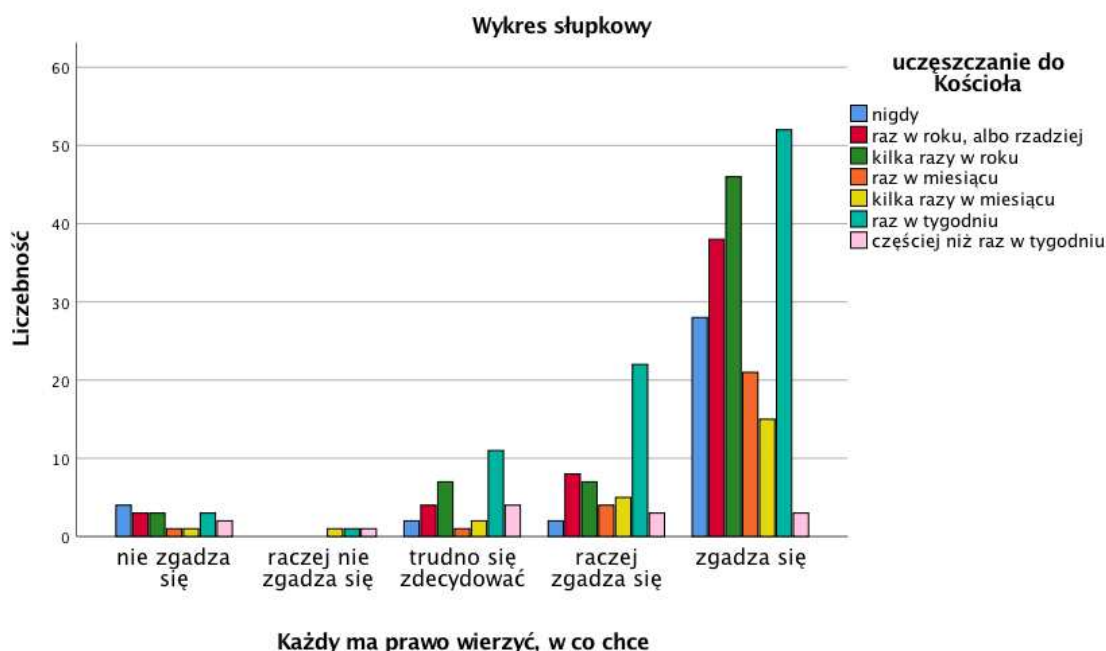
Aprobata zdecydowanej większości badanych dla stwierdzenia, że „Każdy może wierzyć, w co chce” (66,7% badanych zgadza się z nim, a 16,8% raczej się zgadza), wskazuje na daleko posunięty proces indywidualizacji i pluralizacji religii. Są to te same procesy, które obserwują badacze w Europie Zachodniej tudzież Ameryce Północnej. Można powiedzieć, że świadczą one o przemianach religijności jako takiej. Religia staje się przedmiotem indywidualnych rozważań, które prowadzą do jednostkowych wyborów dotyczących zarówno treści wiary, jak i formy, w jakiej się ona przejawia.

Należy jednak – za Bergerem – wskazać i podkreślić, iż bezpośrednim skutkiem pluralizacji i indywidualizacji nie jest sekularyzacja (procesy te mogą, ale nie muszą do niej prowadzić) (Berger, 2009–2010, s. 95)⁶. W warunkach pluralistycznych instytucje religijne muszą poniekąd na nowo zdefiniować swój sposób zarówno organizacji, jak i działania. Takim przykładem zredefiniowania i samej instytucji, i sposobu działania jest dopuszczenie kobiet do posługi kapłańskiej w wolnych Kościołach protestanckich, które już w XIX wieku wprowadziły kobiety na stanowiska duchowne (w Armii Zbawienia nastąpiło to w roku 1870, a u metodystów w 1891).

Janusz Mariański zwraca uwagę na to, że w sytuacji, kiedy przynależność religijna i wiara stają się kwestią wyboru tudzież indywidualnych preferencji, możemy zaobserwować proces „[...] ewolucji społecznej tożsamości religijnej przypisanej do tożsamości religijnej konstruowanej” (Mariański, 2010, s. 147). Można w tym miejscu pokusić się o stwierdzenie, iż ta ostatnia jest o wiele stabilniejsza, ponieważ kształtuje się w wyniku autorefleksji i wyboru danej jednostki, a nie wskutek podporządkowania się w procesie socjalizacji.

⁶ Oczywiście sekularyzacja jest nie tyle mało interesującym, ile raczej niebezpiecznym procesem z punktu widzenia Kościoła jako instytucji, na co celnie zwraca uwagę Janusz Mariański (2010, s. 142).

Wykres 1. Odpowiedzi na stwierdzenie „Każdy może wierzyć, w co chce” w zależności od częstotliwości uczęszczania do kościoła (N = 310, Phi = ,354, V-Kramera = ,177, $p < 0,03$)



Kolejne analizowane stwierdzenie związane jest z zasadami moralnymi i oceną zachowania innych osób, a dotyczy tego, czy „Porządni ludzie wierzą w Boga”. Pytanie jest dość kontrowersyjne (zwłaszcza dziś) i zostało zadane z naukową premedytacją, z pełną świadomością jego niepoprawności politycznej. Zakłada ono bowiem ocenę moralną danej jednostki powiązaną z wiarą w Boga. Okazało się jednak, że obecnie jedynie jedna piąta badanych tak myśli (10% zgodziło się z tym stwierdzeniem, a 9,4% raczej się zgodziło). Można zatem uznać, iż generalnie w społeczeństwie ocena moralna drugiej osoby jest oderwana od jej religijności, a tym samym to, czy ktoś w coś wierzy czy nie, jest jego indywidualną sprawą i nie podlega ocenie. Przeprowadzona analiza wykazała wysoką korelację między odpowiedzią na to stwierdzenie a religijnością mierzoną skalą religijności (korelacja r-Pearsona wyniosła 0,69 dla $p < 0,01$).

Kolejne stwierdzenie, które zaprezentowano osobom badanym, dotyczyło tego, czy trzeba chodzić do kościoła. Okazało się, że niecała jedna trzecia badanych wyraziła aprobatę dla tego stwierdzenia (dokładnie 28,2%). Korelacja między stwierdzeniem „Trzeba chodzić do kościoła” a religijnością była bardzo wysoka (korelacja r-Pearsona wyniosła ,787 dla $p < 0,001$). Analizując wykres, można zauważyć, iż osoby, które uczęszczają do kościoła raz w tygodniu, wyrażają aprobatę dla tego stwierdzenia. U podstaw ich przekonania wydaje się leżeć racjonalizacja wysiłku podejmowanego przez te osoby. Jeśli zatem ktoś jest jednostką o wysokiej religijności, to bardziej jest skłonny, by tak uważać. W przypadku bowiem katolicyzmu

udział we wspólnotowych praktykach religijnych jest bardzo ważny: „Z jednej strony częste uczęszczanie do kościoła może być wyrazem wysokiej oceny jego wartości, z drugiej strony w tejże ocenie może utwierdzać” (Borowik, Doktor, 2001, s. 131). Obok uczęszczania do kościoła ważnym elementem praktyk religijnych jest modlitwa, której częstotliwość świadczy o religijności (por. Borowik, Doktor, 2001, s. 135).

Tabela 3. Rozkład procentowy odpowiedzi osób badanych na dwa stwierdzenia: „Porządni ludzie wierzą w Boga” oraz „Trzeba chodzić do kościoła”

N = 310		Porządni ludzie wierzą w Boga	Trzeba chodzić do kościoła
Ważne	Nie zgadzam się	39,8%	44,3%
	Raczej się nie zgadzam	9,7%	10,7%
	Trudno się zdecydować	22,3%	25,6%
	Raczej się zgadzam	13,3%	9,4%
	Zgadzam się	14,9%	10,0%
	Ogółem	100,0%	100,0%

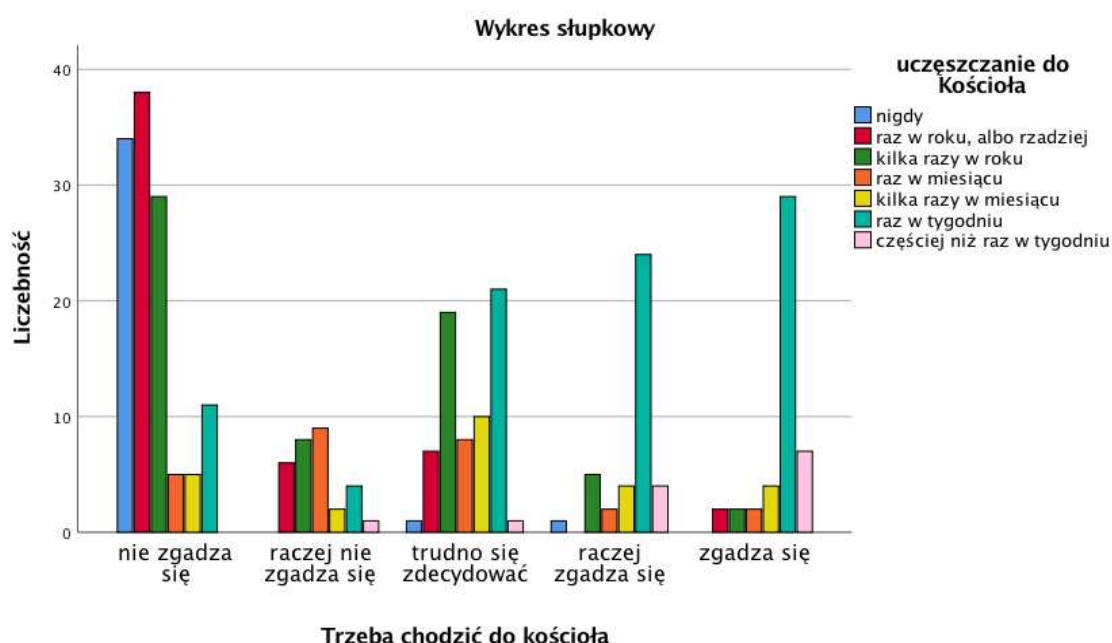
Tabela 4. Rozkład procentowy odpowiedzi osób badanych na dwa stwierdzenia: „Modłę się kilka razy dziennie” oraz „Modłę się tylko w kościele”

N = 309		Modłę się kilka razy dziennie (N = 310)	Modłę się tylko w kościele (N = 309)
Ważne	Nie zgadzam się	54,4%	62,1%
	Raczej się nie zgadzam	15,9%	13,6%
	Trudno się zdecydować	15,2%	11,0%
	Raczej się zgadzam	7,1%	8,1%
	Zgadzam się	7,4%	5,2%
	Ogółem	100,0%	100,0%

Uzyskane wyniki pokazały, że badani nie modlą się często, jedynie 7,4% osób biorących udział w badaniu zgadza się ze stwierdzeniem, iż modli się kilka razy dziennie (a 7,1% raczej się zgadza). Sama modlitwa również nie ma raczej charakteru zbiorowego: w kościele modli się 5,2% badanych (a raczej tylko w kościele – 8,1%). Okazało

się ponadto – co nie dziwi – że modlitwa kilka razy w ciągu dnia jest dość wysoko skorelowana z poziomem mierzonej religijności (korelacja r-Pearsona wyniosła 0,685 dla $p < 0,001$). Stosunkowo nisko jest ona skorelowana z modleniem się w kościele (korelacja r-Pearsona w tym przypadku to 0,17 dla $p < 0,003$). Po raz kolejny znajduje potwierdzenie indywidualizacja religii; modlitwa niekoniecznie musi mieć charakter zbiorowy i niekoniecznie odbywać się w kościele. Z drugiej strony między odpowiedziami dotyczącymi stwierdzeń: „Modlę się kilka razy dziennie” a „Trzeba chodzić do kościoła” występuje korelacja (korelacja r-Pearsona wyniosła 0,523 dla $p < 0,001$). Wydaje się, iż modlitwa jest wyrazem religijności, a ta z kolei jest mocno powiązana z uczęszczaniem do kościoła jako powinnością wiernego.

Wykres 2. Rozkład odpowiedzi na stwierdzenie „Trzeba chodzić do kościoła” w zależności od częstotliwości uczęszczania do niego



($\chi^2_{(129, 37)} = 182,8$; $p < 0,01$; Phi = ,77; V-Kramera = ,387; $p < 0,01$), 34,3% komórek ma liczebność mniejszą niż 5.

Analizując korelacje między omawianymi stwierdzeniami, można zauważyć korelację (przewidywaną zresztą) między ustosunkowaniem się do stwierdzenia „Trzeba chodzić do kościoła” a „Porządni ludzie wierzą w Boga” (korelacja r-Pearsona wyniosła ,592 dla $p < 0,001$). Można również zauważyć (słaby) negatywny związek między pierwszym stwierdzeniem a tym, że każdy ma prawo wierzyć, w co chce (korelacja r-Pearsona w tym przypadku to – ,018 dla $p < 0,002$). Nieco wyższa, ale również na niskim poziomie jest korelacja między dwoma

stwierdzeniami, tj. „Porządni ludzie wierzą w Boga” i „Każdy ma prawo wierzyć, w co chce” (korelacja r -Pearsona wyniosła $- ,204$ dla $p < 0,001$).

Uzyskane zatem wyniki badań wskazują, iż ocena moralna innych osób oraz wymóg, by chodzić do kościoła, słabo determinują do tego, by wymagać od innych takich samych postaw. Innymi słowy, również w Polsce mamy do czynienia z procesem indywidualizacji religii oraz (deklarowanym) pluralizmem w tym obszarze i – co ważne – z oderwaniem oceny etycznej innych osób („porządnych ludzi”) od tego, w co i czy w ogóle wierzą (bo mogą wierzyć, w co chcą).

Tabela 5. Korelacja r -Pearsona między religijnością danej osoby mierzoną skalą religijności a stwierdzeniami: „Trzeba chodzić do kościoła” oraz „Każdy ma prawo wierzyć, w co chce”

	Religijność	Trzeba chodzić do kościoła	Każdy ma prawo wierzyć, w co chce
Trzeba chodzić do kościoła	$,787$ $p < ,0001, N = 309$		
Każdy ma prawo wierzyć, w co chce	$-,092$ $p < 0,1, N = 309$	$-,180$ $p < 0,002, N = 308$	
Porządni ludzie wierzą w Boga	$,693$ $p < 0,001, N = 309$	$,592$ $p < 0,001, N = 308$	$-,204$ $p < 0,001, N = 308$

Konkluzje końcowe

Podsumowując ten krótki artykuł, można stwierdzić, iż w Polsce obserwujemy z jednej strony daleko idący proces indywidualizacji religii, z drugiej zaś – wzrost sekularyzacji. Jednocześnie wszystkie badania (zarówno ogólnopolskie, jak i te przeprowadzone przeze mnie) wskazują na wyodrębnienie się dość wyraźnej grupy (30–40% polskiego społeczeństwa), którą można określić jako osoby wierzące praktykujące. Osoby te stanowią poniekąd trzon wiernych Kościoła katolickiego. Ponad połowa polskiego społeczeństwa to osoby, które określają się jako wierzące, ale ich wiara ma postać zindywidualizowaną i często jest wynikiem osobistych poszukiwań. Można oczywiście zadać sobie pytanie, na ile spadek osób wierzących praktykujących podyktowany jest sytuacją Kościoła katolickiego w Polsce (mam tu na myśli kwestie związane z problemem pedofilii, reakcje po premierze filmu *Kler* w reżyserii Wojciecha Smarzowskiego czy filmu *Tylko nie mów nikomu* w reżyserii Tomasza Sekielskiego) albo też ogólnym „odczarowaniem świata”, w którym to

duchowni przestali pełnić rolę tłumaczy rzeczywistości, gdyż funkcję tę przejęła nauka. Kolejne moje badania z pewnością będą dotyczyć tego, jak „gorąca”⁷ jest wiara tych, którzy wierzą.

Literatura

- Berger, P. L. (1997). *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Kraków: Nomos.
- Berger, P. L. (2009–2010). Refleksje o dzisiejszej socjologii religii. *Teologia Polityczna*, 5, 89–100.
- Boguszewski, R. (oprac.) (2018). *Religijność Polaków i ocena sytuacji Kościoła katolickiego* (Komunikat CBOS, nr 147). Pobrane z: https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2018/K_147_18.PDF
- Borowik, I., Doktor, T. (2001). *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań*. Kraków: Nomos.
- Fukuyama, F. (1992). *Koniec historii*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Gudaszewski, G. (red.). (2007). *Wyznania religijne. Stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2003–2005*. Warszawa: GUS.
- GUS (2018). *Życie religijne w Polsce. Wyniki badania spójności społecznej*. Warszawa: GUS. Pobrane z: <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/inne-opracowania/wyznania-religijne/zycie-religijne-w-polsce-wyniki-badania-spojnosci-spoecznej-2018,8,1.html>
- Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r. (Dz.U. z 1998 r., nr 51, poz. 318).
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku (Dz.U. z 1997 r., nr 78, poz. 483).
- Mariański, J. (2010). *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Mazurek, M. (2018). „Zimny albo gorący” – prezentacja (wstępnych) badań religijności. *Przegląd Religioznawczy*, 3(269), 59–78.
- Putnam, R. D. (2008). *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Rocznik Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej (2012). Warszawa: GUS.
- Taylor, Ch. (2002). Koniec świata chrześcijańskiego – zysk czy strata? *Tygodnik Powszechny*, 21, 13. Pobrane z: <http://www.tygodnik.com.pl/dni%20tischner/taylor.html>
- Taylor, Ch. (2010). Świecka epoka i różne ścieżki wiary. *Znak*, 10(665), 20–29.
- Weber, M. (1998). *Polityka jako zawód i powołanie*. Kraków: Znak.

⁷ Używając tego określenia, odwołuję się do fragmentu Apokalipsy św. Jana w tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia: „Znam twoje czyny, że ani zimny, ani gorący nie jesteś. Obyś był zimny albo gorący! (Ap 3:15–16).

ANDRZEJ WAWRZYNOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Filozoficzny

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

ORCID: 0000-0001-9198-7901

Historia filozofii czy historia idei? Problem statusu metodologicznego historycznych badań nad rozwojem filozoficzno-religijnej myśli polskiej

History of philosophy or history of ideas?
Problem of methodological status of historical research
on the evolution of Polish philosophical and religious thought

Abstract. The paper attempts a theoretical confrontation of two paradigms underlying contemporary historical reflection on the development of Polish philosophical and religious thought: the traditional paradigm of history of philosophy, and the paradigm of history of ideas which predominates in more recent research (and, to a certain extent, constitutes an alternative to the former). What is the general methodological status of scientific procedures employed within each of these approaches? Are these approaches qualitatively akin, i.e. aiming towards relatively equivalent cognitive goals using different theoretical means, or essentially competitive? Is there a mutual genealogical relationship underpinning the evolution of these paradigms? And finally, what factors determine the process of evolution from a metaphysical perspective? The aspects enumerated above, as well as other considerations related to the general problem outlined in the title of the paper, will constitute an attempt to assess the current state of research in this field.

Keywords: history of ideas, history of philosophy, Polish religious philosophy of the 19th century, Hegelianism, Marxism.

Uwagi wstępne

Celem artykułu jest metodologiczna analiza dwóch sposobów uprawiania historycznej refleksji nad rozwojem nowożytnej myśli polskiej: tradycyjnego paradygmatu historii filozofii oraz nowszego, dwudziestowiecznego paradygmatu historii idei. Ten ostatni, dominujący we współczesnych badaniach historyczno-filozoficznych, nie tylko zyskał w Polsce po drugiej wojnie światowej, a zwłaszcza z początkiem lat siedemdziesiątych XX wieku, pewną przewagę ilościową w tych badaniach, ale także prezentuje się jako alternatywa jakościowa – swoisty kontrpunkt dla tego pierwszego, przełamujący ograniczenia klasycznej historii filozofii. Istotny wpływ na ten stan rzeczy ma z jednej strony silne ukierunkowanie prowadzonych w tym paradygmacie badań polskich historyków (zwłaszcza skupionych wokół Instytutu Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie) na nowe, krytycznie zrewidowane względem dogmatycznie marksistowskiej perspektywy pierwszych dekad powojennych (por. Kroński, 1954; 1957; 1960) ujęcie polskiego dziedzictwa filozoficznego, przede wszystkim dziewiętnastowiecznej myśli polskiej epoki międzypowstaniowej, z drugiej zaś strony ich teoretyczne zogniskowanie na aspekcie religijnym czy quasi-religijnym tej myśli, ze szczególnym uwzględnieniem komponentu mesjanistycznego (por. zwłaszcza: Walicki, 1970a; 1970b).

Ten osobliwy rys źródłowy polskiej filozofii religijnej XIX wieku (por. Gabryl, 1913; 1914), zdradzający historycznie głębokie zakotwiczenie w politycznym programie walki narodowowyzwoleńczej i ufundowanej na nim historiozoficznej wizji kultury narodowej, skłania nie bez podstaw do przekonania o nieredukowalnym powiązaniu tej filozofii z szerokim kontekstem życia zbiorowego, tj. polityczno-religijnym i społeczno-kulturowym. Rodzi to naturalne z tego punktu widzenia poczucie obawy przed konsekwencjami standardowego podejścia historycznofilozoficznego, ukierunkowanego głównie na wąsko „teoretyczne” walory ogólne systemów filozoficznych występujących w dziejach i gubiącego tym samym specyfikę rodzimych, polskich propozycji w tym zakresie (por. Walicki, 2007, s. 40). Dobrze ilustruje te obawy wstęp do obszernej, trzytomowej pracy zbiorowej *Polska myśl filozoficzna i społeczna*:

Filozofia traktowana jest w niniejszym wydawnictwie nie tylko jako forma poznania, lecz również, i przede wszystkim, jako forma świadomości, a więc jako część polskiej kultury narodowej i szczególnie aspekt intelektualnej historii Polski. Ujęcie takie zakłada, oczywiście, szerokie uwzględnianie myśli społecznej, skierowuje uwagę na refleksję filozoficzną ludzi nie będących profesjonalnymi filozofami, ale reprezentatywnych dla kultury umysłowej danego okresu. Tak pojęta historia filozofii polskiej jest więc – z punktu widzenia tradycyjnego podziału pracy umysłowej – dziedziną typowo interdyscyplinarną, wymagającą współpracy przedstawicieli różnych dyscyplin

naukowych. Nic więc dziwnego, że wśród autorów prezentowanych tu prac znajdują się nie tylko historycy filozofii, lecz również historycy, historycy myśli społecznej i poloniści (Walicki, 1973, s. 5–6; por. także: Skarga, 1975; 1977).

Czołowi polscy historycy idei drugiej połowy XX wieku zajmują stanowisko, w którym nie wytyczają ostrej linii demarkacyjnej między omawianymi paradygmatami (por. Ogonowski, 2007, s. 29), wyraźnie jednak dystansują się od postaw naukowych reprezentujących ortodoksyjną wykładnię tradycyjnego modelu badań historycznofilozoficznych, i to zarówno tych, które proponują „systemowy” sposób uprawiania historii filozofii, jak i tych, które usiłują badać jedynie „historię teoretycznych problemów filozofii” (Walicki, 2007, s. 40). Typowa dla tego stanowiska jest raczej postawa badawcza pokrewna Mannheimowskiej socjologii wiedzy, analizująca dzieje myśli polskiej przez pryzmat idei dominujących w kolejnych okresach historycznych i rozpatrywanych w szerokim kontekście ich genealogicznych uwarunkowań społecznych. Z tego punktu widzenia systemowe bądź problemowe ukierunkowanie badawcze na śledzenie dynamiki historii filozofii (jako takiej) może grozić zawężeniem pola badań. Czy tak jest rzeczywiście?

Konstatowana jeszcze na wewnętrznym gruncie teoretycznym tradycyjnej perspektywy historycznofilozoficznej sztandarowa dwudziestowieczna diagnoza współczesnego kryzysu badań w tej dziedzinie pojawia się w pracach Nicolaia Hartmanna. Niemiecki badacz rozpatruje tę kwestię w ścisłym powiązaniu z zagadnieniem ogólnej kondycji filozofii swoich czasów:

Nie ulega wątpliwości, że historia filozofii jako przedmiot badań, wykładu i nauczania sprawia w naszych czasach znów myśleniu kłopot. Na początku wieku wyglądało to inaczej. Wiedza o przeszłości i rozwoju myśli filozoficznej wydawała się przepracowana i dobrze zabezpieczona w wielotomowych kompendiach. Spór między rozmaitymi ujęciami wprawdzie nie zamarł, ale nie dotyczył ani całej dziedziny, ani »stanu faktycznego« w tej dziedzinie w ówczesnym rozumieniu. Historyzm zniszczył te urojenia. Wątpliwe, albowiem czasowo uwarunkowane, okazały się punkty widzenia, pod jakimi oceniano, odczytywano, interpretowano i konstruowano; związki na pozór oczywiste, jedność epok i kierunków, które uchodziły za dane, okazała się jednostronna; dwuznaczne okazały się różnice między stanem faktycznym i jego rekonstrukcją. Wielka praca nad całościowym obrazem, jaka zaczęła się po śmierci Hegla i przyniosła tyle pozytywnej wiedzy, nie doprowadziła do celu. Po jej zakończeniu okazało się, że jesteśmy znów na początku. Prawda, że historia filozofii dzieli ten los z niemal każdym badaniem historycznym. Ale nie wszędzie odczuwa się to tak mocno i nie wszędzie prowadzi do takiej wielotorowości. Jako przedmiot nauczania staje się ona niemal iluzją. Jeśli bowiem student staje nie tylko przed mnóstwem systemów i doktryn, czego wymaga rzecz sama, lecz także przed mnóstwem interpretacji i ujęć, to traci wszelką możliwość zorientowania się w tej bezbrzeżnej różnorodności; zamiast do orientacji i zrozumienia doprowadza się go wręcz do zwątpienia we wszelką

możliwość zrozumienia, co więcej, do przedwczesnego wytrzeźwienia i porzucenia filozofii (Hartmann, 1994, s. 13).

Ratunkiem dla współczesnego dyskursu filozoficznego ma być, zdaniem Hartmanna, pełne uświadomienie sobie w warunkach tej obiektywnie zdiagnozowanej historycznej kruchości i zmienności systemów, że w istocie to raczej same problemy filozoficzne (a nie poszczególne systemy w ciągu dziejów) są właściwym nośnikiem ciągłości filozofii. To właśnie na tych problemach i ich analizie powinien się skupiać obecnie cały wysiłek badawczy historyków filozofii (por. Hartmann, 1994, s. 16). Nasuwa się więc pytanie o to, w jakim stopniu krytyczne postulaty Hartmanna dotyczące systemowej historii filozofii można uznać za zbieżne czy tożsame z argumentami wysuwanymi przez polskich historyków idei drugiej połowy XX wieku.

Kluczem do odpowiedzi na to pytanie może być ujęcie tytułowych paradygmatów refleksji badawczej z perspektywy ogólnometodologicznej. Zacniemy od sformułowania metodologicznej tezy wyjściowej, która może wydać się banalna, choć wbrew pozorom taka nie jest i w istocie wiele już w tej tytułowej kwestii wyjaśnia. Teza ta sprowadza się do ogólnego stwierdzenia, że historia filozofii należy zasadniczo do dyscyplin filozoficznych, natomiast historia idei wchodzi w zakres nauk historycznych. Podział ten nie jest wyłącznie kwestią praktyki i utrwalonego historycznie sposobu organizacji wydziałów uniwersyteckich. Nie bez powodu katedry i zakłady historii filozofii na współczesnych uniwersytetach przynależą do wydziałów filozoficznych tychże uczelni (a nie do wydziałów historycznych), ponieważ decyduje o tym kontekst ogólnej definicji przedmiotu badań. „Interdyscyplinarny” charakter dwudziestowiecznej historii idei niejako z góry podporządkowuje dziedzinę badań tej ostatniej (na analogicznej zasadzie) przedmiotowi nauk historycznych, nie zaś filozoficznych. Jest to zasadnicza kwestia metodologiczna, definiująca status wyjściowy obu dyscyplin – zupełnie niezależna od subiektywnych przekonań samych historyków idei, którzy chcieliby, być może, widzieć własną perspektywę badawczą jako rodzaj metarefleksji (filozoficznej i historycznej zarazem). Dwudziestowieczna historia idei mogłaby osiągnąć status tego rodzaju metarefleksji tylko pod warunkiem efektywnego rozstrzygnięcia postawionej jeszcze w XIX wieku (źródłowo przez Hegla) kwestii metafilozoficznego sporu o prymat między dyskursem filozoficznym a historycznym (por. Wawrzynowicz, 2011, s. 373 i nn.; Pieróg, 2007, s. 12). Obiektywną artikulacją tego sporu w dziejach filozofii europejskiej była młodohegłowska heterodoksja w łonie szkoły hegłowskiej i jej bezpośredni skutek: spektakularne zachwianie panlogistycznych podstaw ortodoksyjnego idealizmu spekulatywnego (Hegla) na historycystycznym gruncie materializmu historycznego (Marksa i Engelsa oraz ich następców).

Każda z tych dyscyplin – historia filozofii i historia idei – przyjmuje zatem nieco inne założenia źródłowe w generalnej kwestii relacji między filozofią a historią. Ujmując to w pewnym uproszczeniu, możemy powiedzieć, że historia filozofii zakłada ogólny prymat dyskursu filozoficznego nad historycznym, a historia idei (zajmująca się badaniem rozwoju myśli filozoficznej) odwrotnie – prymat dyskursu historycznego nad filozoficznym. Wydawać by się mogło, że jest to zbyt śmiało sformułowana teza, ale znajdujemy jej pełne potwierdzenie w samym manifestie programowym dwudziestowiecznej historii idei.

Teoretyczny projekt historii idei

Optyka historii idei, spopularyzowana w Polsce głównie przez twórczość wybitnych przedstawicieli nurtu warszawskiej szkoły historyków idei, pojawia się jako zwarty program teoretyczny w XX wieku. Bliższą genealogię tej perspektywy badawczej współcześnie łączy się zazwyczaj z nazwiskiem Arthura Onckena Lovejoya (1873–1962), filozofa i historyka literatury. Po raz pierwszy posłużył się tym terminem w swojej angielskiej pracy *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea* (pol. wyd. *Wielki łańcuch bytu. Studium z dziejów idei*; Lovejoy, 2009), opublikowanej w 1936 roku, a potem upowszechnił go na gruncie amerykańskim. Jeśli chodzi zaś o grunt europejski, to silny wpływ na rozwój paradygmatu badawczego historii idei miał Friedrich Meinecke (1862–1954) – niemiecki historyk, po wojnie pierwszy rektor Wolnego Uniwersytetu Berlińskiego (na dorobek tego badacza powołuje się w swoich pracach m.in. Andrzej Walicki – por. zwłaszcza: Walicki, 2000, s. 16 i nn.).

Przyjrzymy się przede wszystkim stanowisku Lovejoya, ponieważ jego wyjściowa prezentacja koncepcji historii idei – zawarta w studiach z lat trzydziestych XX wieku, w szczególności w przywoływanej tu monografii *Wielki łańcuch bytu. Studium z dziejów idei*, ale także w mniejszych pracach z tego samego okresu, takich jak: *Historiografia idei* z 1937 roku (Lovejoy, 2009, s. 313–323), *Obecne stanowiska i przeszła historia* z 1939 roku (Lovejoy, 2009, s. 325–338) czy *Refleksje o historii idei* z 1940 roku (Lovejoy, 2009, s. 339–357) – charakteryzuje się dość wysokim stopniem samowiedzy metodologicznej. Zdaniem amerykańskiego badacza historia idei jest „dziedziną bardziej szczegółową, a jednocześnie szerszą niż historia filozofii” (Lovejoy, 2009, s. 9) z kilku powodów. Po pierwsze dlatego, że bada „ukryte lub nie do końca wyartykułowane założenia, czy też mniej lub bardziej nieuświadomione nawyki mentalne” (Lovejoy, 2009, s. 12), milcząco przyjmowane przez historyków filozofii. Po drugie – jak mówi Lovejoy – usiłuje badać każdą ideę „docelowo [...] we wszystkich dziedzinach historii, w których zajmuje ona ważne miejsce, bez względu na to, czy dziedziny te nazwane są filozofią, nauką, literaturą, sztuką, religią czy

polityką” (Lovejoy, 2009, s. 19). Po trzecie, „razem z tak zwanymi komparatystycznymi badaniami literackimi historia idei wyraża protest przeciwko częstym skutkom konwencjonalnych podziałów badań literackich i innych badań historycznych według narodowości lub języków” (Lovejoy, 2009, s. 21). I wreszcie po czwarte, dziedzinę tę charakteryzuje „szczególne zainteresowanie przejawami poszczególnych idei elementarnych w kolektywnym myśleniu dużych grup ludzi, a nie jedynie w doktrynach lub opiniach małej liczby głębokich myślicieli czy znamienitych pisarzy. [...] Krótko mówiąc, studia te biorą głównie pod uwagę idee szeroko rozpowszechnione, które stały się częścią kapitału wielu umysłów” (Lovejoy, 2009, s. 22).

Wymienione tu cechy dystynktywne historii idei są elementem charakterystyki negatywnej, a więc odróżniają ten paradygmat badań od tego, czym on (według własnego określenia) nie jest, ale nie stanowią jeszcze definicji pozytywnej. Pozytywną charakterystykę paradygmatu historii idei Lovejoy zaczyna od uwagi, że „studia historyczne zajmujące się w mniejszym lub większym zakresie ideami i ich rolą w sprawach człowieka prowadzone są [...] przynajmniej pod dwunastoma różnymi nazwami” (Lovejoy, 2009, s. 314), które następnie wymienia. Oprócz historii filozofii są to jeszcze m.in.: historia nauki, historia wierzeń religijnych i doktryn teologicznych, historia literatury, historia ekonomiczna, historia edukacji, historia polityczna i społeczna i wreszcie – historyczna część socjologii, badająca idee powszechne w danym okresie, czy też inaczej: historia intelektualna bądź socjologia wiedzy (por. Lovejoy, 2009). Linie podziałów między tymi dyscyplinami współcześnie nam się zacierają. Zdaniem Lovejoya dzieje się tak dlatego, że są one do pewnego stopnia wytyczone sztucznie. W takim zakresie, w jakim praca tych dyscyplin dotyczy wspólnego im pola historiografii idei, powinny one ze sobą współpracować. Otrzymujemy tu zatem bliższe określenie paradygmatu historii idei: ma być ona (zarazem) synonimem historiografii idei.

Dalej pojawia się kolejne przybliżenie. Okazuje się bowiem, że historia idei jest zbliżona zakresowo do historii intelektualnej, z tym jednak zastrzeżeniem, że historię filozofii należy mimo wszystko uznać w jej obrębie za „punkt węzłowy” (Lovejoy, 2009, s. 319) ze względu na kluczową wagę idei filozoficznych w całości kształcie intelektualnych dziejów ludzkości. Ale nieco dalej czytamy znowu, że ma to być zasadniczo szerokie ujęcie „historii ludzkich myśli czy opinii oraz postaw emocjonalnych i zachowań z nimi związanych” (Lovejoy, 2009, s. 321), w ramach którego „wymagana jest współpraca pomiędzy specjalistami tych różnych gałęzi” (Lovejoy, 2009). W toku tej współpracy – dodajmy – żaden historyk nie powinien się okazać w swych badaniach bardziej filozofem niż historykiem. Potwierdza to tezę, że paradygmat historii idei, także w jego programowym wydaniu na gruncie amerykańskim, zasadniczo odrzuca nie tylko tradycyjny, systemowy model uprawiania historii filozofii (taki jak Hegłowski), ale także jego naj-

bardziej wpływową dwudziestowieczną korektę, jaką przedstawia krytyczne ujęcie problemowe historii filozofii zaproponowane w tym samym czasie na gruncie niemieckim przez Nicolaia Hartmanna w przywoływanej już tu pracy *Myśl filozoficzna i jej historia* z 1936 roku. Historia idei musi, zdaniem Lovejoya, posiadać zdolność uwalniania się od „obsesji na punkcie starych problemów” (Lovejoy, 2009, s. 331), tylko wówczas bowiem będzie w stanie „generować nowe lub regenerować stare filozoficzne zainteresowania, dociekania lub wglądy” (Lovejoy, 2009).

Granice paradygmatu historii filozofii

Stwierdziliśmy wstępnie, że historia filozofii zakłada (ramowo) prymat dyskursu filozoficznego nad historycznym, historia idei zaś przyjmuje (*explicite* bądź *implicite* akceptowane) założenie o primacie dyskursu historycznego nad filozoficznym. Nie oznacza to oczywiście ani tego, że idee filozoficzne miałyby stanowić wyłącznie przedmiot rozważań historii filozofii, ani tego, że historię filozofii można by uprawiać w jakiś całkowicie ahistoryczny sposób. Rzecz jasna, tak nie jest. Historia idei bada koncepcje filozoficzne zupełnie podobnie jak historia filozofii, ta ostatnia zaś, analogicznie do pierwszej, sekwencjonuje badane koncepcje w porządku historycznym. W tej kwestii nie ma między nimi istotnej różnicy. Różnica polegałaby głównie na tym, że historyk filozofii, jeżeli w sposób właściwy pojmuje własne zadania badawcze, nie może uciec przed rozstrzygnięciami natury metafizycznej. Aby wiedzieć, że w danym momencie bada idee filozoficzne (a nie inne idee, np. religijne), musi określić zakres tej dziedziny, czyli pojęcie filozofii.

Dojrzałą świadomość tego rodzaju zależności myśli europejska zawdzięcza Heglowi i jego koncepcji historii filozofii, przedstawianej systematycznie w *Wykładach z historii filozofii* (Hegel, 1994; 1996; 2002) opublikowanych pośmiertnie w latach 1833–1836. Wydaje się, że jest to różnica, która przesądza o tym, że współcześnie liczni badacze myśli filozoficznej preferują raczej uprawianie historii idei niż historii filozofii *par excellence* bądź też (świadomie lub nieświadomie) zacierają granice między tymi paradygmatami. Perspektywa historii idei nie wymaga tego rodzaju rozstrzygnięć, może bowiem poprzestać na tym, co historycznie uchodziło dotąd za koncepcje „filozoficzne” (nawet jeśli tylko w mniemaniu ich twórców), czyli poprzestać na badaniu samych poglądów filozoficznych, zamiast konfrontować je z jakkolwiek rozumianą ideą filozoficzną *sensu stricto*. Nie musi zatem odpowiadać na pytanie: co to właściwie jest filozofia? Co jest właściwym celem badań w zakresie tej dyscypliny? Jakie są adekwatne metody tego rodzaju badań? Co więcej, historyk idei nie musi, jak mniema, sytuować się w żadnym konkretnym nurcie filozofii. Nie musi określać swojego miejsca w historycznej tradycji filozoficznej. Sądzi, że jako historyk „w ogóle” może przyjąć

stanowisko filozoficznie neutralne, czyli ogólnohistoryczne (a ściślej: czysto historyczne), a jednocześnie pozostać w zakresie przedmiotowym filozofii.

Z perspektywy filozofii i konsekwentnie pojętej historii filozofii taka „neutralność” okazuje się złudzeniem¹. Przekonanie historyka idei, że bada obiektywne idee filozoficzne (a nie subiektywne mniemania na ten temat), nie ma metodologicznego ugruntowania. Można tu wprawdzie mówić o pewnej metodyce postępowania badawczego, ale nie o metodologii *sensu stricto*. Historyk idei bowiem nie ma i nie proponuje żadnej efektywnej metody odróżniania idei filozoficznych od zwykłych mniemań, czyli od tego, co się (jemu czy komukolwiek innemu) w tej kwestii „wydaje”. Tymczasem takie kryterium jest niezbędne nie tylko do wyprawdzania ogólnych wniosków filozoficznych czy historycznofilozoficznych, z których historyk idei (niejako programowo) rezygnuje, ale także do formułowania szczegółowych sądów historycznych w tym zakresie przedmiotowym oraz do adekwatnej oceny sensu i znaczenia sądów wydawanych przez samych badanych twórców koncepcji filozoficznych.

Odpowiedzi na zadane wcześniej pytanie o teoretyczną zbieżność problemowej wykładni historii filozofii Hartmanna z konkurencyjnym projektem historii idei rozwijanym w drugiej połowie XX wieku, m.in. w pracach polskich historyków, udziela wprost w innym miejscu przytaczanego wyżej tekstu sam zresztą niemiecki filozof:

Powiedzmy rzecz zasadniczą: organ rozumienia przekraczającego odległości w czasie rozwija się u każdego dopiero podczas pracy nad problemem. W tym zrozumieniu chodzi bowiem o ponowne rozpoznanie zawartości problemu, można więc historycznie zrozumieć to tylko, na czym wypróbowano własne myślenie. Nie potrafi tego czysty historyk nie będący filozofem. Nie potrafi tak samo, jak nie mógłby napisać historii matematyki nie będąc matematykiem. Różnica tylko ta, że w ostatnim przypadku jest to oczywiste i nikomu nie przyjdzie na myśl tego kwestionować, gdy tymczasem w wypadku filozofii, gdzie każdy dyletant może sobie wyobrazić, że jest filozofem, rzecz staje się jasna dopiero kiedy ma się wielkie doświadczenie myślowe (Hartmann, 1994, s. 17).

Z punktu widzenia Hartmannowskiej wykładni historii filozofii perspektywa historii idei nie jest wcale niczym nowym. Stanowi ona w istocie zewnętrzny wyraz dłuższego procesu erozji klasycznej refleksji historycznofilozoficznej. Nicolai Hartmann traktuje zatem historię idei (jeśliby użyć wprost tego terminu) jako pewną obiektywną tendencję w rozwoju refleksji historycznofilozoficznej. Jego

¹ Szersze ujęcie tego zagadnienia z punktu widzenia Hegłowskiej koncepcji historii filozofii przedstawiam w tekście *Metafilozoficzne znaczenie Hegłowskiej wykładni pojęcia czasu* (Wawrzynowicz, 2011, s. 376 i nn.).

zdaniem tendencja ta ma zarówno pozytywne, jak i negatywne konsekwencje teoretyczne. Do pozytywnych konsekwencji należy przede wszystkim wypracowany historycznie krytyczny dystans do doktrynerskich zapędów twórców wielkich konstrukcji systemowych w filozofii. Negatywną konsekwencją tej tendencji jest natomiast współczesna utrata wiary w możliwość konceptualizacji właściwego przedmiotu filozofii i sprowadzenie badań historycznych do analizy przypadkowo zestawianych poglądów, myśli i wyobrażeń, a niekiedy wręcz zwykłych (arbitralnych) konstrukcji i fantazji. Jak ujmuje tę kwestię Hartmann:

Pisano historię filozofii tak, jak się pisze historię religii lub historię sztuki, a nie historię jakiegś gałęzi wiedzy, jakiegś nauki. Była to coraz bardziej wyłącznie historia idei; w tym też charakterze wyniki jej miały wielką wartość. Źle natomiast wychodził na tym trud podejmowany celem opanowania problemów oraz postęp w rozwoju poznania, ubogi zresztą i często powracający do punktu wyjścia. Ogromny nakład pracy dokonanej przez myślenie historyczne, coraz subtelniejsze metody, coraz ostrożniejsze interpretacje – wszystko to sprawia niemniej na człowieku myślącym filozoficznie wrażenie, jak gdyby historycy nie wiedzieli już, czym jest właściwie filozofia, jak gdyby zapomnieli, że idzie w niej o poznanie (Hartmann, 1994, s. 23).

Stanowisko Hartmanna sytuuje się bezpośrednio na antypodach spekulatywnej koncepcji historii filozofii Hegla. Integralny związek tej koncepcji z całą rozbudowaną strukturą systemu idealizmu absolutnego robi nawet wrażenie wzorcowego punktu negatywnego odniesienia dla projektu Hartmannowskiej wykładni refleksji historycznofilozoficznej – wykładni, która w centrum swoich zainteresowań umieszcza radykalny zwrot teoretyczny w kierunku badania dziejów już nie doktryn czy systemów, lecz samych zagadnień filozoficznych. Włączenie w analizę porównawczą tych skrajnie przeciwnych – jak mogłoby się wydawać – paradygmatów refleksji historycznej nad dziejami filozofii optyki historii idei oraz zestawienie ze sobą założeń metodologicznych wszystkich trzech propozycji wyraźnie koryguje ten obraz. Perspektywa metodologii zmusza do rewizji (przynajmniej częściowej) tego wyjściowego przekonania i zmienia ogólną płaszczyznę sporu. Założenia metodologiczne dwudziestowiecznej historii idei ujawniają bowiem nieredukowalne punkty styku między perspektywami badawczymi Hegla i Hartmanna – perspektywami, które wydawały się bezpośrednio niemożliwe do pogodzenia. Tym punktem styku jest zasadnicza zbieżność założeń metafizycznych, o której Hartmann pisze tak:

Co uważa się za prawdziwą historię filozofii zależy od tego, co się właściwie uważa za filozofię. Twierdzę poważnie: klasycy historii filozofii w XIX wieku – tak jak już starożytni doksografowie – uważali na ogół biorąc za istotę filozofii doktryny i systemowe konstrukcje. Stąd taka wrażliwość na bogactwo myśli, głębie, oryginalność, konsekwencję obrazu świata, wpływ w dziejach, a ponadto na wędrówkę wątków

myślowych i zmianę ich kształtu. Ale stąd też dotkliwa niewrażliwość na historyczny rozwój problemów, na dalsze wnikanie w problemy, na ich rozeznanie i na osiągnięcia w dorobku życiowym wielkich myślicieli i całych epok. Sprzeciwia się temu postulat badań historycznych, które zajmowałyby się rozeznaniem (*Einsichten*) i osiągnięciami filozofii. Sprawą najważniejszą i ostateczną w takiej historii nie jest »zrozumienie«, co myśleli, sądzili, czego uczyli i czego chcieli myśliciele, lecz »ponowne rozpoznanie« tego, co poznali (Hartmann, 1994, s. 23).

Na koniec Hartmann dodaje jeszcze:

Poznania filozoficznego nie można rozpoznać w sposób dowolny, lecz tylko w jeden sposób. Innego dostępu tu nie ma, jak przez problemy filozoficzne, w których łączą się nasze i dawne poszukiwania i badania. A tylko wychodząc od nich można ocenić, jak rozdziela się w dziejach rozeznanie od spekulacji. Oto przyczyna, czemu postępowanie, w którym ponownie rozpoznane zostają problemy filozoficzne – a nie tylko postępowanie, które rozumie doktryny – daje klucz do obrazu historii filozoficznego poznania. Metoda ta trzyma się tego, po czym wyłącznie można poznać rozeznanie jako takie. Dlatego jest to też jedyna metoda, za pomocą której możemy wykazać ciągłość badawczego postępu w dziejach filozofii (Hartmann, 1994, s. 59–60).

Wnioski

Końcowy fragment cytowanego tu studium Hartmanna można z jednej strony potraktować jako credo programowe nowoczesnej wykładni historii filozofii, z drugiej zaś jako swoiste podsumowanie niniejszych rozważań. Nicolai Hartmann podejmuje w nim bowiem próbę krytycznej obrony paradygmatu historii filozofii, występując zarówno przeciwko absolutystycznym uproszczeniom klasycznej historii filozofii, jak i przeciwko współczesnym tendencjom do całkowitego rozmywania tego paradygmatu w perspektywie badawczej (skrajnie „uwolnionej” od problemowej ciągłości dziejów myśli filozoficznej) historii idei. Współczesny paradygmat historii idei zaprezentowany zostaje w perspektywie niemieckiego filozofa nie jako antidotum na dwudziestowieczny kryzys refleksji historycznofilozoficznej, lecz jako jedno z dwu ekstremów, teoretycznie (i metateoretycznie) zasilających ten kryzys. To bowiem, co z perspektywy dwudziestowiecznego modelu historii idei wydaje się końcowym wynikiem badań, dla historyka filozofii odwołującego się do koncepcji Hartmanna stanowi tylko metodologiczny punkt wyjścia. I odwrotnie – to, co jest nieskonceptualizowanym krytycznie początkiem pracy badawczej historyka idei, czyli (bezpodstawnie uznawanym w ramach tej optyki za „oczywistość” niewymagającą uzasadnienia) adekwatnym pojęciem filozofii, stanowi dopiero prawdziwy cel badań historyka filozofii, innymi słowy – właściwe zadanie filozoficzne, a zarazem fundament ciągłości przedmiotu tych badań. Żadna instancja teoretyczna i żadna szczegółowa

metodyka badań nie mogą zwolnić historyka z konieczności realizacji tego zadania, bo jest to konieczność tożsama z elementarnym, ogólnometodologicznym wymogiem trzymania się (dziedzinowego) pola badawczego filozofii.

Historia myśli filozoficznej, jeżeli jest obiektywnie tym, za co się podaje, nie może redukować własnego przedmiotu badań wyłącznie do poziomu subiektywnego mniemania, bez względu na to, czy miałoby to być mniemanie jednostkowe czy zbiorowe, np. w postaci idei „panującej” w danym okresie historycznym. Taka bowiem świadoma redukcja oznaczałaby już zmianę przedmiotu badań i przejście z podstawowego poziomu historii myśli filozoficznej na poziom historii indywidualnego czy zbiorowego widzimisię. A skoro tak, to historia filozofii okazuje się ostatecznie, także i tu, „historią odnajdywania samej siebie przez myśl” (Hegel, 1994, s. 27). Staje się ona w istocie metafilozoficznym samoodniesieniem filozofii niejako na przekór wysiłkom kontestujących jej podstawy zwolenników dwudziestowiecznego paradygmatu historii idei i przy cichym aplauzie współczesnych rzeczników teoretycznego powrotu na grunt spekulatywnej koncepcji historii filozofii Hegla.

Literatura

- Gabryl, F. (1913). *Polska filozofia religijna w wieku XIX* (t. 1). Warszawa: Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich.
- Gabryl, F. (1914). *Polska filozofia religijna w wieku XIX* (t. 2). Warszawa: Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich.
- Hartmann, N. (1994). Myśl filozoficzna i jej historia. W: tegoż, *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja* (s. 13–71). Toruń: Comer.
- Hegel, G. W. F. (1994). *Wykłady z historii filozofii* (t. 1). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hegel, G. W. F. (1996). *Wykłady z historii filozofii* (t. 2). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hegel, G. W. F. (2002). *Wykłady z historii filozofii* (t. 3). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kroński, T. (1954). Reakcja mesjanistyczna i katolicka w Polsce połowy XIX wieku. *Myśl Filozoficzna*, 3, 120–149.
- Kroński, T. (1957). Koncepcje filozoficzne mesjanistów polskich w połowie XIX wieku. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 2, 81–123.
- Kroński, T. (1960). Filozofia mesjanistyczna i katolicka w Polsce połowy XIX wieku. W: tegoż, *Rozważania wokół Hegla* (s. 157–227). Warszawa: PWN.
- Lovejoy, A. O. (2009). *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei. Z dodaniem tekstów „Historiografia idei”, „Obecne stanowiska i przeszła historia” oraz „Refleksje o historii idei”*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

- Ogonowski, Z. (2007). [Zapis fragmentów dyskusji panelowej – odbytej 22 września 2006 roku w Warszawie, w trakcie Pierwszego Seminarium Historyków Filozofii Polskiej]. W: A. Dziedzic, A. Kołakowski, S. Pieróg, P. Ziemiński (red.), *Historia filozofii polskiej. Dokonania – poszukiwania – projekty* (s. 29–30). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Pieróg, S. (2007). Wstęp. W: A. Dziedzic, A. Kołakowski, S. Pieróg, P. Ziemiński (red.), *Historia filozofii polskiej. Dokonania – poszukiwania – projekty* (s. 7–19). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Skarga, B. (red.). (1975). *Polska myśl filozoficzna i społeczna* (t. 2). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Skarga, B. (red.). (1977). *Polska myśl filozoficzna i społeczna* (t. 3). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Walicki, A. (1970a). Francuskie inspiracje myśli filozoficzno-religijnej Augusta Cieszkowskiego. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 16, s. 127–171.
- Walicki, A. (1970b). *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Walicki, A. (red.). (1973). *Polska myśl filozoficzna i społeczna* (t. 1: 1831–1863). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Walicki, A. (2000). *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Walicki, A. (2007). [Zapis fragmentów dyskusji panelowej – odbytej 22 września 2006 roku w Warszawie, w trakcie Pierwszego Seminarium Historyków Filozofii Polskiej]. W: A. Dziedzic, A. Kołakowski, S. Pieróg, P. Ziemiński (red.), *Historia filozofii polskiej. Dokonania – poszukiwania – projekty* (s. 38–41). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Wawrzynowicz, A. (2011). Metafilozoficzne znaczenie Hegłowskiej wykładni pojęcia czasu. W: M. Domaradzki, E. Kulczycki, M. Wendland (red.), *Język, rozumienie, komunikacja* (s. 369–382), Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.

LIDIA BURZYŃSKA-WENTLAND

Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni

Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych

e-mail: litaf@o2.pl

ORCID: 0000-0003-4707-3736

Ograniczanie praktyk religijnych i rugowanie wartości chrześcijańskich z życia uczniów i ich rodzin przez władze oświatowe w okresie Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Wspomnienia nauczycieli

The limitation of the religious practices and disposal of christianity values from the student's and their families' life in the period of the Polish Peoples' Republic by the education authorities. The memories of the teachers

Abstract. The aim of the article is showing the ways of limitations of the religious practices and disposal of christianity values in the pupils' and their families' life in the process of creating the new, socialist man. The article is based on the interviews with teachers who worked in Polish Peoples' Republic period. The critical analysis of sources and a free form of interview are used in the text. The communist authorities in Poland made a huge effort to create a new socialist society. Particularly they insisted on the teachers and the staff of education on each level. Moreover, the Marxism and Leninism became a base of educational and methodological attitude to the world. The material and scientists' worldwide was a main background and it was in contradiction to religious practices and the Catholic faith represented by the students and their families. That's why the communist government focused on spotlighting the non-clerical aspects of the Polish history. What it is more, the communist propoaganda "exposed" the recreational role of Catholic Church in Poland.

Keywords: education system, fighting with religion, Polish Peoples' Republic, teachers' memories.

P o zakończeniu wojny nowa władza w Polsce przystąpiła do organizacji roku szkolnego 1945/1946, borykając się z wieloma trudnościami związanymi z brakiem wykwalifikowanych nauczycieli, środków dydaktycznych, opału, elektryczności, a także ze zniszczeniami wojennymi w infrastrukturze szkolnej. Oparcie systemu oświatowego na przedwojennych założeniach reformy Jędrzejewiczowskiej nie oznaczało jednak, że religia jako przedmiot nauczania znajdzie się w planie kształcenia. Władza sygnalizowała hierarchom Kościoła katolickiego w Polsce, że jej celem jest budowa socjalistycznego państwa na wzór systemu funkcjonującego w Związku Radzieckim i wdrażanie naukowego poglądu na świat.

Ważnym sygnałem nadchodzących zmian było zerwanie konkordatu ze Stolicą Apostolską 12 września 1945 roku w celu systemowego usuwania religii ze szkół publicznych. Okólnik nr 50 z 13 września 1945 roku w sprawie nauki szkolnej religii (Okólnik II – 1192/45 N), wydany przez ministra oświaty Czesława Wypycha, zmieniał statut nauczania religii, która stała się przedmiotem obowiązkowym w szkolnictwie publicznym, a także wskazywał sposoby powoływania do życia szkół bez uwzględniania religii w planie nauczania. Szczególną uwagę w tym dokumencie kierowano na dwa fragmenty konstytucji marcowej, tj. art. 112 oraz art. 120, mówiące o niepobieraniu nauki religii przez uczniów, których rodzice względnie opiekunowie prawni nie należą do żadnego wyznania lub są bezwyznaniowci, jak również o tym, że uczniowie nienależący do prawnie uznanego związku religijnego winni być zwolnieni z obowiązkowej nauki religii w szkołach utrzymywanych przez państwo. Taki zapis wymuszał na rodzicach lub opiekunach prawnych złożenie deklaracji informującej o niewyrażeniu zgody na uczestniczenie dziecka w nauce religii (Okólnik II – 1192/45 N). Zgodnie z okólnikiem szkoły oddawano pod zarząd Towarzystwa Przyjaciół Dzieci (TPD) powstałego w 1949 roku. W myśl instrukcji programowej z 12 czerwca 1950 roku coraz częściej rekrutowano dzieci do szkół TPD, w których nie przewidywano już nauczania religii. W tym samym roku władze zawarły z Episkopatem Polski porozumienie regulujące szkolną naukę religii, ale nie dawało ono gwarancji właściwego rozwiązania tej kwestii. Niestety już w roku szkolnym 1950/1951 nie uwzględniano nauki religii w szkolnictwie publicznym. Konsekwencją tej decyzji było zaprzestanie w 1953 roku zwyczaju rozpoczynania i kończenia lekcji modlitwą. Już w następnym roku szkolnym, tj. 1953/1954, usunięto lekcje religii z planów liceów pedagogicznych i szkół zawodowych, natomiast w pozostałych typach szkół nakazano umieszczać ten przedmiot na ostatnich godzinach lekcyjnych.

Polityka przyjęta przez władze szkolne szybko przyniosła bardzo spektakularne efekty, ponieważ w roku szkolnym 1955/1956 nauką religii objętych było już tylko 30% szkół w Polsce (Potocki, 1995, s. 56). Te posunięcia władz szkolnych budziły uzasadnione protesty przedstawicieli polskiego Kościoła katolickiego,

który w latach 1952–1956 podjął pracę nad koncepcją nowego modelu katechezy odbywającej się na terenie parafii. Była to tzw. katechizacja synchronizowana mająca na celu pogłębianie i utrwalanie światopoglądu katolickiego (Doppke, 1998, s. 81). Obejmowała ona dzieci i młodzież w trzech grupach wiekowych: do IV klasy, od V do VII klasy oraz młodzież szkół średnich i młodzież pozaszkolną (Doppke, 1998, s. 81).

W 1956 roku Władysław Gomułka, pierwszy sekretarz Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej, uzgodnił z Episkopatem Polski, że nauka religii zostanie ponownie ujęta w planie szkolnym. Ustalenia te zostały potwierdzone 8 grudnia 1956 roku w rozporządzeniu w sprawie nauczania religii w szkołach jako przedmiotu nadobowiązkowego wydanym przez ministra oświaty Władysława Bieńkowskiego. Tym samym religia stała się jedynie przedmiotem fakultatywnym na wyraźne, pisemne życzenie rodziców, a lekcje mogły się odbywać po udzieleniu zgody przez kierownika szkoły. Równocześnie wykluczono nauczycieli religii z rady pedagogicznej, pozostawiając im jedynie głos doradczy (Tomasik, 1998, s. 25). Trzy dni później, 11 grudnia, minister oświaty wydał jednak okólnik zezwalający na tworzenie szkół, w których nie będzie nauki religii.

Rok później, w 1957 roku, nastąpiły kolejne ograniczenia związane z nauką religii w szkolnictwie polskim, były to zakazy: umieszczania oceny z religii na świadectwie ukończenia szkoły i maturalnym oraz zatrudniania proboszczów i wikariuszy na zasadzie mianowania, a jedynie na rok. Restrykcje dotyczące nauki religii pojawiły się w następnym roku, gdy zakazano nauczania religii przez osoby zakonne (Dz.Urz. Min. Ośw. z 1958 r., nr 9, poz. 121), organizowania uroczystości religijnych w szkołach, zwiększono pensum dydaktyczne nauczycielom religii, umieszczono lekcje religii poza siatką zajęć szkolnych, a także zalecono usuwanie symboli religijnych ze szkół (Czekalski, 2000, s. 119). Konsekwencją tych posunięć władz była likwidacja w 1959 roku dni wolnych przeznaczonych na rekolekcje dla uczniów oraz uznaniowe usuwanie religii ze szkół. Jeszcze w tym samym roku w 15% szkół nie prowadzono już religii, w następnym roku odsetek ten wzrósł aż do 75% (Doppke, 1998, s. 98).

Ostatecznie lekcje religii usunięto z polskiego systemu oświatowego na mocy *Ustawy z dnia 15 lipca 1961 r. o rozwoju systemu oświaty i wychowania* (Dz.U. PRL z 1961 r., nr 32, poz. 160). Na ogłoszenie świeckości szkoły „w duchu socjalistycznej moralności i socjalistycznych zasad” Kościół katolicki zareagował, przystępując do organizowania sieci punktów katechetycznych. Właściwie w każdej miejscowości, w której znajdowała się szkoła, był taki punkt. Lekcje religii odbywały się nie tylko w kościołach, ale także w kaplicach, na plebaniach, w salkach katechetycznych, zakrystiach, pomieszczeniach gospodarczych, a nawet w prywatnych domach (Doppke, 1998, s. 98).

Pomimo systemowego usunięcia lekcji religii ze szkolnictwa polskiego władze państwowe w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku próbowały kontrolować nauczanie religii w punktach katechetycznych, a także stosowały różnego rodzaju restrykcje wobec osób duchownych i świeckich wspierających ich organizację (Konopko, 1997, s. 284–288). Te działania usankcjonowane zostały instrukcją ministra oświaty z 21 listopada 1961 roku przewidującą tryb postępowania represyjnego w stosunku do księży proboszczów odmawiających rejestrowania terenowych punktów katechetycznych i składania sprawozdań z prowadzonej katechizacji.

Złagodzenie restrykcji w stosunku do duchownych prowadzących katechizację dzieci i młodzieży nastąpiło dopiero w latach osiemdziesiątych XX wieku, gdy w Polsce rozpoczął się okres niepokoїв społecznych i strajków robotniczych w większych aglomeracjach miejskich. Na mocy *Zarządzenia ministra oświaty z dnia 23 października 1981 roku w sprawie umożliwienia dzieciom i młodzieży uczestnictwa w katechezie parafialnej* (Dz.Ur. Min. Ośw. z 1981 r., nr 10, poz. 76) dyrektorzy szkół zostali zobowiązani do uzgadniania planu lekcji z parafialnym planem katechetycznym. Również w tym samym roku władze wydały zgodę na wprowadzenie lekcji religii do planów zakładów poprawczych i schronisk dla nieletnich, a w 1982 roku także sanatoriów dla dzieci i młodzieży – w wymiarze dwóch godzin tygodniowo (Tomasik, 1988, s. 28).

Jak widać, władza ludowa włożyła wiele wysiłku w kształtowanie nowego społeczeństwa socjalistycznego, ale szczególny nacisk kładła na ideologiczne formowanie kadr nauczycielskich i całego szkolnictwa, a także wprowadzenie marksizmu i leninizmu jako podstawy światopoglądowej, wychowawczej i metodologicznej. Koncepcja materialistycznego i naukowego poglądu na świat stała w sprzeczności z praktykami religijnymi i wiarą katolicką wyznawaną przez uczniów i ich rodziców, dlatego skupiono się na przesadnym akcentowaniu laickich wątków w dziejach Polski oraz propagandowym „demaskowaniu” reakcyjnej roli Kościoła katolickiego. Szczególna odpowiedzialność w tym względzie spoczywała na nauczycielach historii i języka polskiego, którzy byli zobowiązani do wykazywania negatywnego wpływu religii na postęp cywilizacyjny. Dlatego też zalecano, aby zagadnieniom tym poświęcać czas na godzinach wychowawczych, w tym również w internatach, na zajęciach kół zainteresowań czy w organizacjach młodzieżowych (Lenart, 2009, s. 136–137).

W celu realizacji założeń władz dążących do laicyzacji życia społecznego 19 kwietnia 1950 roku powołano Urząd do Spraw Wyznań, który podlegał Prezesowi Rady Ministrów. Urząd tworzyły trzy wydziały: ogólny, wyznania rzymskokatolickiego i wyznań nierzymskokatolickich oraz dwa referaty: nadzoru stowarzyszeń wyznaniowych i nadzoru Funduszu Kościelnego. Jeszcze tego samego

roku, w lipcu i sierpniu, rozpoczęto tworzenie referatów do spraw wyznań przy powiatowych radach narodowych (Kumor, Obertyński, 1979, s. 204). Powołane instytucje w imieniu państwa miały ściśle kontrolować organizację i działalność Kościoła katolickiego oraz prowadzić inwigilację księży.

W sferze szkolnictwa systemowo utrudniano młodzieży przebywającej w bur-sach, internatach, na obozach i wycieczkach szkolnych dostęp do mszy świętych. Starano się również organizować w niedziele i inne święta kościelne zajęcia i czyny społeczne, w których musiała uczestniczyć młodzież, a całym rodzinom w czasie odbywania się mszy świętych proponowano oglądanie atrakcyjnych seriali telewizyjnych i szkolenia ideologiczne w świetlicach, zwłaszcza wiejskich. Ponadto wykorzystywano symbolikę świąt religijnych do nadawania im nowego znaczenia oraz usuwano krzyże z przestrzeni szkolnej, co wywoływało niezadowolenie, a nawet ostry protest rodziców uczniów. Walka ideologiczna związana z nowymi ideałami kształcenia i wychowania w peerelowskiej szkole przenosiła się również na stosunki panujące wśród nauczycieli. Mieli być oni orędownikami kształcenia skierowanego na naukowy pogląd na świat, w którym dla religii nie było miejsca. Sytuacja ta powodowała rozdarcie wewnętrzne u kadry kierowniczej i nauczycieli, którzy wychowani w tradycji chrześcijańskiej nie byli – w bardzo wielu przypadkach – sprzymierzeńcami władz i potajemnie praktykowali swoją wiarę, wychowywali w niej swoje dzieci i nie stosowali się do zaleceń władz oświatowych, ponosząc często konsekwencje swych zachowań, które były niezgodne z oczekiwaniami władz oświatowych.

Podstawę źródłową niniejszego opracowania stanowią wywiady z nauczycielami pracującymi w okresie PRL-u, a zastosowaną metodą jest krytyczna analiza źródeł oraz wywiad otwarty. Niewątpliwa wartość wywiadów przeprowadzonych w latach 2011–2017 przez autorkę i studentów studiów magisterskich w gdańskiej szkole wyższej Ateneum w ramach przedmiotu współczesne interpretacje nowożytnych dziejów edukacji polega na ich unikatowości, większość bowiem emerytowanych nauczycieli, głównie absolwentów liceów pedagogicznych, już nie żyje. Rozpoczynali swoją karierę w szkołach podstawowych w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku w różnych częściach kraju zgodnie z nakazem pracy wprowadzonym w 1950 roku (Dz.U. z 1950 r., nr 10, poz. 106). Wywiady cechuje szczerłość, a jednocześnie strach nauczycieli przed identyfikacją pomimo wyrażenia przez nich zgody na wykorzystanie wspomnień do celów naukowych. Ich obawy wynikały z nieprzyjemnych sytuacji, których doświadczyli ze strony władz oświatowych w przeszłości. Z tego powodu wielu respondentów prosiło o zmianę imienia i nieumieszczanie nazwiska w artykule, dlatego autorka podaje jedynie imię, skrót nazwiska i miejsce pracy nauczyciela wraz z określeniem jego przynależności terytorialnej, adekwatnej do podziału administracyjnego Polski sprzed

1975 roku. Autorka jednocześnie zapewnia, że wszystkie dane osobowe nauczycieli pracujących w okresie PRL-u są w jej posiadaniu.

Ze wspomnień nauczycieli dotyczących sfery religijnej wyłonił się obraz nowego wymiaru świąt katolickich. Zadaniem systemu oświaty w okresie PRL-u było umożliwienie młodzieży przyswojenia materialistycznego poglądu na świat oraz nabrania przekonania, że socjalizm stanowi wyższą formę ustroju społecznego i gospodarczego. Szkoła miała kształtować u uczniów postawy moralne i społeczne zgodne z socjalistycznymi normami (Sobeczko, 2013, s. 43–44). W owych normach nie mieściła się jednak ani symbolika świąt katolickich, ani związane z nimi tradycje. Nie mogąc realizować polityki oświatowej w sposób bezwzględny i budzący sprzeciw społeczny, władze postanowiły wykorzystać tradycję świąt do własnych celów. Obecność choinki w szkołach traktowana była jako historyczna tradycja Polaków, ale nie było przeszkód, aby użyć jej jako elementu propagandy socjalistycznej, m.in. w realizacji tzw. planu sześcioletniego (1950–1955) mającego bezwzględnie znaleźć się w programach nauczania i czynie społecznym. Wystrój choinki z aniołkami, bombkami, gwiazdkami i włochem anielskim zmienił się zwłaszcza w latach pięćdziesiątych XX wieku, zaczęły bowiem pojawiać się na niej symbole rozwoju Polski Ludowej, co Amelia U. tak wspomina: „Pamiętna dla mnie była choinka świąteczno-noworoczna, na której można było dostrzec ozdoby w kształcie gołąbków pokoju, dźwigów portowych i łańcuchów z szóstkami symbolizującymi plan sześcioletni” (Budny, Grochulska, Sobczyk, Kasprzak). Te same doświadczenia miała anonimowa nauczycielka, absolwentka liceum pedagogicznego w Kościerzynie, rozpoczynająca pracę w 1966 roku w szkole podstawowej w powiecie kartuskim w województwie gdańskim: „Uroczystości szkolne służyły indoktrynacji, np. na choince wisiały ozdoby, takie jak: gołąbki pokoju, modele dźwigów i inne, symbolizujące robotniczo-chłopski charakter państwa” (Kubiak, Szymkowska, Literska, Michałowska), a także anonimowy uczeń: „Ja pamiętam jeszcze choinki noworoczne z różnymi ozdobami nawiązującymi do liczby 6 na upamiętnienie planu 6-letniego czy wieszanie gołąbków pokoju” (Goeck).

We wszystkich typach szkół w polskim systemie oświatowym zanikła również tradycja przygotowywania i wystawiania jasełek dla całej społeczności szkolnej, przedstawień ściśle związanych z Bożym Narodzeniem, oraz mikołajek odnoszących się do postaci Świętego Mikołaja. Władze państwowe i oświatowe starały się zastąpić tę tradycję nowymi formami zabaw (nazywanymi zabawami noworocznymi), na których Dziadek Mróz czy też gwiazdor rozdawali prezenty. Tego rodzaju zabawy były również popularyzowane w zakładach pracy, głównie po to, aby przesunąć środek ciężkości i ważności ze świąt Bożego Narodzenia na świętowanie świeckiego sylwestra i Nowego Roku. Potwierdzają to wspomnienia nauczycielki Felicyty B. pracującej w kilku szkołach podstawowych w powiecie wejherowskim:

Ja pamiętam, że były to takie jednorazowe uroczystości o charakterze karnawałowym i po części oficjalnej, gdzie byli także rodzice, był gwiazdor dla dzieci, gry i zabawy karnawałowe. Nie było w tamtych czasach ani wigilii ani mikołajek. To raczej było ukierunkowane na zabawę (Lorenz-Kambach, Rozenkranc)

a także ucznia Jana L. z powiatu kartuskiego:

Na pewno w szkole nie było tzw. wigilii klasowej, ale po nowym roku obchodzono tzw. choinkę noworoczną. Dzieci mówiły wiersze, były skecze, śpiewały. Oczywiście przychodził gwiazdor, który rozdawał dzieciom prezenty. Po uroczystościach dla dzieci odbywała się również zabawa z orkiestrą dla rodziców (Lica).

O zmianie charakteru świąt Bożego Narodzenia wspominał również anonimowy respondent z Gdańska: „Wiem, że w pewnym momencie nie można było śpiewać kolęd i pieśni religijnych” (Szulc, Urbańska, Ponelajd, Spierewka).

W miarę upływu lat, pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku w wielu szkołach, pomimo znaczących zmian społeczno-politycznych, wciąż nie powracano do tak bliskiej Polakom tradycji bożonarodzeniowej. Anonimowa nauczycielka, absolwentka studium nauczycielskiego w Gdańsku, rozpoczynająca pracę w 1986 roku w powiecie wejherowskim w województwie gdańskim, tak wspomina tę sytuację:

Nie obchodziliśmy w ogóle mikołajek 6 grudnia. Gwiazdor za to przychodził dopiero po Nowym Roku i przynosił prezenty. [...] Boże Narodzenie nie było jednak zupełnie pominięte. W szkole była choinka, na której wisiały ozdoby przygotowane przez dzieci. Przeważnie wykonywano je z wycinanek i ze słomy (Dziecielska, Kława, Ziep, Borysewicz).

W analizowanych wywiadach nauczyciele zwracali również uwagę na utrudnianie praktyk religijnych w liceach pedagogicznych oraz innych placówkach szkolnych, a także w internatach czy na wycieczkach. Był to wynik tego, że kierownictwu PZPR-u szczególnie zależało na laicyzacji młodzieży, dlatego dążyło do uzyskania dużego wpływu na jej wychowanie. Jedną z form laicyzacji, która miała wielkie szanse powodzenia, było uczestnictwo w ramach zajęć pozaszkolnych, a także pobyt młodzieży ze szkół ponadpodstawowych w bursach i internatach. We wspomnianych placówkach celowo ograniczano młodzieży kontakty z rodzinami, np. zezwalano na wyjazd do domu jedynie raz w miesiącu oraz tak organizowano niedziele, aby utrudniać praktyki religijne. Polegało to głównie na wyznaczaniu godzin przedpołudniowych na obowiązkową naukę własną oraz wydawaniu kolacji o godzinie osiemnastej. Niedzielny rozkład dnia uniemożliwiał młodzieży internackiej udział w porannej lub wieczornej mszy świętej (Grzybowski, 2015, s. 282–283).

O utrudnieniach związanych z praktykami religijnymi wspominała Krystyna Ch., absolwentka liceum pedagogicznego w Bytowie w województwie koszalińskim, pracująca w powiecie bytowskim:

Ja nie pamiętam czegoś takiego, żeby surowo zabraniano obnoszenia się z wiarą. Raczej było to na zasadzie, kto chciał – to mógł, ale nie było nacisku na to. Gdy uczęszczałam do liceum pedagogicznego w Bytowie nie mogliśmy chodzić do kościoła. A gdy było Boże Ciało, podjeżdżał autobus i zabierał wszystkich do Łupawska [miejscowość turystyczna na Pojezierzu Bytowskim] (Myszkowska, Ćwiklińska, Pisowska).

W dalszej części wywiadu nauczycielka opowiada o tym, że władze liceum nie pozwalały na udział w rozważaniach religijnych w postaci rekolekcji:

Pamiętam, jak cała szkoła uciekała na rekolekcje. Po powrocie ustawiono nas w rzędzie na sali i tak za karę staliśmy wiele godzin. Pewnego razu nie wytrzymałam i upadłam, udając, że zemdlałam. Potem inni wykorzystywali ten chytry plan (Myszkowska, Ćwiklińska, Pisowska).

Z tej wypowiedzi wynika, że młodzieży uczącej się w tym liceum pedagogicznym permanentnie utrudniano praktyki religijne. Podobne wspomnienia zachowała w pamięci Zofia N., absolwentka liceum pedagogicznego w Radzyminie, rozpoczynająca pracę w województwie białostockim:

Zawsze byłam i jestem osobą wierzącą. Pewne szyskany odczułam w liceum pedagogicznym, gdy mieszkalam w internacie. Wychowawcy zabraniali nam chodzić na mszę, ale wymykaliśmy się rano przed 7.00 i jakoś dawało się radę. [...] Potrafiliśmy jakoś pogodzić narzucany nam światopogląd z naszym wewnętrznym (Bartosz, Chromicz, Kotowicz).

Z kolei Irena K., pracująca w szkole podstawowej w województwie poznańskim, tak wspomina ten okres:

Gdy uczęszczałam do liceum pedagogicznego w Trzciance, musieliśmy się wymykać do kościoła na msze, gdyż władze komunistyczne zabraniały kontaktu z religią. Często wysyłano kogoś, kto miał na nas donosić dyrektorowi. Sprawdzano w ten sposób, czy jesteśmy posłuszni. Jak się później okazało, dyrektorstwo tylko na pozór było podporządkowane zakazowi pojawiania się w kościele. Dyrektor mojego liceum sam jeździł do kościoła na msze do odległego o 30 km miasta (Detlaff).

Stefania K., ucząca się w latach 1963–1968 w liceum pedagogicznym w Kwidzynie, opowiada:

Życie w internacie było koszmarem. Pamiętam sytuację, kiedy prosiłam o pozwolenie na dodatkowy wyjazd, bo moja siostra miała I Komunię św. Oczywiście nie dostałam tego pozwolenia i dodatkowo sprawdzano, czy jestem w internacie, czy czasem nie uciekałam. Oficjalnie do kościoła też nie można było chodzić w niedziele. W młod-

szych klasach przestrzegaliśmy tego zakazu, ale w starszych klasach już radziliśmy sobie z niedozwolonymi wyjściami, przekupując palacza papierosami, a on wypuszczał nas przez kotłownię do wnętrza internatu. W tym czasie ktoś zagadywał wychowawcę, a delikwent pomykał na trzecie piętro do swojego pokoju. Trzecie piętro było przywilejem klasy czwartej i piątej. Tam mniej było sprawdzających spacerów wychowawców, bo po prostu nie chciało im się tak wysoko wchodzić po schodach (Myrda, Tarnowska).

Emerytowana nauczycielka z Gdańska dodaje:

[...] W liceum pedagogicznym w Końskich wychowawczyni mieszkała z nami w internacie i aby iść do kościoła, wychodziłyśmy oknem na szóstą godzinę, na pierwszą mszę do kościoła. Szkoła była trochę za miastem, taki spory kawałeczek. Zanim wychowawczyni się obudziła, to myśmy już były (Szulc, Urbańska, Ponelajd, Spierewka).

O podobnych praktykach w czasie pobytu w internacie wspomina też Radosław B., czynny zawodowo nauczyciel:

Może to się wydawać nieprawdopodobne, ale jeszcze u schyłku lat osiemdziesiątych nie pozwalano nam posiadać w internacie symboli religijnych i umieszczać ich na ścianach. Mielśmy potrzebę modlitwy, uczestniczenia w obrzędach i świętach religijnych, dlatego święte obrazki czy ulubione modlitwy naklejaliśmy na wewnętrzne drzwi szafy, ponieważ były to miejsca bezpieczne (Burzyńska-Wentland).

Nie we wszystkich jednak internatach zakaz chodzenia do kościoła lub uczęszczania na lekcje religii był bezwzględnie przestrzegany. Świadczą o tym chociażby wspomnienia emerytowanej nauczycielki z województwa olsztyńskiego, która rozpoczęła pracę po maturze w 1968 roku:

Młodzież, która mieszkała w internacie, chętnie chodziła rano do kościoła, ale pamiętam, że był mały problem z dyrektorem. On nam nie zabraniał chodzić na mszę, ale strasznie się denerwował, że uczniowie nie zjadali śniadania przed mszą, a on bardzo nie lubił, jak marnuje się jedzenie, bo porcje były wyliczone. No ale jakoś ten problem rozwiązano (Gońca, Bauć).

Podobne wspomnienia z pobytu w latach 1962–1967 w internacie funkcjonującym przy liceum pedagogicznym w Szczytnie w województwie olsztyńskim ma Zenobia G.:

Wtedy było źle widziane, jak się chodziło do kościoła, ale jeśli się to robiło, to nie było żadnych konsekwencji. Mielśmy takiego dyrektora, który niby był dobrym człowiekiem, ale chodziło się do niego z lękiem. Ja i moje koleżanki zawsze chodziłyśmy do kościoła. Nasz dekanalny znajdował się za jeziorkiem. Dyrektor, gdy się chciało u niego zwolnić pytał: »A co, było się za jeziorkiem, czy się nie było?«. On widać też się trzymał kościoła (Spała, Trosko).

W internatach szkół średnich nie zawsze wszyscy uczniowie byli praktykującymi katolikami. Na przykład liceum pedagogiczne w Szklarskiej Porębie było w pierwszych latach istnienia (1947–1950) szkołą bardzo upolitycznioną – kuźnią kadr aktywu Związku Walki Młodych (ZWM) dla całej Polski. Nabór do tego liceum przeprowadzał Zarząd Główny ZWM, a od 1948 roku – Związek Młodzieży Polskiej. Doktor Jerzy Szews, nauczyciel akademicki z Uniwersytetu Gdańskiego, pracujący w latach 1952–1957 w tym liceum, tak wspomina uczniów, dzieci polskich komunistów repatriowanych z Francji: „Był z nimi spory kłopot, ponieważ byli zatwardziałymi komunistami, co przez kilka lat rzutowało na atmosferę w pracy. Kiedyś nawet poszczuli psem księdza, gdy przyszedł na kolędę do internatu” (Burzyńska-Wentland, 2010, s. 411).

Zakres oddziaływania ideologicznego i rozwijania socjalistycznej świadomości młodzieży nie powiodło się władzom państwowym i partyjnym w takim kształcie, w jakim zakładały, gdyż wartości chrześcijańskie wyniesione przez uczniów z domów rodzinnych stanowiły trwałe podstawy. Władze państwowe bardzo często krytykowały rodziców za religijne wychowanie swych dzieci, ośmieszając i potępiając ugruntowaną obyczajowość w duchu tradycyjnych wartości, w tym religijnych. Jak twierdziły władze i komunistyczni publicyści wychowanie takie miało ścisły związek z „dwulicowością i obojętnością ideologiczną młodzieży” (Kosiński, 2006, s. 214).

W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku „szeroki front laicki” w polskim systemie szkolnym załamywał się, a młodzież internacka właściwie nie miała już większych trudności z praktykami religijnymi. O zachodzącej zmianie świadczą chociażby wspomnienia nauczycielki Ewy ze szkoły rolniczej w Rzucewie koło Pucka w województwie gdańskim:

Gdy rozpoczęłam pracę w 1979 roku, młodzież internacka jeździła na lekcje religii do swoich parafii i była z tego powodu nieszczęśliwa. Pamiętam pewnego bardzo bogobojnego chłopaka, który modlił się przed posiłkiem, a w piątek odmawiał spożywania pokarmów mięsnych. To był niebywały wzór. Chłopiec tak głęboko wierzący nie wstydził się tego. Cierpiał, że nie było religii w szkole (Biadała)

oraz Ewy M., absolwentki zasadniczej szkoły rolniczej w Łebieniu w powiecie lęborskim (1972) i technikum rolniczego w Kłaninie w powiecie puckim w województwie gdańskim (1977). Respondentka zwraca uwagę na nieutrudnianie młodzieży internackiej praktyk religijnych w obu placówkach. Wspomina, że:

W Łebieniu każdy kto chciał, mógł swobodnie chodzić do kościoła na msze. Nie wiem, czy dyrektor był religijny, ale jego żona i troje dzieci co tydzień były na niedzielnej mszy. Wszystkie były przyjęte do komunii w miejscowym kościele. [...] W technikum z chodzeniem na msze i lekcje religii odbywające się po nich również nie było problemu. Do kościoła udawaliśmy się do Starzyna, a po mszy

mieliśmy naukę religii. Nigdy nie było problemów z praktykowaniem wiary. Nie wyobrażam sobie, aby dyrekcja mogła wprowadzić jakieś ograniczenia w tym względzie, bo natychmiast bardzo religijni Kaszubi zrobiliby awanturę i nie pozwoliliby, aby ktokolwiek ingerował w kwestie wiary i czegokolwiek im zabraniał (Burzyńska-Wentland).

Kolejną kwestią poruszaną w wywiadach były postawy rodziców wobec usuwania krzyży ze szkół. Celowe działania władz państwowych i oświatowych zmierzające do eliminacji lekcji religii z planu nauczania skutkowały także usuwaniem symboli religijnych, głównie krzyży, z przestrzeni szkolnej. Reakcje rodziców na ich usuwanie były bardzo gwałtowne, a konsekwencje takich działań poważne. Nauczycielka Wanda P., pracująca w szkole średniej w Sopocie, wspomina swoje czasy szkolne w taki sposób:

Gdy zlikwidowano religię w szkole i przeniesiono ją do salek przykościelnych, wyrzucano również krzyże z klas. Byłam wtedy w V klasie i nie rozumiałam, dlaczego w klasie nie ma już krzyży. Moja mama była bardzo religijna, więc powiesiłam na ścianie w klasie obrazek Matki Bożej. Wtedy zaczęło się wielkie zamieszanie. Do naszej szkoły zjechały władze oświatowe i wyżej postawieni towarzysze. Wszyscy szukali winnego tego, jak to określili, skandalu, a dyrektor naszej szkoły miał duże nieprzyjemności. Ja się nie przyznałam, więc w końcu wyciszono sprawę, uznając ją jako jednorazowy incydent (Blokus-Szkodzińska, Mejer, Kowalczyk).

Podobne doświadczenia miała inna anonimowa nauczycielka:

[...] W czasach PRL-u w szkołach nie wolno było manifestować swojej religijności, dlatego też w salach nie było krzyży. Kiedy podjęto próby ich zawieszania, zostały natychmiast usunięte, zaś uczniowie i nauczyciele odpowiadający za ich umieszczenie byli przesłuchiwani przez kierownika szkoły. Takie zachowanie miało zapewne na celu wywarcie presji i wywołanie obawy o dalsze losy pracy w zawodzie. Szczepie mówiąc, bycie nauczycielem w okresie PRL-u oznaczało dość spory konflikt wewnętrzny (Górczyńska).

Z kolei anonimowy respondent z Gdańska, odnosząc się do kwestii krzyży, wspomina:

W mojej szkole, podobnie jak we wszystkich innych, wciskano sowiecką propagandę. Wisiały portrety Stalina, a krzyże były usuwane po cichutku, że niby z racji remontu albo przemeblowania. W najlepszym przypadku przewieszano je na boczną ścianę (Szulc, Urbańska, Ponelajd, Spierewka).

Wspomnienia emerytowanego nauczyciela Stanisława, pracującego na Politechnice Gdańskiej i w szkole podstawowej w powiecie kartuskim w województwie gdańskim, wskazują, że władzom nie powiodło się wprowadzanie założeń

wychowania socjalistycznego, zwłaszcza na terenach wiejskich, gdzie wiara katolicka i tradycja związana z Kościołem katolickim były bardzo silne:

Najbardziej władza obawiała się nieobliczalnej ludności wiejskiej, gdy stopniowo rugowano religię ze szkół. Były demonstracje, bojkot lekcji przez dzieci, okupowanie szkół, rodzice ponownie wieszali wcześniej zdjęte krzyże. Działania te określano jako terroryzowanie władz. Nie obyło się bez aresztowań i kar nakładanych przez kolegia do spraw wykroczeń. Szkoły były celowo remontowane czy malowane, a po tych czynnościach brakowało już krzyży. Władze starały się tak robić, aby jednak ten Kościół i religię usunąć, bo ona stanowiła dla ludzi ostoję i tradycję. Ludzie też byli trochę przekorni, bo im bardziej im czegoś zakazywano, to oni byli za tym bardziej (Albecka, Reglińska).

Zdejbowanie krzyży ze ścian w klasach należało do obowiązków kierowników szkół. Władze oświatowe zdawały sobie sprawę z tego, że każdy z nich wykona polecenie sprawnie, gdyż należy do PZPR-u i jako jej członek deklarował wolę wypełniania misji tworzenia nowego człowieka o materialistycznym poglądzie na świat. Obowiązek ten był jednak sprzeczny z wewnętrznym przekonaniem wielu z nich, o czym świadczy chociażby wspomnienie anonimowego nauczyciela z powiatu tczewskiego: „Byłem kierownikiem szkoły i dostałem nakaz usunięcia krzyży z klas. Polecenie wykonałem niechętnie, bo byłem praktykującym katolikiem” (Górczyńska). Podobne rozterki przeżywał także Henryk W., absolwent liceum pedagogicznego w Kwidzynie z roku 1950, który pracował w powiecie sztumskim w województwie gdańskim oraz w województwie olsztyńskim i elbląskim, był członkiem PZPR-u i sekretarzem gminnym: „Oczywiście system polityczny miał ogromny wpływ na system nauczania, a religia była pomijana. Jako dyrektor dostałem polecenie, żeby zdjąć wszystkie krzyże, które wisiały w szkole. Zrobiłem to z oporami” (Ciosek, Węsierska, Żurańska).

Władze nie zrezygnowały z raz wytyczonej polityki nawet wtedy, gdy następował powolny rozpad systemu socjalistycznego i dochodziło do wrznię społeczeństwa, szczególnie intensywnych po 1970 roku, a także po zniesieniu stanu wojennego. Nauczycielka Zenobia G., pracująca w województwie olsztyńskim, tak szczegółowo opisuje postawę rodziców i nauczycieli w latach osiemdziesiątych XX wieku:

Po stanie wojennym nauczycielstwo to był zawód, który był w szczególności inwigilowany. Powstawały komisje weryfikacyjne, które przyjeżdżały do szkoły. Do dzisiaj nie wiem, na czym to polegało. Te komisje to ktoś z gminy, ktoś z kuratorium, ktoś z komitetu wojewódzkiego przyjeżdżał do szkoły i przeprowadzał indywidualne rozmowy. Ja byłam wtedy zdenerwowana, bo u nas w szkole był problem z krzyżami. U nas rodzice po 80 roku powiesili krzyże w klasach. Dyrektorka wezwała do pokoju nauczycielskiego wszystkich nauczycieli (15 osób), a jeden z rodziców zapy-

tał: »Czy państwo są za tym, żeby wisiały krzyże?«. Rękę podniosłam ja, moja siostra i koleżanka. Czyli że rodzice doszli do tego, że nauczyciele nie chcą tego krzyża. Później w rozmowach z partyjniakami głównie chodziło o te krzyże. Mnie zarzucono, że dałam znak koleżance, żeby była za powieszaniem krzyży w szkole. Najpierw wezwał mnie inspektor szkolny, z którego uwag zapamiętałam jedno zdanie: »Proszę pani, pani musi pracować, a komunizm, kiedy się skończy, tego nie wiadomo!«, a potem partyjniacy. Zadawali pytania typu: »Co pani sądzi o stanie wojennym?« i takie tam, krótko mówiąc: zastraszanie. Wcześniej wyrzucili w Paślęku z liceum jednego nauczyciela, który uczył, że Polska była Polską. Chodziło o zastraszanie, żeby to dalej nie poszło. [...] W końcu nie zawieszono tych krzyży, ale rodzice nie darowali tego, bo po odwołaniu stanu wojennego zawiesili je pod koniec wakacji, nie pytając o zgodę nauczycieli. Pamiętam zachowanie niektórych nauczycieli wobec tej sytuacji. Jedna koleżanka przybiegła do mnie, krzycząc: »Boże, co to będzie?! Powiesili krzyże!«. Panika była po prostu. A krzyże były dość duże. Niestety, nie darowali sobie tego i za rok w wakacje zrobili remont w szkole, ale tylko po to, żeby zdjąć krzyże. Pani dyrektor zaniósła je do kościoła, ale ten fakt podzielił rodziców, nauczycieli i całe środowisko wiejskie (Spała, Trosko).

O praktyce malowania szkół jako pretekście do trwałego usunięcia krzyży wspomina także emerytowana nauczycielka, która po ukończeniu w 1949 roku liceum pedagogicznego w Kościerzynie pracowała w dwóch szkołach w powiecie kościerskim i w jednej w powiecie starogardzkim:

Tak, początkowo była religia, jednak w 1953 roku inspektor zalecił zdjęcie krzyży i natychmiast zlecono malowanie w szkole. Po nim krzyże już nie wróciły, ale religia była (Jaszewska, Pstrong, Wakulik).

Poza kwestią usuwania symboli religijnych z przestrzeni peerelowskiej szkoły, z którą to praktyką w szczególny sposób walczyła społeczność wiejska, nauczyciele wspominają również o tym, że władza zajmowała się atrakcyjnym organizowaniem czasu zarówno uczniom, jak i całym rodzinom – czy to w niedziele, czy to w ważne święta religijne, wpisujące się w tradycje katolickie. Jednym ze sposobów odciągania rodzin i uczniów od czczenia świąt kościelnych było emitowanie w telewizji filmów i seriali lubianych przez widzów w każdej kategorii wiekowej. O tej sytuacji opowiada emerytowana nauczycielka Danuta S.:

[...] W Boże Ciało często włączano jakieś interesujące ludzi filmy, jak np. Bonanza czy Zorro, albo bajki dla dzieci. Ludzie często wybierali przedpołudnie przed telewizorem niż procesję. I tak właśnie władza manipulowała ludźmi (Lewińska, Malzer).

Tadeusz W., emerytowany wychowawca z Gdańska:

Szczególnie w Boże Ciało my, dzieci, mieliśmy dylemat, bowiem w ten dzień w telewizji puszczano przez cały dzień atrakcyjne filmy lub seriale. Na »Zorro« czy »Czterech pancernych« trzeba było czekać cały tydzień lub dłużej, a tu w jednym dniu było

wszystko. Rzadko kiedy jednak wybierano telewizję, ponieważ kara za brak uczestnictwa w procesji ze strony rodziców była dotkliwa. Mówię tu oczywiście o solidnym laniu (Burzyńska-Wentland).

Ta sama Danuta S. przypomina jeszcze jedną sytuację, kiedy władze pozbawiły zarówno uczniów, jak i nauczycieli możliwości uczestnictwa w święcie Bożego Ciała: „Była kiedyś taka sytuacja w latach 80., nie pamiętam dokładnie daty, ale była to uroczystość Bożego Ciała. Zamiast iść na procesję kazano nam (nauczycielom i uczniom) przygotować transparenty z napisem WITAMY W OSIU dla kolarzy uczestniczących tego dnia w wyścigu kolarskim” (Lewińska, Melzer). Kwestię tę porusza w swych wspomnieniach również emerytowana nauczycielka Elżbieta N. z województwa gdańskiego:

Rodzice byli specjalnie zapraszani do szkoły na niedzielne popołudnia w czasie trwania mszy. Nieobecność groziła karą. Były budowane specjalne sceny, rodzice mieli się cieszyć, być dumni z dzieci mówiących wiersze. Rodzice jednak często bojkutowali niedzielne przedstawienia i nie przychodzili tłumnie. Rolą nauczycieli było zachęcanie do tych akcji poprzez serwowanie kawy i ciasta. Rodzice często przychodzili na jasną, a nie przychodzili na apele komunistycznych świąt (Beling, Klincewicz).

Poza wymienionymi przykładami stosowano również inne metody organizowania uczniom niedziel. Metody te, choć społecznie pożyteczne, były jednak niestosowne, ponieważ uniemożliwiały młodym ludziom uczestnictwo w mszy świętej. O takich sposobach organizacji czasu pisał z dumą w swych wspomnieniach nauczyciel, który od 1957 roku pracował właśnie na tym stanowisku, a następnie jako dyrektor szkoły w powiecie wejherowskim w województwie gdańskim: „W niedziele bardzo często jeździliśmy z uczniami wykonywać prace społeczne. Pomagaliśmy biednym rodzinom, np. jak którąś z rodzin spotkało coś złego, wtedy jeździliśmy wybierać ziemniaki albo po drewno dla takiej rodziny” (Kalkowska, Kupc).

Ważną kwestią, którą poruszali nauczyciele, były trudności z realizacją socjalistycznego ideału kształcenia przez praktykujących katolików tworzących kadrę dydaktyczną i będących osobami funkcyjnymi w polskim szkolnictwie okresu PRL-u. Mieli być oni wsparciem dla władz i współtworzyć nowego człowieka, wpisującego się w ideologię PZPR-u, lecz najczęściej te wysiłki spełzały na niczym, bowiem zarówno dyrektorzy szkół, jak i nauczyciele praktykowali swoją wiarę i podobnie wychowywali własne dzieci. Emerytowany nauczyciel Roman tak wspomina tę sytuację: „Był zakaz wiary w Boga, nie można było chodzić do kościoła, ale to było oficjalnie. Nieoficjalnie nikt nikomu nie utrudniał praktyk katolickich. Jeśli uczniowie chcieli, wymykali się na msze. My jako wychowawcy też tam bywaliśmy” (Lisowska, Stankiewicz, Wilkowska), a nauczycielka Teresa N.,

pracująca w dwóch szkołach wiejskich w województwie gdańskim, potwierdza to w swojej relacji:

Byłam wicedyrektorem szkoły i jako praktykująca i głęboko wierząca katoliczka zawsze chodziłam do kościoła i z tego powodu zostałam wezwana na dywanik w celu wytłumaczenia się, dlaczego to robię. Po dobitnym stwierdzeniu, że religia jest dla mnie ważniejsza niż partia, dano mi spokój. Moje argumenty musiały być przekonujące, skoro do emerytury (ponad 20 lat) pełniłam funkcję wicedyrektora. [...] Na regularnych spotkaniach kadry kierowniczej niejednokrotnie rozmawiałam z koleżankami o praktykowaniu wiary katolickiej i muszę stwierdzić, że problem nie dotyczył tylko mnie. Koleżanki, zwłaszcza ze szkół wiejskich, stwierdzały, że są po rozmowach »dywanikowych«, które nie zmieniły ich stosunku do wiary katolickiej (Burzyńska-Wentland).

Tę samą kwestię porusza emerytowana nauczycielka Maria B., pracująca w województwie bydgoskim:

Nauczyciele podporządkowywali się partii. Nie można było uczęszczać do kościoła, dlatego dzieci chrzczono w innych parafiach. Chodzenie do kościoła nie było dobrze postrzegane. Każdy bał się sprzeciwić, bo wiązało się to np. z utratą premii (Janińska, Korda)

a także anonimowa respondentka:

[...] Jeśli ktoś chciał zachować stanowisko wicedyrektora szkoły, płacił za to, wysyłając dziecko do Komunii św. daleko od domu. Ceną za takie zachowanie był strach przed utratą stanowiska. Ponadto nauczyciele przemycali zakazane treści i wysyłali swe dzieci do Komunii św. U nas w Gumieńcu tak nie było. Dzieci chodziły normalnie na lekcje religii do kościoła i nikt się z tym nie krył. To samo było z Komunią (Górczyńska).

Kolejna wypowiedź anonimowej nauczycielki, pracującej na wsi w powiecie puckim w województwie gdańskim, również wskazuje na to, że osoby funkcyjne nie potrafiły i nie chciały zrezygnować z uczestniczenia w praktykach religijnych:

Mój mążzonek należał do partii, był też dyrektorem szkoły, ale tylko raz, jedyny raz, w Środę Popielcową, przyszedł do nas pewien mężczyzna. Zapytał się: »Byliście w kościele?«. Odpowiedziałam: »No tak, a dlaczego nie? Przeszkadza to panu?«. »Nie« – stwierdził. Grzecznie się pożegnałam, mówiąc »do widzenia«. Nie bałam się (Buszman, Falecka).

Osoby na kierowniczych stanowiskach również potrafiły ominąć nakazy PZPR-u dotyczące praktyk religijnych i sprawić, że młodzież mogła uczestniczyć w mszach świętych podczas wyjazdów szkolnych, na obozach czy koloniach. Świadczą o tym chociażby wspomnienia Genowefy K., pracującej wówczas w województwie gdańskim:

Wyjeżdżając z młodzieżą na obozy, byliśmy kontrolowani, sprawdzani. Sprawdzano, czy młodzież idzie do kościoła, a nie powinna iść, ale ja sprawę rozegrałam inaczej. Dzieciom na różnych obozach należy dać czas wolny, a w tym czasie wiadomo – czas wolny. A gdzie dzieci w tym czasie były – tego nie wiedziałam. Zbiórka za 40 minut w ustalonym czasie i one przychodziły. [...] Ja nigdy z tego powodu nie byłam na »czerwonym dywaniku«, ale moje koleżanki tak. Miały nieprzyjemności, bo i ze stanowiska »spadły« i nagród nie otrzymywały (Bzynek, Formella, Sibila)

oraz anonimowej nauczycielki, zatrudnionej w latach siedemdziesiątych XX wieku w dwóch szkołach wiejskich powiatu puckiego – w Sławoszynie i Mrzezinie:

W szkole w Mrzezinie mieliśmy kolonie. Przyjeżdżały dzieci z Białostockiego. Mówiliśmy im z małżonkiem, że jeśli chcą iść do kościoła w niedzielę, to mogą iść obojętnie, na jaką godzinę. A oni byli zaskoczeni. Że jak to? Tak można iść swobodnie do kościoła? W Białostockiem był po prostu większy reżim niż u nas na Wybrzeżu. Oni graniczyli ze Związkiem Radzieckim, więc ta kontrola była większa. Tu też była, na pewno, ale trochę inna. Mniej dotyczyła środowisk wiejskich. Na pewno dotyczyła ludzi partyjnych, związanych z życiem politycznym (Buschman, Falecka).

Mniej szczęścia mieli emerytowany nauczyciel Zbigniew G., który pierwszą pracę podjął na Śląsku Opolskim: „[...] W 1978 roku byłem przesłuchiwany przez Służbę Bezpieczeństwa za to, że uczestnicy kolonii, której byłem kierownikiem, całością poszli do kościoła na niedzielną mszę” (Wojewódzka, Żołądek), oraz nauczycielka Gabriela O., która tak wspomina swoje lata szkolne: „Kiedy wyjeżdżałyśmy na kolonie, to nie pozwalano nam na uczestniczenie w niedzielnych mszach” (Gładykowska, Kwidzińska, Lange).

Respondenci wskazywali również w swych wspomnieniach, że środowisko wiejskie było szczególnie trudnym obszarem indoktrynacji socjalistycznej prowadzonej przez państwo. Świadczą o tym chociażby wypowiedzi Heleny K.-N.:

W czasach PRL-u dzieci nie wiedziały, że 3 maja i 11 listopada obchodzone są jakieś święta. Na wiosce były rodziny bardzo katolickie, które 3 maja nie posyłały dzieci do szkoły ze względu na święto kościelne. Było wiadomo, że te dzieci w ten dzień do szkoły nie przyjdą, pomimo że nie był to dzień ustawowo wolny (Czwórnow, Stencel, Sural)

oraz emerytowanego nauczyciela Stanisława:

Duży wpływ na to, że zatwardziały zwolenników ówczesnej ideologii nie było wielu, miało środowisko wiejskie. Władze zawsze bały się tych środowisk, bo one były najbardziej odporne i najbardziej nieobliczalne (Albecka, Reglińska)

czy emerytowanej nauczycielki Ludwika K., która rozpoczęła pracę w 1965 roku w powiecie tczewskim w województwie gdańskim:

W środowisku wiejskim nie odczuwałam żadnych nacisków ani zakazów dotyczących kwestii wiary. Mogłam chodzić do kościoła, a moje dzieci mogły swobodnie przyjmować sakramenty święte. Trochę inaczej wyglądała sprawa tych, którzy należeli do partii komunistycznej, zwłaszcza gdy piastowali stanowiska kierowników szkół. Zdarzało się, że mniej odważny kierownik przyjmował dziecko do I Komunii św. w oddalonej parafii. Wobec zwykłych nauczycieli nacisków nie było. [...] Mogli sobie mówić, ja chodziłam do kościoła, nie bałam się (Badzińska, Jastrzębska, Kosecka).

Potwierdzeniem tego, że społeczność wiejska trwała przy wartościach i wierze katolickiej są również wspomnienia emerytowanej nauczycielki z Gdańska:

[...] Jak podstawówkę kończyłam, to religia jeszcze była. I wszystko było normalnie, modlitwa przed lekcjami, a w maju nawet taką kapliczkę maryjną mogliśmy robić w szkole podstawowej. Może dlatego, że to była wieś i tak nie pilnowali. [...] Dopóki była religia w szkole, wszyscy na nią chodzili. Nie było do pomyślenia, żeby ktoś z lekcji uciekł. Na wsi to raczej wszyscy chodzili na religię (Szulc, Urbańska, Ponałajd, Spierewka).

Ta sama osoba pochodząca ze wsi, zakorzeniona w wierze katolickiej, w dalszej części wypowiedzi zwraca uwagę na rolę wychowania religijnego w jej życiu i postawę rodziców wobec usuwania lekcji religii z planu nauki szkolnej:

Jak poszłam do liceum pedagogicznego w roku szkolnym 1949/1950, to miałam jeszcze raz w tygodniu religię, a w latach 50., chyba już w roku szkolnym 1950/1951, zlikwidowali ją i już to poleciało, i potem już koniec. [...] Ja, gdy zlikwidowano religię, to chciałam nawet zrezygnować ze szkoły, bo byłam z bardzo religijnej rodziny. Nie wyobrażałam sobie, jak może nie być religii! To był początek drugiej klasy. Matka nawet poszła do dyrektora, ale ten powiedział jej, że mnie nie puści, bo jestem dobrą uczennicą i byłoby szkoda. No i zostałam. Oni robili wszystko po to, żeby z nauczycieli ateistów uformować. W wielu przypadkach im się to udało. Ze mną nie. Zawsze, nawet jak później pracowałam w szkole, to zawsze chodziłam do kościoła (Szulc, Urbańska, Ponałajd, Spierewka).

O szczególnym przywiązaniu społeczności wiejskiej w Polsce do wartości religijnych świadczy również wypowiedź czynnego zawodowo nauczyciela akademickiego – Janetty Ch.-K. z Gdyni:

W naszym domu mama udostępniła księdzu największy pokój na naukę religii, bo nie wyobrażała sobie, aby najmłodsze dzieci chodziły pieszo do kościoła parafialnego oddalonego od naszej wsi kilka kilometrów. Dla dzieci zawsze była przygotowana ciepła herbata. To nie było coś niezwykłego. W wielu mniejszych wsiach była podobna sytuacja. Społeczność wiejska, zwłaszcza Kaszubi byli i w dalszym ciągu są bardzo religijni i uważali takie działania za swą powinność (Burzyńska-Wentland).

Rodzina pozostała ostoją tradycji i wiary i te wartości przekazywała dzieciom. Rodzina to ostatnia kategoria wynikająca z analizy wywiadów z nauczycielami

pracującymi w polskiej szkole okresu PRL-u. Bez względu na miejsce zamieszkania respondenci wskazywali na rodzinę jako element, który ukształtował ich postawy, w tym ich stosunek do wiary katolickiej. Taki wniosek wynika ze wspomnień dwóch anonimowych nauczycielek:

[...] Uczęszczanie na katechezy do salek nie było obowiązkowe, ale rodzice nas posyłałi na religię (Jasiukajć, Wojtowicz)

[...] Ja uważam, że rodzina jest najważniejsza i jest czymś, co może najlepszego człowieka spotkać w życiu. Jeśli ma się wsparcie w rodzinie, to żadna burza go nie zniszczy. Natomiast, jeśli to wszystko jest chwiejne, jeżeli dziecko nie ma kotwicy, nie ma korzeni, nie ma dobrych relacji, to często popada w depresję i podłamuje się. Relacje rodzinne kształtuje się od zawsze i ten fundament jest najważniejszy (Biadała).

Podobnymi refleksjami dzieli się również emerytowana nauczycielka Barbara L., która rozpoczęła pracę w 1959 roku:

[...] Na swoim przykładzie mogę powiedzieć, że ustrój polityczny nie ukształtował mojego światopoglądu. Tu decydującą rolę odegrała moja rodzina, a postawa, moralność to wartości, które przekazali mi mądrzy i prawi nauczyciele oraz otoczenie (Bege, Benedyk, Moska).

Władzom państwowym nie udało się dokonać indoktrynacji oraz ateizacji dzieci i młodzieży z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że rodziny stały na straży wartości chrześcijańskich, które przekazywały dzieciom; po drugie dlatego, że nauczyciele nie podporządkowali się dyrektywom władz oświatowych. Ten problem trafnie opisuje emerytowany nauczyciel Zbigniew G., który wówczas pracował na Śląsku Opolskim:

[...] Ideologiczne kształcenie młodzieży przebiegało dwutorowo albo dwulicowo. Oficjalnie lekcje WOS, historii, apele szkolne, uroczystości państwowe zgodnie z linią partii, z drugiej strony dom, kościół, przemycane w szkole wartości chrześcijańskie. Ci, którzy mieli inny światopogląd, nie afiszowali się z nim, a w skrajnych przypadkach pozostawali w ukryciu. Ci, co głośno wyrażali swój odmienny światopogląd i wpływali znacząco na młodzież, tracili pracę, a czasem wolność. Byli też marginalizowani albo przenoszeni do innej placówki. Występowały też dość często postawy dualizmu, np. dyrektor oficjalnie był przeciwnikiem Kościoła, ale chrzczył dziecko itp. (Wojewódzka, Żołądek).

Wyznawane wartości uwidoczniły się zwłaszcza po wyborze kardynała Karola Wojtyły na papieża w 1978 roku. Pod wpływem jego nauczania zrodziło się tzw. pokolenie Jana Pawła II, któremu władza ludowa nie potrafiła się przeciwstawić.

Literatura

- Burzyńska-Wentland, L. (2010). *Z badań nad dziejami oświaty i polskiego życia narodowego na Pomorzu Nadwiślańskim w XIX i XX wieku. Księga Pamiątkowa dedykowana Doktorowi Jerzemu Szewskowi z okazji Jubileuszu 85. rocznicy urodzin*. Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Czekalski, R. (2000). Rys historyczny lekcji religii katolickiej w Polsce. *Studia Katechetyczne*, 7, 99–125.
- Doppke, J. (1998). *Katechizacja w Polsce 1945–1990*. Pelplin: Bernardinum.
- Grzybowski, R. (2015). *Polityczne priorytety i elementy socjalistycznej szkoły. Wybór studiów poświęconych dziedzictwu edukacyjnemu PRL-u*. Toruń: A. Marszałek.
- Konopko, H. (1997). *Religia w szkołach Polski Ludowej. Sprawa nauczania religii w polityce państwa (1944-1961)*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Kosiński, K. (2006). *Oficjalne i prywatne życie młodzieży w czasach PRL*. Warszawa: Rośner i wspólnicy.
- Kumor, B., Obertyński, Z. (red.) (1979). *Historia Kościoła w Polsce*. Poznań–Warszawa: Pallotinum.
- Lenart, J. (2009). *Historia szkolnictwa w powiecie kolbuszowskim w latach 1944-1975*. Kolbuszowa: Miejska i Powiatowa Biblioteka Publiczna w Kolbuszowej.
- Okólnik nr 50 ministra oświaty z dnia 13 września 1945 roku w sprawie nauki szkolnej religii* (II-1192/45 N).
- Potocki, A. (1995). Sekularyzacja systemu oświaty w Polsce po II wojnie światowej a katechetyczna praca Kościoła. W: K. Misiaczek, A. Potocki (red.), *Katecheta i katecheza w polskiej szkole*. Warszawa: WSWPS.
- Sobeczko, M. (2013). Między konformizmem a kontestacją: polskie społeczeństwo wobec budowy nowej socjalistycznej rzeczywistości przez władze komunistyczne w latach 1945-1989. *Pisma Humanistyczne*, 11, 39–55.
- Tomasik, P. (1998). *Nauczanie religii w publicznym liceum ogólnokształcącym wobec założeń programowych polskiej szkoły*. Warszawa: UKSW.
- Ustawa z dnia 7 marca 1950 roku o planowym zatrudnianiu absolwentów średnich szkół zawodowych oraz szkół wyższych* (Dz.U. z 1950 r., nr 10, poz. 106).
- Ustawa z dnia 15 lipca 1961 r. o rozwoju systemu oświaty i wychowania* (Dz.U. PRL z 1961 r., nr 32, poz. 160).
- Zarządzenie Ministra Oświaty z dnia 4 sierpnia 1958 roku Nr GM-1-3146/58 w sprawie nauczycieli religii* (Dz.Urz. Min. Ośw. z 1958 r., nr 9, poz. 121).
- Zarządzenie Ministra Oświaty z dnia 23 października 1981 roku w sprawie umożliwienia dzieciom i młodzieży uczestnictwa w katechezie parafialnej* (Dz.Urz. Min. Ośw. z 1981 r., nr 10, poz. 76).

Wywiady

Badzińska, A., Jastrzębska, P., Kosecka, Wywiad z emerytowaną nauczycielką Ludwiką K.

- Bartosz, K., Chromicz, M., Kotowicz, P., *Wywiad z nauczycielką Zofią N.*
- Beling, O., Klincewicz, A., *Wywiad z emerytowaną nauczycielką Elżbietą N.*
- Biadała, M., *Wywiad z nauczycielką Ewą.*
- Blokus-Szkodzińska, A., Mejer, B., Kowalczyk, A., *Wywiad z nauczycielką Wandą P.*
- Budny, H., Grochulska, A., Sobczyk, A., Kacprzak, N., *Wywiad z Amelią U.*
- Burzyńska-Wentland, L., *Wywiad z czynnymi zawodowo nauczycielami: Radosławem B., Janettą Ch.-K., byłą uczennicą Ewą M., byłym wychowawcą Tadeuszem W., emerytowaną nauczycielką Teresą N.*
- Ciosek, J., Węsierska, M., Żurańska, M., *Wywiad z nauczycielem Henrykiem W.*
- Czwórnoś, A., Stencel, W., Surał, M., *Wywiad z emerytowaną nauczycielką Heleną K.-N.*
- Detlaff, D., *Wywiad z nauczycielką Ireną K.*
- Dziecielska, R., Kława, M., Ziep, A., Borysewicz, M., *Wywiad z anonimową nauczycielką.*
- Falecka, M., Buschman, A., *Wywiad z anonimową emerytowaną nauczycielką.*
- Formella, W., Sibila, M., Bzynek, A., *Wywiad z emerytowaną nauczycielką Genową K.*
- Gładkowska, M., Kwidzińska, S., Lange, G., *Wywiad z emerytowaną nauczycielką Gabriellą O.*
- Goeck, D., *Wywiad z anonimowym uczniem.*
- Gońca, K., Buć, K., *Wywiad z anonimową nauczycielką.*
- Górczyńska, J., *Wywiad z anonimową nauczycielką.*
- Kalkowska, M., Kupc, I., *Wywiad z anonimowym emerytowanym nauczycielem.*
- Korda, A., Janikowska, M., *Wywiad z emerytowaną nauczycielką Marią B.*
- Kubiak, A., Szykowska, W., Literska, A., Michałowska, A., *Wywiad z anonimową nauczycielką.*
- Lewińska, E., Melzer, A., *Wywiad z emerytowaną nauczycielką Danutą S.*
- Lica, A., *Wywiad z byłym uczniem Janem L.*
- Lisowska, M., Stankiewicz, A., Wilkowska, J., *Wywiad z emerytowanym nauczycielem Romanem.*
- Lorenz-Kambach, A., Rozenkranc, M., *Wywiad z emerytowaną nauczycielką Felicją B.*
- Myrda, M., Tarnowska, A., *Wywiad z emerytowaną nauczycielką Stefanią K.*
- Myszkowska, W., Ćwiklińska, K., Pisowska, A., *Wywiad z emerytowaną nauczycielką Krystyną Ch.*
- Reglińska, D., Albecka, D., *Wywiad z nauczycielem Stanisławem.*
- Spała, A., Trosko, M., *Wywiad z nauczycielką Zenobią G.*
- Szulc, B., Urbańska, A., Ponelajd, K., Spierewka, S., *Wywiad z anonimowym respondentem z Gdańska oraz anonimową emerytowaną nauczycielką.*
- Wakulik, A., Pstrong, D., Jaszewska, M., *Wywiad z emerytowaną nauczycielką Ireną L.*
- Wojewódzka, I., Żołądek, K., *Wywiad z emerytowanym nauczycielem Zbigniewem G.*

Przegląd Religioznawczy 3(273)/2019

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

EWA STACHOWSKA

Uniwersytet Warszawski

Instytut Profilaktyki Społecznej

e-mail: ewa.stachowska@uw.edu.pl

ORCID: 0000-0003-2432-319X

Religijność młodzieży w Europie – perspektywa socjologiczna. Kontynuacje

Religiousness among young people in Europe
– the sociological perspective. Continuations

Abstract. The changes taking place in our times in the religious sphere can be simply presented as occurring between secularization and desecularization. The former trend is especially visible in Western Europe, where it is characteristically and clearly making its presence felt, thus becoming a specific emblem on the religious map of the world. The latter tendency also appears in the Old Continent, but on a much smaller scale and with limited impact. In this article religiousness among young people in chosen European countries will be demonstrated, as well as an attempt will be made to answer the question whether and to what extent the religious changes occur in these societies. Furthermore, there will be an attempt made to define whether they form part of either the secularizational or desecularizational trends. The data of the European Social Survey from Round 1 (2002) and Round 2 (2016) will provide the basis for the analyses, which will make it possible to show the appearing religious changes and the directions of their transformations in the course of almost one and a half decade.

Keywords: religiosity, religion, secularization, desecularization.

Uwagi wstępne

Obserwowane współcześnie zmiany w sferze religijnej oscylują, w symplifikującym ujęciu, między dwoma głównymi tendencjami. Z jednej bowiem strony w obszarze religijnym widoczne są implikacje tendencji do sekularyzacji, rozumianej najogólniej m.in. jako dystansowanie się wyznawców od zinstytucjonalizowanych form religii, a także jako marginalizacja religii w wymiarze publicznym bądź też jako zamiana dotychczasowego jej znaczenia oraz przeorientowanie jej tradycyjnych funkcji (Berger, 1997; Mariański, 2013b; Zielińska, 2009). Z drugiej zaś strony zauważalne są przejawy ożywienia religijnego czy witalności religijnej związane z pojawieniem się nowej duchowości, operującej niejednokrotnie eklektyzmem ideowo-aksjologicznym, inkorporacją niecodziennych form manifestacji i ekspresji stymulujących przeżycia i doświadczenia. Do nurtu tego można również włączyć obserwowaną w niektórych częściach świata żywotność religijną w obszarze tradycyjnych systemów religijnych, obejmującą religijność zinstytucjonalizowaną (Mariański, 2013b).

Pierwszy z wymienionych trendów, czyli sekularyzacyjny, najwyraźniej zaznacza się w obszarze europejskim, w tym przede wszystkim w zachodniej części Starego Kontynentu, co można uznać – odwołując się do określenia Grace Davie – za przypadek szczególny na religijnej mapie świata (Davie, 2002; 2006, s. 23–34). W obszarze tym można zauważyć także przejawy wspomnianej rewitalizacji. Wydaje się jednak, że mają one raczej symboliczny, by nie rzec – niszowy charakter aniżeli postać tendencji masowej i powszechnej. Witalność religijna jest wszakże szczególnie dostrzegalna w regionach pozaeuropejskich, takich jak chociażby Afryka i Azja, gdzie nie tyle łączy się z nową duchowością, ile przede wszystkim z rozwojem i umacnianiem tradycyjnych systemów religijnych. Egzemplifikacją zasygnalizowanych tendencji mogą być dane World Christian Data [dalej: WCD] z lat 2005 i 2015 oraz prognozy na rok 2025. Na podstawie tych danych można stwierdzić, że świat jako całość sukcesywnie staje się bardziej religijny przy jednoczesnym powolnym kurczeniu się zbiorowości niereligijnej¹ (Stachowska, 2019, s. 62–97; Johnson, Grim, 2013; Jenkins, 2009). Agregowanie bowiem danych dotyczących przynależności religijnej do poszczególnych wyznań pozwala wyraźnie dostrzec, że zbiorowość wyznawców w skali świata powoli się powiększa, gdyż w 2005 roku stanowiła 87,67% populacji świata, w 2015 roku – 88,62%, a w 2025 roku prawdopodobnie będzie wynosić 89,74%. Patrząc natomiast na zbiorowość osób bezwyznaniowych, do której zaliczono agnostyków i ateistów (Johnson, Grim, 2013),

¹ W analizie odwołano się do World Christian Database (Johnson, Zurlo, 2018).

można zauważyć, że ulega ona zmniejszeniu. W 2005 roku bezwyznaniowców było w skali świata 12,33%, w 2015 roku – 11,38%, a w 2025 roku będzie ich (zgodnie z prognozami WCD) 10,26%. Zasygnalizowana tendencja nie ma jednak jednolitego charakteru, wszak choćby pobieżny ogląd poszczególnych regionów wyraźnie pokazuje, że tymi podatnymi na ostudzenie religijne są przede wszystkim Europa, Ameryka Północna i Oceania. W tych częściach świata zauważalne jest poszerzanie się zbiorowości bezwyznaniowej przy jednoczesnym kurczeniu się populacji wyznawców. Udział bezwyznaniowych w Europie kształtował się w 2005 roku na poziomie 14,49%, w 2015 – 14,67%, a w 2025 roku osiągnie wartość 15,68%. W Ameryce Północnej poziom bezwyznaniowej zbiorowości w 2005 i 2015 roku wynosił odpowiednio 14,11% i 16,42%, w 2025 roku będzie to prawdopodobnie 18,91%. W Oceanii udział tej zbiorowości osiągnął w 2005 roku wartość 16,64%, w 2015 – 19,11%, a w 2025 roku wzrośnie do 22,97%. Pobudzenie religijne czy żywotność religijną obserwuje się – o czym była już mowa – m.in. w Afryce, gdzie udział wyznawców w omawianych latach wynosił lub wyniesie odpowiednio: w 2005 roku – 99,33%, a w 2015 i 2025 roku – po 99,31%. Podobnie jest w Azji, gdzie odsetki te kształtują się następująco: 84,29% (2005), 85,68% (2015) i 87,5% (2025).

Zagregowane zestawienia nie do końca oddają wskazywane tendencje sekularyzacyjne, a szczególnie dystansowanie się od instytucjonalnego wymiaru religii. Uwypuklić to mogą dane dotyczące identyfikacji z chrześcijaństwem w różnych regionach Europy, gdzie nurt sekularyzacyjny zaznacza się w jej części zachodniej, północnej i południowej, natomiast Europa Wschodnia wydaje się nadal tchnąć określoną żywotnością religijną. Dla zobrazowania tej tendencji przywołajmy ponownie dane WCD, chociażby dla dwóch z wymienionych regionów, a dokładniej – Europy Zachodniej i Wschodniej. W Europie Zachodniej poziom przynależności do chrześcijaństwa wynosił 70,43% w 2005 roku i 66,6% w 2015 roku. Według prognoz WCD w 2025 roku zbiorowość ta będzie stanowiła 62,65%. Dla wschodniej części Starego Kontynentu dane te wyglądają następująco: 82,92% (2005), 84,81% (2015) i 85,17% (2025). Obok kurczącego się potencjału chrześcijaństwa zauważalne jest także powolne poszerzanie się zbiorowości identyfikującej się z islamem. W Europie Zachodniej udział zbiorowości islamskiej wynosił 6,22% w 2005 roku i 7,29% w 2015 roku. Prognozuje się, że w 2025 roku wyznawców islamu będzie prawdopodobnie 8,79%. Z kolei w Europie Wschodniej poziom afiliacji do przywołanej tradycji religijnej kształtował się w roku 2005 i 2015 odpowiednio na poziomie 5,81% i 6,76%. Ocenia się, że w 2025 roku osiągnie wartość 7,88%.

Skrótowo przedstawione dane dotyczące głównych trendów we współczesnej religijności europejskiej pokazują (choć w ograniczonym zakresie, bo odnoszącym

się wyłącznie do wymiaru afiliacyjnego) zasadniczo zmianę pozycji tradycyjnych systemów religijnych, a w szczególności kurczenie się potencjału chrześcijaństwa przy jednoczesnym sukcesywnym poszerzaniu się zbiorowości identyfikującej się z islamem. Taki stan rzeczy można łączyć ze zmianami demograficznymi zachodzącymi m.in. na obszarze europejskim (Johnson, Grim, 2013; Jenkins, 2009; Stachowska, 2019, s. 87–97). Otwarte pozostaje pytanie o to, jak na tym tle kształtuje się religijność młodych ludzi.

W niniejszym artykule podjęta zostanie próba ukazania zmian religijności młodzieży w wybranych krajach europejskich na przestrzeni ponad dekady, a dokładniej – w 2002 i 2016 roku. Taka perspektywa czasowa pozwoli – jak się wydaje – zasygnalizować ewentualne trendy w tym zakresie, a pośrednio umożliwi odpowiedź na pytanie: na ile młode pokolenia w Europie zainteresowane są zinstytucjonalizowanymi formami religijności? Ujęcie takie można uznać za nieco selektywne czy ograniczone, odnosi się bowiem do dość szczególnego, bo jednak konwencjonalnego wymiaru zaangażowania religijnego, które niejednokrotnie było identyfikowane jako wskaźnik erozji religijności. Dlatego też w analizie uwzględniony zostanie aspekt religijności indywidualnej związany z modlitwą codzienną, traktowany jako przejaw prywatnej dbałości o relację z Bogiem, *sacrum* czy szerzej – transcendencją (Mariański, 2013b, s. 84–85), a także jako wskaźnik subiektywnej oceny religijności. Analiza zostanie przeprowadzona na podstawie danych Europejskiego Sondażu Społecznego (European Social Survey – ESS) z rundy 1. (2002) oraz rundy 8. (2016) i obejmować będzie wybrane kraje europejskie, zarówno te zróżnicowane pod względem religijnym, jak i te homogeniczne, z dominującą pozycją Kościoła katolickiego, do których należą: Austria, Belgia, Francja, Hiszpania, Portugalia, Włochy oraz Polska.

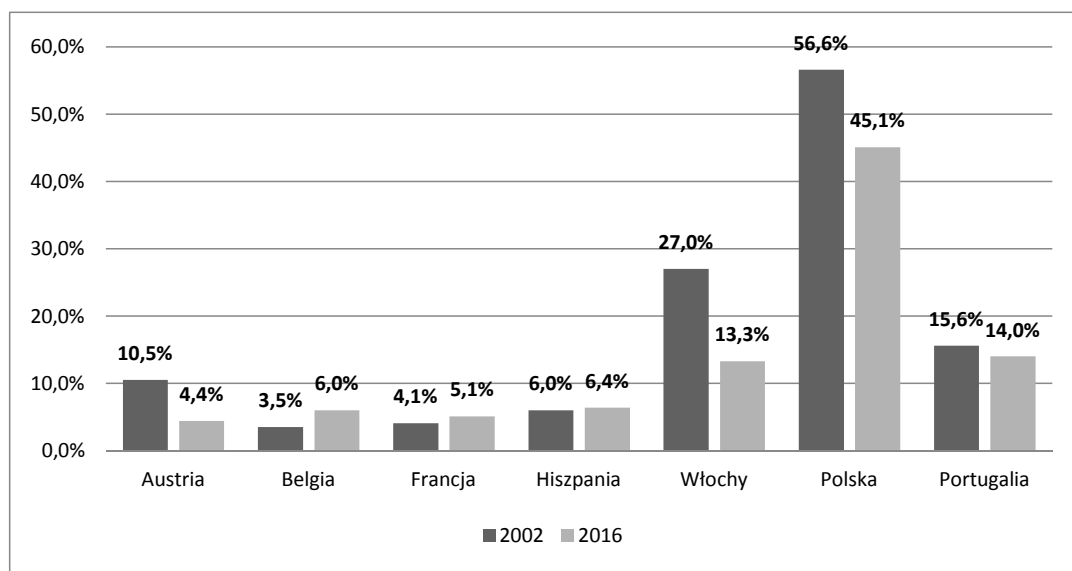
Religijność młodzieży

Młodzież jest szczególną grupą, która stroni od radykalnych propozycji i zamiast nich wybiera poszerzający się obszar emancypacji, głównie w sferze prywatnej (Sroczyńska, 2013, s. 57). Orientacje te znajdują odzwierciedlenie także w sferze religijnej, w której coraz wyraźniej zaznaczają się postawy selektywne, obojętne wobec wymiaru instytucjonalnego. Nurty w życiu religijnym młodzieży zostaną zobrazowane na podstawie analizy trzech elementów: praktyk kolektywnych, praktyk indywidualnych i subiektywnej oceny religijności. Młodzież będzie identyfikowana w kategoriach demograficznych, jako grupa wiekowa obejmująca ludzi w wieku 15–34 lat. Ze względu na dość znaczącą rozpiętość wiekową respondentów w analizie zostaną wyróżnione dwie kohorty wiekowe: 15–24 lat oraz 25–34 lat.

Praktyki religijne

Pierwszym z wymiarów uwzględnionych w analizie jest regularna partycypacja w liturgii. W większości analizowanych krajów widać, że liczba osób regularnie uczestniczących w mszy świętej w omawianych dwóch grupach wiekowych zmniejszyła się na przestrzeni półtorej dekady, wyjątek stanowią Belgia, Francja oraz Hiszpania, choć w przypadku tego ostatniego kraju nieznaczny wzrost odsetka regularnie praktykujących obserwowany jest tylko w starszej grupie wiekowej (24–34 lat). W pozostałych krajach europejskich zauważa się tendencję spadkową. W grupie wiekowej 15–24 lat poziom tej aktywności wynosił w 2002 roku od 10,5% (Austria) do 56,6% (Polska), a w 2016 roku oscylował między 13,3% (Włochy) a 45,1% (Polska) [szerzej zob. wykres 1]. W nieco starszej części populacji, czyli wśród osób w wieku 25–34 lat, najniższy udział regularnie praktykujących w 2002 roku wystąpił w Hiszpanii (9,7%), najwyższy zaś w Polsce (48%). W 2016 roku najwyższy odsetek regularnie uczestniczących w mszy świętej ponownie odnotowano w Polsce (31,9%), najniższy zaś w Austrii (4,2%) [szerzej zob. wykres 2].

Wykres 1. Odsetek osób w wieku 15–24 lat deklarujących uczestnictwo w praktykach religijnych raz w tygodniu lub częściej w populacji krajów europejskich w roku 2002 i 2016*

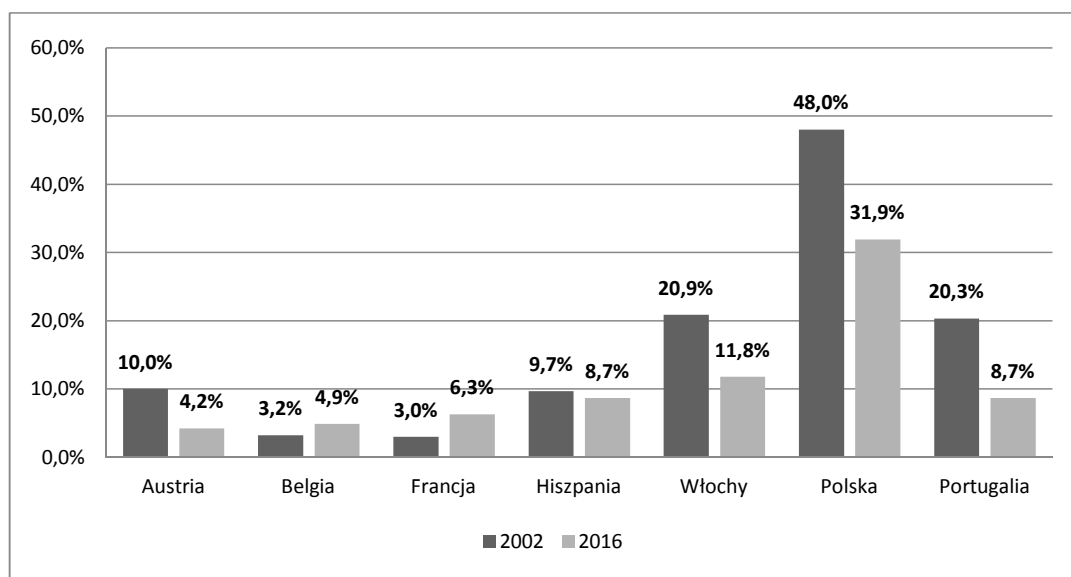


N = 12 009 (2002); N = 13 255 (2016).

* W badaniu zadano następujące pytanie: „Poza sytuacjami szczególnymi, takimi jak śluby czy pogrzeby, mniej więcej jak często bierze Pan/Pani obecnie udział w mszach, nabożeństwach lub spotkaniach religijnych?”. Ze-stawienie obejmuje odsetki rozkładu ważnych odpowiedzi.

Źródło: opracowanie własne na podstawie badania ESS – runda 1. (2002) i runda 8. (2016)

Wykres 2. Odsetek osób w wieku 15–34 lat deklarujących uczestnictwo w praktykach religijnych raz w tygodniu lub częściej w populacji krajów europejskich w roku 2002 i 2016*



N = 12 009 (2002); N = 13 255 (2016).

* W badaniu zadano następujące pytanie: „Poza sytuacjami szczególnymi, takimi jak śluby czy pogrzeby, mniej więcej jak często bierze Pan/Pani obecnie udział w mszach, nabożeństwach lub spotkaniach religijnych?”. Ze-stawienie obejmuje odsetki rozkładu ważnych odpowiedzi.

Źródło: opracowanie własne na podstawie badania ESS – runda 1. (2002) i runda 8. (2016)

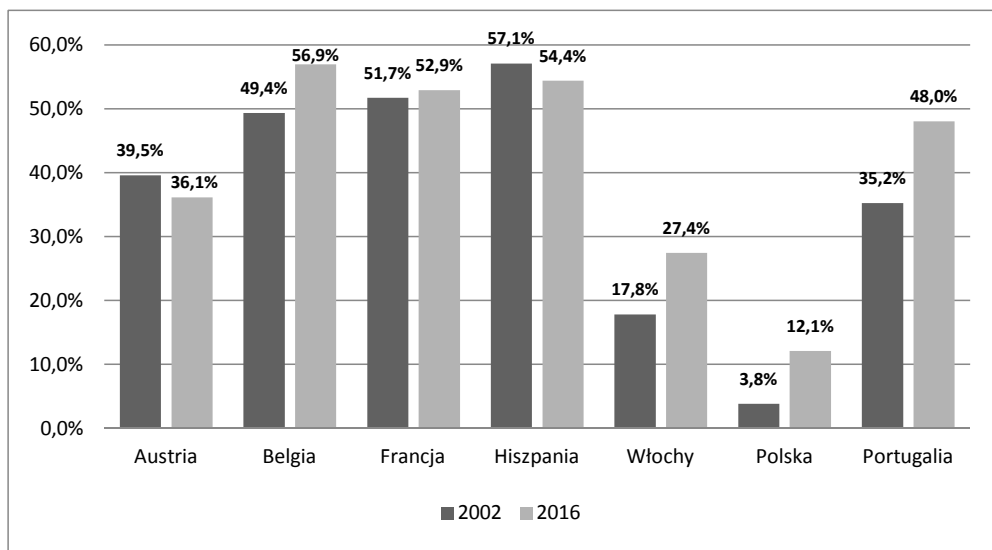
Ponadto zauważalny jest wyższy poziom regularnej aktywności w krajach homogenicznych wyznaniowo, takich jak Włochy, Polska i Portugalia, choć jednocześnie wyraźniejsza w tych krajach jest wskazywana tendencja spadkowa na przestrzeni omawianych lat. Na przykład w grupie wiekowej 15–24 lat zmiana ta wynosiła: we Włoszech – 13,7 p.p., w Polsce – 11,5 p.p., w Portugalii – jedynie 1,6 p.p. W starszej grupie wiekowej różnice te kształtowały się odpowiednio: we Włoszech – 9,1 p.p., w Polsce – 16,1 p.p., w Portugalii – 11,6 p.p. W krajach zróżnicowanych pod względem wyznaniowym, jak przywoływane już Belgia czy Francja, pojawia się natomiast sygnalizowany nieznaczny wzrost poziomu tego rodzaju aktywności, ma on jednak charakter raczej symboliczny, gdyż dotyczy najmłodszej grupy wiekowej (15–24 lat) i w 2002 roku wahał się między 3,5% (Belgia) a 4,1% (Francja). W 2016 roku odsetki te wynosiły odpowiednio 6% i 5,1%. W starszej grupie wiekowej udział osób regularnie praktykujących w omawianych latach był zbliżony, co oznacza, że w 2002 roku osób regularnie praktykujących w Belgii było 3,2%, a we Francji – 3%. W 2016 roku poziom wspomnianych deklaracji wynosił odpowiednio 4,9% i 6,3%. Na tle omawianych krajów młodzież w Polsce wybija się pod względem poziomu aktywności, który należy do najwyższych w Europie. Należy jednak zwrócić uwagę na wskazywane wcześniej spadki w poziomie regu-

larnej aktywności na przestrzeni niespełna półtorej dekady. Przywołane dane najogólniej pokazują sukcesywne załamywanie się tej konwencjonalnej formy aktywności religijnej.

Dopełnieniem obrazu tej formy religijności młodych ludzi może być ich pasywny stosunek do tej sfery życia. Ogląd bowiem przeciwległej strony skali, oznaczającej niepodejmowanie wspomnianej aktywności, ujawnia zasadniczo wzrost dystansu młodych ludzi do instytucjonalnego wymiaru religii. Kwestia ta inaczej się przedstawia w Austrii, w której odsetek niepraktykujących w obydwu grupach wiekowych się zmniejszył na przestrzeni omawianych lat, a inaczej w Hiszpanii, gdzie wskazywana tendencja pojawia się jedynie w młodszej grupie wiekowej (15–24 lat). W Austrii udział niepraktykującej młodzieży w wieku 15–24 lat wynosił w 2002 roku 39,5%, a w 2016 – 36,1%. W starszej grupie wiekowej (25–34 lat) owa tendencja wzrostowa była nieco wyraźniejsza, a więc odpowiednio 35,7% i 27,6%. Z kolei w Hiszpanii odsetek biernych młodych ludzi w wieku 15–24 lat wyniósł w 2002 roku 57,1%, a w 2016 – 54,4%.

Jednocześnie poziom pasywności w interesującym nas aspekcie ujawnia dość znaczącą dysproporcję pomiędzy omawianymi krajami, albowiem w części z nich ponad połowa lub blisko połowa młodych ludzi w wieku 15–24 lat oraz 25–34 lat w ogóle nie praktykuje. Do krajów tych należą: Belgia, Francja i Hiszpania. Znaczący udział osób niepraktykujących w wieku 15–24 lat można zaobserwować również w Portugalii, gdzie w 2002 roku było ich 35,2%, a w 2016 roku stanowili oni 48%. W starszej grupie wiekowej odsetek niepraktykujących również się jawi jako znaczący, gdyż w 2002 roku wyniósł on 28,9%, a w 2016 – 40,5%. Na przeciwległym biegunie, jeśli chodzi o udział młodych ludzi nieaktywnych w tym wymiarze religijnym, znajduje się Polska, w której w 2002 roku nie praktykowało zaledwie 3,8% młodzieży w wieku 15–24 lat, a w 2016 roku było to 12,1%. W starszej grupie wiekowej poziom niepraktykujących wynosił odpowiednio 4,3% i 8,9% [szerzej zob. wykres 3 i 4].

Wykres 3. Odsetek osób w wieku 15–24 lat deklarujących całkowity brak uczestnictwa w praktykach religijnych w populacji krajów europejskich w roku 2002 i 2016*

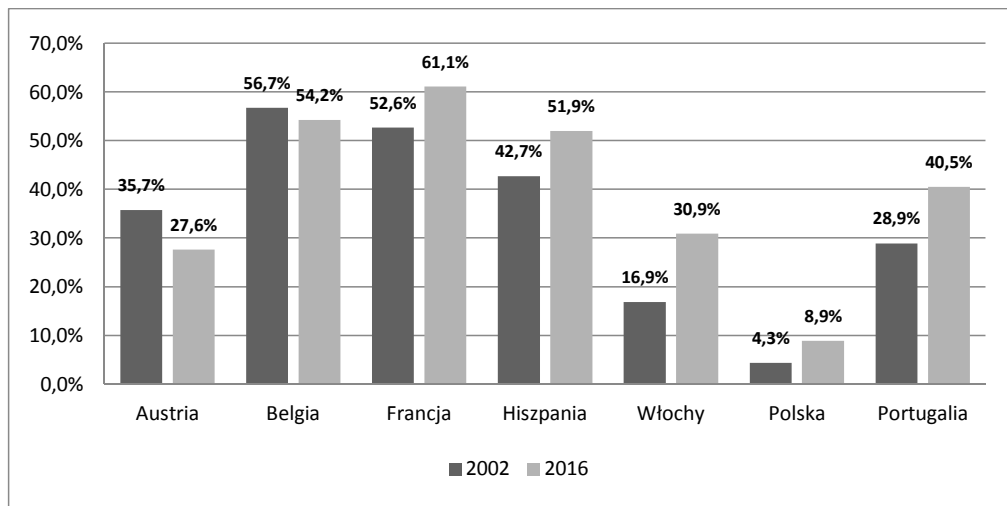


N = 12 009 (2002); N = 13 255 (2016).

* W badaniu zadano następujące pytanie: „Poza sytuacjami szczególnymi, takimi jak śluby czy pogrzeby, mniej więcej jak często bierze Pan/Pani obecnie udział w mszach, nabożeństwach lub spotkaniach religijnych?”. Ze-stawienie obejmuje odsetki rozkładu ważnych odpowiedzi.

Źródło: opracowanie własne na podstawie badania ESS – runda 1. (2002) i runda 8. (2016)

Wykres 4. Odsetek osób w wieku 25–34 lat deklarujących całkowity brak uczestnictwa w praktykach religijnych w populacji krajów europejskich w roku 2002 i 2016*



N = 12 009 (2002); N = 13 255 (2016).

* W badaniu zadano następujące pytanie: „Poza sytuacjami szczególnymi, takimi jak śluby czy pogrzeby, mniej więcej jak często bierze Pan/Pani obecnie udział w mszach, nabożeństwach lub spotkaniach religijnych?”. Ze-stawienie obejmuje odsetki rozkładu ważnych odpowiedzi.

Źródło: opracowanie własne na podstawie badania ESS – runda 1. (2002) i runda 8. (2016)

Z przytoczonych danych wynika, że w większości analizowanych krajów młodsza grupa wiekowa w porównaniu ze starszą jest nieco bardziej zaangażowana w regularne uczestnictwo w mszy świętej, co można próbować tłumaczyć tym, że część młodych osób nadal podlega wpływom socjalizacyjnym i kontroli rodziców. Wyjątek w tym rysie aktywności religijnej stanowi Hiszpania, w której zauważalna jest przeciwna tendencja, a mianowicie taka, że to starsza grupa wiekowa wydaje się nieznacznie bardziej zaangażowana w uczestnictwo. Patrząc natomiast na poziom pasywności wyrażany deklaracjami wskazującymi na całkowity brak uczestnictwa w liturgii, można zauważyć, że w większości przywołanych tu krajów wyższe zdystansowanie wykazuje właśnie młodsza kohorta wiekowa (15–24 lat), co jest szczególnie widoczne w wynikach z 2016 roku. Tendencja ta może zwiastować skalę zmian w sferze religijnej, zwłaszcza w wymiarze religijności kościelnej, a co za tym idzie – wzrost i tak już dość wyraźnego dystansu do religijności kościelnej.

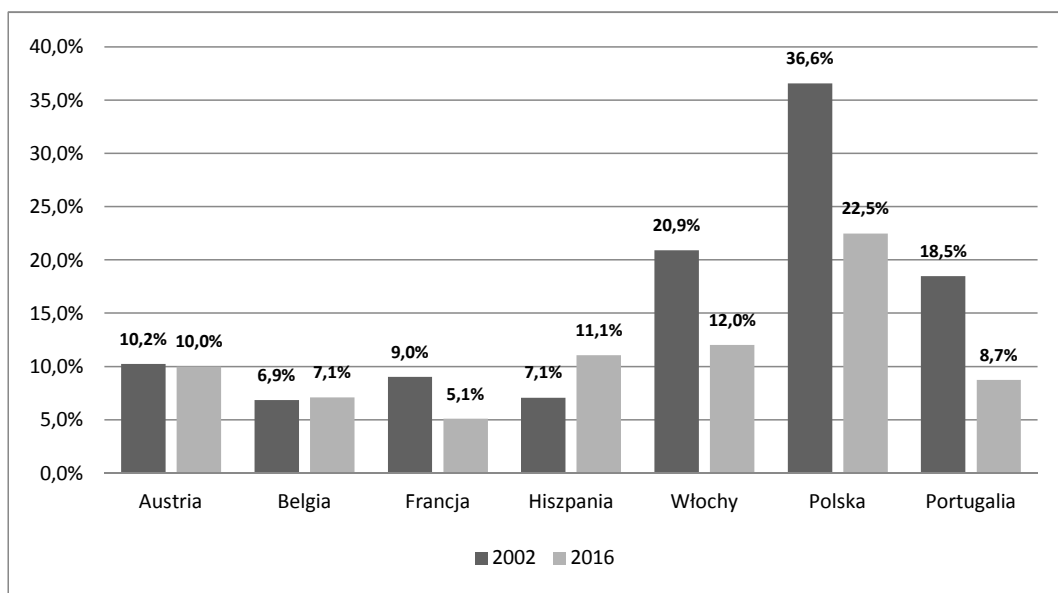
Zarys religijności młodych ludzi odnosi się nade wszystko do wymiaru religijności instytucjonalnej, która jedynie częściowo określa związek ze sferą religijną. Doprecyzowaniem zakresu zaangażowania religijnego może być codzienna modlitwa, która stanowi wyraz indywidualnej dbałości o kształt relacji z Bogiem, *sacrum* czy szerzej – transcendencją (Marianiński, 2013b, s. 84–85). Na podstawie danych ESS można stwierdzić, że coraz mniej młodych ludzi praktykuje codzienną modlitwę, podobnie jak coraz mniej regularnie uczestniczy w liturgii. Tendencja ta jest zauważalna zarówno w młodszej grupie wiekowej (15–24 lat), jak i w starszej (25–34 lat), choć stopień nasilenia jest dość zróżnicowany. W części bowiem krajów, w tym we Włoszech, Polsce i Portugalii, wskazywany spadek liczby osób oddających się codziennej modlitwie jawi się jako znaczący, co jest szczególnie widoczne w młodszej grupie wiekowej. W 2002 roku udział modlącej się codziennie młodzieży w wieku 15–24 lat kształtował się we wspomnianych krajach następująco: Włochy – 20,9%, Polska – 36,6% i Portugalia – 18,5%. W 2016 roku odsetki te wynosiły odpowiednio 12%, 22,5% i 8,7%, co daje różnicę na poziomie 8,9 p.p. we Włoszech, 14,1 p.p. w Polsce i 9,8 p.p. w Portugalii. Wśród starszej młodzieży, tj. w wieku 25–34 lat, poziom deklaracji dotyczących codziennej aktywności modlitewnej wynosił w 2002 roku odpowiednio: we Włoszech – 26,9%, w Polsce – 28,4% i w Portugalii – 24,1%. Niemal półtorej dekady później poziom tej aktywności spadł do następujących wartości: Włochy – 8%, Polska – 22% i Portugalia – 18,6%.

W tym kontekście widać zatem, że wśród młodszej części populacji, tj. w wieku 15–24 lat, stopień zaniechania codziennej modlitwy znacznie się zwiększa w omawianych krajach. Choć w starszej grupie ludzi młodych wspomniane zmiany są również zauważalne, to jednak nie we wszystkich przywołanych tu krajach nurt ten jest równie znaczący. Zjawisko to najwyraźniej widać we Włoszech, co może

sygnalizować zakres zmian w sferze religijnej zachodzących w tym społeczeństwie. W pozostałych krajach zauważalny jest znacznie niższy poziom codziennej dbałości o kształt relacji z Bogiem. W 2002 roku dla młodszej kohorty (15–24 lat) zawierał się on w przedziale między 6,9% (Belgia) a 10,2% (Austria). W 2016 roku regularnej modlitwie oddawało się od 5,1% osób młodych we Francji do 11,1% w Hiszpanii. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że w Hiszpanii na przestrzeni omawianych lat nastąpił wzrost odsetka młodych ludzi modlących się codziennie i w 2002 roku wyniósł on 7,1%, co oznacza wzrost o 4 p.p. Jeżeli chodzi natomiast o starszą młodzież, tj. w wieku 24–35 lat, to w tych samych krajach widać zbliżoną tendencję, choć w 2016 roku zauważalne było nieco wyższe zaangażowanie w tej grupie wiekowej niż w młodszej. Podobnie w Belgii i we Francji nastąpił wzrost zaangażowania w tę formę religijności. W Austrii deklarację codziennej modlitwy złożyło w 2002 roku 14,9% osób młodych, a w 2016 – 8,6%. W Belgii odsetek ten wynosił odpowiednio 6,7% (2002) i 11,6% (2016), a we Francji – 8,3% (2002) i 10,6% (2016) [szerzej zob. wykres 5 i 6].

Dopełnieniem obrazu zmian w zakresie prywatnej religijności (Mariański, 2013b, s. 84) mogą być dane dotyczące bierności religijnej. Pokazują one – najogólniej mówiąc – zbliżoną tendencję jak w przypadku braku partycypacji w liturgii, a mianowicie znaczące zróżnicowanie w poziomie deklaracji. W części omawianych krajów bierne postawy przyjmuje ponad połowa lub blisko połowa młodych osób w obu kohortach wiekowych. Egzemplifikacją tak znaczącego poziomu deklaracji o niepodejmowaniu modlitwy w ogóle w grupie wiekowej 15–24 lat mogą być takie kraje, jak Belgia, Francja, Hiszpania oraz Portugalia. W ostatnim z wymienionych krajów nastąpił największy wzrost tego rodzaju deklaracji w omawianych latach. W 2002 roku niemodlących się młodych osób w wieku 15–24 lat było w Portugalii 31,3%, a w 2016 roku odsetek ten wzrósł do 56,4%. W pozostałych wymienionych krajach wyniki przedstawiały się następująco: Belgia – 52,3% (2002) i 64,2% (2016); Francja – 58,3% (2002) i 62% (2016); Hiszpania – 55,8% (2002) i 58,1% (2016). Najniższy poziom w tej grupie wiekowej odnotowano natomiast w Polsce, a mianowicie 9,7% (2002) i 19,1% (2016). Podobnie zmiany te przebiegają w starszej kohorcie (24–34 lat), w której oprócz znaczącego zróżnicowania poziomu deklaracji widoczne jest również powolne poszerzanie się zbiorowości niepodejmującej tej formy aktywności religijnej. Wyjątkiem w zestawieniu jest Austria, w której odnotowano nieznaczny spadek odsetka niemodlących się młodych ludzi: w 2002 roku wynosił on 33,6%, a w 2016 – 31,5% [szerzej zob. wykres 7 i 8].

Wykres 5. Odsetek osób w wieku 15–24 lat deklarujących codzienną modlitwę w populacji krajów europejskich w roku 2002 i 2016*

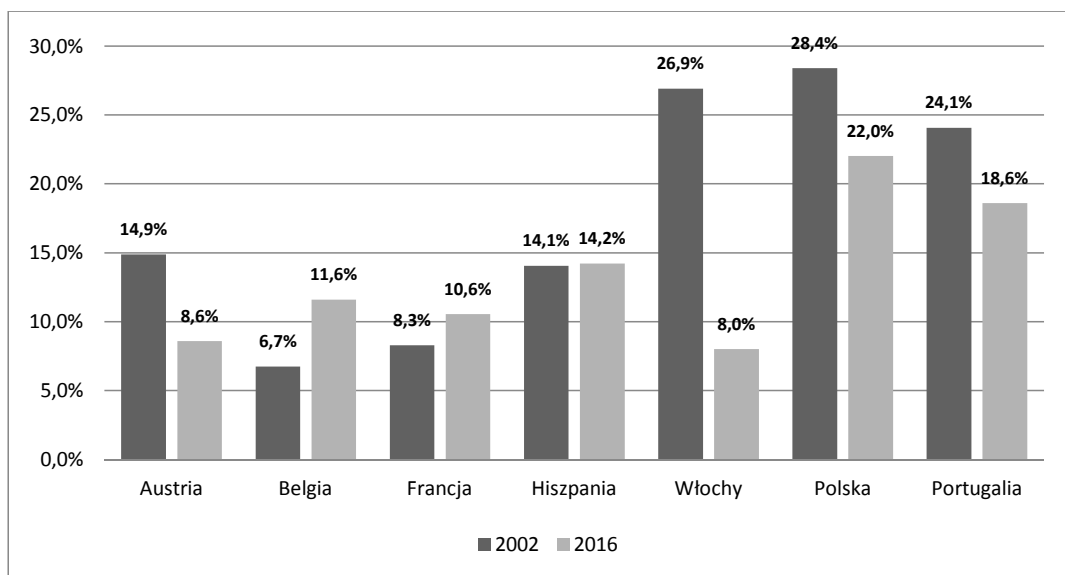


N = 12 009 (2002); N = 13 255 (2016).

* W badaniu zadano następujące pytanie: „Poza udziałem w mszach, nabożeństwach i spotkaniach religijnych, jak często się Pan/Pani modli – o ile w ogóle się Pan/Pani modli?”. Zestawienie obejmuje odsetki rozkładu ważnych odpowiedzi.

Źródło: opracowanie własne na podstawie badania ESS – runda 1. (2002) i runda 8. (2016)

Wykres 6. Odsetek osób w wieku 25–34 lat deklarujących codzienną modlitwę w populacji krajów europejskich w roku 2002 i 2016*

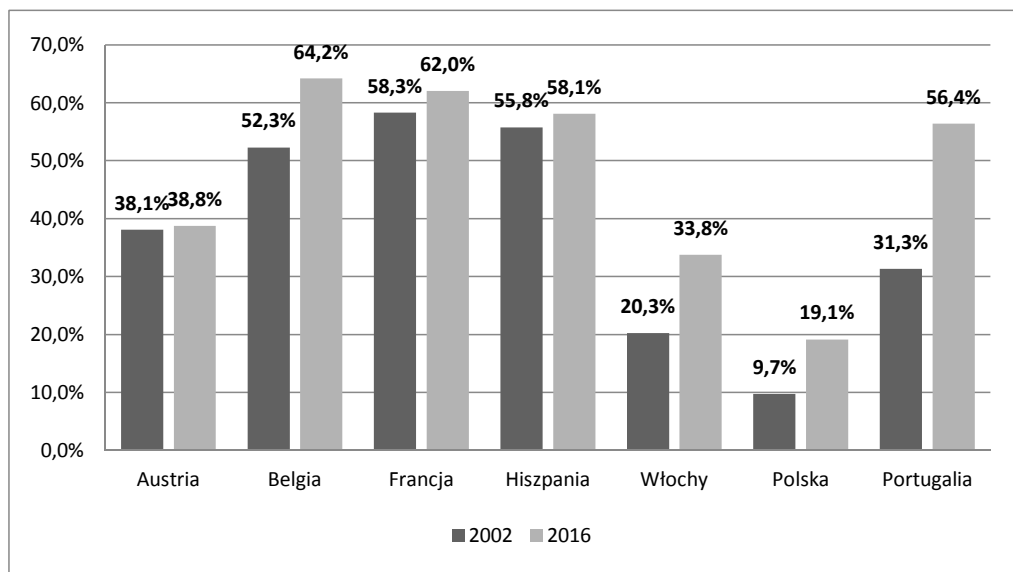


N = 12 009 (2002); N = 13 255 (2016).

* W badaniu zadano następujące pytanie: „Poza udziałem w mszach, nabożeństwach i spotkaniach religijnych, jak często się Pan/Pani modli – o ile w ogóle się Pan/Pani modli?”. Zestawienie obejmuje odsetki rozkładu ważnych odpowiedzi.

Źródło: opracowanie własne na podstawie badania ESS – runda 1. (2002) i runda 8. (2016)

Wykres 7. Odsetek osób w wieku 15–24 lat deklarujących niepodjęcie modlitwy w populacji krajów europejskich w roku 2002 i 2016*

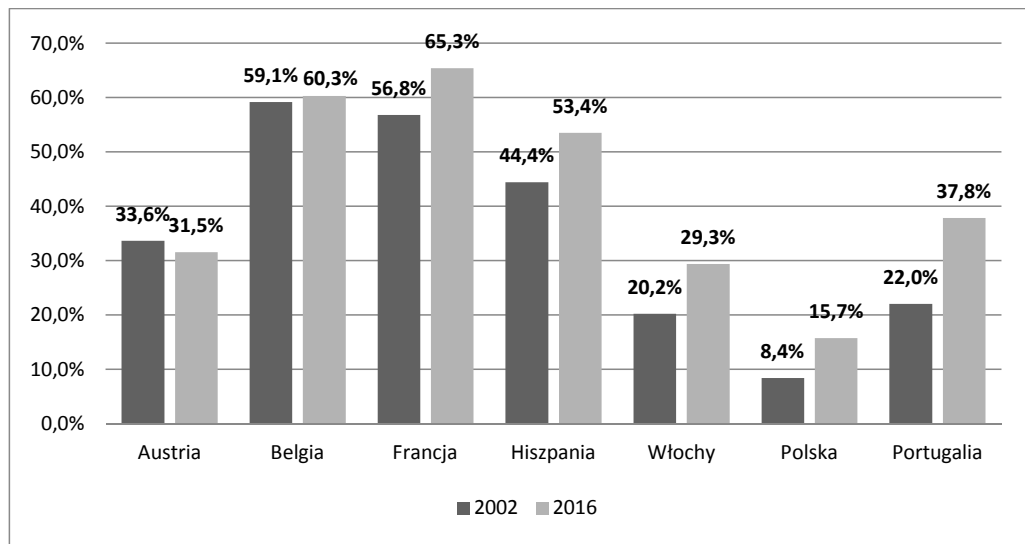


N = 12 009 (2002); N = 13 255 (2016).

* W badaniu zadano następujące pytanie: „Poza udziałem w mszach, nabożeństwach i spotkaniach religijnych, jak często się Pan/Pani modli – o ile w ogóle się Pan/Pani modli?”. Zestawienie obejmuje odsetki rozkładu ważnych odpowiedzi.

Źródło: opracowanie własne na podstawie badania ESS – runda 1. (2002) i runda 8. (2016)

Wykres 8. Odsetek osób w wieku 25–34 lat deklarujących niepodjęcie modlitwy w populacji krajów europejskich w roku 2002 i 2016*



N = 12 009 (2002); N = 13 255 (2016).

* W badaniu zadano następujące pytanie: „Poza udziałem w mszach, nabożeństwach i spotkaniach religijnych, jak często się Pan/Pani modli – o ile w ogóle się Pan/Pani modli?”. Zestawienie obejmuje odsetki rozkładu ważnych odpowiedzi.

Źródło: opracowanie własne na podstawie badania ESS – runda 1. (2002) i runda 8. (2016)

Przedstawione dane pokazują, że zmiany w religijności obejmują nie tylko konwencjonalne formy aktywności religijnej, jak regularne uczestnictwo w mszy świętej, ale również sferę prywatnego zaangażowania. Uwypuklają to zestawienia odnoszące się do raczej nie najwyższego odsetka deklaracji wskazujących na codzienną modlitwę. W większości przywoływanych tu krajów odsetek ten powoli spada w obydwu kohortach wiekowych. Przede wszystkim jednak tendencji tej dowodzi dość znaczący udział młodych ludzi, którzy całkowicie porzucili tę formę dbałości o prywatną religijność.

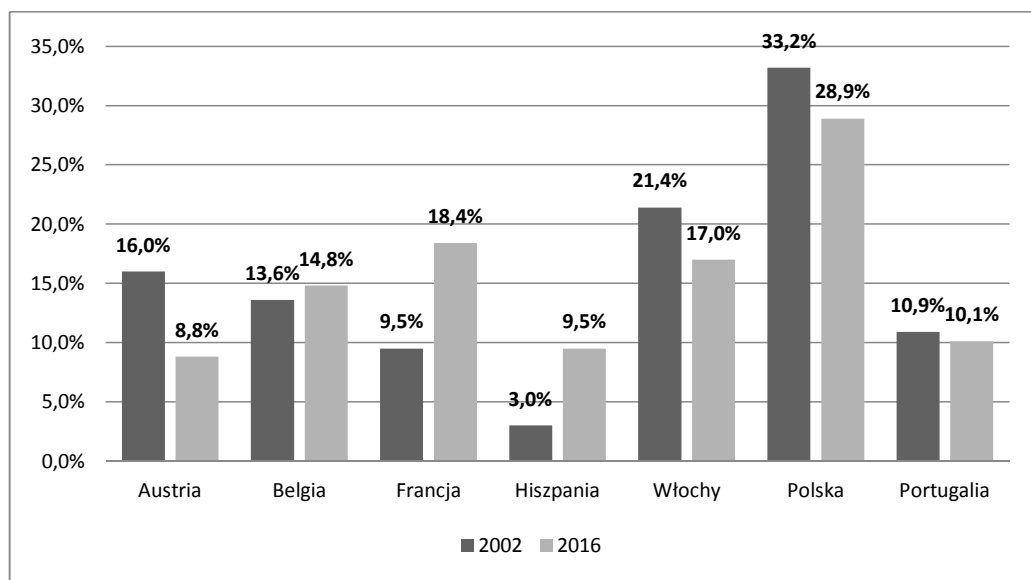
Subiektywna ocena religijności

Zarysowany dotychczas obraz religijności młodych ludzi w wybranych krajach europejskich sygnalizuje pogłębianie się tendencji związanych z dystansowaniem się od sfery religijnej, zwłaszcza odnoszącej się do konwencjonalnych form „manifestacji” zaangażowania i aktywności. Uzupełnieniem tego rysu mogą być dane dotyczące subiektywnej oceny religijności, która zostanie ukazana dwuwymiarowo: z jednej strony ze względu na wysoką religijność młodych ludzi, z drugiej zaś – przez pryzmat braku religijności². Jeśli zatem wziąć pod uwagę wysoki poziom religijności osób w dwóch kohortach wiekowych, to można – mówiąc najogólniej – dostrzec nieco wyższy poziom tych identyfikacji w starszej grupie wiekowej. Wskazana tendencja nie ma wprawdzie w pełni uniwersalnego charakteru, gdyż wyjątkiem były tu m.in. Włochy, Polska, a także Belgia, lecz tylko w 2002 roku, gdy poziom deklaracji wskazujących na wysoką religijność młodzieży w tych trzech państwach był nieznacznie wyższy w młodszej kohorcie wiekowej (15–24 lat). Ponadto widoczny jest wzrost tego typu deklaracji w kilku krajach, takich jak Belgia, Francja i Hiszpania. W 2002 roku odsetek wspomnianych deklaracji wśród młodych ludzi w wieku 15–24 lat wynosił: w Belgii – 13,6%, we Francji – 9,5% i w Hiszpanii – 3%. Niemal półtorej dekady później, bo w 2016 roku, wspomniane wskazania kształtowały się na poziomie: w Belgii – 14,8%, we Francji – 18,4% i w Hiszpanii – 9,3%. W zbliżony sposób przedstawiały się wyniki w starszej kohorcie wiekowej, z tym jednak zastrzeżeniem, że w zestawieniu tym zabrakło już Hiszpanii, w której udział osób wysoce religijnych w obydwu omawianych latach

² Analiza poszczególnych wymiarów opiera się na następującym pytaniu z ESS: „Niezależnie od swojej przynależności do konkretnej religii lub wyznania, jak określiłby/określiłaby Pan/Pani stopień swojej religijności?”. W badaniu wykorzystano jedenastopunktową skalę, gdzie wartość 0 oznaczała odpowiedź „w ogóle niereligijny”, a 10 – „bardzo religijny”. Poziom wysokiej religijności obejmuje odpowiedzi w przedziale wartości 8–10 na wspomnianej skali, a poziom niereligijności odnosi się do wartości 0–2 na tej samej skali.

osiągnął niemal ten sam poziom. W 2002 roku 11,8% młodych Hiszpanów w wieku 25–34 lat identyfikowało się jako osoby wysoko religijne, w 2016 roku był to podobny odsetek – 11,6%. W przypadku Belgii rozkład tych deklaracji w omawianych latach wyglądał następująco: 12,6% i 21,9%, a we Francji – 18,4% i 23,2%. W pozostałych krajach można zaobserwować w obydwu kohortach wiekowych kurczenie się zbiorowości uważającej się za osoby wysoko religijne. Jednocześnie w przywoływanych zestawieniach zauważalny jest wyższy poziom tych identyfikacji w Polsce, w której w 2002 roku 33,2% młodych ludzi w wieku 15–24 lat określiło się jako osoby wysoko religijne, w 2016 roku było ich 28,9%. W starszej grupie wiekowej (25–34 lat) odsetki te wynosiły 33,1% (2002) i 26,3% (2016) [szerzej zob. wykres 9 i 10].

Wykres 9. Odsetek osób w wieku 15–24 lat deklarujących wysoką religijność w populacji krajów europejskich w roku 2002 i 2016*

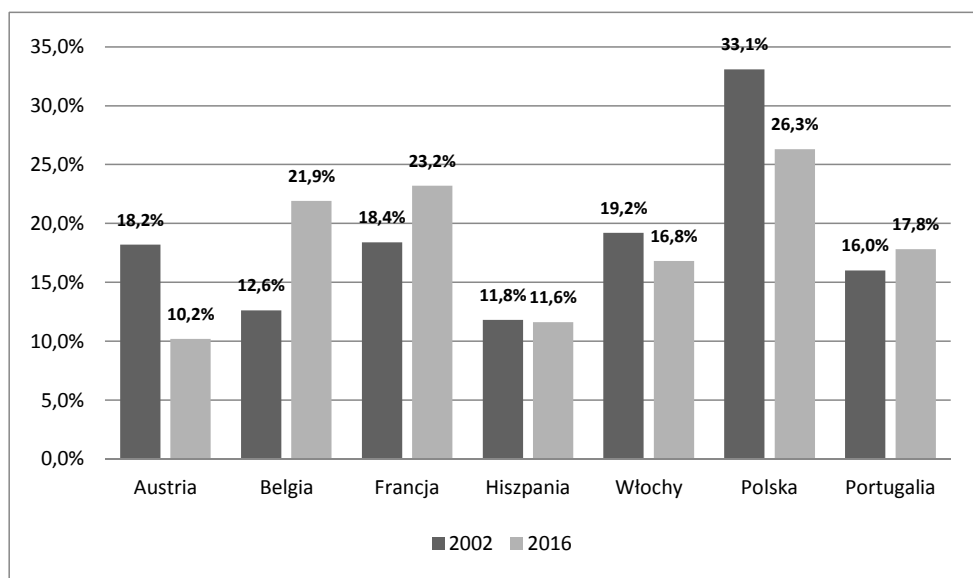


N = 12 009 (2002); N = 13 255 (2016).

* W badaniu zadano następujące pytanie: „Niezależnie od swojej przynależności do konkretnej religii lub wyznania, jak określiłby/określiłaby Pan/Pani stopień swojej religijności?”. W badaniu wykorzystano jedenastopunktową skalę, gdzie wartość 0 oznaczała „w ogóle niereligijny”, a 10 – „bardzo religijny”. Zestawienie obejmuje odpowiedzi w przedziale 8–10 i uwzględniono w nim odsetki rozkładu ważnych odpowiedzi.

Źródło: opracowanie własne na podstawie badania ESS – runda 1. (2002) i runda 8. (2016)

Wykres. 10. Odsetek osób w wieku 25–34 lat deklarujących wysoką religijność w populacji krajów europejskich w roku 2002 i 2016*



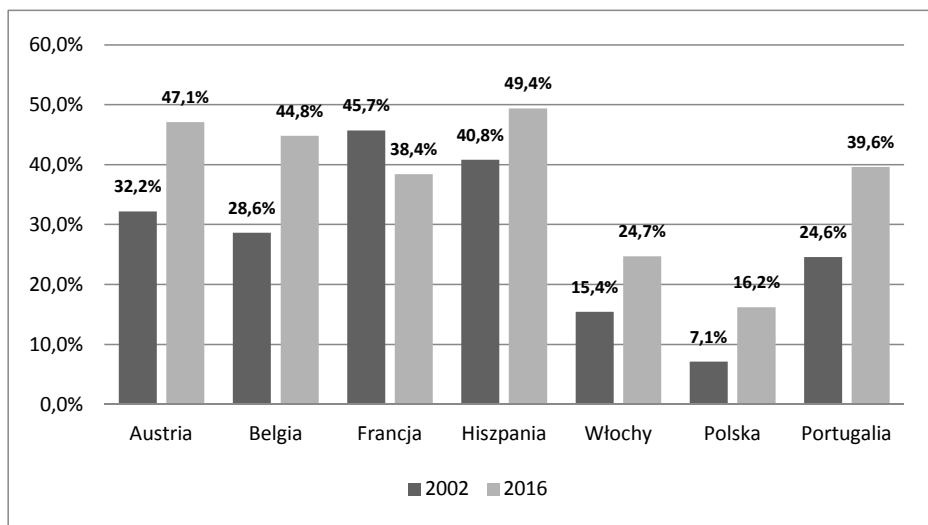
N = 12 009 (2002); N = 13 255 (2016).

* W badaniu zadano następujące pytanie: „Niezależnie od swojej przynależności do konkretnej religii lub wyznania, jak określiłby/określiłaby Pan/Pani stopień swojej religijności?”. W badaniu wykorzystano jedenastopunktową skalę, gdzie wartość 0 oznaczała „w ogóle niereligijny”, a 10 – „bardzo religijny”. Zestawienie obejmuje odpowiedzi w przedziale 8–10 i uwzględniono w nim odsetki rozkładu ważnych odpowiedzi.

Źródło: opracowanie własne na podstawie badania ESS – runda 1. (2002) i runda 8. (2016)

Ogląd deklaracji wyrażających brak religijności potwierdza dotychczas sygnalizowane tendencje do wzrostu postaw zdystansowanych. Ów nurt występuje w obydwu grupach wiekowych w niemal wszystkich krajach. Wyjątkiem jest tu Francja, w której liczba deklaracji niereligijności zmniejszyła się w obydwu omawianych grupach wiekowych. Wśród młodych ludzi w wieku 15–24 lat takie deklaracje złożyło w 2002 roku 45,7%, a w 2016 – 38,4%. W grupie wiekowej 25–34 lat udział tej orientacji kształtował się odpowiednio na poziomie 44,2% (2002) i 40,5% (2016). Jednocześnie można zaobserwować podobne zróżnicowanie zasięgu tych postaw w poszczególnych krajach, jak wskazywano to w odniesieniu do wcześniej przywołanych wymiarów religijności. W niektórych krajach, w tym w Polsce i we Włoszech, udział młodych ludzi, którzy uznają się za osoby niereligijne, jest dość ograniczony. Przywołajmy przykład Polski, w której w 2002 roku odsetek młodych ludzi w wieku 15–24 lat wskazujących tę orientację wynosił 7,1%, a w 2016 roku – 16,2%. W starszej grupie wiekowej rozkład odpowiedzi był następujący: w 2002 roku – 7,2% i w 2016 roku – 12,5% [szerzej zob. wykres 11 i 12].

Wykres 11. Odsetek osób w wieku 15–24 lat deklarujących niereligijność w populacji krajów europejskich w roku 2002 i 2016*

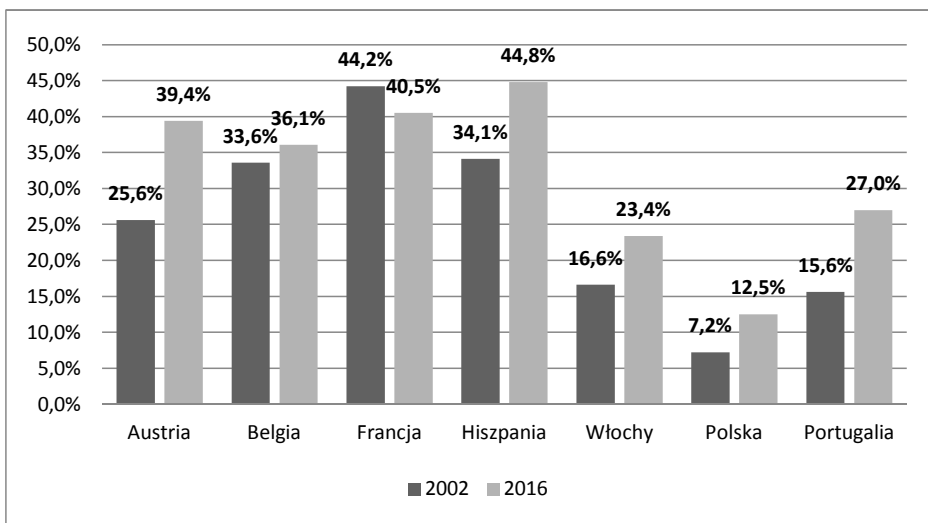


N = 12 009 (2002); N = 13 255 (2016).

* W badaniu zadano następujące pytanie: „Niezależnie od swojej przynależności do konkretnej religii lub wyznania, jak określiłby/określiłaby Pan/Pani stopień swojej religijności?”. W badaniu wykorzystano jedenastopunktową skalę, gdzie wartość 0 oznaczała „w ogóle niereligijny”, a 10 – „bardzo religijny”. Zestawienie obejmuje odpowiedzi w przedziale 0–2 i uwzględniono w nim odsetki rozkładu ważnych odpowiedzi.

Źródło: opracowanie własne na podstawie badania ESS – runda 1. (2002) i runda 8. (2016)

Wykres 12. Odsetek osób w wieku 25–34 lat deklarujących niereligijność w populacji krajów europejskich w roku 2002 i 2016*



N = 12 009 (2002); N = 13 255 (2016).

* W badaniu zadano następujące pytanie: „Niezależnie od swojej przynależności do konkretnej religii lub wyznania, jak określiłby/określiłaby Pan/Pani stopień swojej religijności?”. W badaniu wykorzystano jedenastopunktową skalę, gdzie wartość 0 oznaczała „w ogóle niereligijny”, a 10 – „bardzo religijny”. Zestawienie obejmuje odpowiedzi w przedziale 0–2 i uwzględniono w nim odsetki rozkładu ważnych odpowiedzi.

Źródło: opracowanie własne na podstawie badania ESS – runda 1. (2002) i runda 8. (2016)

Subiektywna ocena poziomu religijności ukazuje dwie wybijające się kwestie. Po pierwsze, udział młodych ludzi identyfikujących się jako osoby wysoko religijne jest w większości przywołanych tu krajów niższy niż tych, którzy uważają się za osoby niereligijne. Nurt ten jest zauważalny w obydwu kohortach wiekowych. Wyjątkiem jest w tym przypadku Polska, w której odsetek osób wysoce religijnych jest wyższy niż odsetek osób niereligijnych. Podobna tendencja wystąpiła we Włoszech, ale tylko w odniesieniu do 2002 roku, oraz w Portugalii w tym samym roku, ale tylko w jednej grupie wiekowej (25–34 lat). Po drugie, można zaobserwować pewną unikatowość rodzimej religijności, która choć podlega wskazywanym zmianom, związanym z nurtami ostudzenia czy dystansowania od sakralności, to jednak nadal emanuje znaczącą żywotnością, szczególnie w zestawieniu z innymi krajami europejskimi przywołanymi w niniejszej analizie.

Symplifikując przedstawiony materiał ukazuje nade wszystko zachodzące zmiany na Starym Kontynencie, na którym zaznaczają się tendencje związane z dystansowaniem się od instytucjonalnych form religii. Nie mają one wprawdzie jednolitego charakteru, lecz wydaje się, że umacniają swoją obecność. W niektórych krajach zauważalne jest pewne ożywienie w sferze religijności indywidualnej, związanej m.in. z codzienną modlitwą. Zmiany te można próbować identyfikować jako zwiastun pobudzenia czy obudzenia religijnego wśród młodych ludzi.

Ogląd postaw całkowicie dystansujących się wobec wymiaru sakralnego skłania jednak do zachowania pewnej ostrożności przy takiej próbie interpretacji. Choć ograniczona liczba krajów uwzględnionych w niniejszej analizie nie pozwala na próbę szerszej ekstrapolacji, to można jednak stwierdzić, że kraje homogeniczne wyznaniowo, z dominującą pozycją Kościoła katolickiego jawią się jako obszary w nieco mniejszym zakresie przeniknięte wskazanymi tendencjami, co nie oznacza, że ostudzenie czy nawet pewna obojętność nie zaczynają powoli wkraczać również do nich. Otwarte pozostaje jednak pytanie, czy obserwowane wśród młodych ludzi postawy religijne staną się trwałym elementem przyszłego pejzażu religijnego w społeczeństwach europejskich.

Literatura

- Berger, P. L. (1997). *Święty baldachim*. Kraków: Nomos.
- Davie, G. (2002). *Europe: the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. London: Longman and Todd.
- Davie, G. (2006). Is Europe an Exceptional Case? *The Hedgehog Review*, 8(1–2), 23–34.

- Jenkins, P. (2009). *Chrześcijaństwo przyszłości. Nadejście globalnej Christianitas*. Warszawa: Verbinum.
- Johnson, T. M., Grim, B. J. (2013). *The World's Religions in Figures. An Introduction to International Religious Demography*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Johnson, T. M., Zurlo, G. A. (oprac.). (2018). *World Christian Database*. Leiden–Boston: Brill. Pobrane z: <https://worldchristiandatabase.org/>
- Mariański, J. (2013a). Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian. W: L. Adamczuk, E. Firlit, W. Zdaniewicz, *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991–2012* (s. 59–101). Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego.
- Mariański, J. (2013b). *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość. Studium socjologiczne*. Kraków: Nomos.
- Sroczyńska, M. (2013). *Rytuały w młodzieżowym świecie. Studium socjologiczne*. Kraków: Fall.
- Stachowska, E. (2019). *Światowe dni młodzieży w Krakowie w perspektywie socjologii religii*. Kraków: Nomos.
- Zielińska, K. (2009). *Spory wokół teorii sekularyzacji*. Kraków: Nomos.

KRYSTIAN PAWLACZYK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Filozoficzny

Zakład Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej

e-mail: krystian.pawlaczyk@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0001-5231-6873

Rola *Boga i palingenezy* w kształtowaniu się poglądów filozoficznych Augusta Cieszkowskiego

The Role of *God and Palingenesis* in the Development of
August Cieszkowski's Philosophical Views

Abstract. The aim of the paper is to reflect on the specificity of the evolution of August Cieszkowski's philosophical views. In the presented research perspective the very essence of this evolution lays in progressive distancing from the Hegelianism and in unorthodox turn towards religious sphere in a broad sense. This point of view underlines the fundamental meaning of *God and Palingenesis*, Cieszkowski's work published in 1842 in which he directly formulates accusation towards Hegelian school for its abstractness and one-sided intellectualism. This work also sketches a postulate of creating new, synthetic form of reflection, that avoids limitations of both religious orthodoxy and philosophical speculation. The effort of creating such form delineates the specificity of Cieszkowski's further output.

Keywords: Cieszkowski, Hegel, Hegelianism, religion, God, immortality of the soul.

Wprowadzenie

Podstawowym i pierwotnym impulsem, który kierował wczesnymi poszukiwaniami filozoficznymi Augusta Cieszkowskiego (1814–1894), była próba rewizji nieścisłości i niekonsekwencji zawartych w dorobku Hegla. Najpełniej-

szym wyrazem takiego podejścia jest praca *Prolegomena do historiozofii* (Cieszkowski, 1972, s. 1–105) wydana po niemiecku w 1838 roku. Polski filozof proponował w niej nowe, choć pozostające na gruncie idealizmu absolutnego, podejście do problematyki dziejów powszechnych, które w jego opinii są najważniejszym aspektem ludzkiego ducha, a zarazem „*sensorium comune* wszechświata” (Cieszkowski, 1972, s. 48). W późniejszych latach widoczne stało się jednak stopniowe oddalanie się Cieszkowskiego od paradygmatu Hegłowskiego, polegające w głównej mierze na adaptacji wątków milenarystycznych i quasi-religijnych. Polski myśliciel wprawdzie wciąż uważał Hegla za wybitnego czy wręcz najgenialniejszego z filozofów i wykorzystywał jego spekulatywno-dialektyczny sposób rozważania rzeczywistości, to jednak jego dystans do wyłącznie filozoficznych założeń i celów idealizmu absolutnego nadal się zwiększał. W konsekwencji Cieszkowski postulował stworzenie nowej formy refleksji uwzględniającej religię, czego najpełniejszy wyraz dał w nieukończonej pracy *Ojciec nasz* (pierwszy tom został wydany w języku polskim w Paryżu w 1848 roku) (Cieszkowski, 1922–1923).

W dotychczasowych badaniach nad dorobkiem Cieszkowskiego tendencja ta oceniana była w dwojaki sposób. Z jednej strony heglizujący marksiści połowy ubiegłego stulecia uważali ją, zupełnie arbitralnie i podług założeń własnego paradygmatu intelektualnego, za przejaw regresji, mesjanistycznego, narodowo-katolickiego obskurantyzmu, który głównie z heterogenicznych powodów miał wziąć górę w poglądach Cieszkowskiego (Kroński, 1957a; 1957b; 1960, s. 157–227). Z drugiej strony badacze tacy jak Andrzej Walicki (1983, s. 45–99) czy Jan Garewicz (1966; 1982), starając się bronić przedwojennej tezy o teoretycznej jednolitości i filozoficznej spójności całej spuścizny Cieszkowskiego, wysunęli hipotezę głoszącą, że poszczególne pisma polskiego myśliciela kierowane były do różnych grup odbiorców. W ten sposób prace silniej nawiązujące do Hegla i pisane po niemiecku miały być przeznaczone dla inspirujących się Heglem ówczesnych filozofów niemieckich, polskie zaś dzieła, które grawitowały w stronę szeroko pojętej refleksji religijnej – dla Polaków, w generalnej perspektywie przywiązanych do katolicyzmu i obojętnych na dokonania idealizmu absolutnego.

W niniejszym artykule proponuję inne rozumienie problematyki różnic w poszczególnych pismach Cieszkowskiego. Odrzucam arbitralne przekonanie, jakoby różnica ta definiowana była po prostu przez uwsteczniczenie motywowane zwrotem ku romantycznemu, irracjonalnemu mesjanizmowi. W moim przekonaniu kardynalnej kwestii nie stanowi również zagadnienie odbiorcy poszczególnych prac. Proponuję inne spojrzenie na omawianą różnicę – jako na wyraz stosunkowo szybko postępującej ewolucji poglądów Cieszkowskiego. Jest to ewolucja, której dominanta ma negatywny charakter, ponieważ wyraża fundamentalne rozczarowanie filozofią Hegla i jego następców. Rozczarowanie to znajduje swoje świadectwo

w wydanej w 1842 roku pracy *Bóg i palingeneza* (Cieszkowski, 1972, s. 107–208), w której Cieszkowski w bezpośredni, krytyczny sposób odnosi się do idealizmu absolutnego i zarazem wprost postuluje częściowy zwrot ku religijnemu ujmowaniu rzeczywistości.

Kontekst heglizmu i jego krytyka

Do dziś przetrwała jedynie pierwsza, krytyczna, część *Boga i palingenezy*, którą Cieszkowski wydał w języku niemieckim. Napisana w języku polskim, pozytywna część dzieła zaginęła i ostatecznie nie została nigdy opublikowana¹. Pewien wgląd w jej treść umożliwia jednak *Epifania wiecznej osobowości ducha* Karla Ludwiga Micheleta. Autor tekstu sparafrazował w nim poglądy Cieszkowskiego, którego stanowisko wyklada fikcyjna postać „wschodniego przyjaciela Teleofanesa” (Michelet, 1972, s. 209–244).

W założeniu *Bóg i palingeneza* stanowi odpowiedź na rozważania Micheleta na temat osobowości Boga i nieśmiertelności duszy przedstawione w jego pracy z 1841 roku (Michelet, 1841). Pomimo że poglądy Micheleta to punkt wyjścia rozważań Cieszkowskiego, to ich krytyka składa się na trzon pierwszej części pracy. Są one jednak potraktowane jako pretekst do komplementarnego ustosunkowania się do szkoły heglowskiej i jej dotychczasowej ewolucji. Tym samym w *Bogu i palingenezie* Cieszkowski wprost zabiera głos w debacie nad znaczeniem dorobku Hegla toczącej się w latach trzydziestych i czterdziestych XIX wieku.

Początkowo zasadniczym przedmiotem sporu była ocena znaczenia religii objawionej i jej stosunku do filozofii idealizmu absolutnego. Stanowisko Hegla otwarte było na różnorodne interpretacje. Z jednej strony Hegel uważał chrześcijaństwo za absolutną religię, przynajmniej pod względem treściowym, z drugiej zaś strony podkreślał, że znajduje ono dopiero swoje dopełnienie (osiągające zarazem formalnie absolutny poziom) w spekulatywno-dialektycznej filozofii. Wkrótce po śmierci Hegla takie niejednoznaczne ustosunkowanie się do problematyki religijnej doprowadziło do zakwestionowania autorytetu chrześcijaństwa przez sukcesorów niemieckiego filozofa. Nastąpiło to w trzech stadiach, które wyznaczyły stanowisko tak zwanej lewicy heglowskiej. W pierwszym kroku David Strauss

¹ W przedmowie do polskiego wydania *Boga i palingenezy* (1912, s. I) syn Augusta Cieszkowskiego stwierdza, że rękopis drugiej części zaginął w domu Zygmunta Krasińskiego. Na podstawie tej enigmatycznej informacji Adam Żółtowski (1912, s. 64) przypuszcza, że manuskrypt został spalony przez Krasińskiego w obawie przed spodziewaną rewizją policyjną, która mogła przełożyć się na ujawnienie heterodoksyjnej treści drugiej części *Boga i palingenezy*, a w efekcie na dyskredytację w oczach katolickiej opinii publicznej zarówno filozofa, jak i poety.

w pracy *Życie Jezusa* (Strauss, 1835) zanegował historyczną wartość biblijnego przekazu, stwierdzając, że jest on jedynie zbiorem mitów, choć wyrażającym uniwersalne, humanistyczne prawdy o charakterze moralnym. Drugim krokiem była Feuerbachowska krytyka religii w ogóle, a chrześcijaństwa w szczególności jako zafałszowanej świadomości człowieka o swojej istocie. Dopełniający zaś element stanowiły refleksje Brunona Bauera nad znaczeniem i prawdą heglizmu, który zostaje przez niego uznany za zamaskowaną i zarazem konieczną filozofię ateistyczną (Bauer, 1841).

Dla Cieszkowskiego zagadnienie osobowości Boga i nieśmiertelności duszy staje się okazją do zajęcia stanowiska wobec wyżej przedstawionej ewolucji szkoły heglowskiej oraz do rewizji swojego stosunku do heglizmu w ogóle. W tym kontekście Cieszkowski określa siebie jako konserwatystę, dodając jednak od razu, że jest to konserwatyzm „w pełnym i postępowym sensie tego słowa” (Cieszkowski, 1972, s. 114). Wyrazem takiej postawy nie jest negatywna reakcja na lewicę, lecz pragnienie uniknięcia jej ateistycznego, burzycielskiego ekstremizmu przy jednoczesnym ocaleniu jej postępowego dziejowo potencjału².

Wybór osobowości boskiej i nieśmiertelności jako punktów wyjściowych nie jest przypadkowy. August Cieszkowski uważa, że zagadnienia te są w istocie jedną kwestią, która ma absolutne znaczenie dla ludzkości, ponieważ odzwierciedla rozumienie ducha i tego, co stanowi jego „najbardziej żywotne pytanie” (Cieszkowski, 1972, s. 109). W dalszych partiach pracy przynosi to podwójne konsekwencje. Po pierwsze, Cieszkowski wprost wyznaje, że jego celem jest rehabilitacja myślenia religijnego. W pierwszej, krytycznej, części swojej pracy wątek ten pozostawia jednak w zawieszeniu i zapewnia, że tok jego wywodu będzie wyłącznie filozoficzny (Cieszkowski, 1972, s. 109–110). Po drugie, pryzmat kwestii omawianych w *Bogu i palingenezie* pozwala na poszerzenie pojęciowego zakresu lewicy heglowskiej. Przykładowo Cieszkowski zalicza do tego stronnictwa samego Micheleta, który powszechnie lokowany był raczej w centrum sporu³. Powodem postrzegania Micheleta w ten sposób jest nie tyle jego ogólny stosunek do religii, ile jego w gruncie rzeczy negatywna odpowiedź na podwójne pytanie o osobowość Boga i nieśmiertelność duszy. W efekcie obiektem polemiki Cieszkowskiego staje się nie tylko lewe skrzydło heglizmu, ale także jego centrum, a w dalszej kolejności sama doktryna Hegla, która w przekonaniu polskiego myśliciela grawituje w kierunku negacji religii.

² „[...] Prawdziwi konserwatyści oddają w tym sensie sprawiedliwość przeszłości i teraźniejszości nie przestając być ani na chwilę *ludźmi przyszłości*” (Cieszkowski, 1972, s. 114–115).

³ August Cieszkowski zaznacza, że stwierdzenie to może zostać złagodzone tak, by określić Karla Ludwiga Micheleta jako „lewe centrum” debaty (Cieszkowski, 1972, s. 113).

August Cieszkowski wykazuje tę specyfikę heglizmu, wpisując go w całościowy schemat historiozoficzny. Podobnie jak w innych pracach Cieszkowskiego, utrzymany zostaje troisty charakter procesu dziejowego – trzecia epoka stanowić ma „syntezę organiczną”, dwie zaś poprzednie, oddzielone od siebie cezurą pojawienia się chrześcijaństwa, pozostają w relacji jaskrawego przeciwieństwa tezy i antytezy. W *Bogu i palingenezie* polski filozof koncentruje się na dotychczasowej historii i ujmuje stosunek przeszłości i terażniejszości jako proces przechodzenia od pierwotnej, bezpośredniej, abstrakcyjnej substancjalności lub przedmiotowości do dominacji indywidualności i tego, co podmiotowe. Według Cieszkowskiego, o ile kwestią powszechnie zrozumiałą jest to, że pogańska starożytność w ogólnej perspektywie stanowi wysiłek przebijania się indywidualności, czego dowodem mają być chociażby narodziny filozofii, o tyle nie uwzględniono dotychczas w ramach drugiej epoki analogicznego ruchu o przeciwnym wektorze (Cieszkowski, 1972, s. 117–118). Idzie o dążenie elementu subiektywnego do tego, aby przekształcić się w obiektywność. Tendencja ta nie jest w żadnym wypadku regresem, lecz „ruchem obrotowym po spirali” (Cieszkowski, 1972, s. 119)⁴, świadczącym o częściowości określeń dominujących w danej epoce i jednocześnie o potrzebie nastania trzeciej ery, dynamicznie i harmonijnie syntetyzującej optykę przedmiotowości i podmiotowości (Cieszkowski, 1972, s. 120).

Historiozoficzne ramy pozwalają na zrozumienie dynamiki „najbardziej żywotnego pytania ducha”, czyli dwoistego zagadnienia boskiej osobowości i nieśmiertelności duszy. W przedstawionym schemacie punktem wyjścia jest naturalny panteizm, stopniowo przechodzący w swoje przeciwieństwo, czyli transcendentyzujący Boga teizm. Moment osiągnięcia tego stanowiska stanowi początek ruchu (spiralnie) odwrotnego, a więc kierowania się ku panteizmowi, który finalnie ma przyjąć duchowy charakter. Przejawem tego dziejowego ruchu jest chociażby Spinozjański monizm, ale dopiero w heglizmie osiąga on pełną postać. W tym kontekście Cieszkowski stwierdza, że dotychczasowe dzieje prezentują następującą sekwencję dominujących poglądów: panteizm kosmiczny (bezpośredni, naturalny) – teizm – panteizm akosmiczny (zapośredniczony, duchowy) (Cieszkowski, 1972, s. 120–121).

Podobnie rzecz się przedstawia, jeżeli spojrzeć się na drugi człon zagadnienia, czyli kwestię nieśmiertelności duszy. U zarania ludzkości myśl o nieśmiertelności w ogóle nie występowała, pojawiła się wraz z chrześcijaństwem we wprost ujętej postaci – jako nadzieja na pozaświatowe życie pośmiertne, z czasem jednak – stop-

⁴ Bez wątpienia spiralny, odwrotny, nawrót to twórcze nawiązanie do koncepcji *ricorso* z filozofii dziejów Giambattisty Vica (1966, s. 553–578). August Cieszkowski w *Ojcie nasz wprost* powołuje się na jego twórczość (Cieszkowski, 1922–1923, t. I, s. 115–116).

niowo, lecz z coraz większym impetem – była negowana. Zdaniem Cieszkowskiego końcowym efektem było przekonanie o śmiertelności konkretnej jednostkowości przy założeniu nieśmiertelności ogólnego, duchowego elementu ludzkiej myśli. Takie było właśnie stanowisko Micheleta – prawowiernego, umiarkowanego spadkobiercy doktryny Hegla. W przypadku obu aspektów żywotnego pytania ducha rezultat ten naznaczony jest przez negatywność, co świadczy o jego jednostronności i o tym, że nie może on zostać uznany za stanowisko finalne. August Cieszkowski argumentuje więc, że jest to jedynie podstawa przyszłej syntezy, dialektycznego zjednoczenia „panteizmu z teizmem, immanencji z transcendencją w idei absolutnej osobowości” (Cieszkowski, 1972, s. 121).

Przedstawiony tu schemat historiozoficzny otwiera drogę do zrozumienia ogólnodziejowej pozycji i znaczenia heglizmu, ale zarazem ujawnia jego fundamentalny mankament. Zdaniem Cieszkowskiego, wbrew twierdzeniom Hegla mówiącym, że konkretna jednostkowość stanowi syntezę ogólności i szczegółowości jako przeciwnych momentów pojęcia (Hegel, 2011, s. 331–366), w większości prac niemieckiego filozofa stale pojawia się utożsamianie szczegółowości z jednostkowością i łączne przeciwstawianie ich ogólności. W rezultacie zatracą się syntetyczne, dialektyczne pojęcie jednostkowości i w całym systemie idealizmu absolutnego uprzywilejowuje się to, co ogólne. Zarzut ten dotyczy także myśli Micheleta, ponieważ według Cieszkowskiego w kwestii osobowości Boga i nieśmiertelności cofa się on przed uznaniem indywidualności i zwraca się w stronę abstrakcyjnej, negatywnej ogólności. Tym samym, zarówno w przypadku dorobku samego Hegla, jak i heglizmu, całkowicie utrzymany zostaje myślowy schemat, który przypomina relację między istotą a istnieniem. Ogólność wprowadzi nieustannie się urzeczywistnia w tym, co jednostkowe, jednak jednostkowość ma z definicji znamiona czegoś akcydentalnego i instrumentalnego, to zaś, co ogólne, „zachowuje w stosunku do niej przewagę i prawomocność absolutną” (Cieszkowski, 1972, s. 132). W tej perspektywie postulowane przez Hegla w *Fenomenologii ducha* ujmowanie substancji jako podmiotu (Hegel, 2011, t. I, s. XVIII) stanowi dla Cieszkowskiego jedynie pusty frazes, nierealizowany i niemogący się zrealizować w systemie, będący najwyżej niedialektycznym, mglistym przeczuciem (Cieszkowski, 1972, s. 131–132).

Faworyzowanie tego, co ogólne w idealizmie absolutnym, prowadzi do wypaczenia pojmowania ducha, który określany jest jako coś przeciwnego przyrodzie. August Cieszkowski zauważa, że przeciwstawność ta skutkuje prostym utożsamieniem ogólności z duchem oraz szczegółowości (jednostkowości) z tym, co naturalne (o czym zresztą Michelet pisze wprost w swoich pracach). Tym samym duch identyfikowany z ogólnością staje się wyłącznie ideą, martwą i oderwaną od konkretnego istnienia instancją. Dla Cieszkowskiego adekwatne ujęcie ducha nie może

przeciwstawiająco dystansować się wobec materialności, lecz powinno ją uwzględniać poprzez czynienie z niej swojego wewnętrznego momentu. Duch nie może być utożsamiany z tym, co jest wyłącznie idealne, ponieważ stanowi on syntezę idei i przyrody, ogólności i indywidualności, duszy i ciała. Dla polskiego filozofa oznacza to konieczność rehabilitacji deprecjonowanej materialności i wyjścia poza spektrum idealności. Konstatację tę uwiarygadnia to, że początkowo pojęcie ducha w kulturze europejskiej (gr. *πνεῦμα*, łac. *spiritus*) zawierało w sobie nieodłączny komponent materialny (jako tchnienie, wiatr) (Cieszkowski, 1972, s. 134). Absolutna istota ducha była zatem intuicyjnie rozpoznawana przez myśl starożytną – inaczej niż w przypadku heglizmu, który pomimo intelektualnych subtelności i zamiaru osiągnięcia absolutu dociera wyłącznie do adekwatnego rozumienia, naznaczonego przez abstrakcyjną ogólność ducha obiektywnego i następnie uznaje go jednostronnie za ducha absolutnego⁵.

Zarysowana tendencyjność heglizmu znajduje swoje odbicie w rozważaniach Micheleta nad osobowością Boga i nieśmiertelnością duszy. Wprawdzie Michelet stara się zająć postawę umiarkowaną, jednak, co wypomina Cieszkowski, proponowane przez niego rozwiązania jedynie maskują typowo heglowską dominację ogólności i zapoznanie jednostkowości. W kwestii nieśmiertelności Michelet twierdzi, że konkretne indywiduum nie ginie zupełnie, ginie jedynie to, co składa się na jego podrzędną jednostkową konstytucję, zachowana zostaje natomiast „osobowość”. August Cieszkowski stwierdza jednak, że wedle definicji zaproponowanej przez samego Micheleta osobowość ta jest „jednostkowością, która stała się tylko momentem ogólności” (Cieszkowski, 1972, s. 155), co doskonale oddaje zarysowany wyżej abstrakcyjny pułap możliwości idealizmu absolutnego. Dobitnie ukazują to także próby dookreślenia nieśmiertelności osobowości podejmowane przez Micheleta. W krytycznej części *Boga i palingenezy* Cieszkowski przygląda się trzem z nich: osobistej sławie, trwaniu jednostki w rodzinie oraz nieśmiertelności ogólnej, ludzkiej myśli. Dwie pierwsze uznaje on za mało istotne, trzecią natomiast – za doskonały przykład roztapiania jednostkowości w elemencie jednostkowości.

Atrapowy charakter Micheletowskiego pojęcia osobowości widoczny jest także w jego rozumieniu Boga. Odślania ono podobną strukturę logiczną: Bóg ma być pozbawiony indywidualności, ale ma mu przysługiwać ogólna osobowość. W konsekwencji Michelet neguje świadomość Boga jako jego konstytutywne określenie, ponieważ inaczej boskie Ja byłoby przeciwstawne do bliżej nieokreślonego, zewnętrznego nie-Ja. Świadomość może zatem przysługiwać Bogu wyłącznie jako

⁵ Zarzut taki kierowany jest bezpośrednio wobec Micheleta (Cieszkowski, 1972, s. 138–139).

podrzędny akcydens. Polski filozof jednoznacznie stwierdza, że pogląd taki to najzwyczajniejszy panteizm, proponowane zaś przez Micheleta ujęcie osobowości Boga stanowi „osobowość nieosobową” czy też osobowość antytetyczną i wyraża Hegłowskie hipostazowanie elementu ogólnego (Cieszkowski, 1972, s. 171–173).

August Cieszkowski kieruje wobec Karla Ludwiga Micheleta zarzut o to, że nie wyciąga on ostatecznych konsekwencji ze swojej koncepcji – te okazałyby się po prostu stanowiskiem najskrajniejszych przedstawicieli lewego skrzydła heglizmu, a więc negującym wprost boską osobowość, indywidualną nieśmiertelność i znaczenie religii w ogóle. Skoncentrowanie się na negatywno-abstrakcyjnym charakterze ogólności umożliwia polskiemu filozofowi uznanie lewicy heglowskiej za prawowitych kontynuatorów idealizmu absolutnego. Niejawna u Micheleta, a jawna u młodoheglistów jednostronność nie stanowi odejścia od systemu Hegla, tylko jego eksplikację. Z tego powodu Cieszkowski proponuje postrzeganie Feuerbacha, wbrew jego głośnym zapewnieniom, jako heglistę, który ujmuje w sposób eksplicytny i rozsądkowy te elementy, które u Hegla skrywa zasłona „spekulatywnej nieoznaczoności” (Cieszkowski, 1972, s. 188). W tym ujęciu cała szkoła heglowska naznaczona jest tendencją do substancjalizowania intelektualistycznej ogólności, co strukturalnie przypomina filozofię Spinozy:

Niezależnie więc od spełnienia i zdynamizowania substancji Spinozjańskiej, duch absolutny, tak jak pojawia się on u Hegla, u Pana [Micheleta] i w całej lewicy heglowskiej, staje jeszcze po stronie substancji Spinozjańskiej i jest jej znacznie bliższy niż tej osobowości absolutnej, jaką my mamy zbudować (Cieszkowski, 1972, s. 174).

Według Cieszkowskiego uprzywilejowanie ogólności wyradza się w jej substancjalizację. Prowadzi to filozofów tak pozornie różnych jak Michelet czy Strauss do podobnego rezultatu – osiągają oni jedynie pojęcie ducha przedmiotowego, nieważne, czy nazwie się go osobowością absolutną, czy postreligijnym pojęciem rodzaju ludzkiego. Najskrajniejsze konsekwencje z myśli Hegla wyciąga jednak Bruno Bauer, wprost negując każdy namysł teologiczny i opowiadając się za filozoficznym ateizmem. Stanowisko to jest dla Cieszkowskiego punktem szczytowym ewolucji heglizmu. Ten proces swoją gwałtownością przywodzi na myśl rewolucję francuską – Strauss przypomina żyrondistę, Bauer z kolei radykalnego jakobina, który stosuje „[...] gilotynę myśli nawet w najwyższych sferach [...]” (Cieszkowski, 1972, s. 189). W *Bogu i palingenezie* Cieszkowski przekonuje jednak, że podobnie jak w przypadku każdej historycznej zmiany heglizm nie musiał się rozwijać w sposób rewolucyjny, lecz mógł przebiegać ewolucyjnie. Z delikatnym przekąsem stwierdza, że taką ścieżkę, prowadzącą do wyjścia poza intelektualizm heglizmu, zarysowywały jego *Prolegomena do historiozofii*. Propozycja ta nie została jednak właściwie wzięta pod uwagę, gdyż uwaga szkoły heglowskiej zwróciła się

w stronę radykalnych i jednostronnie krytycznych rozwiązań. W żadnym wypadku nie oznacza to próby zignorowania rewolucyjnej myśli lewicowej. Jej rezultat bowiem stał się już faktem i, pomimo swojego radykalizmu, treściowo pozostaje zbieżny z myślą Cieszkowskiego znaną z *Prolegomenów do historiozofii*. Młodohegliści uwypuklają negatywno-abstrakcyjną specyfikę heglizmu, antagonistyczny charakter drugiej epoki dziejów oraz antycypują potrzebę przemiany dyskursu filozoficznego w duchu społecznego aktywizmu. Jak ujmuje to Cieszkowski:

Po wielu podróżach tam i z powrotem nie dochodzą oni [Strauss, Bauer, Feuerbach] w końcu do niczego innego, jak tylko do stanowiska, które *Prolegomena* wytknęły od razu jako cel prądów w naszej epoce, mianowicie: w dziedzinie nauki – filozofia czynu i życia, a w dziedzinie rzeczywistości – do rozwiązania rzeczywistych, faktycznych sprzeczności naszej epoki [...] (Cieszkowski, 1972, s. 193).

Zwrot ku religii i jego specyfika

Dostrzeżenie treściowego podobieństwa rezultatów lewicy i projektu *Prolegomenów* wraz z unaocznieniem inherentnej jednostronności heglizmu w ogóle pozwala Cieszkowskiemu na wysunięcie postulatu przekroczenia idealizmu absolutnego ku stanowisku organicznemu, spirytualizmowi absolutnemu, który ma być konkretną identycznością realizmu i idealizmu, a zarazem adekwatną filozofią przyszłości (Cieszkowski, 1972, s. 187). Tak jak w *Prolegomenach do historiozofii* stanowisko to będzie wyjściem poza najpełniejszą formę filozofii, jaką jest dorobek Hegla. Zdaniem Cieszkowskiego projektowany przez niego spirytualizm ma być względem idealizmu absolutnego tym, czym w Hegłowskiej filozofii sztuki był romantyzm wobec epoki klasycznej. Celem tej zmiany jest uniknięcie w nowożytnej filozofii spinozizmu, który się ujawnia w wysublimowanych koncepcjach heglistów i nie pozwala na dotarcie do pojęcia absolutu niebędącego tylko duchem przedmiotowym. Aby przezwyciężyć te trudności, nowa forma refleksji musi uwzględnić tę sferę ludzkiej aktywności, która uznana została w czasach nowożytnych za nieracjonalną, a więc religię. Dla Cieszkowskiego nie jest to cofnięcie się do stanowiska przed filozofią, lecz jej syntezą z pogardzaną świadomością religijną.

Dopiero ten kontekst odsłania prawdziwe znaczenie deklaracji polskiego myśliciela o rehabilitacji religii. Nowa syntetyzująca forma refleksji ma z jednej strony unikać negatywistycznego rezultatu heglizmu, z drugiej zaś zatrzymać obumieranie świadomości religijnej i umożliwić jej renesans w nowej, wyższej formie (Cieszkowski, 1972, s. 194). Tym samym w *Bogu i palingenezie* pojawia się trychomiczny schemat dziejowej sukcesji najwyższych form ludzkiej aktywności. Pierwszy element stanowi religia przepełniona dogmatyką lub mistycyzmem, drugi – filozofia, trzeci zaś – ich synteza, „filozofia religijna”. Trzeci moment nie oznacza

sprowadzenia religii do filozofii, lecz przyznanie tej pierwszej znaczenia równorzędnego drugiej. Proponowana w *Bogu i palingenezie* rehabilitacja religii nosi znamiona motywu charakterystycznego dla późniejszej twórczości Cieszkowskiego – godzenia optyki spekulacji filozoficznej z chrześcijańskim objawieniem (szerzej o samym motywie – Wawrzynowicz, 2010, s. 113). Ta specyfika pracy przesądza o tym, że objawienie to jest swoistym punktem zwrotnym w procesie kształtowania się poglądów polskiego myśliciela. W *Prolegomenach do historiozofii* tematyka religijna występuje jedynie marginalnie. Polski filozof stara się w nich pozostać na gruncie wyłącznie filozoficznym (heglowskim), podejmując zagadnienia religijne z tej perspektywy i w sposób wysoce ogólny. W *Bogu i palingenezie* zaś – pracy, która powstała pod wpływem teologicznej debaty młodoheglistów – religia nie tylko staje się bezpośrednim przedmiotem rozważań, ale także okazuje się równoprawną ścieżką dochodzenia człowieka do prawdy. Motyw ten w pełni się pojawi później w *Ojcie nasz*.

Specyfikę zwrotu ku religii, wyraźną w *Bogu i palingenezie*, oddają szczegółowe kontrpropozycje Cieszkowskiego dla poglądów Micheleta dotyczących osobowości absolutu i nieśmiertelności indywidualnej. Ich przewodni rys stanowi chęć syntezy pozornie wykluczających się pojęć religijnych i filozoficznych: w obrębie nowej formy refleksji zarówno to, co religijne i dogmatyczne, jak i to, co stanowi rezultat spekulacji filozoficznej, zostaje uznane za wiążące, ale wyłącznie jako przesłanka dla wyższej syntezy. August Cieszkowski zarzuca Micheletowi i heglizmowi przede wszystkim to, że dostrzegają uprzywilejowanie ogólności i zaprzeczają adekwatne, dialektyczne rozumienie jednostkowości. Jeśli chodzi o kwestię nieśmiertelności, to zamiast przeciwstawiać jednostkowość osobowości, Cieszkowski postuluje wyróżnienie w skończonym i konkretnym duchu jednostkowym trzech sfer: indywidualności, podmiotowości (subiektywności) i osobowości. Filozof charakteryzuje je następująco:

Indywidualność zatem, by wspomnieć tylko pokrótce, byłaby stroną bytu naturalnego, subiektywność – stroną myśli świadomej, osobowość zaś – szczyblem żywego, samookreślającego się swobodnie czynu. Wyrażając to logicznie, podział ten opierałby się na kategoriach *bytu w sobie, dla siebie i z siebie*, fizycznie zaś jego podstawą byłyby typy *mechanizmu, chemizmu i organizmu* (Cieszkowski, 1972, s. 140–141).

Schemat ten pozwala Cieszkowskiemu na stwierdzenie, iż zarówno naturalno-materialna podstawa ludzkiej egzystencji (indywidualność), jak i subiektywna świadomość (podmiotowość) są śmiertelne. Zachowana natomiast zostaje osobowość jako moment samoobjawienia się woli. Moment ten sprawia, że pozostałe aspekty jednostki – w gruncie rzeczy abstrakcyjne – zostają w ogóle wprowadzone w życie i odciskają jakiekolwiek piętno na rzeczywistości (Cieszkowski, 1972, s. 153–154).

Krytyczna część *Boga i palingenezy*, która jest właściwie atakiem na heglizm, nie przedstawia tego, na czym konkretnie polega nieśmiertelność elementu osobowego. Ogólne stwierdzenia Cieszkowskiego mogą wywołać wrażenie, że nieśmiertelność elementu osobowego jest podobna do nieśmiertelności ogólnej myśli ludzkiej, o której mówi Michelet, z tą różnicą, że w przypadku tej pierwszej akcent pada na wolę, nie zaś na intelekt. Sprawa wygląda jednak zupełnie inaczej, co poświadcza parafraza koncepcji Cieszkowskiego z *Epifanii wiecznej osobowości ducha*, gdzie polski myśliciel jako „wschodni przyjaciel Teleofanesa” opowiada się za filozoficznym wykorzystaniem wyobrażeń palingenetycznych. Wraz ze śmiercią fizyczną jednostki jej osobowość miałaby zostać ocalona, a następnie, w zależności od stopnia jej aktywności w poprzednim życiu, mogłaby dostąpić kolejnego wcielenia (Michelet, 1972, s. 235–239).

Adaptacja motywu palingenezy doskonale ukazuje specyfikę zwrotu Cieszkowskiego ku religii: aby uniknąć negatywnych i jednostronnych konsekwencji filozofii, podejmuje się on rehabilitacji stanowiska religii, ale doprowadza je do punktu, który stanowi jawne zerwanie z zastaną dogmatyką ortodoksji (chrześcijańskiej). W żadnym wypadku nie można tu mówić o regresie do poziomu świadomości religijnej. Jest to raczej jej adaptacja i przemiana w zupełnie nową formę refleksji, uwzględniającą filozofię. Zmiana ta staje się czytelna w przypadku osobowej palingenezy, która wyraża z jednej strony negację zaświatowości nieśmiertelności, z drugiej zaś strony – negację abstrakcyjnego zaprzeczenia jakiegokolwiek nieśmiertelności. W rezultacie powstaje koncepcja, która łączy chrześcijańską transcendencję z filozoficzną immanencją. Motyw palingenezy osobowości Cieszkowski podejmuje nieco później w utworze *Ojciec nasz*, w którym także wyraża chęć mediowania między pojęciami religijnymi i filozoficznymi (Cieszkowski, 1922–1923, t. I, s. 197–218)⁶.

W *Bogu i palingenezie* krytyka typowego dla szkoły heglowskiej przeciwstawiania sobie jednostkowości i ogólności rzutuje na podważenie ścisłego odgraniczenia transcendencji od immanencji. Pełnym wyrazem tego rozgraniczenia jest sposób ujmowania przez Cieszkowskiego kwestii osobowości absolutu. Bogu nie można odmówić żadnego z aspektów jednostkowości. Zaprzeczenie materialnej i skończonej indywidualności byłoby przecież zaprzeczeniem realności Boga, który zgodnie z pojęciem jest „kwintesencją [Inbegriff] wszystkich realności” (Cieszkowski, 1972, s. 160). Pogardzana wiara we wcielenie Boga w osobie Chrystusa jawi się w tym świetle bardziej spekulatywnie od idealizmu absolutnego. Rzecz podobnie się

⁶ Andrzej Walicki (1983, s. 66–73) zwraca uwagę na różnice między koncepcją palingenezy przedstawioną w *Bogu i palingenezie* a tą sformułowaną w *Ojciec nasz*.

przedstawia, jeśli weźmie się pod uwagę subiektywną stronę wyrażającą się przede wszystkim w świadomości – zaprzeczanie prowadzi tu do jednostronnego i martwego panteizmu, Bóg zaś powinien być pojmowany jako źródło wszelakiego życia. Momentem najpełniejszej manifestacji absolutu jest jednak jego osobowość. Dla Cieszkowskiego Bóg, czyli duch absolutny, łączy w sobie całokształt ducha podmiotowego, a więc poszczególne i skończone jednostki, z duchem przedmiotowym, wyrażanym przez prawo, moralność, obyczaje i wszelkiego rodzaju instytucje, innymi słowy – z ogólnością substancjalizowaną przez Micheleta. Tym samym Boga należy określić jako „osobowość najbardziej osobową”, absolutny podmiot-przedmiot, zakładający i znoszący w swojej doskonałej jednostkowości opozycję między szczegółowością a ogólnością. Jak ujmuje tę kwestię sam Cieszkowski:

[...] Bóg [...] całokształtem swym obejmuje [*begreift*] jednostronne jeszcze osobowości jako momenty i jest w ten sposób absolutną indywiduacją duchową, mianowicie indywiduacją najwyższą i najkonkretniejszą, która zamyka w sobie zarówno całego jednostkowego ducha podmiotowego jako swe ciało, jak też system ogólnego ducha przedmiotowego jako swą duszę [...] (Cieszkowski, 1972, s. 158–159).

W powyższym fragmencie Cieszkowski jedynie zarysowuje swoje poglądy na kwestię absolutu, rozwija je dopiero w późniejszych pracach, czego przykładem są materiały uzupełniające do *Ojciec nasz*. Formułuje w nich prostą definicję, zgodnie z którą „Bóg jest Wszystkim i jeszcze czymś więcej”. Zdaniem Cieszkowskiego definicja ta stanowi połączenie dotychczasowych sprzeczności, gdyż „pierwsza połowa tej definicji jest panteistyczno-immanentną, druga zaś teistyczno-transcendentną” (Cieszkowski, 1922–1923, t. II, s. 506)⁷. Polski myśliciel stara się zilustrować to pojęcie absolutu, posługując się metaforą żywego organizmu. W nieskończonym Bogu wszystkie byty skończone występują jako jego własne organy. Nie mogą być one uznane za istotę absolutu, on zaś nie może zostać zredukowany do ich zestawienia, choć to przez nie realizowana jest jego wola. Czasem, podobnie jak w ludzkim ciele, dochodzi do kolizji w funkcjonowaniu organów lub do sprzeczności między ich szczegółowym dążeniem a nieskończoną całością – taki stan rodzi w Bogu ból. Stanem optymalnym jest harmonia wszystkich elementów i całości, a więc entelechia absolutu. Według Cieszkowskiego takie ujęcie umożliwia połączenie panteizmu Spinozy z dogmatyką chrześcijańską i wzniesienie obu na nowy poziom syntetycznej refleksji, wykraczającej poza gra-

⁷ Materiały te pochodzą z niedatowanych partii dziennika filozofa, umieszczonych w wydaniu *Ojciec nasz* z lat dwudziestych ubiegłego wieku jako uzupełnienie do *Pierwszej prośby* (dz. IV, r. IV).

nice zarówno ortodoksyjnej wiary, jak i ogólności intelektualistycznej (Cieszkowski, 1922–1923, t. II, s. 502–504).

Podsumowanie

Rozważania zawarte w *Bogu i palingenezie* okazują się zatem czymś więcej niż mglistymi antycypacjami przyszłych poglądów. W swojej późniejszej twórczości Cieszkowski wprost wykorzystuje wiele kategorii wypracowanych właśnie w tym dziele – poza wyżej przedstawioną próbą przekroczenia opozycji teizmu i panteizmu jest to triadyczne określenie ducha indywidualnego, które w *Ojcie nasz* zostaje odniesione do zagadnienia absolutu i jego stosunku do świata (Cieszkowski, 1922–1923, t. II, s. 507–508). Co jednak istotniejsze, to w *Bogu i palingenezie*, za sprawą udziału polskiego myśliciela w źródłowo teologicznej debacie szkoły heglowskiej, zarysowany zostaje program refleksji wychodzącej poza paradygmat samego heglizmu i odwołującej się do sfery religii. W perspektywie historiozoficznej ta wolta Cieszkowskiego umożliwia przejście od wyłącznie filozoficznych i silnie inspirowanych Heglem rozważań nad dziejami z *Prolegomenów do historiozofii* do stanowiska z *Ojcie nasz* – jawnie odwołującego się do chiliastycznych wyobrażeń religijnych o ziemskiej realizacji Królestwa Bożego. Należy dodać, że są to wyobrażenia już w pierwszych wiekach po Chrystusie określone jako hereetyckie przez główny nurt chrześcijaństwa, zarówno wschodniego, jak i zachodniego. Również ta okoliczność odsłania rangę wkładu *Boga i palingenezy*. Przekroczenie filozoficznej spekulacji sprawia, że zwrot Cieszkowskiego ku religii nie jest już w żadnym wypadku krępowany przez ortodoksę chrześcijańską, stanowi on bowiem wyraz poszukiwania nowej, syntetycznej formy refleksji.

W *Bogu i palingenezie* specyfika ta ujawnia się już w palingenetycznym rozumieniu indywidualnej nieśmiertelności czy w immanentystyczno-transcendentnym pojmowaniu osobowości absolutu; w *Ojcie nasz* natomiast wyrazi się ona w adaptacji chiliastycznej nadziei zbawczej względem dziejów. Z logicznego czy też metodologiczno-konceptualnego punktu widzenia *Bóg i palingeneza* dostarcza zatem wszystkich niezbędnych przesłanek do skonstruowania koncepcji z *Ojcie nasz*.

Propagowana w niniejszym artykule teza o roli *Boga i palingenezy* w rozwoju poglądów Augusta Cieszkowskiego przedstawia ten proces w głównej mierze jako zdeterminowany negatywnie. W świetle bowiem przedstawionej argumentacji proces ten zdaje się wynikiem krytycznego ustosunkowania się do heglizmu, dostrzeżeniem jego wewnętrznych, nieprzekraczalnych ograniczeń, co dopiero w dalszym

roku rodzi postulat stworzenia pełniejszej formy refleksji⁸. Warto w tym miejscu jeszcze raz przywołać opinię badaczy, którzy sugerują, że różnice w poglądach polskiego myśliciela są wynikiem kierowania różnych prac do różnych grup odbiorców. Okazuje się bowiem, że opinia taka wcale nie wchodzi w sprzeczność z głoszonym przeze mnie dynamicznym ujęciem ewolucji myśli Cieszkowskiego. Jest wręcz przeciwnie: można tu mówić o swoistym wzajemnym uzupełnianiu się takich stanowisk interpretacyjnych.

August Cieszkowski w wielu swoich pismach uważa, że w ramach drugiej epoki dziejów, zdominowanej przez podmiotowość i teorię, rolę wiodącą odgrywają narody germańskie (Cieszkowski, 1972, s. 18–20, 297–298; 1922–1923, t. I, s. 97–107). Ukoronowaniem tej epoki ma być niemiecka filozofia w ogóle, a w szczególności – system Hegla. Rezultat ten, pomimo swojego spekulatywnego bogactwa, okazuje się jednostronny: abstrakcyjny, negatywistyczny, w gruncie rzeczy pasywny i intelektualistyczny. Dostrzeżenie tego faktu, a co za tym idzie – rozczarowanie możliwościami heglizmu i (heglizującym wówczas) niemieckim światem intelektualnym w ogóle zdaje się w dość oczywisty sposób skutkować koniecznością skierowania swojej twórczości do innej grupy odbiorców. Są to odbiorcy pragnący czynnego przezwyciężenia zastanej postaci świata, nie zaś jedynie ujęcia go w myśli lub negatywnej kontestacji. To, co rozczarowało Cieszkowskiego we współczesnych mu Niemcach, skierowało go ku Polakom, którzy pozbawieni byli bytności politycznej i wciąż przywiązani do religii, łaknący dziejowej sprawiedliwości i nowego ujęcia stosunków między narodami. W tej perspektywie dzieło życia myśliciela, a więc *Ojciec nasz*, musiało być napisane po polsku.

Literatura

- Bauer, B. (1841). *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen*. Leipzig: Otto Wigand.
- Cieszkowski, A. (1922–1923). *Ojciec nasz*. Poznań: Fiszer i Majewski.
- Cieszkowski, A. (1972). *Prolegomena do historiozofii; Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*. Warszawa: PWN.
- Cieszkowski, A., syn. (1912). Przedmowa tłumacza. W: A. Cieszkowski, *Bóg i palingeneza. Część pierwsza – krytyczna* (s. I–II). Poznań: J. Leitgeber & Sp.

⁸ Kwestię tę podobnie ujmuje Andrzej Wawrzynowicz (2011, s. 120–122), przedstawiając poglądy z *Boga i palingenezy* jako negatywny moment uświadomienia sobie przez polskiego myśliciela z góry określonego pułapu możliwości heglizmu.

- Garewicz, J. (1966). *August Cieszkowski w oczach Niemców w latach trzydziestych-czterdziestych XIX wieku*. W: *Polskie spory o Hegla 1830-1860* (s. 205–241). Warszawa: PWN.
- Garewicz, J. (1982). Nie dokończone dzieło Augusta Cieszkowskiego. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 27, 49–76.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenologia ducha*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hegel, G. W. F. (2011). *Nauka logiki*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kroński, T. (1957a). Koncepcje filozoficzne mesjanistów polskich w połowie XIX wieku. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 2, 81–123.
- Kroński, T. (1957b). Reakcja mesjanistyczna i katolicka w Polsce połowy XIX w. W: B. Baczek, N. Assorodobraj (red.), *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej* (t. III, s. 271–304). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Kroński, T. (1960). *Rozważania wokół Hegla*. Warszawa: PWN.
- Michelet, K. L. (1841). *Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und Unsterblichkeit der Seele oder die ewige Persönlichkeit des Geistes*. Berlin: F. Dümmler.
- Michelet, K. L. (1972). Urywek z „Epifania wiecznej osobowości ducha” C. L. Micheleta (cz. III). W: A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii; Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842* (s. 209–244). Warszawa: PWN.
- Strauss, D. (1835). *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. Tübingen: Verlag von C. F. Osiander.
- Vico, G. (1966). *Nauka nowa*. Warszawa: PWN.
- Walicki, A. (1983). *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*. Warszawa: PIW.
- Wawrzynowicz, A. (2010). *Filozoficzne przesłanki holizmu historiozoficznego w myśli Augusta Cieszkowskiego*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Wawrzynowicz, A. (2011). Geneza powstania „Ojczy nasz” Augusta Cieszkowskiego – fakty i mity. W: S. Janeczek, R. Charzyński, M. Maciołek (red.), *Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej* (s. 111–123). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Żółtowski, A. (1912). Z aktów sławnej przyjaźni (Korespondencja Krasińskiego z Augustem Cieszkowskim). *Biblioteka Warszawska*, I (1), 56–86.

MAREK SZYMAŃSKI

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

Wydział Filozofii i Socjologii

e-mail: marek.szymanski@poczta.umcs.lublin.pl

ORCID: 0000-0003-3233-2678

Rola lęku w indyjskim buddyzmie tantrycznym

The role of fear in Indian Vajrayāna

Abstract. Fear seems to be an integral part of the religious praxis connected to anuttara-yoga tantras. Fear induced in ritual contexts significantly facilitated achieving results considered to be soteriologically essential. That emotion was regarded to be useful temporarily and eliminated at an advanced stage of the praxis. Fear was induced mainly by monstrous images of aggressive gods and by transgressive rituals. It seems that anxiety was performing following functions in early Vajrayāna: it caused psychic mobilization and enhanced personal involvement of ritual participants, it acted as a motivator of religiosity, it increased faith in the corresponding cosmology and soteriology, it enabled memories encoding typical for imagistic mode of religiosity (invoking the theory of H. Whithouse), it brought on followers' identity crisis needed for final transformation, it contributed to occurring of mystical experiences, it made trust in guru stronger, it reduced emotional reaction to stressful stimuli after some time.

Keywords: Vajrayāna, fear, monstrous deities, ritual transgression.

Wstęp

S trach odgrywa w religiach ważną rolę. W grę wchodzi zarówno lęk niezależny od religii co do pochodzenia (skłaniający do aktywności religijnej), jak i ten wywoływany za pomocą religijnego instrumentarium. Kreowaniu lęku drugiego rodzaju służą określone składniki mitologicznej narracji, elementy doktryny, wizerunki i rytuały. Lęk pełni ważną funkcję w kształtowaniu sposobu myślenia, od-

czuwania i działania wyznawców religii. Wywoływany w kontekście obrzędowym uwiarygodnia (szczególnie w zestawieniu ze stymulantami, które w inny sposób zmieniają sposób funkcjonowania świadomości) przekonanie o aktywności faktora religijnego i kreuje wiarę w prawdziwość światopoglądu związanego z danym porządkiem rytualnym. Lęk przed niepożądaną reakcją czynnika religijnego skłania do określonych zachowań. Poczucie zagrożenia i kontrolowane rozładowanie napięcia bywają ważnymi elementami scenariuszy rytualnych, których rezultatem jest trwała akceptacja określonych wzorców działania i powstanie silnych więzi międzyludzkich (jak to się dzieje w traumatycznych obrzędach inicjacyjnych).

Przed powstaniem wadźrajany lęk pełnił w indyjskim buddyzmie różne funkcje. Motywował do podejmowania działań kultowych, których celem było zapobieżenie niepomyślnym zdarzeniom lub osiągnięcie doraźnych korzyści (perspektywa apotropaiczna). W tym kontekście należy uwzględnić poczucie zagrożenia związane z wyobrażeniami lokalnych duchów przyrody oraz istot demonicznych, które zostały włączone do buddyjskich obrazów świata. Lambert Schmithausen wykazał, że lęk skłaniał buddystów do życzliwości (*maitrī*) dla niebezpiecznych dzikich zwierząt, gdyż mieli oni nadzieję na wzajemność zapewniającą bezpieczeństwo lub wierzyli w autonomicznie apotropaiczną funkcję życzliwości jako jednej z buddyjskich cnót (Schmithausen, 1997). Obawa przed nieprzyjemnymi dla sprawcy rezultatami niemoralnych działań zniechęcała do ich podejmowania (perspektywa karmiczna). Taka obawa była związana z przekonaniem, że czyny podlegające moralnej kwalifikacji spotykają się ze sprawiedliwą odpłatą. Ważną rolę odgrywały tu wyobrażenia piekieł i cierpień doznawanych przez niegodziwców (np. Sadakata, 2000, s. 43–53).

Lęk odgrywał również pewną rolę w elitarnej praktyce religijnej, której celem było osiągnięcie stanu buddy (perspektywa nirwaniczna). Był postrzegany jako wyraz przywiązania do egzystencji sansarycznej i jako czynnik, który zakłóca medytację umożliwiającą wygaszenie owego przywiązania. W tym kontekście zrozumiała jest obecność ćwiczeń, które służą poskromieniu strachu. Zarazem jednak egzystencjalny lęk (*saṃvega*) uznawano za warunek wejścia na drogę prowadzącą do nirwany. Taką postać lęku łączono z postrzeganiem świata jako miejsca nierozzerwalnie związanego z cierpieniem. Śakjamuniemu przypisywano rolę wzbudzania strachu u bóstw właśnie dlatego, że ujawniał horror egzystencji sansarycznej. Przyjmowano, że w przypadku niektórych osób taki lęk staje się czynnikiem, który nie tylko skutecznie zniechęca do światowego życia, ale także silnie motywuje do zabiegania o osiągnięcie stanu buddy. W celu wywołania tego uczucia stosowano (zarówno w mahajanie, jak i w starszych szkołach) techniki medytacyjne, które polegały na kontemplacji wszechobecnych zagrożeń, aspektów życia naznaczonych cierpieniem, ludzkiego szkieletu lub zwłok w różnym stanie

rozkładu. Wydaje się, że misyjne sukcesy buddyzmu były częściowo związane ze strategią, która zasadzała się na eksponowaniu zagrożeń i przykrych stron życia (na wywoływaniu czy wzmacnianiu poczucia zagrożenia), by następnie zaoferować sposób uwolnienia się od nich. W charakterystyce stanu buddy silny nacisk tradycyjnie kładziono właśnie na nieustraszoność, czyli wolność od lęku (Brekke, 1999).

Zanim rozwinęła się wadźrajana, otaczani czcią buddowie i bodhisattwowie nie budzili lęku wyznawców indyjskiego buddyzmu. Przypisywano im moralne cnoty niemożliwe do pogodzenia z agresją, brakiem życzliwości, a nawet z potencjalnie niebezpieczną nieprzewidywalnością¹. Opracowane w mahajanie koncepcje bezosobowej świętości (dharmicznego ciała Buddy lub tzw. natury Buddy) nie zmieniły tego stanu rzeczy, gdyż nie uwzględniały żadnych postaci aktywności, które mogłyby wywoływać poczucie zagrożenia.

W buddyzmie tantrycznym rola lęku radykalnie zyskała na znaczeniu. Świadczą o tym następujące zjawiska charakterystyczne dla indyjskiej wadźrajany:

1. Buddom i bodhisattwom często nadawano postać monstrialną i agresywną, zaś sugestywność przedstawień służyła budzeniu grozy.

2. W ramach praktyki religijnej ważną rolę odgrywało łamanie przyjętych zasad postępowania. Transgresyjne działania wywoływały niepokój osób, które je podejmowały.

3. Ważną rolę przyznano magicznym obrzędom, które miały na celu uśmiercanie, wykorzystywanie innych ludzi lub szkodenie im. Zarówno rytuały tego rodzaju (dalej nazywane „destrukcyjnymi”), jak i specjalistów od nich otaczała, jako źródła potencjalnego zagrożenia, aura grozy.

4. Postać rytuałów odzwierciedlała przekonanie o byciu otoczonym przez wrogie istoty demoniczne (np. Gray, 2007b, s. 246).

Buddyzm tantryczny w Indiach przeszedł wiele etapów rozwoju i w każdym okresie cechował się wielopostaciowością. Rola lęku jest odmienna w różnych postaciach wadźrajany. Lęk zyskiwał na znaczeniu stopniowo. Wydaje się, że interesująca nas emocja początkowo nie miała bezpośredniego związku z celami wykraczającymi poza doczesne potrzeby. W najmłodszej grupie tantr nazywanej

¹ Pomijam tu przyjmowany w mahajanie pogląd, zgodnie z którym bodhisattwa (w przeciwieństwie do istot na niższym poziomie rozwoju) może w pewnych okolicznościach zabić, kierując się dobrem istoty pozbawianej życia lub innych istot (np. Gray, 2007b, s. 241–243). Nie wydaje się bowiem, by taki sposób rozumienia zabójstwa (jako aktu miłosierdzia) wywierał wpływ na stosunek wiernych do istot otaczanych czcią. Jeśli chodzi o buddyzm szkół (*nikāya*), to Rupert Gethin wykazał, że wykluczano w nim możliwość dokonania zabójstwa przez istotę na wysokim poziomie duchowego rozwoju. Każdy przypadek celowego odebrania życia uznawano za rezultat złych (*akuśala*) stanów umysłu (Gethin, 2004).

„tantrami najwyższej jogi” (*anuttara-yoga*) groźne postaci były już jednak głównymi figurami panteonu, a motyw transgresji pełnił ważną funkcję w kontekstach soteriologicznych². Po okresie formacyjnym nastąpił okres systematycznej interpretacji tantr w zgodzie z tradycyjną doktryną buddyjską, czego rezultatem było ograniczenie roli lęku.

Status lęku w praktyce wadźrajany wydaje się zależeć również od poziomu awansowania adepta. Możliwość uczestnictwa w określonych sytuacjach rytualnych była bowiem uzależniana od stopnia wtajemniczenia, zaś przyrost religijnej wiedzy i zmiany, które zachodziły w osobowości adeptów, zapewne osłabiały emocjonalną reakcję na bodźce wykorzystywane w obrzędowych kontekstach. Taka diagnoza znajduje potwierdzenie w tradycyjnym stanowisku wyznawców wadźrajany. Zgodnie z nim, w praktyce tantrycznej intensywne emocje są pożyteczne tylko doraźnie i ostatecznie powinny zostać wyeliminowane (*Tantra Hevadźry* [Snellgrove 1959], II.ii.46, II.ii.51).

Niniejszy artykuł jest poświęcony roli lęku w modelu praktyki religijnej, który został opisany w tantrach najwyższej jogi i który służył przemianie osobowości adepta (rozumianej w kategoriach soteriologicznych). Ważnym punktem odniesienia są ustalenia Scotta Atrana (2013) dotyczące obrzędów religijnych. Analizę czynników wywołujących lęk ograniczono do wyobrażeń groźnych bóstw oraz do rytualnej transgresji (z uwzględnieniem obrzędów destrukcyjnych)³.

Groźne bóstwa wadźrajany

Kult licznych buddów i bodhisattwów rozwinął się w buddyzmie Wielkiego Wozu. W mahajanie buddowie są uznawani za najdoskonalsze i wzorcowe formy świadomej egzystencji (uosabiają ostateczny cel religijnej praktyki), za źródło religijnego objawienia oraz za istoty, które wspierają ludzi zarówno w dążeniu do duchowego rozwoju, jak i w obliczu problemów codziennej egzystencji. Bodhisattwowie są istotami bardziej lub mniej bliskimi osiągnięcia stanu buddy, przy czym różnica między statusem najdoskonalszych bodhisattwów a owym stanem

² Kategoria tantr najwyższej jogi została prawdopodobnie wprowadzona w Tybecie. Jej zakres obejmuje teksty (większość z nich powstała w Indiach między VIII a X w.) ważne z punktu widzenia prowadzonych tu rozważań (np. Williams, Tribe, 2000, s. 202–205, 210–216).

³ Obrzędy destrukcyjne pozostają w konflikcie z tradycyjną etyką buddyjską i można je zaliczyć do szeroko rozumianych rytuałów transgresyjnych (zob. paragraf dotyczący transgresji). W artykule zostały potraktowane odrębnie ze względu na ich destrukcyjny charakter i niespełnianie funkcji soteriologicznej. Takie rytuały były postrzegane jako zagrożenie z innych (czy częściowo innych) powodów niż pozostałe obrzędy transgresyjne.

jest problematyczna. Wyposażeni w cudowne moce bodhisattwowie dobrowolnie pozostają jakoby wśród odradzających się istot, by nieść im pomoc. Z tego głównie powodu otaczani są, podobnie jak buddowie, czcią. Kult buddów i bodhisattwów został przejęty przez buddyzm tantryczny, w którym istoty te często są nazywane „bóstwami” (*deva, devatā*)⁴.

W wadźrajanie wyobrażenia buddów i bodhisattwów zostały znacząco zmodyfikowane. W perspektywie prowadzonych tu rozważań najważniejsze są trzy (powiązane ze sobą) przekształcenia sposobu rozumienia tych istot, a mianowicie: zmiana sposobu rozumienia stosunków między nimi (oraz relacji między nimi a innymi istotami nadludzkimi), przyznanie im prawa do przemocy oraz nadanie im monstrualnej postaci⁵.

Bóstwa wadźrajanu tworzą hierarchiczny, wielostopniowy układ o określonej strukturze. Jest to często struktura segmentowa, w której na czele każdego z kilku segmentów (tzw. klanów czy rodów, sanskr. *kula*) stoi właściwy budda, przy czym jeden z nich zajmuje pozycję dominującą względem pozostałych. Wyższe miejsce w hierarchii wiąże się z posiadaniem większej mocy oraz pełnej władzy nad istotami podrzędnymi. Ta struktura jest przedstawiana w postaci koncentrycznego diagramu, w którym istota dominująca zajmuje pozycję centralną, zaś odległość od środka jest odwrotnie proporcjonalna do posiadanej mocy. Centralna część diagramu zwykle symbolizuje pałac, a główne bóstwo – władcę zasiadającego na tronie. Zarówno takie diagramy, jak i przedstawiane przez nie układy bóstw nazywane są „mandalami”. Odpowiadają one hierarchicznemu porządkowi quasi-feudalnego społeczeństwa średniowiecznych Indii. Zdaniem Ronalda Davidsona taki sposób organizacji buddyjskiego panteonu był ściśle związany z potrzebą pozyskania przez klasztory patronatu władców w ekstremalnie niepewnych czasach. Mandale były bowiem użyteczne w procesie rytualnej legitymizacji świeckiej władzy, która w tym okresie była niestabilna i często przechodziła z rąk do rąk w następstwie przemocy. Mandale odcisnęły również głębokie piętno na indywidualnej, niezwiązanej bezpośrednio z aktywnością polityczną, praktyce religijnej (Davidson, 2002, s. 131–144).

Mandale różnią się pod względem konkretyzacji strukturalnego wzorca (ewentualnie w zakresie odstępstw od niego), doboru bóstw oraz sposobu ich

⁴ Klasa bóstw obejmuje również wiele (uwzględnianych w kulcie) istot nadludzkich o statusie niższym od buddów i bodhisattwów. Przykładem są strażnicy (*pāla*), czyli istoty pełniące rolę apotropaiczną pomimo niskiego stopnia duchowego rozwoju (Linrothe, 1999, s. 20–22, 24).

⁵ Inne istotne zmiany to przyznanie ważnej roli, czasem wręcz dominującej, postaciom żeńskim oraz łączenie bóstw w heteroseksualne pary (ewentualnie w grupy, w których jedno bóstwo męskie ma kilka partnerek). Relacja łącząca parę ma charakter seksualny.

hierarchizowania. Nawet w obrębie jednej i tej samej linii przekazu wykorzystywano różne mandale. Dopuszczano dostosowanie modelowej mandali do potrzeb adepta. Zmiana polegała na traktowaniu jako bóstwa głównego nie postaci centralnej, ale innej spośród grupy najważniejszych w danym układzie. Takie zjawiska świadczą o obecności (wcześnie rozwiniętej) pragmatycznej i relatywistycznej tendencji w podejściu do wyobrażeń boskich społeczności. Adept posługiwał się jednak mandalą o ściśle określonej postaci i dążył do identyfikacji z jej władcą (Davidson, 2002, s. 118–131).

Odwołanie się w wyobrażeniach bóstw do modelu politycznego prowadziło do przyznania buddom i bodhisattwom prawa do przemocy. Dominującą pozycję przydzielano często postaci stojącej na czele klanu wadźry, który łączono z uczuciem gniewu (Snellgrove, 2002, s. 189–198). Gwałt uznawano za metodę działania charakterystyczną dla bóstw tego klanu. Powszechne uznanie zyskał mit (występujący w różnych wariantach) o pokonaniu przez bodhisattwę Wadźrapaniego (czy inne bóstwo) demonicznego władcy świata – Maheśwary. Sromotna porażka, poniżenie i śmierć demona prowadzą do jego cudownej przemiany i włączenia go do mandali Wadźrapaniego. Przyjmowano, że przemoc, której się dopuszczają bóstwa, stanowi środek niezbędny do realizacji fundamentalnego dobra, że źródłem takiej agresji jest miłosierdzie, a destrukcyjne skutki mogą zostać w cudowny sposób anulowane. Dzięki temu można było bronić zgodności nowego podejścia z tradycyjną etyką buddyjską (Linrothe, 1999, s. 178–186, 188–190; Davidson, 2005, szczególnie s. 2–5, 14–17). Wyobrażenia groźnych buddów i bodhisattwów, rozpatrywane w kontekście buddyjskiej tradycji, są naznaczone nieprzekraczalną paradoksalnością. Jak jednak wiadomo, w tradycjach mistycznych paradoksalność dyskursu często jest oceniana pozytywnie.

Jeszcze przed powstaniem wadźrajany w buddyjskich obrzędach uwzględniano strażników, czyli groźne istoty utrzymujące w ryzach demoniczne siły. Co więcej, już w mahajanie pojawił się pogląd, zgodnie z którym w szczególnych okolicznościach bodhisattwa może dopuścić się zabójstwa dla dobra istoty zabijanej lub innych istot. W buddyzmie tantrycznym nastąpiła jednak zasadnicza zmiana podejścia polegająca na włączeniu motywu przemocy do kręgu głównych symboli tego, co doskonałe. Przemoc bóstwa stała się symbolem niemożliwej do powstrzymania siły, która bezzwłocznie i bezkompromisowo realizuje zamierzone dobro. Gniewni i agresywni buddowie i bodhisattwowie byli uważani za istoty usuwające przeszkody z drogi prowadzącej do osiągnięcia stanu buddy. Mit, w którym bóstwo upokarza i zabija demonicznego władcę świata (co prowadzi do transformacji tego arcydemonia), jest wieloznaczny i pełnił różne funkcje. Opowieść uzasadniała istnienie groźnych buddów i bodhisattwów, a także wskazywała na radykalny charakter zbawczej przemiany. W tradycji ikonograficznej agresor był często podobny

do swej ofiary, dzięki czemu mit mógł być odczytywany jako metafora tzw. jogi bóstwa. Praktyka ta polegała na metodycznym dążeniu adepta do pełnej identyfikacji z określonym bóstwem (w celu unicestwienia przez adepta własnego sansarycznego Ja i zastąpienia go boskim Ja, co jest tożsame z osiągnięciem stanu buddy). Te wyrafinowane interpretacje mitu nie uzasadniają jednak przekonania, że wyznawcy indyjskiej wadźrajańy sprowadzali przemoc bóstw do rangi figury retorycznej. Wydaje się, że manifestowanie gniewnych postaci i agresję zwykle rozumiano jako formy rzeczywistej aktywności bóstw. Przyjmowano jednak, że tego rodzaju aktywność służy realizacji szlachetnych celów i nie wyraża prawdziwej natury bóstwa, które kieruje się współczuciem (Linrothe, 1999, s. 186–188, 214–215).

Świadectwem monstrualnego charakteru bóstw indyjskiej wadźrajańy są opisy zawarte w tantrach (i w późniejszych tekstach) oraz zachowane wizerunki. Przekonanie, że owe bóstwa mają przerażającą postać, było formułowane *expressis verbis*. Postać taka wyraża gniewne usposobienie i gotowość do przemocy. Buddowie i bodhisattwowie często mają monstrualne twarze (ważne są okazałe, odsłonięte kły), przyjmują agresywne pozy i robią gniewne miny, depczą ciała swych przeciwników i eksponują budzące grozę akcesoria lub trofea (broń, węże, czaszki, odcięte głowy, miski z krwią). Twórcy wyobrażeń bóstw wadźrajańy czerpali z ikonografii groźnych bóstw hinduskich, m.in. Śiwy (np. Gray, 2006, s. 25–26).

Rob Linrothe wyróżnił dwie klasy groźnych bóstw w buddyzmie tantrycznym: strażników (znanych również w innych odgałęzieniach buddyzmu) oraz gniewnych niszczycieli przeszkód (*krodha-vighnāntaka*). Aktywność tych pierwszych ma charakter czysto apotropaiczny. Gniewnym niszczycielom przeszkód dodatkowo przypisano doskonalszą postać aktywności, która polega na wywieraniu głębokiego, kluczowego dla zbawczej przemiany, wpływu na stan umysłu adeptów wadźrajańy. Gniewni niszczyciele mogą usuwać przeszkody rozumiane zarówno jako zewnętrzne czynniki zakłócające pomyślną egzystencję, jak i jako niepożądane skłonności umysłowe, które uniemożliwiają duchowy rozwój (w tym przypadku strażnicy są bezradni). Przeszkodom obu rodzajów nadawano postać demonów (Linrothe, 1999, s. 24–28)⁶.

Rob Linrothe wyróżnił trzy fazy rozwoju idei gniewnych niszczycieli przeszkód. W pierwszej fazie pojawiły się groźne postaci będące pomocnikami głównych bodhisattwów. Istoty te uosabiały określone cechy bodhisattwów i jako podrzędne postaci panteonu nie wykazywały się samodzielnością. Przypisywano im

⁶ Postać gniewnego niszczyciela przeszkód nawiązuje do znacznie starszej postaci Wadźrapaniego, który uosabia zwycięstwo Śakjamuniego nad Marą (Linrothe, 1999, s. 28).

funkcję eliminowania przeszkód zewnętrznych i uwzględniano je wyłącznie w rytuałach o charakterze apotropaicznym. Twórcy wizerunków takich istot odwołali się do starszych wyobrażeń jakszów w typie groteskowego karła (*vāmana*) albo herosa (*vīra*), uwzględniając inspiracje pozabuddyjskie. Owe istoty były przedstawiane jako postaci towarzyszące i podporządkowane określonemu bodhisattwie. Do tej grupy należą: Hajagriwa (uosobienie zdolności Awalokiteśwary, który mocą swego głosu może powodować przemianę nieposłusznych istot), Jamantaka (uosobienie zdolności Mańdżuśriego do szybkiego przemieszczania się i gromadzenia bóstw w jednym miejscu), Wadźrapurusza (personifikacja wadźry, czyli symbolu siły bodhisattwy Wadźrapaniego) i Mahabala (personifikacja dźwiękowej manifestacji Wadźrapaniego). Zdaniem Linrothe'a podobizny tych bóstw były wykorzystywane w charakterystycznym dla mahajany kulcie wizerunków podporządkowanym gromadzeniu karmicznych zasług. Gniewni niszczyciele pierwszej fazy to bowiem postaci, które się wyłoniły w okresie poprzedzającym powstanie buddyizmu tantrycznego jako formacji wyraźnie odmiennej od tradycyjnej mahajany.

W drugiej fazie status gniewnych niszczycieli przeszkód znacznie wzrósł. Widziano w nich najważniejszych, aktywnych w świecie reprezentantów głównych bóstw panteonu, czyli przedstawicieli albo najwyższego z pięciu buddów (przywódców klanów), albo wszystkich buddów. Gniewnych niszczycieli często uważano za szczególną albo wręcz właściwą postać bodhisattwy Wadźrapaniego. Przypisano im zdolność niszczenia niekorzystnego obciążenia karmicznego, również w tym aspekcie, który decyduje o psychicznych cechach osób. Ta funkcja może być uznana za kluczową w perspektywie dążenia do stanu buddy. Mit o zniszczeniu demonicznego władcy świata jest z nią ściśle związany. Gniewne bóstwa rozpatrywanej fazy to pogromcy arcydemonia, który symbolizuje sansaryczną egzystencję. Bóstwa te przedstawiano samodzielnie (często z podporządkowanymi im towarzyszami) albo włączano w strukturę mandali (tylko czasem przyznając im miejsce centralne). Do tej grupy należą m.in. Trailokjawidźaja, Jamantaka, Bhutadamara i Aśala.

W trzeciej fazie (która znalazła wyraz w tantrach najwyższej jogi) gniewni niszczyciele uzyskali status głównych postaci panteonu i najważniejszych bóstw w religijnej praktyce. Zajmowali centralną pozycję w mandalach i funkcjonowali jako bóstwa, z którymi identyfikuje się adept dążący do osiągnięcia stanu buddy. Gniewni niszczyciele zostali uznani za postaci buddy Akszobhji (będącego głową klanu wadźry i zwierzchnikiem pozostałych rodów) lub za manifestację najwyższej nieosobowej zasady (najwyższej błogości, dharmicznego ciała buddy, pierwotnego buddy itp.). Do rozpatrywanej klasy bóstw należą istoty męskie i żeńskie, m.in. Heruka, Hewadźra, Samwara, Guhjasamadża, Kalaćakra, Ćandamaharoszana i Wadźrawarahi. Przyporządkowywano im partnerów odmiennej płci i często

przedstawiano w trakcie stosunku płciowego. Bóstwa reprezentujące trzecią fazę są ukazane w tantrach jako główni przekaziele wiedzy religijnej⁷.

Z uwagi na rolę gniewnych niszczycieli przeszkód można mówić o obecności uczucia świętej grozy w praktykach wadźraja. *Tremendum* stało się elementem emocjonalnego stosunku buddystów do najdoskonalszej postaci egzystencji. Teza ta odnosi się przede wszystkim do monstrualnych bóstw typowych dla tantr najwyższej jogi. Zachowane wizerunki i opisy świadczą o emocjonalnym stosunku wyznawców do takich bóstw. Obcowano z nimi w kontekstach rytualnych, które wywoływały lęk (elitarne inicjacje rozumiane jako kontakt z potencjalnie niebezpiecznymi mocami, sekretność, działania transgresyjne). Z pewnością lęk był silniejszy w przypadku tych adeptów, którzy słabiej rozumieli sens wykładni relatywizujących gniewną naturę bóstw, którzy byli mniej zaawansowani w medytacyjnym treningu lub którzy nie popadli w zwykłą rutynę. Autorzy tantr przyjmowali, że świadectwem zaawansowanego rozwoju adepta jest nieodczuwanie lęku w sytuacjach, które w innych ludziach budzą strach (np. *Tantra Hewadźry* I.vi.18, I.vi.25). Wydaje się jednak, że taką nieustraszoność (oraz inne pożądane cechy) rozumiano jako rezultat procesu, którego ważną częścią jest manipulacja emocjami (por. paragraf o funkcjach rytualnego ataku na poczucie bezpieczeństwa).

Religijna transgresja w wadźraja

Religijna transgresja to aktywność, która polega na przekraczaniu określonych norm zachowania z pobudek religijnych. Akty tego rodzaju dokonywane są w różnorodnych realiach kulturowych. W religijnej transgresji kluczowe jest przeciwstawianie sobie świata i czegoś, co jest względem niego transcendentne, a więc czegoś, co kontrastuje z kosmicznym porządkiem (nawet jeśli zarazem stanowi źródło takiego ładu czy czynnik go przenikający). Łamanie podstawowych zasad postępowania jest rozpowszechnioną religijną metaforą przekraczania ludzkich ograniczeń w celu wejścia w związek z tym transcendensem. Rytualna transgresja stanowi sposób znoszenia granicy między transcendensem a realną sytuacją. Religijna transgresja wyzwala silne emocje i powoduje dezorientację. Jak bowiem pisze Roy Rappaport, „zagrożenie porządku niesie ze sobą podniecenie wywołane niebezpieczeństwem, a jeśli się jednocześnie podlega temu porządkowi i uczestniczy w ataku nań, to pojawia się złożone podniecenie wywołane wykroczeniem: wstyd, poczucie winy, lęk, opuszczenie, wyzwolenie i podniecenie” (Rappaport, 2007, s. 502). Transgresja zmienia więc

⁷ Omówionym fazom rozwoju idei niszczycieli przeszkód poświęcił Linrothe kolejne części swej pracy (Linrothe, 1999, odpowiednio s. 32–141, 143–218, 220–305).

świadomość uczestników obrzędu w sposób wyraźny i równocześnie nietypowy, przy czym psychologiczny mechanizm tej zmiany zwykle pozostaje ukryty.

Zachowania transgresyjne są przywoływane już we wczesnych buddyjskich tantrach. Tantry są instrukcjami dotyczącymi religijnej praktyki. Ich fragmenty dotyczące zachowań transgresyjnych należy więc rozumieć jako zalecenia czy rekomendacje, o ile nie ma powodów, by w danym przypadku postępować inaczej. W tantrach najwyższej jogi transgresja odgrywa rolę szczególną z uwagi na przyznanie jej statusu składnika religijnej praktyki, która prowadzi do osiągnięcia stanu buddy, oraz w związku z różnorodnością uwzględnianych form. Oto najważniejsze postaci rytualnej transgresji przywołane w tych tekstach:

1. Wielokrotnie został sformułowany zestaw zaleceń dotyczących łamania najważniejszych buddyjskich zasad moralnych. Chodzi o wezwanie do zabójstwa, kłamstwa, kradzieży i cudzołóstwa, z ewentualnym uwzględnieniem odurzania się i stosunków seksualnych z kobietami wywodzącymi z niskich kast (np. *Tantra Hewadźry* II.iii.29-30; *Tantra tajemnego zgromadzenia* [Bagchi, 1965] V.5-6, IX.3-22, XVI 59c-60b; *Tantra Kalaćakry* [Banerjee, 1985] III.97c-98d). Działania godzące w niektóre zasady bywają rekomendowane również osobno⁸.

2. Często zalecane są szczególne rytuały ofiarne, które obejmują spożycie tzw. pięciu ambrozji (*amṛta*) lub pięciu rodzajów mięsa. Ambrozje to ekskrementy, mocz, krew, sperma oraz szpik lub mięso (wszystko ludzkie). Do pięciu mięs należy mięso ludzkie. W obu przypadkach w grę wchodzi konsumpcja substancji uznawanych za nieczyste i obrzydliwe (Wedemeyer, 2013, s. 118–121). Akty kanibalizmu i spożycie wydaliny przywoływane są również niezależnie od takich kontekstów (np. *Tantra Ćakrasamwary* [Gray, 2007a] XI, XLIX; *Tantra Ćandamaharoszany* [George, 1971] VII, s. 32).

3. Wszystkie rytuały seksualne, wielokrotnie opisywane w tantrach, mają charakter transgresyjny w przypadku mnichów (ślubujących życie w celibacie). Wytyczne dotyczące ignorowania tabu kazirodztwa przy wyborze partnerki w obrzędach seksualnych oraz ekscentryczna praktyka polegająca na połykaniu mieszaniny wydzieliny płciowych są postaciami transgresji we wszystkich przypadkach (Gray, 2007a, s. 103–131).

⁸ Na przykład cały rozdział dwudziesty szósty *Tantry powstania najwyższej przyjemności* (*Samvarodaya-Tantra*) jest poświęcony rytualnemu wykorzystaniu alkoholu (zawiera nawet reguły wytwarzania trunków). Podstawą całego wywodu jest wprost wyrażone przekonanie, że spożycie alkoholu jest niezbędnym składnikiem obrzędów (*Tantra powstania najwyższej przyjemności* [Tsuda, 1974] XXVI.51).

4. Fascynacja transgresją zaznacza się w zaleceniach, które dotyczą wyboru miejsca rytuałów (chodzi o miejsca kremacji uchodzące w Indiach za nieczyste) i doboru rytualnych akcesoriów, takich jak ludzkie szczątki oraz przedmioty z nimi związane (*Tantra Ćakrasamwary* II.4a-6b; *Tantra Hewadźry* I.vi.15–16; Gray, 2006, s. 21–23, 24–27).

5. Transgresyjny charakter mają również wszystkie magiczne rytuały destrukcyjne, wchodzą bowiem w konflikt z fundamentalną buddyjską zasadą powstrzymywania się od wyrządzania krzywdy świadomym istotom (*ahimsā*)⁹.

Sposób rozumienia fragmentów tantr odnoszących się do transgresji pozostaje przedmiotem dyskusji. Buddyjscy komentatorzy szybko wykluczyli poprawność takiej wykładni tantr, która wyrażałaby akceptację zachowań niemoralnych i zachętę do nich. Wymagało to odczytania wielu tekstów mówiących o transgresyjnych zachowaniach w sposób niedosłowny, ale pozwalało bronić przekonania o autorytatywnym charakterze tantr jako zapisu nauczania buddów (za warunek takiego statusu uznawano zgodność z etyką, której akceptacja tradycyjnie stanowiła jedno z kryteriów buddyjskiej ortodoksji). Takie podejście kontynuują współczesne autorytety tantrycznego buddyzmu.

Badacze wadźrajani, którzy stosują naukowe standardy, zwykle interpretują tantry w perspektywie historycznej. Przyjmują, że fragmenty dotyczące transgresji są świadectwem zapożyczenia przez buddystów z obcych kontekstów religijnych takich rytuałów, które pozostawały w konflikcie z buddyjskimi normami zachowania. Wiele tych rytuałów miało charakter transgresyjny już w swoich macierzystych kontekstach (w średniowiecznych Indiach ważną rolę odgrywały ruchy religijne wykorzystujące praktyki transgresyjne), inne zaś uzyskały taki status po przeniesieniu na grunt buddyjski (weszły bowiem w konflikt z zasadą ahinsy albo celibatem mnichów). Powstał fundamentalny rozdzźwięk między nowymi obrzędami (wskazywanymi w tantrach najwyższej jogi jako najskuteczniejszy instrument służący osiągnięciu stanu buddy) a pryncypiami buddyjskiej etyki (Davidson 2002, s. 169–235; Sanderson, 2000; Gray, 2005, s. 45–58)¹⁰.

⁹ W hinduskich i buddyjskich tantrach ważną rolę odgrywają obrzędy magiczne, które dzielono na sześć klas (albo inaczej). Pięć z nich pełni szeroko rozumianą funkcję destrukcyjną (szósta klasa to uzdrawianie). Służą one, odpowiednio, całkowitemu podporządkowaniu sobie kogoś, powstrzymaniu czyjejś aktywności, wywołaniu antagonizmu, pozbawieniu kogoś majątku albo zabójstwu (Bühnemann, 1997, s. 448). Destrukcyjne obrzędy przywoływane są już we wczesnych buddyjskich tantrach. W *Tantrze Hewadźry* (reprezentującej tantry najwyższej jogi) znajdują się opisy rytuałów, których celem jest m.in. pozbawienie kogoś głowy, spalenie wrogów, zniszczenie pewnych istot nadludzkich oraz zniewolenie dziewczyny (I.ii.22–24, 26).

¹⁰ Phyllis Granoff uznała zapożyczanie rytuałów z uwagi na ich rzekomą skuteczność (tzw. rytualny eklektyzm) za zjawisko charakterystyczne dla średniowiecznych Indii (Granoff, 2000).

Przedstawiciele orientacji historycznej sądzą, że buddyści, którzy ulegli nowym trendom (uznając autorytatywny charakter tantr najwyższej jogi), ale obawiali się odrzucenia zasad tradycyjnego buddyzmu (co naraziłoby ich na zarzut herezji), dążyli do integracji tych rozbieżnych inklinacji. Dążenie to legło u podstaw procesu tzw. domestykacji obcych elementów. W odniesieniu do zachowań transgresyjnych proces ten opierał się na następujących strategiach:

1. stosowanie technik hermeneutycznych pozwalających interpretować zalecenia transgresji niedosłownie;
2. modyfikacja lub reinterpretacja kontrowersyjnych rytuałów w sposób, który pozbawiał je charakteru transgresyjnego albo czynił go nieoczywistym;
3. sprowadzanie zaleceń dotyczących transgresji do doraźnie użytecznych instrumentów dydaktycznych (*upāya-kauśalya*), które mają służyć nawróceniu heretyków;
4. relatywizowanie buddyjskich norm w nawiązaniu do opracowanej w mahajanie teorii odmiennych standardów moralnych (zgodnie z nią istoty na wysokim poziomie duchowego rozwoju nie są zobowiązane do przestrzegania norm obowiązujących większość buddystów)¹¹.

Domestykacja doprowadziła do silnego ograniczenia roli transgresji. Świadectwem tego jest:

- eliminacja szczególnie rażących zachowań transgresyjnych w przekonaniu, że teksty z pozoru je zalecające dotyczą sekretnych praktyk jogicznych;
- ograniczenie w przypadku mnichów zachowań seksualnych do zdarzeń zachodzących w wyobraźni;
- wprowadzenie niebudzących kontrowersji substytutów pewnych transgresyjnych zachowań (np. spożycie jogurtu i soku zamiast połknięcia mieszaniny wydzielin płciowych);
- traktowanie magicznych praktyk destrukcyjnych jako sposobu niesienia pomocy (mają one eliminować zagrożenia dla buddyjskiej nauki lub buddystów).

Dominacja tendencji do ograniczania roli transgresji nie wykluczała akceptacji przez pewne kręgi nawet ekstremalnych zachowań transgresyjnych. Podstawą takiej akceptacji była czwarta ze wskazanych strategii, która pozwala tworzyć enklawy poza zasięgiem dominującej tendencji¹².

Christian Wedemeyer odniósł się krytycznie do historycznego spojrzenia na transgresję w wadźrajanie, zajmując stanowisko w pewnym stopniu zbieżne z po-

¹¹ Poza Indiami ważną rolę odegrało również cenzurowanie tantr (Gray, 2007b, s. 254).

¹² Różne aspekty domestykacji zostały opisane przez Ronalda M. Davidsona (2002, s. 245–262), Davida B. Graya (2007b, s. 243–260; 2005, s. 58–69), Isabelle Onians (2002, s. 163–301), Michaela M. Broida (1993).

glądami buddyjskich apologetów tantr¹³. Rezultaty badań Wedemeyera nie pozwalają jednak odrzucić tezy o wykorzystywaniu rytualnej transgresji w okresie powstawania tantr¹⁴. Wartość rozważań amerykańskiego badacza wydaje się polegać przede wszystkim na wykazaniu, że już w tej fazie rozwoju wadźrajany proces integrowania transgresyjnych rytuałów z buddyjskim światopoglądem był zaawansowany. Nawet gdyby najbardziej bulwersujące z licznych w tantrach odwołań do transgresji udało się przekonująco sprowadzić do figur retorycznych, to i tak różnorodność uwzględnianych zachowań transgresyjnych pozwalałaby mówić o ważnej roli transgresji w okresie formatywnym wadźrajany.

W indyjskiej wadźrajanie transgresja stanowiła metaforę stanu buddy, czyli wolności od ograniczeń istoty ludzkiej czy też – ujmując rzecz w szerszej perspektywie – wyzwolenia się z ograniczeń, którym podlegają wszystkie odradzające się istoty. Szczególny charakter tej metafory polegał na wzbudzaniu negatywnych emocji (lęku i wstrętu). Kluczem do jej zrozumienia są odniesienia do najwyższego

¹³ Christian Wedemeyer sformułował program dekontekstualizacji badań nad wczesną wadźrajaną (program ten ma mieć zastosowanie co najmniej w początkowej fazie takich badań), powołując się na przekonanie, że rozpatrywanie zjawiska religijnego w kontekście historycznym znacząco zwiększa ryzyko jego błędnej interpretacji (z uwagi na tendencję do ignorowania swoistości zjawiska zestawianego ze zjawiskami zbliżonymi oraz ze względu na problematyczną wartość rezultatów badań historycznych) (Wedemeyer, 2013, s. 17–42, 66–67).

¹⁴ Christian Wedemeyer przekonuje, że autorami tantr najwyższej jogi były osoby doskonale znające tradycję buddyjską. Jego zdaniem charakterystyczna dla tych tekstów idea rytualnej transgresji stanowi rezultat nie inkluzji obcych elementów (wtórnie poddawanych domestykacji), ale wewnętrznej ewolucji uwzględniającej ogólnoindyjskie trendy. Amerykański badacz zdecydowanie odrzuca (nawiązując do zasad konotacyjnej semiotyki Barthesa) konieczność wyboru między dosłowną a metaforyczną wykładnią wypowiedzi dotyczących transgresji (słuszność tego stanowiska wydaje się oczywista, jeśli zważyć na symboliczną funkcję i wieloznaczność działań rytualnych). W swoich rozważaniach koncentruje się na ofierze pięciu ambrozji i ofierze pięciu mięs, w których to obrzędach widzi znaki gnozy (oparte na celowej inwersji zasadniczo akceptowanych zasad czystości, wzbudzające silne emocje i pełniące funkcję performatywną). Zdaniem amerykańskiego badacza wyznawcy wadźrajany, którzy odwoływali się do tantr najwyższej jogi, musieli być przekonani o realnym charakterze owych transgresyjnych obrzędów. Sądzi on jednak, że możliwość uczestnictwa w tych rytuałach ograniczano do finalnej i stosunkowo krótkiej fazy praktyki skrajnie wąskiego kręgu religijnych wirtuozów. W przypadku tej opinii problematyczny jest nacisk na krańcowość elitarności rozpatrywanych obrzędów (ich ekskluzywny charakter nie budzi zastrzeżeń). W końcowej partii swojej książki amerykański badacz uznaje wręcz za możliwe, że powszechne przekonanie wyznawców o realnym charakterze ofiary pięciu ambrozji nigdy nie odpowiadało rzeczywistości (porównuje je do legendy miejskiej). W takim ujęciu wczesna wadźrajana staje się (dynamicznie rozwijającą się) formacją, w której szeroko opisywany i powszechnie znany wzorzec religijnej praktyki wszystkich głęboko porusza, ale nie znajduje żadnych naśladowców. Trudno uznać tę konstrukcję za przekonującą (por. Wedemeyer, 2013, m.in. s. 107–112, 118–125, 131–132, 149–152, 175–188, 192–195). Zwięzłą krytykę pracy Wedemeyera przedstawił R. M. Davidson (2015).

bóstwa, które przejawia się w postaci uniwersum, przenikając je. W takich kontekstach bóstwo reprezentuje wszechobecną stronę rzeczywistości, która pozostaje ukryta przed większością ludzi (np. *Tantra Hewadźry* I.viii.41, II.iii.26). Jako aspekt wszystkich bez wyjątku zjawisk jest ona przeciwstawiana dywersyfikującym schematom pojęciowym i uznawana za nieodróżnicowaną aksjologicznie¹⁵. W ramach tzw. jogi bóstwa adepci wadźrajani dążyli do identyfikacji z najwyższym bóstwem. W tej perspektywie transgresja była czytelną metaforą osiągnięcia ostatecznego celu. Identyfikacja z najwyższym bóstwem, interpretowana w kategoriach tradycyjnej soteriologii buddyjskiej, to nic innego jak uzyskanie gnozy, czyli bezpośrednie poznanie tej strony rzeczywistości, którą uosabia władca mandali. Ignorowanie aksjologicznych dychotomii miało stanowić ważny aspekt owego wglądu (Williams, Tribe, 2000, s. 236)¹⁶. Wyobrażenie najwyższego bóstwa, które przenika uniwersum, pozostaje w ścisłym związku z jedną z ważnych kategorii pojęciowych mahajany. Chodzi o tzw. dharmiczne ciało buddy (*dharma-kāya*), które autorzy tzw. sutr doskonałości mądrości utożsamili zarówno z wglądem w naturę rzeczywistości (uznawanym za charakterystyczne osiągnięcie wszystkich buddów), jak i z tym, co dzięki takiemu poznaniu jest ujawniane, tj. z rzeczywistym sposobem istnienia wszystkich rzeczy nazywanym „naturą dharm” (*dharmatā*) lub „pustką” (*śūnyatā*). W takim „ciele” widziano podstawowy, bezosobowy i wieczny aspekt stanu buddy (Makransky, 1997, s. 29–38).

Tantry najwyższej jogi stanowią świadectwo traktowania metafory transgresji w kontekstach rytualnych jako metonimii (Leach, 1989, s. 27–34, 49, 53). W tej perspektywie rytualne zachowania transgresyjne uznawano za sposób wywołania (przy wykorzystaniu również innych środków) powtarzalnej i soteriologicznie użytecznej antycypacji stanu buddy, a ostatecznie za sposób osiągania tego stanu¹⁷. Uzasadniając takie podejście, można było się odwołać do odstępstw od

¹⁵ Przekonanie, że rozpatrywany aspekt nie podlega kategoryzacji, znalazło dobitny wyraz w rozróżnieniu między bóstwem antropomorficznym a bóstwem pozbawionym jakiegokolwiek postaci, zestawianym ze stanem najwyższej ekstazy (*Tantra Hewadźry* II.ii.43).

¹⁶ Christian Wedemeyer przekonuje, że gnostyczna interpretacja transgresji w tantryzmie hinduskim wywodzi się z buddyzmu tantrycznego (analogiczne do buddyjskich koncepcje w tantryzmie śiwackim byłyby wtórne) (Wedemeyer, 2013, s. 164–169).

¹⁷ Christian Wedemeyer widzi w ofierze pięciu ambrozji rytualne zdarzenie, które potwierdza osiągnięcie ostatecznego celu religijnej praktyki. Tym samym ofiara pięciu ambrozji zasadniczo różniłaby się od niebuddyjskich rytuałów, w których transgresja (symbolizująca wejście w stan nieokreśloności będący źródłem życia i wszelkich form) umożliwia odnowę czy przemianę (Wedemeyer, 2013, s. 118). W tym kontekście warto zwrócić uwagę na kilka kwestii. Po pierwsze, ofiara pięciu ambrozji stanowi integralną część rozpatrywanego przez Wedemeyera rytuału przemiany i dlatego odmawianie jej funkcji performatywnej byłoby bezzasadne. Po drugie, przekonanie autorów buddyjskich tantr o istnieniu bezpośredniego związku transgresji (i gnozy) z tym aspektem

normalnego sposobu funkcjonowania umysłu, a więc do doraźnych psychicznych skutków zachowań transgresyjnych (por. następny paragraf niniejszego artykułu). Uzasadnienie pośrednie było możliwe dzięki odpowiedniej konstrukcji warstwy doktrynalnej i mitologicznej. Transgresję rozpatrywaną w perspektywie doktrynalnej uznawano za sposób wejścia w związek z *pustką*, czyli tą stroną rzeczywistości, której oddziaływanie na uczestników obrzędów ma charakter zbawczy (związek ten rozumiano jako bezpośredni kontakt poznawczy). Na planie mitologicznym efektywność wszelkich rytuałów wiązano z aktywnością bóstw. Rytualną transgresję traktowano więc jako jeden ze środków służących do skłonienia bóstw (które są osobowymi reprezentacjami *pustki*) do określonego oddziaływania na uczestników obrzędu. Wydaje się, że autorom tantr nie była obca również inna perspektywa. Charakterystyczne dla niej jest przekonanie, że rzeczy nieczyste są nośnikami niebezpiecznych mocy, które można poddać kontroli i wykorzystać. W tych przypadkach, w których zachowania transgresyjne były wyrazem dążenia do uzyskania cudownych mocy (*siddhi*), przywołane przekonanie mogło odgrywać główną rolę¹⁸.

Zdaniem Roya Rappaporta rytualna transgresja służy wzmocnieniu akceptacji określonego porządku światowego (dzięki konfrontacji z chaosem) albo jest sposobem relatywizowania takiego porządku poprzez przeciwstawienie go temu, co autentycznie święte. W drugim przypadku transgresja stanowi sposób sankcjonowania określonego modelu zachowania (dzięki przekonaniu o uświęceniu przez ostateczną instancję właśnie takiego, a nie innego ładu), ale zarazem ułatwia jego modyfikowanie, gdy staje się on nieodpowiedni w nowych okolicznościach (Rappaport, 2007, s. 502–503). Takie podejście do transgresyjnych rytuałów wczesniej wadźrajany nie jest pozbawione podstaw. Szukając dla niego uzasadnienia na planie doktrynalnym, można wskazać na przekonanie autorów tantr o komplementarności dwóch stron rzeczywistości: tej, która jest traktowana jako fundamentalna i ujawniająca się dzięki aktowi transgresji, oraz tej, którą identyfikowano ze światem rozumianym jako określona struktura i dziedzina panowania bóstwa stojącego na straży właściwych zasad postępowania. Wadźrajana pojawiła się w okresie zasadniczych przekształceń indyjskiego społeczeństwa i dramatycznych zagrożeń

rzeczywistości, który jest przeciwstawiany dziedzinie określonych obiektów, jest niewątpliwe. Po trzecie, Wedemeyer wydaje się ignorować taki sposób rozumienia tantrycznej praktyki, w którym pewnym stanom umysłu nadawany jest status nietrwałej, powtarzalnej i soteriologicznie użytecznej antycypacji ostatecznego celu.

¹⁸ Przekonanie to wydaje się odgrywać główną rolę w rozdziale *Tantray Ācandamaharoszany* (George, 1971, s. 31–33). Spożycie nieczystych rzeczy zostało tu porównane do stosowania nawozu w celu wywołania owocowania drzewa (Williams, Tribe, 2000, s. 236–237).

dla egzystencji buddystów, szczególnie mnichów (Davidson, 2002, s. 25–26, 29–30, 62–91, 105–112). Możliwe, że rytualna relatywizacja porządku poprzez transgresję ułatwiała elastyczne podejście do tradycyjnych zasad.

W późniejszych fazach rozwoju buddyzmu tantrycznego transgresja zwykle była sprowadzana do roli symbolu, który nie znajduje odpowiednika w realnych działaniach. Wydaje się, że rezultatem tego zabiegu było zastąpienie lęku i wstrętu mniej intensywnym niepokojem. Motywy transgresyjne są niemożliwe do zignorowania przez tych, którzy odwołują się do tantr najwyższej jogi. Skojarzenie spożycia ludzkich wydaliny, zabójstwa, kanibalizmu, kazirodztwa itp. z tym, co najświętsze, musi budzić niepokój (przynajmniej u początkujących adeptów tantrycznej ścieżki), nawet po umieszczeniu tych zachowań w dziedzinie czysto intencjonalnych sensów.

Funkcje rytualnego ataku na poczucie bezpieczeństwa w wadźrajanie

Zgodnie z pewnymi fragmentami tantr najwyższej jogi do obrzędów seksualnych przystępują adepci po odbyciu odpowiedniego treningu medytacyjnego. Prowadzić ma on do wygaszenia emocji i uczuć, czyli do zaniku pożądania, gniewu, żalu, strachu itp. Poddanie adepta silnym bodźcom seksualnym w sytuacji rytualnej ma wykazywać jego pełne opanowanie i może być traktowane jako test, który pozwala odróżnić go od osób nieprzygotowanych (np. *Tantra Hewadźry* II.ii.8-16, 22). Tego rodzaju fragmenty mogłyby skłonić kogoś do uznania, że adepci jogi tantrycznej w sytuacjach rytualnych nie reagują na bodźce (nie odczuwają emocji). Słuszność tego przekonania świadczyłaby o tym, że rozważania przedstawione w niniejszym artykule opierają się na błędnych założeniach.

Reakcja emocjonalna stanowi jednak w sposób oczywisty integralną część wielu elitarnych rytuałów opisanych w tantrach najwyższej jogi. O braku emocji można mówić, odnosząc się do nietrwałych stanów medytacyjnego skupienia, a nie do ogólnie rozumianego sposobu funkcjonowania umysłu adepta w sytuacjach rytualnych (chyba że na zasadzie hiperboli czy ekstrapolacji). Stosunek seksualny był ważnym elementem rytuałów inicjacyjnych, które służyć miały stopniowej przemianie adepta, oraz częścią późniejszej samodzielnej praktyki. Oczywiście jest to, że podczas rytualnego stosunku adepci odczuwali pożądanie i rozkosz (bez tego nie mogliby w pełni uczestniczyć w obrzędzie), nawet jeśli ich stan emocjonalny był w odpowiedni sposób sublimowany czy kontrolowany (co chyba można sprowadzić do połączenia odczuwanych emocji z równoczesnym występowaniem odpowiednich stanów kognitywnych). Wydaje się, że lęk powinien być traktowany podobnie.

Udział w wielu rytuałach opisanych w tantrach najwyższej jogi bezpośrednio godził w poczucie bezpieczeństwa uczestników. Zarówno praktyka uobecniania monstrualnych i agresywnych bóstw, jak i zachowania o charakterze transgresyjnym były stresogenne. Odpowiednio dobrany sztafaż i rytualne akcesoria wzmacniały reakcję stresową. Lęk był wzmagany również przez wiarę w zagrożenie ze strony destrukcyjnych sił demonicznych (powstrzymywanych dzięki odpowiednim technikom rytualnym) oraz przez przekonanie, że zbawcza moc, która stanowi przedmiot rytualnej manipulacji, jest potencjalnie niebezpieczna. Nowicjuszy straszono dotkliwymi i nieuniknionymi karami za ujawnienie przebiegu sekretnych obrzędów osobom postronnym (odwoływano się do przekonania, że tego rodzaju rytuały mogą mieć niszczący wpływ na osoby nieprzygotowane). Poziom reakcji stresowej uczestników rytuału był z pewnością uzależniony od schematu obrzędu, osobistych cech uczestnika oraz stopnia zaawansowania adepta.

Rola lęku w rytuałach opisanych w tantrach najwyższej jogi jest złożona. Można wyróżnić następujące komponenty tej roli (niektóre są ze sobą ściśle związane):

1. Lęk prowadził zapewne do psychicznej mobilizacji adepta (naturalnej w sytuacji zagrożenia), a silna motywacja i osobiste zaangażowanie są zawsze pożądane w praktyce religijnej.

2. Eksperyment przeprowadzony przez Arę Norenzayana, Iana Hansena i Scotta Atrana wykazał, że wydzielanie adrenaliny stanowiące reakcję na obrazy śmierci korzystnie wpływa na wiarę w istnienie czynników nadprzyrodzonych i na podjęcie starań o zbawienie. Jak pisze Atran, „emocjonalny stres wynikający z nawiązującej do śmierci sceny wydaje się silniejszym naturalnym motywatorem religijności niż ekspozycja jedynie na nieemocjonogenną scenę religijną, taką jak modlitwa” (Atran, 2013, s. 221). Wydaje się więc, że miejsca kremacji i ludzkie szczątki pełniły w obrzędach wadźrajany m.in. rolę motywatorów religijności (por. Atran, 2013, s. 217–221).

3. Jedną z głównych funkcji rytuału jest przekonywanie uczestników o prawdziwości wierzeń religijnych z nim związanych. Wszechstronnie angażujący i powtarzany udział w obrzędzie wzmacnia wiarę w prawdziwość określonej kosmologii religijnej. Kluczowa dla eliminacji wątpliwości uczestników jest doraźna zmiana sposobu funkcjonowania ich umysłów w sytuacji rytualnej. Zmiana taka jest interpretowana jako rezultat bezpośredniego oddziaływania czynników nadprzyrodzonych. Jej wywołaniu może służyć szereg instrumentów, takich jak koordynacja ruchów i wypowiedzi wielu osób, post, taniec, substancje psychoaktywne, medytacja itp. Czynniki wywołujące poczucie zagrożenia należą do wykorzystywanego instrumentarium. Umysł w sytuacjach rytualnych może nie być zdolny do identyfikacji działających bodźców ze względu na dezorientację, która stanowi rezultat równoczesnego oddziaływania różnych czynników, silnego pobudzenia lub zakłó-

cenia pewnych funkcji umysłowych. Brak znajomości mechanizmu, który odpowiada za wystąpienie zmian świadomości, sprawia, że religijna interpretacja zdarzeń rytualnych nie budzi wątpliwości (Atran, 2013, s. 189–190). Rolę lęku w rytuałach wadźrajany należy rozpatrywać w takiej perspektywie.

Zmiana świadomości uczestników rytuału odgrywa szczególną rolę w rytach przejścia. Uwiarygodnia ona trwałą zmianę statusu osób, której obrzędy przejścia są podporządkowane (może pełnić tę funkcję w sposób najbardziej przekonujący wtedy, gdy pozostawia trwałe ślady w psychice uczestników). Rytuały inicjacyjne opisane w tantrach najwyższej jogi są przykładem rytualnego wykorzystania szerokiego spektrum czynników zmieniających sposób funkcjonowania umysłu: od środków odurzających przez praktyki medytacyjne (w tym techniki autosugestii), manipulację lękiem i wstrętem, pobudzenie seksualne aż po orgazm. Dzięki temu obrzędy inicjacyjne wadźrajany miały potężną siłę perswazyjną, uwierzytelniając przekonanie, że powodują przemianę religijnego statusu nowicjuszy, oraz sankcjonując schemat inicjacji jako model dalszej, samodzielnej praktyki (mającej za cel ostateczną transformację adepta). Wydaje się, że wiele obrzędów można sprowadzić do diachronicznego schematu, który polega na przejściu od emocji nieprzyjemnych do silnych emocji pozytywnych. W pierwszej fazie ważną rolę odgrywają lęk, wstręt, poczucie winy lub dezorientacja, w drugiej zaś kluczowa jest związana z seksualnym pobudzeniem przyjemność, której już w trakcie jej odczuwania nadawana jest (dzięki pouczeniom mistrza i technikom medytacyjnym) religijna wartość. Między fazami występuje silny kontrast, co tylko uwiarygodnia tezę o religijnej przemianie adepta¹⁹.

Autorzy tantr oferowali metodę szybkiego osiągnięcia stanu buddy. Intensywny rozwój wadźrajany i uzyskanie dominacji nad starszymi postaciami buddyzmu w Indiach nie byłyby możliwe bez zdolności uwiarygodnienia tego roszczenia. Wydaje się, że uwierzytelnienie dokonywało się głównie w kontekście rytualnym i miało ścisły związek ze zmianami świadomości uczestników obrzędu (m.in. z wywołanym poczuciem zagrożenia i jego przezwyciężeniem). Zmiany te były interpretowane jako osiągnięcie stanu buddy, antycypacja takiej przemiany lub duchowe osiągnięcia, które do niej przybliżają. Można powiedzieć, że korzyści płynące z wprowadzenia do buddyjskiej praktyki elementów, które wywołują silne emocje (w tym negatywne), z nadwyżką rekompensowały straty związane z odstępstwami od religijnej tradycji, indyjskich standardów moralnych, ewolucyjnie ukształtowanych skłonności i wymogów dobrego smaku. Prawdziwość tej

¹⁹ Uzyskiwany z czasem dystans emocjonalny w stosunku do bodźców, które pierwotnie wywoływały silną reakcję emocjonalną, mógł być również traktowany jako „namacalny” dowód przemiany adepta (nawet jeśli dystans był rezultatem zwykłej rutyny).

tezy wydaje się nie budzić poważniejszych wątpliwości, o ile rozpatrujemy zjawisko w ograniczonej perspektywie czasowej (tj. w okresie intensywnego rozwoju wadźrajany).

4. Antropolodzy zgadzają się, że rytuał jest sposobem kodowania informacji w umysłach jego uczestników. Antropolog Harvey Whitehouse wyróżnił dwa tryby rytualnego kodowania: doktrynalny i imaginacyjny. W trybie doktrynalnym obrzędy są często powtarzane i mają charakter rutynowy. Ich uczestnicy skupiają się na doktrynie wyrażonej w kazaniach i egzegezie. Ten tryb kodowania opiera się na pamięci semantycznej. Rytuały charakterystyczne dla trybu imaginacyjnego silnie natomiast oddziałują na zmysły i wywołują intensywne emocje. Dzięki temu możliwe jest zapisywanie informacji w pamięci epizodycznej. Owe informacje są łączone z określonymi elementami rytuału głównie na zasadzie kontekstowego ich kojarzenia przez uczestników, nie zaś wskutek przekazu werbalnego (jak w trybie doktrynalnym). W tym przypadku zapamiętywanie ma charakter autobiograficzny, obrazowy i generuje emocjonalnie naładowane wspomnienia typu fleszowego. Nawet jednorazowe uczestnictwo w obrzędzie, który wyzwala silne emocje, umożliwia skuteczne kodowanie. Główną rolę w rytualnym kodowaniu imaginacyjnym Whitehouse przyznał strachowi. Wprowadził kategorię rytuałów strachu (*rites of terror*), których uczestnicy poddawani są doświadczeniom wywołującym skrajnie silny stres (obok lęku mogą być wykorzystywane inne nieprzyjemne emocje) (Whitehouse, 1996; 2000, s. 54–124).

Obrzędy wadźrajany, które wzbudzały w uczestnikach poczucie zagrożenia, można traktować jako przykłady rytuałów strachu. Wydaje się, że silny stres może być wywołany przez czynniki (szczególnie skumulowane), takie jak przekonanie o obecności groźnych bóstw, kontakt z ludzkimi szczątkami i transgresja. Jedną z funkcji wyższych rytuałów inicjacyjnych opisanych w tantrach najwyższej jogi było wdrożenie adepta w określony sposób myślenia i oceniania. Tryb imaginacyjny pozwalał nadać jednorazowym obrzędom inicjacyjnym charakter wydarzeń głęboko osobistych i kształtujących dalsze życie. W tym można widzieć przewagę intensywnie rozwijającej się wadźrajany nad mahajaną²⁰.

²⁰ Scott Atran zarzuca Harveyowi Whitehouse'owi niedocenienie roli werbalizacji doświadczeń w kodowaniu imaginacyjnym. W plemiennych rytuałach inicjacyjnych, które reprezentują rytuały strachu, werbalizacja ta dokonuje się w ramach objaśniania zachodzących wydarzeń neofitom przez starszych i w trakcie prowadzonych dyskusji. Badania wykazują, że wspomnienia fleszowe są trwałe dzięki konsolidacji narracyjnej i ten mechanizm z powodzeniem może być wykorzystany w kodowaniu rytualnym (Atran, 2013, s. 196). Wydaje się, że w inicjacjach opisanych w tantrach najwyższej jogi częściowa konsolidacja narracyjna zachodzi już podczas obrzędów: przywoływane są bowiem odpowiednie mity oraz wykorzystywane doktrynalne kategorie mahajany.

Koncepcja dwóch trybów rytualnego kodowania jest kontrowersyjna. Jej krytycy nie kwestionują jednak tego, że:

- silne emocje zawężają uwagę do krytycznych aspektów sytuacji, dzięki czemu następuje optymalizacja przetwarzania informacji;
- stres o odpowiednim natężeniu sprzyja zapamiętywaniu, ponieważ generuje wspomnienia trwalsze i dokładniejsze (w grę wchodzi tu ewolucyjny mechanizm oparty na zasadzie, zgodnie z którą sytuacje zagrażające jednostce są szczególnie ważne i mogą się powtarzać w przyszłości) (Atran, 2013, s. 199–200, 215–217).

5. Badania prowadzone we współczesnych społeczeństwach zachodnich wykazały, że poczucie winy połączone z niepokojem i izolacją społeczną sprzyja wystąpieniu nagłych przeżyć religijnych, takich jak nawrócenia, stany posesyjne i doświadczenia mistyczne. Przeżycia te są sposobami rozładowania niepokoju egzystencjalnego (Atran, 2013, s. 204–206). Uznawszy, że przywołane badania ujawniają związek uniwersalny, można twierdzić, że w rytuałach opisanych w tantrach najwyższej jogi mamy do czynienia z manipulowaniem niepokojem egzystencjalnym po to, by doprowadzić adepta do stanu, który sprzyja wystąpieniu nagłego przeżycia religijnego. Wydaje się, że poczucie winy i niepokój z nim związany stanowiły naturalną reakcję na udział w obrzędach transgresyjnych. Część adeptów funkcjonowała w warunkach, do których można odnieść kategorię izolacji społecznej. Praktyka religijna stanowiła wieloetapowy proces, który do pewnego momentu mógł się charakteryzować obecnością (a nawet narastaniem) egzystencjalnego lęku, co sprzyjało wystąpieniu przeżyć mistycznych. Przeciwnik takiej interpretacji może twierdzić, że silna wiara religijna, dążenie z determinacją do określonego celu oraz osobisty związek z mistrzem wykluczały pojawienie się egzystencjalnego niepokoju u inicjowanych adeptów. Takie stanowisko wydaje się jednak ignorować różnicę między celem a drogą prowadzącą do niego, nie licząc się z instrumentalizacją emocji charakterystyczną dla wadźrajany.

6. Jeśli przyjmiemy, że ostatecznym celem rytuałów opisanych w tantrach najwyższej jogi była (podobnie jak w starszym buddyzmie) autentyczna transformacja osobowości adepta, to można bronić hipotezy, zgodnie z którą silne emocje negatywne stanowiły katalizator kryzysu tożsamości. Przedłużający się stres „zakłóca istniejące wzorce myślenia i zachowania, które stają się dysfunkcyjne”, a to „stwarza możliwość ustanowienia nowych wzorców” (Atran, 2013, s. 206). W tym kontekście należy zwrócić uwagę na to, że w praktyce wadźrajany aktywność rytualna jest uzupełniana o trening medytacyjny podporządkowany przemianie adepta. Wydaje się, że w zamierzeniach transformacja osobowości adepta była procesem trójwymiarowym i obejmowała:

- destrukcję dotychczasowych wzorców myślenia i zachowania (ważną rolę, jeśli nie kluczową, w tym przypadku odgrywały obrzędy);

– kształtowanie nowego sposobu postrzegania własnej osoby i świata zgodnie ze schematami podsuniętymi przez mistrza;

– modyfikację własnego zachowania (obejmującą skłonności i nawyki) w ramach treningu kierowanego (co najmniej w pierwszej jego fazie) przez mistrza.

W perspektywie przedstawionej hipotezy nabiera psychologicznego sensu teza, zgodnie z którą udział w tantrycznych rytuałach osób nieprzygotowanych i niemających osobistego przewodnika ma dla nich katastrofalne konsekwencje. Można odnieść tę tezę do ryzyka kryzysu tożsamości bez następującej po nim rekonstrukcji osobowości na właściwych zasadach.

7. Mistrz był postrzegany jako osoba o wyjątkowej mocy i wiedzy, która dzieli się swymi osiągnięciami z uczniami podczas serii rytuałów inicjacyjnych. Już samo to, że nauczyciel był współuczestnikiem zdarzeń sekretnych, sytuacji intymnych i głęboko poruszających uczniów, musiało wpływać na emocjonalny stosunek do niego. Mistrz wiedział, jak wywołać odmienne stany świadomości uczniów, jak rozbudzić i uśmierzyć związany z tym egzystencjalny niepokój, a to uwiarygodniało jego duchowe kompetencje i budziło wdzięczność dla niego. Guru był postrzegany jako ten, który zapewnia osobom inicjowanym bezpieczeństwo w sytuacjach rytualnych. Poczucie zagrożenia adeptów sprzyjało rozwojowi zaufania do mistrza, gdyż uczniowie nie potrafili samodzielnie poradzić sobie z silnym stresem. Tendencja ta była wzmacniana na poziomie doktrynalnym, gdyż postawę bezgranicznego zaufania adeptów do nauczyciela traktowano jako wzorcową i wymagano otaczania mistrza czcią religijną (np. Williams, Tribe, 2000, s. 198–199).

Zakończenie

W rytuałach opisanych w tantrach najwyższej jogi ważną rolę odgrywały intensywne emocje, w tym lęk. Jego wywołaniu służyły przede wszystkim monstrialne wyobrażenia bóstw oraz obrzędowa transgresja. Wydaje się, że poczucie zagrożenia spełniało następujące funkcje (w niektórych przypadkach razem z innymi składnikami religijnej praktyki):

– wywoływało psychiczną mobilizację i zwiększało osobiste zaangażowanie uczestników obrzędu;

– stanowiło motywator religijności;

– wzmacniało wiarę w prawdziwość określonej kosmologii i soteriologii;

– pozwalało kodować informacje w trybie imaginacyjnym;

– prowadziło do kryzysu tożsamości adepta (a tym samym umożliwiało przemianę osobowości);

– sprzyjało występowaniu przeżyć mistycznych;

– wzmacniało zaufanie do mistrza.

Jak się wydaje, lęk stanowił integralny składnik praktyki religijnej charakterystycznej dla tantr najwyższej jogi. Lęk odczuwany w sytuacjach rytualnych znacząco ułatwiał osiąganie celów, które były uznawane za istotne w tym modelu praktyki. Strach był jednak uważany (podobnie jak inne emocje) za użyteczny doraźnie i miał być eliminowany na zaawansowanym etapie praktyki. Wydaje się, że można przekonująco bronić możliwości metodycznego i znaczącego modyfikowania zdolności adeptów do reakcji lękowych, wskazując na połączony wpływ rytualnej rutyny i treningu medytacyjnego. Wywołującym lęk i wielokrotnie odtworzanym sytuacjom obrzędowym (jeśli rozpatrywać je w tej perspektywie) można więc przypisać jeszcze jedną ważną funkcję: zapewniały one ekspozycję na stresogenne bodźce (rzeczywiste lub wyobrażone), co w naturalny sposób prowadziło do osłabienia reakcji na tego typu doznania.

Literatura

- Atran, S. (2013). *Ewolucyjny krajobraz religii*. Kraków: Nomos.
- Bagchi, S. (red.). (1965). *Guhyasamāja Tantra*. Darbhanga: Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning.
- Banerjee, B. (red.). (1985). *A Critical Edition of Śrī Kālacakratāntra-raja Collated with the Tibetan Version*. Calcutta: The Asiatic Society.
- Brekke, T. (1999). The Role of Fear in Indian Religious Thought with Special Reference to Buddhism. *Journal of Indian Philosophy*, 27, 439–467. DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1004340028561>.
- Broido, M. M. (1993). Killing, Lying, Stealing and Adultery: A Problem of Interpretation in the Tantras. W: D. S. Lopez (red.), *Buddhist Hermeneutics* (wyd. 2, s. 71–118). Delhi: Motilal Banarsidass.
- Bühnemann, G. (1997). The Six Rites of Magic. W: D. Gordon White (red.), *Tantra In Practice* (s. 447–462). Princeton–Oxford: Princeton University Press.
- Davidson, R. M. (2002). *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*. New York: Columbia University Press.
- Davidson, R. (2005). Reflections on the Maheśvara Subjugation Myth: Indic Materials, Sa-skyapa Apologetics, and the Birth of Heruka. W: P. Williams (red.), *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies* (t. VI, s. 1–31). London–New York: Routledge. Taylor and Francis Group.
- Davidson, R. (2015). Making Sense of Tantric Buddhism: History, Semiology, and Transgression in the Indian Traditions by Christian K. Wedemeyer. *History of Religions*, 54(3), 371–375.
- George, Ch. S. (1971). *The Caṇḍamāharoṣana Tantra: Chapters I–VIII*. Manuskrypt rozprawy doktorskiej. Philadelphia: University of Pennsylvania.

- Gethin, R. (2004). Can Killing a Living Being Ever Be an Act of Compassion? The Analysis of the Act of Killing in the Abhidhamma and Pali Commentaries. *Journal of Buddhist Ethics*, 11, 166–202.
- Granoff, P. (2000). Other People's Rituals: Ritual Eclecticism in Early Medieval Indian Religious. *Journal of Indian Philosophy*, 28, 399–424. DOI: 10.1023/A:1004883605055.
- Gray, D. B. (2005). Eating the Heart of the Brahmin: Representations of Alterity and the Formation of Identity in Tantric Buddhist Discourse. *History of Religions*, 45(1), 45–69. DOI: 10.1086/497816.
- Gray, D. B. (2006). Skull Imagery and Skull Magic in the Yoginī Tantras. *Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies*, 8, 21–39.
- Gray, D. B. (2007a). *The Cakrasamvara Tantra (The Discourse of Śrī Heruka): A Study and Annotated Translation*. New York: The American Institute of Buddhist Studies at Columbia University in New York.
- Gray, D. B. (2007b). Compassionate Violence? On the Ethical Implications of Tantric Buddhist Ritual. *Journal of Buddhist Ethics*, 14, 238–271.
- Leach, E. (1989). Kultura i komunikowanie. Logika powiązań symbolicznych. Wprowadzenie do analizy strukturalnej w antropologii społecznej. W: E. Leach, A. J. Greimas, *Rytuał i narracja* (s. 21–98). Warszawa: PWN.
- Linrothe, R. (1999). *Ruthless Compassion: Wrathful Deities in Early Indo-Tibetan Esoteric Buddhist Art*. Boston: Shambhala.
- Makransky, J. B. (1997). *Buddhahood Embodied: Sources of Controversy in India and Tibet*. Albany: State University Press of New York.
- Onians, I. (2002). *Tantric Buddhist Apologetics or Antinomianism as a Norm*. Manuskrypt rozprawy doktorskiej. Oxford: Oxford University.
- Rappaport, R. A. (2007). *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*. Kraków: Nomos.
- Sadakata, A. (2000). *Góra Sumeru i kraina Sukhawati. Zarys kosmologii buddyjskiej*. Poznań: Moderski i S-ka.
- Sanderson, A. (1994). Vajrayāna: Origin and Function. W: *Buddhism into the Year 2000: International Conference Proceedings* (s. 87–102). Bangkok–Los Angeles: Dhammakāya Foundation.
- Schmithausen, L. (1997). *Maitrī and Magic: Aspects of the Buddhist Attitude toward the Dangerous in Nature*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Snellgrove, D. L. (1959). *The Hevajra Tantra: A Critical Study* (cz. II). London: Oxford University Press.
- Snellgrove, D. (2002). *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and Their Tibetan Successors* (wyd. 2). Boston: Shambhala.
- Tsuda, S. (red.). (1974). *The Saṃvarodaya-Tantra: Selected Chapters*. Tokyo: The Hokuseido Press.
- Wedemeyer, Ch. K. (2013). *Making Sense of Tantric Buddhism: History, Semiology & Transgression in the Indian Traditions*. New York: Columbia University Press.
- Whitehouse, H. (1996). Rites of Terror: Emotion, Metaphor and Memory in Melanesian Cults. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(4), 703–715. DOI: 10.2307/3034304.

Whitehouse, H. (2000). *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*. Oxford: Oxford University Press.

Williams, P., Tribe, A. (2000). *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*. London–New York: Routledge. Taylor and Francis Group.

ANDRZEJ KORCZAK

Polskie Towarzystwo Religioznawcze

e-mail: ak-sele@wp.pl

ORCID: 0000-0002-2563-9201

Symbole religijne i metafory mądrościowe Laozi

Religious symbols and wisdom metaphors Laozi

Abstract. There are both religious symbols and wisdom metaphors in *Dao De Jing* by Laozi. They suggest that the ultimate reality is above the human intellect. The most important metaphor is *Dao* – “Way”. The metaphor of “the mother” of the world plays a very important role. This metaphor suggests that wisdom consists in penetrating the source of all being. The metaphor of the “Heaven Gates”, which indicates the transition from common sense to the supernatural. The metaphor of “the child” suggests that wisdom is not about accumulating knowledge, but on spiritual integration. The metaphor of yin, or metaphysical femininity, plays a very important role.

Keywords: *Dao De Jing*, symbols, metaphors, wisdom.

Cel rozważań i metoda

T raktat *Dao De Jing*, którego autorstwo przypisuje się chińskiemu myślicielowi Laozi (dlatego dzieło nosi też tytuł *Laozi wuqian wen*, czyli *Księga 5000 znaków Laozi*), jest coraz bardziej znany na Zachodzie (Kohn, 2012, s. 23). Laozi używa w swoich rozważaniach symboli religijnych i metafor mądrościowych, tym samym odróżnia czysto pojęciową wiedzę od mądrości (Laozi, 2016, s. 40–41; Schwartz, 2009, s. 207–209). Celem tego artykułu jest pokazanie, iż proste – wydawałoby się – aforyzmy Laozi nawołują do wewnętrznej mobilności, dzięki której można odsłonić zawarty w nich sens (Kohn, 2012, s. 32). Ponadto będę się starał

dowieść, że takie odczytanie traktatu *Dao De Jing* stwarza bardzo spójną wizję duchowej mądrości Laozi.

Metoda odczytania będzie polegać na identyfikacji treści poprzez znaczenia symboli religijnych zawartych w traktacie. Dzięki badaniom Mircei Eliadego wiemy, że przeżywanie symboli jest psychologicznie integrujące (zob. Eliade, 1994a, s. 211; 2001, s. 364, 386–187, 443, 503, 516, 596–597, 752, 771, 887, 889). Podobnie twierdzą Gilbert Durand (1986, s. 29), Paul Tillich (1987, s. 103) i Louis Dupré (1991, s. 209). Symbole ukazują sens i strukturę ostatecznej rzeczywistości (Eliade, 1994a, s. 215; 2009, s. 245). Ich siła polega na specyficznym związku z ludzką egzystencją (Eliade, 1994a, s. 217). Dzięki powiązaniu z wyobrażeniami archetypowymi symbole pozwalają otworzyć się na transcendencję (Eliade, 1994a, s. 217), a ich przeżycie staje się aktem duchowym (Eliade, 1994a, s. 218). Oznacza to, iż symbol umożliwia kontakt z tym, co ponadczasowe (Eliade, 2009, s. 12).

Ogólnie o metaforach zawartych w *Dao De Jing*

Jednym z ciekawszych badaczy *Dao De Jing* jest Władimir M. Malawin, który pisze:

Wypowiedziałem opinię, że taoizmowi właściwy jest pogląd na świat jako skrytą lub absolutną metaforę. Natura tej metafory nie w pełni odpowiada powszechnie przyjętemu zdaniu o jej istocie. We współczesnych pracach o filozoficznych studiach nad procesem metaforycznym często porównuje się go z metafizycznym rozdzieleniem tego, co uczuciowe, i tego, co pojęciowe [...]. Dla taoistycznego mędrca, który zrozumiał niedualistyczną naturę rzeczy, realność jest odbita w sobie samej. Jawność metafory niknie, lecz zachowuje się jej twórcza siła, skryta w zdolności do wyjawiania skrytej w głębinach jedności rzeczy (Malawin, 1988, s. 94–95; por. Yanying Lu, 2012).

Uczony zdaje się twierdzić, że zrozumieniem metafory mądrościowej jest poznanie jedności rzeczy możliwe w głębi ludzkiej duszy. Aby to pojąć, należy spojrzeć na świat jako na metaforę tego, co się dzieje w naszym umyśle, i szukać we własnej głębi jednoczącej wszystko zasady. Richard Wing sugeruje, że aby zrozumieć wskazówki Laozi, należy przestać się posługiwać jedynie intelektem i uzupełnić go intuicją (Wing, 2014, s. 14). Podobnie twierdzi Carl Gustav Jung (Jung 1989, s. 178–196). Mędrzec używa symboli, ponieważ chodzi mu o zmianę wewnętrznej postawy – z takiej, która przywiązana jest do wiedzy intelektualnej, a takie przywiązanie pozwala jego umysłowi krążyć po powierzchni duszy, na taką, która umożliwia mu poznanie źródeł własnej tożsamości. Symbol i metafora nadają się do tego bardziej niż racjonalne pojęcia, ponieważ stymulują mentalne zaangażowanie, którego nie mogą wyzwolić abstrakcyjne pojęcia. Oznacza to m.in., że *Dao De Jing* nie prezentuje systemu filozoficznego w zachodnim ro-

zumieniu i nie zawiera żadnych dowodów¹. Raczej sugeruje, że ostateczna rzeczywistość znajduje się ponad ludzkim intelektem². To sprawia, że różne szkoły mądrościowe odmiennie interpretowały prawdy zawarte w traktacie (Lao zi, 2006, s. 18).

W traktacie *Dao De Jing* jest sporo symboli religijnych i metafor mądrościowych. Są to m.in.: najwyższe bóstwa lub najwyższe bóstwo (rozdz. 4), Wielki Cieśla lub Wielki Odlewniczy (rozdz. 28, 74), Praojciec wszechrzeczy (rozdz. 59), Stwórca świata (rozdz. 4, 59, 60; zob. Lao zi, 2006, s. 32–33, 71, 140), Niebo i Ziemia (rozdz. 1, 5, 6, 7, 23, 24, 25, 33), symbol Nieba (rozdz. 13, 68), macierz wszystkich bytów (rozdz. 20, 25, 52, 59), dziewięciostopniowy taras (rozdz. 64), Dzień Wielkiej Ofiary (rozdz. 20), słomiane figurki psów przeznaczone na ofiarę (rozdz. 5), mędrzec-święty (rozdz. 52), tłumaczony przez Richarda Wilhelma jako powołany, Syn Niebios (Lao zi, 2016), dziesięć tysięcy istot (rozdz. 39, 42, 62, 64, 76), duch doliny (rozdz. 6), brama niebios (rozdz. 10), zachowania biernego jak kura (rozdz. 10, 28), woda (rozdz. 8, 78), nieociosany kloc (rozdz. 15, 19, 28), metafora dziecka (rozdz. 10, 15, 20, 28).

Interpretacja najważniejszych symboli i metafor zawartych w *Dao De Jing*

W traktacie *Dao De Jing* centralną rolę ogdrywa metafora *Dao*³. Znaczenie słowa *Dao* jest bardzo odległe zachodniej mentalności, dlatego zrozumienie sensu samej metafory nastręczało wielu trudności (zob. Kohn, 2012, s. 28; Helin, 2010, s. 49–53; Bykow, 1988, s. 27–38; Needham, 1956; Wing, 2014, s. 7 i nn.; Jung, 1989, s. 40–79). Tadeusz Żbikowski pisze:

Znane są jednak użycia znaku tao już w dość wczesnych tekstach *Księgi Dokumentów* i *Księgi Pieśni*, pochodzących z pierwszej połowy I-go tysiąclecia p.n.e. Znak ten w tych tekstach przybrał już formę, która z niewielkimi modyfikacjami wynikającymi ze zmiany przyborów do pisanie, stosowana jest do dzisiaj i przedstawia element

¹ „Good people will not want to argue [...]. Those who love to argue [...] are likely to be not so good” (Lok Sang Ho, 2002, s. 87). Por. „Ludzie dobrzy nie uczestniczą w (zawiłych, lecz powierzchownych) dysputach. Ci, którzy uczestniczą w dysputach, nie są dobrzy” (Żbikowski, 1988, s. 75); „Good people do not engage in disputation, and those who engage in disputation are not good” (Lao Zi, 2009, s. 199); „Człowiek porządny nie dyskutuje, / kto dyskutuje niewiele jest wart” (Lao-tsy, 2002, s. 20).

² „Cokolwiek by o Nim mówić, istoty Tao nie da się opisać. / Można nadać Mu nazwę, ale to nie będzie właściwa nazwa” (Lao-tsy, 2002, s. 4).

³ Autor przyjął dwojaką formę zapisu: *dao* lub *Dao* w zależności od przekładu, do którego odwołuje się w danym fragmencie artykułu.

głowy połączony z elementem graficznym, oznaczającym *iść, przechodzić*. Znaczenie tego ideogramu zostało objaśnione w najstarszym słowniku chińskim (około 100 rok n.e.) jako *droga*, po której się chodzi, natomiast najobszerniejszy słownik znaków pisma chińskiego z początków naszego stulecia wymienia ponad pięćdziesiąt różnych znaczeń tego słowa [...]. Stosunkowo najwcześniej, bo we wspomnianej *Księdze Pieśni* wyraz *tao* występuje w znaczeniach *droga, ścieżka* oraz *metoda, sposób*. Około VI–V wieku p.n.e. w *Dialogach konfucjańskich*, przypisywanych Konfucjuszowi (551–479 rok p.n.e.), pojawia się to słowo w znaczeniu *zasada, zbiór zasad moralnych*. Mniej więcej w tym samym czasie używane jest ono również w znaczeniu *prowadzić, pokazywać drogę*, a na początku III wieku p.n.e. występuje ono jeszcze w dwóch nowych znaczeniach. W księdze *Etykiety* jako *wyjaśniać, objaśniać*, a u kontynuatora myśli konfucjańskiej, Mencjusza (372–289 rok p.n.e.) jako *mówić, wyrażać w słowach* [...]. W tekstach przedkonfucjańskich wyraz ten znaczy *droga, ścieżka*, bądź *prowadzić, kierować*. Natomiast w *Dialogach konfucjańskich* przybiera jeszcze nowe znaczenie – *sposób działania, zasada postępowania*. Spotykamy go na określenie postępowania słusznego, sprawiedliwego, zgodnego z konfucjańskimi normami etycznymi. Po raz pierwszy, również u Konfucjusza, wyraz ten został użyty na oznaczenie jakiegoś powszechnego prawa, wyznaczającego zasady postępowania. *Tao* jest więc jakąś powszechną, ogólną zasadą, według której wszyscy, zarówno jednostki, państwa, jak i cały świat, powinni postępować (Żbikowski, 1988, s. 40–41; zob. Needham, 1984; Eliade, 1994a, s. 21–25).

Feng Youlan, przedstawiając pojęcie *Dao* w *Krótkiej historii filozofii chińskiej*, pisze:

Dao jest tym, dzięki czemu każda rzecz i wszystkie rzeczy stają się. Ponieważ rzeczy zawsze są, *dao* nigdy nie przestaje być. Jest ono początkiem wszystkich początków i wobec tego widziało ono początek wszystkich rzeczy. Nazwa, która nigdy nie przestaje być, jest nazwą trwającą, a taka nazwa w rzeczywistości nie jest w ogóle nazwą. »Bezimienne (stało się) prapoczątkiem nieba i ziemi«. Zdanie to jest tylko zdaniem formalnym, a nie rzeczowym. Znaczy to, że nie zawiera ono żadnych informacji o faktach. Taoiści myśleli, że skoro rzeczy są, to musi istnieć coś, dzięki czemu wszystkie one się stają. To »coś« desygnowali oni jako *dao*, co jednak w rzeczywistości nie jest nazwą. Pojęcie *dao* również ma charakter formalny, a nie rzeczowy. Znaczy to, że nie opisuje ono niczego z tego, dzięki czemu wszystkie rzeczy się stają. Możemy powiedzieć tylko, że ponieważ *dao* jest tym, dzięki czemu wszystkie rzeczy się stają, samo z konieczności nie jest zwykłą rzeczą pośród innych rzeczy. Gdyby bowiem było taką rzeczą, nie mogłoby zarazem być tym, dzięki czemu *wszystkie* bez wyjątku rzeczy się stają. Każdy rodzaj rzeczy ma nazwę, lecz samo *dao* nie jest rzeczą. Jest ono zatem »bezimienne, jest nieociosanym blokiem« (Feng Youlan, 2001, s. 111; zob. Lao zi, 2006, s. 15–16, 21, 47, 65).

Fragment rozdziału XXXII traktatu Laozi wiąże z *Dao* metaforę „nieociosanego kłoca”, co potwierdza rozumowanie Feng Youlana:

Tao jest niezmiennie i nie sposób Go nazwać,
jest jak nieociosany kloc;
choć małe,
nikt się nim nie wysługuje.
Jeśli by Je pojęli możni i królowie,
wszyscy byliby Mu posłuszni (Lao-Tsy, 2002, s. 10).

„Nieociosany kloc” jest metaforą bytu, który nie ma istoty – i tym się różni od wszystkich bytów mających istotę. Byt bez istoty jest źródłem dwóch najważniejszych zasad metafizycznych, od których wywodzą się wszystkie określone byty mające określone istoty (Schwartz, 2009, s. 202, 205; 1985). Moim zdaniem zacytowane wcześniej słowa historyka chińskiej filozofii sugerują, że pojęcia *Dao* i „nieociosany kloc” odnoszą się do transcendencji rozumianej jako coś, co jest pozbawione określonej istoty – nieśmiertelny duch. Wang Bi często nadaje metaforze nieociosanego kłosa znaczenie psychologiczne. Robi to w komentarzach do rozdziałów: XXVIII, XXXII i XXXVII (Lao zi, 2006, s. 70–71, 76, 82, 86).

Łączenie znaczenia psychologicznego i metafizycznego jest charakterystyczne dla prawie całej chińskiej myśli mądrościowej. Według Benjamina Schwartz pojęcie *Dao* w konfucjanizmie pierwotnie oznaczało społeczny i naturalny porządek, w taoizmie zaś ma ono znaczenie mistyczne (Schwartz, 2009, s. 203). Jego istota nie daje się wyrazić za pomocą pojęć (Schwartz, 2009, s. 199–202), co według badacza sugeruje sam Laozi (Schwartz, 2009, s. 199). Z kolei Richard Wilhelm tłumaczy *dao* jako „sens”, choć uważa, że równie dobre są takie pojęcia, jak: „Bóg”, „droga”, „rozsądek” czy „logos” (Lao zi, 2016, s. 33–35). Greckim, przedfilozoficznym odpowiednikiem słowa *Dao* było słowo *Dike*, które oznaczało drogę dochodzenia do czegoś, kolej rzeczy, sposób postępowania, sprawiedliwe, słuszne postępowanie i samą sprawiedliwość (Jaeger, 1962, s. 130–131, 166, 206). Hebrajskim odpowiednikiem *Dao* jest droga Pana, głoszona przez proroków (Schwartz, 2009, s. 63).

Bardzo ważną rolę w *Dao De Jing* pełni metafora matki świata. Pokazuje ona, że mądrość polega na wnikięciu w źródło wszelkiego bytu i wszelkich zjawisk.

Wszystko, co istnieje na ziemi pod niebem
ma swój początek.
Uważa się go za matkę wszystkich rzeczy pod niebem.
Dopiero posiadłszy wiedzę o matce
można poznać jej dzieci (Lao-tsy, 1988, rozdz. LII, 65).

W przekładzie Jarosława Zawadzkiego te same słowa brzmią jeszcze dobitniej:

Jest Początek na świecie,
który to jest Matką świata.

Jeśli dotrzemy do matki,
poznamy jej dzieci [...] (Lao-Tsy, 2002, s. 19).

Z kolei Wang Bi akcentuje konieczność poznania każdego bytu poprzez jego najgłębszą podstawę, którą Laozi nazywa matką (Lao zi, 2006, s. 21, 24, 57, 85–86, 89, 108, 117, 120). Kreśli dialektykę poznania gałęzi, czyli poznania powierzchownego, i poznania korzeni – matki, czyli poznania poprzez dotarcie do absolutnej podstawy bytu. Zachodnią analogią jest nawoływanie do poznania każdego bytu poprzez *arche* w zachowanych fragmentach presokratyków. Wang Bi stwierdza wręcz, że trzymanie się podstawy jest istotą nauki *Dao De Jing*: „Księgę Laozi można podsumować jednym zdaniem: »Ach! Zadbaj o korzenie – dla wzrostu i rozwoju gałęzi nic nie jest bardziej korzystne«” (Lao zi, 2006, s. 21). Zdania te sugerują odróżnienie zdroworozsądkowej wiedzy i mądrościowego wglądu, zwanego na Wschodzie oświeceniem. Pojęcie to jest obecne w komentarzach Wang Bi (Lao zi, 2006, s. 50, 114, 119).

Podobnie twierdzi Wilhelm, który pisze:

Laozi nie dąży więc do »poznania«, ale do »oglądu«, wewnętrznego »oświecenia«. Widać w wielu miejscach (por. 12,3), że ten ogląd nie ma nic wspólnego z wizjami uzyskanymi dzięki ascezie i praktykom ascetycznym [...]. To wewnętrzne oświecenie prowadzi zupełnie samo do prostoty (por. 28), która w dziecku, jeszcze nie pędzonym wirem pożądań, ma najpiękniejszą analogię. Ludzka istota tworzy w ten sposób spójną, zwróconą ku sobie jedność [...]” (Lao zi, 2016, s. 40–41).

Nic dziwnego, że Schwartz uważa, że takie poznanie jest rodzajem gnozy (Schwartz, 2009, s. 210). Poznanie *Dao*, ostatecznej zasady świata, która stanowi źródło wiecznego porządku, jest wglądem w istotę kosmosu oraz w istotę ludzkiej duszy. Zhuangzi głosi, że tę prawdę bytu poznajemy we własnym wnętrzu:

Naucz się widzieć, gdzie wszystko jest ciemne, i słyszeć, gdzie wszystko jest ciche. W mroku dojrzysz światło, w ciszy usłyszysz harmonię. Nie przeszkadzając odkrywać się prawdzie, taoistyczny mędrzec nie widzi jej w zwykłym sensie, bowiem nie jest ona przedmiotem, lecz bliższa jest mu niż jego własne ja. Może on jedynie chronić ją w sercu (huai) (Malawin, 1988, s. 88).

O poznaniu wewnątrz siebie pisze również Wang Bi (Lao zi, 2006, s. 100, 108, 112; por. Helin, 2010, s. 76–77). Moim zdaniem jedynie fragment rozdziału LII wyjaśnia twierdzenie o poznaniu czysto wewnętrznym. Taka interpretacja znajduje potwierdzenie w komentarzu Wang Bi do tego (Lao zi, 2006, s. 108).

Zatkajmy usta, oczy, uszy i nos,
zamknijmy drzwi,
a nie będziemy musieli trudzić się do końca życia.
Kiedy zaś otworzymy usta, oczy, uszy i nos,

zaczną nam się mnożyć sprawy
i nie zaznamy spokoju (Lao-tsy, 2002, s. 14).

We fragmencie rozdziału X mędrzec Laozi używa metafor, które oznaczają podatność na wpływy duchowe.

Bramy niebios otwierają się i zamykają,
(powodując liczne przemiany),
(a wtedy) można zachowywać się (wobec nich biernie) jak kura (Lao-tsy, 1988, s. 51).

W wersji Wang Bi ten sam fragment brzmi nieco inaczej: „Bramy Nieba otwierają się i zamykają; umieć postępować jak kobieta (Lao zi, 2006, s. 40). W starożytnych Chinach uważano bowiem, że dla kobiety właściwe jest pełne gotowości reagowanie na impulsy, które wysyła do niej mężczyzna. Laozi stwierdza, że podobnie powinien zachować się człowiek podążający duchową drogą i poddający się wpływom *Dao*. Stąd fragment rozdziału X wskazuje na przejście od zdroworozsądkowej świadomości do sfery nadprzyrodzonej. Jest rodzaj mistyki, choć Schwartz zaznacza, że mistyka *Dao De Jing* różni się od mistyki w znaczeniu hinduskim czy chrześcijańskim (Schwartz, 2009, s. 193).

Skoro wgląd w prawdę o świecie uzyskuje się w głębi własnej duszy, to jej struktura musi odpowiadać strukturze kosmosu. W gruncie rzeczy Zhuangzi wypowiada twierdzenie o jednolitych siłach tworzących zarówno świat, jak i ludzką duszę. Jest to załączek doktryny o świecie jako makrokosmosie i człowieku jako mikrokosmosie. Tylko wtedy mądrościowy wgląd we własną duszę jest jednocześnie wglądem w istotę kosmosu. Jednocześnie oznacza to, że innego wglądu nie mamy. Intelktualne, pozbawione wglądu rozmyślanie o prawdzie jest co najwyżej pewnym etapem na drodze do uzyskania wglądu. Refleksja uprawiana sama dla siebie staje się imitacją mądrościowego poznania. Alan Watts pisze o takim poznaniu następująco:

Prawie całą naszą wiedzę taoista nazwałby wiedzą umowną, gdyż nie czujemy, że naprawdę coś wiemy, dopóki nie potrafimy sobie tego przedstawić przy pomocy słów albo jakiegoś innego systemu znaków konwencjonalnych, na przykład symboli matematycznych lub nut. Taka wiedza nazywa się umowna, bo jest przedmiotem społecznej umowy co do systemu komunikacji (Watts, 1988, s. 15–16).

Takie rozumienie wiedzy wyjaśnia, dlaczego dla mędrca wszelkie spory są jałowe (Smullyan, 1995, s. 32–34). Nie rozległa wiedza i zdolność przekonywania innych, ale powrót do naturalnej prostoty umysłu jest jedynie skutecznym remedium na egzystencjalne problemy (Kohn, 2012, s. 33, 50). Benjamin Schwartz twierdzi, że wiedza – w potocznym rozumieniu – jest sensem metafory „człowiek małego poznania”, która określa tego, kto ma jedynie intelektualną wiedzę, nawet jeśli bardzo rozległą (Schwartz, 2009, s. 238–239). Taoistyczne metafory człowieka

mającego mądrościowy wgląd to: prawdziwy człowiek, wielki człowiek, najwyższy człowiek i szlachetny człowiek. O poznaniu jako o mądrościowym wglądzie wyraźnie mówi początek rozdziału X, który zawiera ważną dla *Dao De Jing* metaforę dziecka:

Dusza ogarnia Wielką Jedność.
Czyż może więc się od niej odłączyć?
Czy, złagodniawszy dzięki nieingerowaniu
w naturę życia,
można stać się niemowlęciem;
a obmywszy się z tajemniczego światopoglądu,
czy można zostać bez skazy?
[...] Kiedy wszyscy są pojętni wokoło
czy można o niczym nie wiedzieć? (Lao-tsy, 2002, s. 5).

Już Konfucjusz rozumiał, że mądrość to wiedza integralna, a nie suma poszczególnych wiadomości (Schwartz, 2009, s. 91–92). Taka wiedza jest efektem radykalnej, egzystencjalnej przemiany, którą mędrzec porównuje do śmierci. Dialektyka zwierzęco-ludzkiej i ludzko-boskiej świadomości kojarzona jest najbardziej z mistyką Dalekiego Wschodu, ale można ją odnaleźć także w mistyce europejskiej. Podobny sens mają słowa Jezusa o tym, że dopóki ziarno nie obumrze, nie wyda owocu (J 12,24) oraz słowa Apostoła Pawła na temat śmierci starego człowieka i narodzin nowego człowieka (Ef 4,24). Laozi napomyna o konieczności radykalnej przemiany egzystencjalnej m.in. we fragmentach V i XXXIII: „Kto umarł nie umierając,/ ten nie musi obawiać się śmierci”⁴ (Lin Yutang, 1948, s. 40). Wang Bi pisze o powtórnych narodzinach, łącząc tę metaforę z pojęciem oświecenia (Lao zi, 2006, s. 50, 78). W tradycji ustnej ten fragment rozdziału XXXIII zachował się w formie sentencji: „Kto umarł miękką śmiercią, nie musi obawiać się śmierci”.

Radykalna przemiana naszej kondycji poznawczej jest możliwa. Gdyby było inaczej, bylibyśmy skazani na zdroworozsądkową tożsamość i zdroworozsądkową wiedzę. Dlatego Schwartz pisze o zdolności ludzkiego umysłu do samotranscendencji (Schwartz, 2009, s. 239–240). Sam Laozi zaznacza, że taka przemiana jest możliwa, co więcej – uznaje wręcz ją za konieczność wpisaną w ludzką naturę. Moim zdaniem fragment rozdziału V traktatu sugeruje konieczność czekającej nas przemiany:

⁴ Lok Sang Ho ten fragment tłumaczy jako „He who dies and yet lives lasts” (2002, s. 42). Z kolei w tłumaczeniu Jarosława Zawadzkiego to samo zdanie brzmi następująco: „Kto zna swoje miejsce, będzie długo żył, a kto umrze lecz nie wszystek, będzie żył na wieki” (Lao-tsy, 2002, s. 10).

Niebo i Ziemia nie przejawiają cnoty humanitarności
i traktują dziesiątki tysięcy istot jak słomiane figurki psów
przeznaczone na ofiarę.

Mędrzec nie przejawia cnoty humanitarności
i traktuje dziesiątki tysięcy istot jak słomiane figurki psów przeznaczone na spalenie.

Czyż przestrzeń między niebem a ziemią
nie wydaje się, jak miech kowalski, albo flet?
Jest pusta w środku,
ale im większy w niej ruch, tym większy rezultat (Lao-tsy, 1988, s. 50;
por. Lok Sang Ho, 2002, s. 12; Lao Zi, 2009, s. 12).

W tym fragmencie mędrzec twierdzi, że ograniczona osobowość musi zostać złożona w ofierze, aby człowiek uzyskał mądrościowy wgląd. Laozi oznajmia też, że obydwie siły – duchowa i materialna – wzajemnie się dopełniają i tworzą zależność mądrościowej teodycei. Dynamiczny związek sfery ducha i sfery cielesnej jest narzędziem duchowej przemiany ludzkiej świadomości.

W *Dao De Jing* jednym z najważniejszych jest symbol *yin*. Wszystkie rozdziały zawierające to pojęcie zdają się sugerować, że postawa *yin* jest ważniejsza od postawy *yang*. Mówi o tym m.in. fragment rozdziału LII, który w tłumaczeniu Tadeusza Żbikowskiego brzmi tak: „Zdolność zachowania w sobie słabości nazywamy (prawdziwą) siłą” (Lao-tsy, 1988, s. 65). Z kolei Jarosław Zawadzki ten sam fragment tłumaczy następująco: „Kto trwa w miękkości, ten jest mocny” (Lao-tsy, 2002, s. 14). O tym, że *yin* jest silniejsze od *yang*, można też przeczytać w rozdziale LIX:

Wielkie państwo leży nisko jak ocean
do niego spływa cały świat.
Samica świata,
samica zwykle zwycięża samca spokojem,
spokojem się przed nim unia.
Wielkie państwo
Unia się więc przed małym krajem,
i tak go zdobywa.
Mały kraj
unia się przed wielkim państwem
i tak je zdobywa.
[...] Wielkość wymaga uniżenia (Lao-tsy, 2002, s. 23).

Podobny sens ma fragment rozdziału LXVI:

Rzeki i morza rządzą strumykami.
Dzięki temu, że się znajdują niżej,
mogą rządzić strumykami.
Tak też i mędrzec, jeśli chce władać ludem,

musi spuścić z tonu;
jeśli chce przewodniczyć ludowi,
musi podążać za nim (Lao-tsy, 2002, s. 17).

Fragment rozdziału LXVII ma wydźwięk bardziej psychologiczny, ale jego sens jest taki sam jak fragmentu poprzedniego:

Dzięki miłości jestem odważny;
dzięki oszczędności mogę się rozwijać;
dzięki temu, że powstrzymuję się od wyprzedzania innych,
mogę się stać władcą wszystkiego (Lao-tsy, 2002, s. 17).

Podobną wymowę mają fragmenty rozdziałów LVIII⁵ i LXIII⁶.

Postawa *yin* nie oznacza zwykłej bierności, lecz działanie o wiele bardziej skoncentrowane niż w przypadku postawy *yang*⁷. Pochwałę postawy *yin* głosi fragment rozdziału LXXVIII, który zawiera metaforę wody:

Nie ma na świecie nic bardziej słabego i miękkiego od wody,
a jednak w pokonywaniu twardego i mocnego nic nie może jej dorównać.
Nie istnieje nic takiego, co mogłoby ją zastąpić.
To, co słabe, zwycięża to, co mocne.
To, co miękkie, pokonuje twarde.
(Na świecie) pod niebem nie ma nikogo, kto by o tym nie wiedział.
A jednak nikt nie potrafi stosować (tego prawa natury w życiu).
Dlatego święci (mędracy) powiadają:
Ten, co nosi na sobie hańbę i wstyd całego kraju,
uważany jest za prawdziwego pana tego kraju.
Oczywiste słowa (prawdy) wydają się paradoksalne (Lao-tsy, 1988, s. 74).

Kwintesencję tego prawa wszechświata zawiera fragment rozdziału LXXVI:

Człowiek rodzi się miękki i słaby,
A umiera twardy i mocny.

⁵ „Dobry przywódca nie jest agresywny;/ dobry wojownik nie popada w gniew;/ kto radzi sobie z przeciwnikiem,/ nie lubi swarów;/ kto umie wykorzystać ludzi,/ uniża się przed nimi. / Oto Moc płynąca z braku rywalizacji, / siła wykorzystania ludzi,/ biegun sięgający nieba” (Lao-tsy, 2002, s. 17).

⁶ „Kto się odważa na śmiałość, ginie./ Kto się odważa na nieśmiałość, żyje./ Spośród tych dwóch (rodzajów odwagi), jeden przynosi korzyść,/ a drugi przynosi szkodę” (Lao-tsy, 1988, s. 73).

⁷ Zob. rozdział LXIX: „Starożytni dowódcy często mawiali:/ Lepiej się bronić niż atakować./ Lepiej cofnąć się o stopę aniżeli na cał pójść naprzód./ Oto jest to, co nazywamy:/ Pochodem (wojennym) bez maszerowania./ Zawijaniem rękawów (do walki), chociaż się nie ma ramion./ Atakowaniem, chociaż nie widać przeciwnika./ Wydobywaniem z pochwy miecza, mimo że się go nie posiada./ Nie ma większego nieszczęścia nad zlekceważenie przeciwnika [...]. [Dlatego] Gdy broń przeciwników się skrzyżuje,/ Zwycięża ten z nich, który (niechętnie) z bólem w sercu (do walki staje)” (Lao-tsy, 1988, s. 72).

Dziesiątki tysięcy istot i rzeczy, trawy i drzewa rodzą się miękkie i kruche.

A gdy umierają, stają się suche i sztywne.

[Dlatego]

To, co jest twarde i mocne, dąży ku śmierci.

To, co jest miękkie i słabe, kroczy ku życiu.

[Dlatego]

Jeśli oręż jest zbyt sztywny, to ulega zniszczeniu.

Jeśli drzewo jest zbyt sztywne, to zostaje złamane.

To, co twarde i mocne stawiamy niżej.

To, co miękkie i słabe, stawiamy wyżej (Lao-tsy, 1988, s. 74, 62)⁸.

Laozi twierdzi, że *yin* jest zawsze silniejsza od *yang*, dlatego nie jesteśmy w stanie nie ulegać *yin*. Możemy tylko wybrać rodzaj *yin*, której ulegamy. Pospolite bycie *yang* oznacza poddanie się zewnętrznej *yin*, czyli temu, co zazwyczaj cenią ludzie: życiowemu powodzeniu, bogactwu, pragnieniu władzy i przyjemnościom. Mędrzec nawołuje nas do zmiany postawy *yang* wobec tych rzeczy i przyjęcia postawy *yang* wobec duchowej *yin*. Taką interpretację potwierdzałby fragment rozdziału LXI, w którym Wang Bi używa metafory „samicy sfery podniebnej” (Lao zi, 2006, s. 122). Taka interpretacja wyjaśnia także znaczenie bardzo tajemniczego rozdziału V, który podaję w przekładzie własnym:

Duch doliny nigdy nie umiera

Tu zamieszkuje tajemnicza Ona

Drzwi tej mistycznej Pani

Są korzeniem Nieba i Ziemi

Nieprzerwanie, nieprzerwanie [...]

Wydaje się taka sama,

Wciąga i służy tobie z łatwością.

Uważam, że w tym fragmencie chodzi o odkrycie połączenia z czysto wewnętrzną *yin*. W efekcie przestajemy ulegać cielesnej *yin* i stajemy się sługami czysto duchowej *yin*⁹.

⁸ Por. inne tłumaczenia: „Najbardziej miękkie na ziemi/ przewyższa najtwardsze na ziemi” (Lao zi, 2016, s. 109); „To, co miękkie, więcej ma w sobie sprytu niż to, co twarde [...]” (Lao-tsy, 2002, s. 12).

⁹ „Znając (możliwość życia aktywnego) po męsku, przestrzegając (jednak zasad życia biernego, właściwych) dla rodzaju żeńskiego staję się niczym (najgłębszy) jar (dla całego świata) pod niebem. Kiedy jestem jak (najgłębszy) jar (dla całego świata) pod niebem, (siła mojej) niezmiennej Cnoty (te) ze mnie nie wycieka i ponownie wracam do (stanu) niemowlęctwa” (Żbikowski, 1988, s. 57–58). Por. Zysk, 1988, s. 138–139.

W świetle zachodnich pojęć możemy odczytać sens metafor bycia *yin*, zawartych w *Dao De Jing*, jako nawoływanie do porzucenia modusu działania na rzecz modusu bycia. Znamy to nawoływanie z *Mieć czy być* Ericha Fromma. Świadomość zwykłego człowieka polega na utożsamianiu się z psychofizycznym organizmem, dlatego nie może nie działać. Świadomość mędrca zaś polega na utożsamianiu się z tym, co wieczne, dlatego jego czynem jest przyłgnięcie do absolutu. Wydaje się, że taki właśnie sens ma również metafora dziecka zawarta w *Dao De Jing*. Taki sposób jej interpretacji doskonale tłumaczy, dlaczego stosunkowo często pojawia się ona w traktacie. Fragment LV głosi:

Ten, który pojął dobrze Te
jest jak niemowlę (Lao-tsy, 2002, s. 14; por. Żbikowski, 1988, s. 66; Lao zi, 2006, s. 113)¹⁰.

Na możliwość osiągnięcia tego stanu duchowego wskazuje obecne w kulturze chińskiej pojęcie *xin*. Jego znaczenie pokrywa się z definicją umysłu, którą to kategorią posługuje się świat zachodni, a jednocześnie z pojęciem serca (Schwartz, 2009, s. 188–189). Oznacza to, iż w starożytnych Chinach nie nastąpiło oddzielenie tych ośrodków ludzkiej psyche i przeciwstawienie ich sobie. Taki wniosek potwierdza diagnozę Carla Gustava Junga, który twierdził, że kultura chińska nigdy się nie oddaliła od doświadczenia i nie zagubiła w przeroście intelektualizmu (Jung, 1989, s. 40–79, 43).

Wszystkie sentencje Laozi zakładają maksymalne zintegrowanie ludzkiej psyche. Wydaje się, że taki jest ostateczny sens metafory dziecka, która występuje w *Dao De Jing* trzykrotnie.

Czy potrafisz tak ukształtować twoją duszę,
aby objęła Jedno,
Nie ulegając samozniszczeniu?
Czy potrafisz uczynić swą siłę jednolitą
I osiągnąć miękkość, abyś był jak dzieciątko? (Lao zi, 2016, s. 68)¹¹.

Fragment rozdziału XXVIII wiąże integrację psyche, wyrażoną za pomocą metafory dziecka, z przyjęciem postawy *yin*.

Kto zna swoją męskość
I strzeże swojej kobiecości,
jest wężem dla świata.
Gdy jest wężem dla świata,

¹⁰ Tłumacz Robert Eno także używa wyrażenia „a new born baby” (Laozi, 2010, s. 26).

¹¹ Por. Żbikowski, 1988, s. 51: „Duch i ciało stanowią jedność i mogą (tak trwać) nie rozdzielając się. Koncentrując się na regulacji oddechu i harmonijnym osłabieniu swych sił można (osiągnąć) stan (pozbawionego pragnień) niemowlęcia”.

Nie opuszcza go wieczne Życie,
a on staje się ponownie jak dziecko (Lao zi, 2016, s. 87; por. Żbikowski, 1988, s. 57–58).

Podobną wymowę ma rozdział LV:

Ten, kto całkowicie uwewnętrznił de,
podobny jest do niemowlęcia (Lao zi, 2006, s. 113).

Metaforę dziecka użytą w podobnym sensie zawierają również rozdziały XIX i XX:

Zignorujcie świetność, odrzućcie wiedzę,
a lud stokrotnie wygra.
Zignorujcie obyczajność, odrzućcie obowiązki,
a lud powróci do powinności dzieci i miłość [...] (rozd. XIX; Lao zi, 2016, s. 77).

[...] Wszyscy ludzie cieszą się i radują, jak gdyby świętowali Dzień Wielkiej Ofiary
albo wspinali się po tarasach (strojnych) wiosennym (kwieciami), (tylko ja jeden)
jestem cichy i spokojny i nie widać u mnie żadnych oznak (radości).
Jestem jak niemowlę, które jeszcze nie poczuło się dzieckiem (na tym świecie) [...] (rozd. XX; Żbikowski, 1988, s. 54–55).

Metafora ta pokazuje, że mądrość nie polega na gromadzeniu wiedzy, lecz jedynie na duchowej integracji.

Zakończenie

Obecność symboli religijnych i metafor mądrościowych w traktacie *Dao De Jing* sprawia, że odczytanie go jest bardzo trudne. To one jednak pozwalają wyrazić wiedzę opartą na wglądzie i unaocznici, jak bardzo różni się ona od wiedzy w znaczeniu potocznym.

Symbole i metafory użyte przez Laozi wyrażają możliwość i potrzebę czy wręcz konieczność przemiany świadomości. Prawdopodobnie właśnie ten cel tak bardzo pociąga ludzi Zachodu, którzy są zmęczeni wielowiekowym żonglowaniem pojęciami filozoficznymi i teologicznymi, do zagłębiania się w rozważania nad traktatem *Dao De Jing*.

Literatura

- Bykow, F. (1988). Lao-tsy i traktat Tao-te-king. W: M. Dziwisz (red.), *Taoizm* (s. 27–38).
Kraków: Krakowskie Wydawnictwo Prasowe.
- Dupré, L. (1991). *Inny wymiar. Filozofia religii*. Kraków: Znak.
- Durand, G. (1986). *Wyobrażenia symboliczne*. Warszawa: PWN.
- Eliade, M. (1994a). *Historia wierzeń i idei religijnych*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

- Eliade, M. (1994b). *Mefistofeles i androgyn*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Eliade M. (2001). *Moje życie. Fragmenty dziennika 1941-1985*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Eliade M. (2009). *Obrazy i symbole. Szkice o symbolice magiczno-religijnej*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Feng Youlan (2001). *Krótką historia filozofii chińskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Helin, I. (2010). *The One and The Many: In the works of Heraclitus, Parmenides and Lao Zi*. Pobrane z: <https://pdfs.semanticscholar.org/b13d/20ef2712ca0c57cc2f4aadac0bd5fd2fa1d3.pdf>
- Jaeger, W. (1962). *Paideia. Formowanie człowieka greckiego* (t. I). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Jung, C. G. (1989). *Podróż na Wschód*. Warszawa: Pusty Obłok.
- Kohn, L. (2012). *Taoizm. Wprowadzenie*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Lao-tsy (1988). Tao-te-king, czyli księga drogi i cnoty. W: M. Dziwisz (red.), *Taoizm* (s. 49 i nn.). Kraków: Krakowskie Wydawnictwo Prasowe.
- Lao-tsy (2002). *Wielka Księga Tao* (tłum. J. Zawadzki). Pobrane z: <http://biblioteka.kijowski.pl/antyk%20azjatycki/03.%20lao-tsy%20-%20tao%20te%20king.pdf>
- Lao zi (2006). *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Lao Zi (2009). *Dao De Jing: The Way and Its Power Lao-zi* (tłum. P. E. Moran). Pobrane z: <https://www.pdfdrive.com/the-way-and-its-power-lao-zis-dao-de-jing-d158525424.html>
- Lao zi (2016). *Taoteking. Księga Ssensu i Życia*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Laozi (2010). *Dao de jing* (tłum. R. Eno). Pobrane z: <https://www.coursehero.com/file/25862516/Daodejingpdf/>
- Lin Yutang (1948). *The wisdom of Laotse*. New York: Modern Library.
- Lok Sang Ho (2002). *The Living Dao: The Art and Way of Living a Rich and Truthful Life*. <https://terebess.hu/english/tao/ho.pdf>
- Malawin, W. W. (1988). Filozofia Czuang-tzu: zapomnienie, przebudzenie, nieme słowo. W: M. Dziwisz (red.), *Taoizm* (s. 94–95). Kraków: Krakowskie Wydawnictwo Prasowe.
- Needham, J. (1956). *Science and civilisation in China*. Cambridge: University Press.
- Needham, J. (1984). *Wielkie miareczkowanie. Nauka i społeczeństwo w Chinach i na Zachodzie*. Warszawa: PIW.
- Schwartz, B. I. (1985). *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Schwartz, B. I. (2009). *Starożytna myśl chińska*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Smullyan, R. M. (1995). *Tao jest milczeniem*. Poznań: Rebis.
- Tillich, P. (1987). *Dynamika wiary*. Poznań: W drodze.
- Watts, A. W. (1988). Filozofia Tao. W: M. Dziwisz (red.), *Taoizm* (s. 15–25). Kraków: Krakowskie Wydawnictwo Prasowe.
- Wing, R. L. (2014). *Tao mocy. Księga nieprzemijającej mądrości*. Gliwice: Helion.
- Yanying Lu (2012). Water Metaphors in *Dao de jing*: A Conceptual Analysis. *Journal of Modern Linguistics*, 2(4), 151–159.

-
- Zysk, T. (1988). Psychologia Tao. W: M. Dziwisz (red.), *Taoizm* (s. 134–141). Kraków: Krakowskie Wydawnictwo Prasowe.
- Żbikowski, T. (1988). Prawie wszystko o Tao. W: M. Dziwisz (red.), *Taoizm* (s. 39–47). Kraków: Krakowskie Wydawnictwo Prasowe.

GRACJANA DUTKIEWICZ

Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni

Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych

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

ORCID: 0000-0002-0028-4563

Samorząd terytorialny w kontekście zasady pomocniczości w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego

Local self-government in the light of the principle of subsidiarity
in the social teaching of the Catholic Church

Abstract. In the modern world there is a growing reflection on the essence of the relationship between the state and society, which is regulated in according to the principle of subsidiarity. This principle is based on the positive assumption that society – its citizens and social communities – should develop their activities and that the state should help them and intervene when necessary. In this way, the principle of subsidiarity is formulated both in secular law and in the social doctrine of the Catholic Church. In the latter case, this is one of the key issues presented in the papal encyclicals.

Keywords: local self-government, local government community, principle of subsidiarity, social teaching of the Catholic Church.

W badaniu zagadnienia ujętego w tytule artykułu wskazuję na poglądy wybranych papieży, mając nadzieję, że przyczynią się one do lepszego zrozumienia problemu.

W państwach demokratycznych samorząd terytorialny staje się jedną z najwyższych form samorządności, a zarazem przejawem decentralizacji władzy publicznej. Samorządność to przede wszystkim prawo jednostki do decydowania

o sobie, organizowania się i działania w ramach wspólnot samorządowych. W przypadku wspólnot samorządowych oznacza to niezależne, samodzielne i chronione prawem zarządzanie swoimi sprawami, realizowanie zadań publicznych wynikających z potrzeb ich mieszkańców oraz rozwiązywanie ich problemów. Z kolei za przejaw decentralizacji władzy publicznej uznaje się przeniesienie części jej kompetencji i zadań z organów władzy państwowej na organy władzy samorządowej. Innymi słowy, chodzi o samodzielność administracji samorządowej, która jest niezależna od administracji rządowej, a więc o prawo wspólnot samorządowych do wykonywania zadań publicznych we własnym imieniu, na własną odpowiedzialność i na swój rachunek (por. Ochendowski, 1997, s. 22; Dolnicki, 2006, s. 17; Leoński, 2008, s. 118; Dutkiewicz, 2010, s. 194). W takim rozumieniu samorząd terytorialny jest organizacją społeczności lokalnej (np. gmina, powiat) lub regionalnej (np. województwo samorządowe), władzą samorządową w danym układzie terytorialnym (organy wykonawcze i ustawodawcze samorządu terytorialnego) oraz formą decentralizacji władzy publicznej (por. Wójcik, 1999, s. 296–297; Dutkiewicz, 2017, s. 119). We wszystkich tych znaczeniach samorząd terytorialny mocno opiera się na zasadzie pomocniczości (inaczej: subsydiarności), a co za tym idzie – ukierunkowany jest na potrzebie pomocy świadczonej mieszkańcom wspólnot samorządowych.

Zasada pomocniczości odgrywa ważną rolę w społeczeństwie, reguluje bowiem relacje między nim a państwem. Regulacje te polegają na tym, że wspólnotom i jednostkom je tworzącym zapewnia się niezależność i wolność w decydowaniu o sobie, w szczególności prawo do samodzielnego rozstrzygania o własnych sprawach, do zaspokajania potrzeb i reprezentowanie swoich interesów. Z kolei zadaniem państwa jest wspieranie i wzmacnianie tych działań, a nie ich przejmowanie czy odbieranie, w tym udzielanie pomocy wyłącznie wtedy, gdy wspólnoty same sobie nie radzą. Punktem wyjścia wspomnianej zasady jest założenie, że każdy podmiot państwa powinien wykonywać tylko te zadania, które może zrealizować skuteczniej i efektywniej. Tak rozumiana pomocniczość stanowi ważny element w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego – zakłada odpowiedzialność „osoby ludzkiej” za zaspokajanie swoich potrzeb (por. *Subsydiarność*).

Zasada pomocniczości w odniesieniu do samorządu terytorialnego wynika z przekonania, że działalność państwa względem niezależnych i samodzielnych wspólnot samorządowych powinna być jedynie pobudzająca i wspierająca. Nie powinna naruszać ich wolności, odbierać im prawa do działania zgodnie z ich kompetencjami i wykonywania zadań publicznych, a także ingerować we władzę, którą wspólnoty samorządowe sprawują autonomicznie i dobrowolnie. Powinna natomiast interweniować wtedy, gdy pojawia się konieczność niesienia pomocy mieszkańcom tych wspólnot samorządowych, o ile pomoc ta nie zastępuje lub nie

niszczy ich oddolnych aktywności. Taka postawa państwa określa, że kompetencje i zadania publiczne przydziela się w pierwszej kolejności samorządom niższego szczebla, a gdy realizacja przedsięwzięć przekracza ich możliwości, przekazuje się je samorządom wyższego szczebla. Państwo przejmuje zadania tylko wtedy, gdy może je wykonać zdecydowanie efektywniej.

Przywołana interpretacja zasady pomocniczości pojawia się zarówno w prawie świeckim, jak i w doktrynie społecznej Kościoła katolickiego. Przykładem najwyższego prawa świeckiego w Polsce jest Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 roku (Dz.U. z 1997 r., nr 78, poz. 483), która poza ukazaniem podstawowej funkcji zasady pomocniczości odsyła pośrednio do ustalonego w doktrynie jej rozumienia, sformułowanego w społecznym nauczaniu Kościoła katolickiego (por. Izdebski, 2008, s. 105).

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej wspomina o pomocniczości w swojej preambule. Wskazuje, że zasada ta stanowi podstawę przepisów ustawy zasadniczej – są to „prawa podstawowe dla państwa, oparte na poszanowaniu wolności i sprawiedliwości, współdziałaniu władz, dialogu społecznym oraz na zasadzie pomocniczości umacniającej uprawnienia obywateli i ich wspólnot” (preambuła, Dz.U. z 1997 r., nr 78, poz. 483). W ten sposób ukazuje się jej podstawową funkcję, a mianowicie „umacnianie uprawnień obywateli i wspólnot”. Cel ten można osiągnąć m.in. poprzez udział samorządu terytorialnego w sprawowaniu władzy publicznej (por. Dutkiewicz, 2011, s. 69–82).

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej nie poświęca więcej uwagi omawianej zasadzie, a jej doprecyzowywanie pozostawia doktrynie i orzecznictwu. W pierwszym przypadku wystarczy odwołać się do społecznej nauki Kościoła katolickiego, poczynając od nauczania papieża (por. Izdebski, 2008, s. 105) w następujących encyklikach: *Rerum novarum* Leona XIII, *Quadragesimo Anno* Piusa XI, *Pacem in terris* Jana XXIII, *Centesimus annus* i *Redemptor hominis* Jana Pawła II oraz *Deus caritas est* i *Caritas in veritate* Benedykta XVI.

Początki zasady pomocniczości odnajdujemy w encyklice *Rerum novarum* (Rozwiązanie kwestii społecznych) z 1891 roku. Papież Leon XIII poświęcił pismo krytyce rosnących wówczas wpływów ruchów socjalistycznych i komunistycznych wśród katolickich robotników oraz koncepcji stowarzyszeń zawodowych robotników. Zgodnie z głównym przesłaniem encykliki człowiek jest na tyle rozumny, by być dla siebie „rządcą i opatrnością” (Leon XIII, 1891, 6). W punkcie jej rozważań zatytułowanym *Własność wspólna sprzeciwia się prawu natury* papież zwraca uwagę, że „nie ma podstaw do wysuwania opatrności państwowej na usprawiedliwienie własności wspólnej; człowiek bowiem starszy jest, niżli państwo, a prawo do Tycia i do troski o ciało otrzymał jeszcze, zanim jakiegokolwiek powstało państwo” (Leon XIII, 1891). Tak ujęte relacje między państwem a jed-

nostką i społeczeństwem następcy Leona XIII określili mianem zasady pomocniczości. Papież Leon XIII za najważniejszy aspekt tych relacji uważa to, że człowiek jako istota rozumna jest zdolny do zaspokajania swoich potrzeb, za które jest też odpowiedzialny. Z tego względu w dalszej części encykliki, zatytułowanej *Działalność państwa jest ograniczona*, podkreśla, że działalność państwa powinna zapewnić obywatelom wolność i swobodę działania, dopóki nie zagraża ono dobru powszechnemu. Jednocześnie za właściwy uznaje pomocniczy charakter państwa, którego obowiązkiem jest czuwać nad społeczeństwem i jego częściami składowymi (Leon XIII, 1891, 28; por. Godlewski, 1985; Majka, 1986; Jarecki, 1992).

W zaprezentowanym nauczaniu *Rerum novarum*, odnośnie do relacji w państwie, można zauważyć, że części składowe społeczeństwa (stowarzyszenia, związki, a współcześnie też jednostki samorządu terytorialnego), które tworzą i do których należą obywatele, powinny być niezależne i samodzielne w wykonywaniu swoich zadań, tj. zaspokajaniu potrzeb i rozwiązywaniu problemów. Z kolei państwo powinno pozostawić im pełną swobodę działania w tym zakresie oraz nie ingerować w ich kompetencje i zadania, chyba że pojawi się taka konieczność (Leon XIII, 1891).

Klasyczną definicję zasady pomocniczości prezentuje, nadając jej szczególną rolę, encyklika *Quadragesimo anno* (Odnowienie ustroju społecznego i dostosowanie go według normy prawa ewangelii w 40. rocznicę encykliki *Rerum novarum*) z 1931 roku. W dokumencie tym, w części drugiej – *Władza Kościoła w sprawach społecznych i gospodarczych*, w punkcie piątym – *Odnowienie ustroju społecznego*, papież Pius XI wskazuje na konieczność reformy państwa. Według jej założeń społecznościom należy (jak to było dawniej) przekazać do realizacji te zadania i obowiązki, które ich bezpośrednio dotyczą, a które w XX wieku przejęło państwo, niszcząc życie społeczne (Pius XI, 1931, 78). Dlatego najwyższą i niepodważalną zasadą filozofii społecznej (zasadą pomocniczości) pozostaje prawo „jednostki ludzkiej” do zaspokajania swoich potrzeb. Zgodnie z tym prawem „nie wolno jednostkom wydierać 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 członki społecznego organizmu, nigdy zaś ich nie niszczyć ani nie wchłaniać” (Pius XI, 1931, 79).

Tak zdefiniowana pomocniczość Piusa XI zawiera w sobie postulat, aby państwo realizowało wyłącznie te zadania i obowiązki, które należą bezpośrednio do niego i które może wykonać swobodnie, stanowczo i skutecznie, a więc kierownictwo, kontrolę, nacisk czy karanie nadużyć. Pozostałe zaś zadania i obowiązki,

żeby się nie rozpraszać, należy pozostawić do realizacji mniejszym i niższym społecznościom. Mając to na uwadze, sprawujący władzę powinni być przekonani o słuszności przestrzegania zasady „pomocniczych” usług państwa, zgodnie z którą sprawniej będzie „działać hierarchiczny ustrój poszczególnych społeczności, silniejszy będzie społeczny autorytet i żywotność społecznego życia, szczęśliwszy i pomyslniejszy będzie stan spraw państwa” (Pius XI, 1931, 80).

W nauczaniu *Quadragesimo anno* relacje w państwie reguluje zasada pomocniczości, dzięki której jednostki i społeczności mają swobodę działania, a państwo ingeruje tylko wtedy, gdy jest to konieczne. Bez wątplenia reguła ta umożliwia wskazanym podmiotom bez przeszkód się realizować i spełniać jako części składowe społeczeństwa (wspólnot, stowarzyszeń, związków, organizacji), w którego granicach mogą zaspokajać swoje potrzeby (Pius XI, 1931). W przypadku wspólnot samorządowych zgodnie z zasadą pomocniczości zakłada się pomocniczą rolę państwa, co oznacza, że społeczności wyższego rzędu mają wspierać społeczności niższego rzędu, nie zaś je ograniczać, a władze państwa nie powinny przejmować ich kompetencji i zadań publicznych. Co więcej, rolą państwa jest zapewnienie im niezależności i samodzielności działania (por. *Pomocniczości zasada*).

W podobnym duchu do omawianej zasady nawiązuje encyklika *Pacem in terris* (Pokój między wszystkimi narodami oparty na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności) ogłoszona w 1963 roku przez papieża Jana XXIII. W jej części czwartej zatytułowanej *Stosunek ludzi i społeczności państwowych do społeczności światowej* można przeczytać, że stosunki w państwie między władzą publiczną, obywatelami i zrzeszeniami należy regulować i kierować nimi według zasady pomocniczości. Dotyczy to szczególnie tworzenia takich warunków, aby władza publiczna, obywatele i zrzeszenia mogły wykonywać swoje zadania bezpiecznie, tj. niezależnie, samodzielnie i pod ochroną prawa (Jan XXIII, 1963, 140). Z kolei w części pierwszej encykliki, w punkcie zatytułowanym *Prawa człowieka*, papież wskazuje na sposób, w jaki Kościół katolicki definiuje zrzeszenia. Zgodnie z tą definicją jest to prawo ludzi do zbierania się i zrzeszania w dowolnej formie, w ramach której funkcjonują z własnej woli i na własną odpowiedzialność oraz dążą do osiągnięcia pożądaných celów i uzyskania jak najlepszych wyników (Jan XXIII, 1963, 23).

Przywołane tutaj nauczanie papieskie dostarcza także potężnej motywacji katolikom i zachęca ich do tego, aby zakładali „liczne organizacje czy też instytucje pośrednie dla osiągnięcia celów, do których poszczególny człowiek nie może sam skutecznie dążyć. Te bowiem organizacje oraz instytucje są niezbędne dla ochrony godności i wolności osoby ludzkiej, mającej się odznaczać pełnym poczuciem odpowiedzialności” (Jan XXIII, 1963, 24).

Wskazane wyżej zrzeszenia można utożsamiać przede wszystkim z samorządem terytorialnym jako wspólnotą samorządową, która stanowi o rozwoju swojej

społeczności poprzez jej udział w realizacji zadań publicznych. Jednocześnie wspólnota ta charakteryzuje się tym, że gwarantuje jednostkom wpływ na sprawowanie władzy terytorialnej i państwowej. Do jej pozytywnych funkcji należy szczególnie wykonywanie zadań służących zaspokajaniu potrzeb mieszkańców wspólnoty, udział w zarządzaniu swoimi sprawami oraz wpływ na bieg spraw publicznych. Samorząd terytorialny niesie za sobą przede wszystkim takie wartości, jak kształtowanie społeczeństwa obywatelskiego i odpowiedzialność mieszkańców za swoje wspólnoty samorządowe, w których granicach działają (por. Lis, 2012, s. 161–162; Patyra, 2018, s. 231–234). Przywołane tutaj wspólnoty samorządowe można więc definiować za pomocą następujących terminów: zrzeszenność (obszar działania, terytorium), ludność (wspólnota), cele (kompetencje, zadania, obowiązki) i kultura (więzi, zwyczaje, obyczaje) (Chodubski, 2017, s. 15).

Zasadę pomocniczości omawia też Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* (Setna rocznica), wydanej w 1991 roku, w setną rocznicę encykliki *Rerum novarum* Leona XIII. Za swoim poprzednikiem Jan Paweł II krytykuje własność wspólną państwa i zwraca uwagę na ważną rolę niezależnych i autonomicznych wspólnot w życiu społecznym, zdolnych samodzielnie wykonywać swoje zadania i ponosić za nie odpowiedzialność. Jego zdaniem relacje między państwem a społeczeństwem powinny się opierać na zasadzie pomocniczości. Zgodnie z jej założeniami państwo powinno pozwolić społeczeństwu na niezależne i samodzielne rozwijanie swojej działalności, tak aby wszyscy obywatele mogli w pełni uczestniczyć w życiu społecznym, wspierając przy tym różne formy samoorganizacji społecznej. Jednocześnie państwo nie powinno ingerować w sprawy, zadania i kompetencje, które dotyczą tych wspólnot, ale czuwać i pomagać, gdy zajdzie taka potrzeba.

W kontekście tych refleksji w części zatytułowanej *Ku „rzeczom nowym” naszych czasów* Jan Paweł II naucza, że państwo powinno działać zarówno pośrednio i zgodnie z zasadą pomocniczości, tworząc warunki do pełnego rozwoju jednostek i wspólnot, przy zachowaniu pomocniczych usług państwa, jak i bezpośrednio i zgodnie z zasadą solidarności, która sprzyja dobru wspólnemu (Jan Paweł II, 1991, 15). Stąd też w *Centesimus annus*, w punkcie rozważań *Państwo i kultura*, za kwestię ważną uznał papież rozwinięcie znaczenia wspólnoty osób jako tej, która obok rodziny stanowi przykład społeczności pośrednich, spełniających podstawową rolę pomocniczości i solidarności. Stwierdza przy tym, że „dojrzewają one jako prawdziwe wspólnoty osób i umacniają tkankę społeczną, zapobiegając jej degradacji, jaką jest anonimowość i bezosobowe umasowienie, niestety częste we współczesnym społeczeństwie. Osoba ludzka żyje i »podmiotowość społeczeństwa« wzrasta wtedy, kiedy wiele różnych relacji wzajemnie się ze sobą splata” (Jan Paweł II, 1991, 49).

Jan Paweł II wyraził pogląd o istotnej roli wspólnoty osób w życiu społecznym w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* (Odkupiciel człowieka) z 1979 roku – jest to dokument programowy jego pontyfikatu. W rozdziale trzecim encykliki zatytułowanym *Człowiek odkupiony i jego sytuacja w świecie współczesnym*, w punkcie *Wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka*, podkreśla, że człowiek swoje życie kształtuje poprzez rozliczne więzi, kontakty, układy, kręgi społeczne, jakie łączą go z innymi ludźmi. Dlatego należy on do wspólnoty – rodziny, społeczności, środowiska, narodu, ludzkości – i jest „pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa” (Jan Paweł II, 1979, 14).

Na podstawie omawianych encyklik Jana Pawła II można stwierdzić, że istotne jest to, aby relacje w państwie opierać zarówno na zasadzie pomocniczości, która pozwala obywatelom rozwijać ich własną działalność, a jednocześnie pomaga im, gdy jest to konieczne, jak i na zasadzie solidarności, która sprzyja budowaniu dobra wspólnego, a co za tym idzie – zobowiązuje państwo do wsparcia tych, którzy nie radzą sobie w tej działalności (por. Jan Paweł II, 1979; 1991). Wydaje się, że obie zasady wiążą się bezpośrednio z poszanowaniem autonomii wspólnot, a w układzie terytorialnym – samorządów, których zadanie polega na rozwiązywaniu problemów swoich mieszkańców. Najczęściej jednak jest to zadanie przeznaczone najpierw dla gminy, która znajduje się najbliżej obywateli, przez co zna i lepiej rozpoznaje ich problemy oraz potrafi je skutecznie rozwiązać poprzez efektywne działania pomocowe, a dopiero później dla powiatu, województwa i państwa. Można zatem sądzić, że samorząd terytorialny jawi się jako czynnik wzmacniający zasadę pomocniczości i solidarności.

Elementy zasady pomocniczości pojawiają się również w dwóch encyklikach Benedykta XVI: *Deus caritas est* (Bóg jest miłością) z 2006 roku oraz *Caritas in veritate* (Miłość w prawdzie) z 2009 roku. W pierwszej z encyklik papież przypomina, że państwo powinno dążyć do sprawiedliwości, tj. porządku społecznego, który każdemu obywatelowi gwarantuje jego udział w części dóbr wspólnych, z zachowaniem zasady pomocniczości (Benedykt XVI, 2006, 26). Z kolei w encyklice *Caritas in veritate* ukazuje on pomocniczość jako troskę o dobro wspólne, związane ze współżyciem społecznym osób – jednostek, rodzin i grup pośrednich łączących się we wspólnocie społecznej. Za właściwe uznaje w niej angażowanie się osób dla dobra wspólnego społeczności, do której należą, która zapewnia im pełen rozwój i pozwala im osiągnąć także własne dobro. Zdaniem papieża działanie dla dobra wspólnego, którym są rzeczywiste potrzeby wspólnoty społecznej, wymaga od tej wspólnoty odpowiedniej organizacji instytucjonalnej. Innymi słowy, chodzi o „korzystanie z zespołu instytucji tworzących z punktu widzenia prawnego, cywilnego, politycznego i kulturalnego strukturę życia społecznego” (Benedykt XVI, 2009, 7).

W dalszej części *Caritas in veritate*, w rozdziale piątym zatytułowanym *Współpraca rodziny ludzkiej*, pomocniczość jest rozumiana jako przejaw rozwijania braterskiej współpracy i wyraz ludzkiej wolności. Oznacza ona pomoc jednostkom dzięki autonomii wspólnot społecznych. Pomoc jest oferowana, gdy wspólnoty te nie potrafią działać samodzielnie. Jednocześnie uznaje się i szanuje ich wolność oraz prawo do udziału w podejmowaniu decyzji i ponoszenia odpowiedzialności za nie. Dlatego tego rodzaju pomoc „powinna cechować się pomocniczością, wyrażaną na wielu poziomach i różnych płaszczyznach nawzajem współpracujących” (Benedykt XVI, 2009, 57).

Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* naucza również, że zasada pomocniczości powinna być ściśle związana z zasadą solidarności, ponieważ „pomocniczość bez solidarności kończy się partykularyzmem społecznym, [...] solidarność bez pomocniczości staje się [zaś] asystencjalizmem upokarzającym potrzebującego człowieka” (Benedykt XVI, 2009, 58). Nie można oczywiście tego związku traktować jako przyzwolenie na scentralizowane państwo opiekuńcze. W relacjach między państwem a społeczeństwem zasada pomocniczości niesie pomoc, gdy ta jest potrzebna, natomiast zasada solidarności określa zaangażowanie i troskę o dobro wspólne, a nie tylko o własne (por. *Pomocniczości zasada*).

We wspomnianych encyklikach Benedykt XVI za właściwy uznaje taki porządek społeczny, w którym wspólnotom samorządowym, zgodnie z zasadą sprawiedliwości, zapewnia się udział w części zadań publicznych, a w myśl zasady dobra wspólnego – mieszkańcy tych wspólnot samorządowych działają i angażują się dla dobra jej ogółu.

W porządku tym stosunki między państwem a wspólnotami samorządowymi reguluje się na zasadzie pomocniczości, co oznacza wolność i odpowiedzialność tych wspólnot oraz ich mieszkańców za swoje zadania i kompetencje, a także pomoc państwa wtedy, gdy jest ona konieczna i o ile polega na wsparciu, a nie przejmowaniu lub odbieraniu im zadań i kompetencji. W tak określonym porządku społecznym wspólnotom samorządowym zapewnia się pełną autonomię w działaniu, która dzięki ich odpowiedniej organizacji instytucjonalnej umożliwia im rozwój i budowę dobra wspólnego (por. Benedykt XVI, 2006; 2009; Łużyński, 2012).

Analiza zaprezentowanych encyklik papieskich pozwala wskazać wspólne założenia, na których według ich autorów opiera się zasada pomocniczości. Jednym z nich jest założenie, że relacje między państwem a społeczeństwem powinno się regulować z jej zachowaniem. Społeczeństwo, jego obywatele i wspólnoty, do których oni należą i które tworzą niezależnie, samodzielnie i na własną odpowiedzialność, rozwijają

swoją działalność, jak tylko to możliwe, natomiast państwo pomaga im tylko wtedy, gdy taka pomoc jest potrzebna. W tym znaczeniu pomoc świadczona przez państwo polega na wspieraniu, wzmacnianiu i pobudzaniu tych działań, nie zaś na ich przejmowaniu lub odbieraniu. Tak rozumiana zasada pomocniczości to jedna z kluczowych kwestii podejmowanych w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego – zakłada ona odpowiedzialność „osoby ludzkiej” za zaspokajanie swoich potrzeb. Jako swoisty załącznik do jej rozumienia we wspomnianych rozważaniach papieża pojawiają się również dwie inne zasady: sprawiedliwości i dobra wspólnego.

Nie ulega wątpliwości, że gdy w przywołanych encyklikach papieskich mowa jest o zasadzie pomocniczości w odniesieniu do samorządu terytorialnego, podkreśla się, że jako działalność państwa względem niezależnych i samodzielnych wspólnot samorządowych nie powinna naruszać ich wolności, w szczególności prawa do decydowania, rozstrzygania spraw, rozwiązywania problemów i reprezentowania interesów, nie powinna przejmować lub odbierać ich kompetencji i zadań publicznych służących zaspokajaniu ich potrzeb oraz ingerować we władzę, którą sprawują autonomicznie i dobrowolnie. Rzecz jasna, obowiązkiem państwa jest im pomagać i interweniować wówczas, gdy same sobie nie radzą. W każdym jednak przypadku pomoc i interwencja państwa powinny polegać jedynie na wsparciu, wzmacnianiu i pobudzaniu, nie zaś na zastępowaniu lub niszczeniu działalności i oddolnych aktywności wspólnot samorządowych. Kompetencje i zadania publiczne przydziela się bowiem w pierwszej kolejności samorządom niższego szczebla, a gdy te przekraczają ich możliwości wykonawcze, przekazuje się je samorządom wyższego szczebla. Państwo natomiast przejmuje je tylko wówczas, gdy może je wykonać zdecydowanie efektywniej. Stąd też w doktrynie rozumienia omawianej zasady, sformułowanej w społecznym nauczaniu Kościoła katolickiego, pomocniczość oznacza podział zadań między państwo a samorząd terytorialny, któremu przydziela się do realizacji kompetencje i zadania publiczne, jako że znajduje się on najbliżej potrzebujących obywateli.

Można powiedzieć, że samorząd terytorialny to czynnik wzmacniający zasadę pomocniczości, a co za tym idzie – zasadę sprawiedliwości i dobra wspólnego. To właśnie samorząd terytorialny realizuje podstawową funkcję pomocniczości – umacnianie uprawnień obywateli i wspólnot.

Literatura

- Benedykt XVI. (2009). *Caritas in veritate*. Pobrane z: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/encykliki/caritas_in_veritate_29062009.html
- Benedykt XVI. (2006). *Deus caritas est*. Pobrane z: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/encykliki/deus_caritas_25122005.html

- Chodubski, A. (2017). Wartości patriotyzmu lokalnego gdynian. *Zeszyty Gdynskie*, 12, 15–24.
- Dolnicki, B. (2006). *Samorząd terytorialny*. Kraków: Kantor Wydawniczy Zakamycze.
- Dutkiewicz, G. (2010). Dzieje samorządu terytorialnego w Polsce po II wojnie światowej. *Colloquium*, 2, 193–206.
- Dutkiewicz, G. (2011). Współczesny model samorządu terytorialnego w Polsce. *Zeszyty Naukowe Akademii Marynarki Wojennej*, 187A, 69–82.
- Dutkiewicz, G. (2017). Samorząd terytorialny Stanisławowa i Ziemi Stanisławowskiej w II Rzeczypospolitej. W: M. Kardas, A. A. Ostanek, P. Semków (red.), *Po stronie pamięci i dialogu... Stanisławów i Ziemia Stanisławowska w dobie przemian społecznych oraz narodowościowych XIX i pierwszej połowy XX wieku* (t. 1, s. 117–125). Warszawa–Stanisławów: ELPIL.
- Godlewski, J. F. (1985). *Katolicka myśl kościelna o prawie i państwie*. Warszawa: PWN.
- Izdebski, H. (2008). *Samorząd terytorialny. Podstawy ustroju i działalności*. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze LexisNexis.
- Jan Paweł II. (1979). *Redemptor hominis*. Pobrane z: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/r_hominis.html
- Jan Paweł II. (1991). *Centesimo annus*. Pobrane z: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/centesimus_1.html
- Jan XXIII. (1963). *Pacem in terris*. Pobrane z: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/janxxiii/encykliki/pacem_in_terr_11041963.html
- Jarecki, P. (1992). Niektóre elementy reлектury „Rerum novarum”. *Studia Theologica Var-saviensia*, 30(1), 77–86.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. z 1997 r., nr 78, poz. 483).
- Leon XIII. (1891). *Rerum novarum*. Pobrane z: <http://www.mop.pl/doc/html/encykliki/Rerum%20novarum.htm>
- Leoński, Z. (2008). Ustrój i zadania samorządu terytorialnego. W: S. Wykrętowicz (red.), *Samorząd w Polsce. Istota, formy, zadania* (s. 117–237). Poznań: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Bankowej.
- Lis, W. (2012). Istota i rola samorządu terytorialnego w państwie demokratycznym. *Roczniki Nauk Prawnych*, 22(1), 161–181.
- Łużyński, W. (2012). Elementy zasady pomocniczości w encyklice Benedykta XVI „Caritas in veritate”. *Teologia i Człowiek*, 20, 69–82.
- Majka, J. (1986). *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*. Rzym: Fundacja Jana Pawła II.
- Ochendowski, E. (1997). *Prawo administracyjne. Część ogólna*. Toruń: TNOiK.
- Patyra, S. (2018). Samorząd terytorialny jako czynnik wzmacniający zasadę dobra wspólnego. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*, 80(1), 231–239.
- Pius XI. (1931). *Quadragesimo anno*. Pobrano z: <http://www.mop.pl/doc/html/encykliki/Quadragesimo%20anno.htm>
- Pomocniczości zasada*. Pobrano z: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/pomocniczosci-zasada;3960191.html>

Subsydiarność. Pobrano z: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/subsydiarnosc;4836984.html>

Wójcik, S. (1999). *Samorząd terytorialny w Polsce w XX wieku*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

ADAM JAN KARPIŃSKI

Gdańsk School of Higher Education

e-mail: akarp4@wp.pl

ORCID: 0000-0002-6605-9115

The role of religion in constructing public reality. In the margin of Karl Marx texts in connection with the 200th anniversary of his birth

Rola religii w konstruowaniu rzeczywistości publicznej.
Na marginesie tekstów Karola Marksa
w związku z 200. rocznicą jego urodzin

Abstrakt. W artykule stosuję Marksowską metodę nakazującą wykrywać ziemską aktywność wyobrażeń religijnych. Kantowskie rozróżnienie istoty i przejawu wraz z Marksowskim nakazem wznoszenia się od konkretności do abstrakcji i od niej z powrotem do konkretności pozwala ukazać, jak religijne tezy światopoglądowe przemieniają dobro w zło i odwrotnie. Przykłady tego rodzaju aktywności można znaleźć zarówno w przeszłości – w mowie Mojżesza, jak i obecnie – w tzw. strategii Busha. Dobro staje się złem także wtedy, kiedy rzecz zastępuje jej przejaw. Przypadek ten odnajdujemy w Marksowskiej krytyce utożsamiania zasady humanistycznej i zasady socjalistycznej. Aktualnym przykładem może tu być praktyka socjalizmu realnego, w którym kategorię wspólnoty usunięto poprzez zastosowanie podporządkowania jednego z elementów drugiemu. We wspólnocie powinny być one tylko przyporządkowane. Kolejnym przykładem wskazującym na aktywną rolę religii w życiu społecznym jest artykuł Marksa zatytułowany *W kwestii żydowskiej*. Filozof podkreśla w nim, że religijność próbuje zastąpić istotę emancypacji jedną z jej form. Takie zastąpienie treści formą obserwujemy także w Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Jest to oczywisty błąd, który zarazem stwarza historyczną konieczność socjalizmu. Zamiana ta jest nie do przyjęcia z naukowego punktu widzenia.

Słowa kluczowe: religia, humanizm, rewolucja Jezusa Chrystusa, wspólnota, religijny artefakt kulturowy.

Introducing

In the article, I use Marx's method to detect the terrestrial activity of religious images. Kant's distinction between essence and appearance, together with Marx's command to rise from concrete to abstract and from it back to concrete allows us to show how religious interpretations can change good into evil. It is found both in the past – in the speech of Moses – and now in the so-called Bush strategy. Good becomes evil also when a thing replaces its manifestation. We find this example in Marx's criticism of replacing the humanist principle with a socialist principle. The current example is the practice of real socialism, in which the category of community was additionally removed by applying subordination to one element. In the community they should only be assigned. Another example pointing to the active role of religion in social life is Marx's article *On the Jewish Question*. In it Marx emphasizes that religiosity tries to replace the essence of emancipation with one of its forms. This substitution of form by the content that this form has taken is also observed in the Great French Revolution. This is an obvious mistake, which at the same time creates the historical necessity of socialism. This substitution of content is unacceptable from a scientific point of view.

The subject of the consideration presented here is the problem of the active role of religion in the capitalist being and in social being. Marx's method of analysing hiding religious forms and content in each real – seemingly irreligious life relationship is used here. Only this method – explained the Author of *Capital* – is materialistic, and therefore scientific. He literally said: "[...] It is, in reality, much easier to discover by analysis the earthly core of the misty creations of religions, than, conversely, it is, to develop from the actual relation of life the corresponding, celestialised forms of those relations. The latter method is only materialistic, and therefore the only scientific one" (Marx, 1990, pp. 493–494).

Religion cultural artefacts in contemporary social life in the perspective of E. Kant's philosophy

In clarifying this method, it is worth using E. Kant's hint in which he distinguishes the essence and appearance of things (Kant, 1998, p. 617 and 673)¹. So let's consider some facts from social life. It is said that man is good by nature

¹ In the preface to the *Critique of Pure Reason* Kant wrote: "Critique has not erred in teaching, that the object should be taken in a twofold meaning, namely as appearance or as a thing in itself" (Kant, 1998, p. 116).

(Rosseau, 2009, pp. 552)². In religious thinking, good³ is the essence of social relations receives, among other things, a divine religious sanction: “do not kill”.

However, there are many contradictions in social life. So far strength is dominating them. People are killing each other. Good turns into evil⁴. We find its justification in the created religious doctrine. It is heard in Moses’s call “»Who is behind the Lord, to me!« And then all the sons of Levi joined him. And he said unto them: »Thus saith the Lord, the God of Israel. Let each of you put a sword to its side. Go back and forth from one gate in the camp to another and kill: who is your brother, who is your friend, who is your relative«” (Ex 32, 26–27). This fragment M. Hempoliński interpreted as a change of God’s commandment. “don’t kill” turned into an order: “kill because you are authorized”. A history knows many authorizing Others to kill on the road towards the alleged good.

A different interpretation of this event is also possible. Using the achievements of Russian philosophy, it can be said that the commandment “do not kill”

² This is proven by a series of studies confirming that the sense of good and evil is innate to us (Oszubski, 2013).

³ G o o d (Gr. *agthón*, Lat. *bonum*) – what is considered valuable, successful, useful in meeting certain needs, achieving the goal. In the aspect of being, good is the value and perfection of being; in moral terms, good is an action consistent with morality; in economic effort, the good meets the material needs of man; in social life, values that serve the individual and society are good (Karpiński, 2019; Maryniarczyk, 2001).

⁴ E v i l – what is undesirable; the object of moral disapproval; negative value or no value; denial of good. Evil is interpreted as an attribute of being, an effect of on-going disharmony, either as a scarcity of good, or as a chance twist of fate, or only as a subjective illusion. In the history of philosophy, evil has been associated with the nature of the world (ethical dualism, A. Schopenhauer) or a state of ignorance (Indian ethics, Socrates, Plato), suffering (epicureanism), unhappiness (eudaimonism, utilitarianism), conformism (F. Nietzsche, existentialism), incompatibility of attitude with World Reason (stoicism) or non-use in proper action a man of medium measure (Aristotle). In the religious worldview, evil means the manifestation of the free will of man in sin, God’s admission to disobey his will. In Marxism, evil is associated with specific problems of life, social conflicts and antagonisms, the exploitation of one social class by another, a state of unmet needs and questioning of personality values. Today, more than ever before, the concept of evil also applies to all forms of disrespect for life, including, among others, the phenomenon of ecological disaster (ecology) (Kosior, Jedynek, 1994).

Moral evil can be understood in an objective and material sense, when the entity violating the objective moral principle is unaware of this violation and therefore is not responsible for it, or in the subjective and formal sense, when it means a free and conscious decision against moral good and then the resulting an external act and a well-established habit and internal attitude. The metaphysical evil according to Leibniz (1646–1716) is the lack of any perfection of the features of being related to the finiteness of being (Podsiad, Więckowski, 1983; Krąpiec, 2008).

is the value of “that side”⁵; value from God. It is therefore an absolute value – a formal and logical abstraction, a pure idea, i.e. without any empirical admixture⁶. Its abstractness was built in historical concrete human experience. To create certain things, facts as facts, we begin the process of concretization from this abstraction. Moses did so. Facing the possibility of abandoning faith, he orders to kill. In this way, it creates formal and symbolic value “from this side”. Essence: good dictates “not to kill” takes a certain manifestation. It is the order “kill because you are authorized”. After all, Moses was a prophet – “calling” by order of Yahweh, in a specific place of the profane. Then the value – formal and logical abstraction becomes a formal and symbolic value with the content: “do not kill if you are not authorized” or “kill, because you are authorized”.

In modern times, it does the same. The authorized ones are constructing a new manifestation, i.e. “new rules” – the social commandment “do not kill”. Here at 1st of June in 2002, at the West Point Military Academy, George W. Bush formulated a National Security Strategy called the Bush Strategy. It consists of elements: 1. The idea of a unipolar world created by Western civilization with American leadership, led firmly, by using force, which could be seen in the assault on Yugoslavia, Iraq, Libya and other countries; 2. Readiness to overthrow regimes that threaten this unipolarity, identified with world security. The US was to organize through sanctions, political and economic isolation of those countries which according to the US were to create the so-called axis of evil; 3. Organization

⁵ The human entity is a concrete essential manifestation of the human species, a concrete expression of its biological and spiritual complex versatility, i.e. the unity arising at the intersection of the infinity of mental transcendence (“the other side”) and the finiteness of its biological and spiritual being, and thus biological and spiritual unity, united with tradition – a total matrix placed in a four-dimensional space: 1. “the other side” also called the “holy cosmos” (Luckmann, 1967), “world as sanctuary” (Skolimowski, 2010), i.e. the absolute system values – the ultimate reference of all that is experienced. The values of “that side” are translated and expressed in the formal and symbolic form of “this side”; 2. diachronia, or what was; what is and can be. Time is in unity with space as the attributive reality of individual being, the natural environment and the social environment conditioning the effort of becoming human life. Filegenetic time and spatial place indicates the content of the presence of human units; 3. synchrony created through – first – the genetically inflated and self-enhanced development of corporality (growth, flowering and disappearance), which is the basis for the intensification of individual spiritual content subjectivity and their potency in objectivable social relations, in co-existence with Others; 4. fields of social coexistence in which individuality becomes in its concreteness as a shaped historical figure.

⁶ Simplicius discusses about the importance of so-called “eye of wisdom”, recalling an anecdote about a horse, which he used as an example from Plato, who discussed about that with Antisthenes: “My Plato – Antisthenes said – I can see a horse, but I cannot see horseness” – Plato said, “Because you have only one eye, by which you can see the horse, but you do not have a second eye, which is an idea of watching a horse” (Leśniak, 1968, p. 43).

of “coalitions willing to participate in preventive wars; 4. Initiating pre-emptive wars without declaring them; 5. Promotion of specific liberalism and specific neo-colonial democracy to “end human history”; 6. Promoting global trade liberalization, which is essentially cryptocolonial neocolonialism (Jureńczyk, 2019). In this way, the religious idea – the commandment “do not kill” has evolved into its negation. For the alleged building of good, imperial capital is constantly at war, but there where it cannot buy, subordinate it in other forms the country necessary for its development. The essence – the good of man – is realized through evil, and thus through his negation. The unsolvable theological problem remains: why does good God allow his man to choose evil?

We also find this problem in the realization of Marxist real humanism. Its creator is not limited to the simple negation of “private property” and replacing it with the “socialist principle”, i.e. joint ownership. The “socialist principle” is only a “form of the humanistic principle”. Humanism limited to the negation of private property is a appearance of unilateral humanism, limited to “the real existence of man”. Its other side is also the “theoretical existence of man”, which should also be criticized. We find this moment in J. Szczepański’s assessment of the Polish Peoples’ Republic⁷.

In practice, this non-critical implementation of the socialist principle was limited to a simple negation of the private ownership of the means of production. As a result, good was created by evil, because every simple negation requires strength, including military power, to be realized.

Analysing the essence of this process, we notice that it destroys that what is a community. We find the category of community in E. Kant, of course in formal term. He writes that category intercourse, being an attribute of man, indicating its ontic socialization has its derivative concepts, which cannot be ignored. Each of them is entitled to existence / coexistence, i.e. merging into one whole. In it, things remain in a community relationship. Since one of them cannot be con-

⁷ The role of the government of the Polish Peoples’ Republic was to “educate »a man of socialism«, who was to differ from a man of capitalism in the same way as a middle-class entrepreneur was different from a feudal lord. The education of this man of socialism was an important task of the new system. This man was supposed to take over from revolutionary groups the leadership of a society in which the principles of socialism were recognized, internalized and in which the socialist economy could function without resistance, because labour motivations, income distribution rules, and other principles act as accepted directives. The education of the man of socialism was a necessary condition for stabilizing the consolidation of socialism. And let’s add right away that in this field the party suffered defeat, that it was a pedagogical defeat, that the administratively subordinate and party schools retained the autonomy of mind and moral order. The pedagogical defeat of socialism had many effects in all areas of collective life” (Szczepański, 1995, p. 18).

tained in the other, they are conceived as assigned, not subordinated. Therefore, they define themselves not unilaterally as in series, but mutually as in aggregate. By subordinating one thing to another, we accept one division of the whole, while excluding the others, subordinating them.

A similar connection occurs when we mean a whole created from a thing in which one element as an effect is not subordinated to the other as the cause of its existence, but is assigned simultaneously and mutually as the cause due to the definition of the other thing. It is a different kind of connection than the one found only in the relation of cause to effect (reason to result), where the succession does not determine collusion on its part, and therefore does not form a whole with it as the creator of the world with the world (Kant, 1998, p. 491).

Emmanuel Kant concludes, therefore, that religious thinking is dominated by the relationship of subordination, excluding assignment. Here is the being – God creates the world, commands and forbids. In this world, man, the human being, is an object for God. And even if the popes, the conciliar resolutions of Catholicism have made some revalorization of man, it does not change the essence of things at all. Looking for a definition for this process, Mirosław Nowaczyk coined the name: theocentric anthropocentrism (Nowaczyk, 1983).

In social practice, therefore, a religious relationship was created: God-creator-subject-man-object-God-subordination. This relationship was realized in the socialist revolution that was being carried out. The same thinking was used. Private ownership of the means of production was subordinated to the common good represented by the state, ultimately to the state. At the same time, with this movement, the community was annihilated, which is – I would like to remind – the ontic value of socialism, abolishing (Hegel) capitalist individualism. The community assumes the existence of a relationship of two or more entities. And subjectivity, her freedom is a function of her property. However, when the ownership of the means of production was subordinated to one of the entities – the common good represented by the state, its other member was destroyed; the one who, as a producer, could be the owner of a produced item. Along with its removal, the community relationship also disappeared. Socialism has destroyed its foundation: community. In propaganda this is stated by the phrase: the individual is zero (Majkowski, 2009).

A free community – at the present stage of its history – assumes private ownership of the means of production with their assignment to the common good, not subordination. How can to this mapping is realised? This can be done – as practice in some countries suggests, e.g. Sweden – by taxation. After all, its essence is the transfer of ownership. Tax is a public levy of a fiscal, economic, political and social nature. It allows the accumulation of funds for financing various public tasks,

achieving economic, social and political goals. Through taxes, the state is involved in economic and social processes. This involvement, however, depends on the model of the state, its political and economic doctrine (Ofiarski, 2010, pp. 20–21).

There is no such reasoning in the works of K. Marx. It is difficult to guess whether he knew E. Kant's *Critique of pure reason*, where these two categories are included, but only in a formal way. I think K. Marks "got stuck in the culture" (Karpiński, 2013, pp. 289–318). In his analyses we find a description of capitalism in the mid-nineteenth century and possible future socialism, and thus two boundary conditions. And what could have been in the middle that should lead to socialism disappeared from his sight. The result: the goal of socialism, called communism, has become an utopia. This notion also covers specific indications from the *Communist Manifesto*. After all, truth is not limited to results. Its essential element is also the way to achieve it, which convinces us G. W. F. Hegel.

The abolition of religious artefacts of culture as the realisation of human freedom

Marx interpreted religion as the theory of this world, as an encyclopaedic abbreviation, its logic in a popular form (Marx, 1994, p. 11) and thus recognized it as the "principle of the world" which unites the whole of a spiritual culture that manifests itself in various forms. Religion for Marx is therefore the basis unifying theory and practice, the activities of intellectuals and folk masses, thus being a unified cultural, social, political and economic block. Marx's religious descriptions range from specific religious doctrinal expressions to abstract abstraction, i.e., God as an extraterrestrial being. Marx was not limited to criticizing religion as an abstract, formal-logical category denoting the form of social awareness. His criticism of religion focuses on the subject matter, which is created by human actions and his products. In this way, the abstract, before Marxist criticism of religion, was replaced by concrete criticism, which does not take up some fantastic ideas, but concrete, empirical things that hide some religious ideas (Marx, Engels, 1979, pp. 17–277).

Their criticism requires specific categories. Namely those that describe what is "objectively-theoretical". I have presented their use in previous considerations. With their help, we can move from the concrete to the abstract, which is in essence the abstraction of the abstraction and from it to what is a certain form of being and from it to the concrete, but the one that remains already recognized, which has become a fact, i.e.: a unity of thought adequate to the substance. It is therefore a real organic whole. It is a socio-historical subject.

Objectively-theoretical categories identify real structures of socio-historical life. The formal-symbolic categories mean abstract objects. Their names include

elements of the objective world that have some common features, although there are no real cause-effect existential and genetic relationships (Kozyr-Kowalski, 1988, p. 124). Thus, Marx's objectively-theoretical criticism of religion consists in showing its relationship with other forms of social consciousness and all other structures of social existence which take on a religious form although they are expressed in a secular form, that is, in finding "in every real life relations their religious form".

Let's look at the ever-current and constantly recurring problem of Jewishness. It was taken up by K. Marx in the article: *On the Jewish question* (Marks, 1994, pp. 1–27). It explains the essence of political emancipation and its relation to emancipation as such.

He says:

As soon as Jew and Christian recognize that their respective religions are no more than different stages in the development of the human mind, different snake skins cast off by history, and that man is the snake who sloughed them, the relation of Jew and Christian is no longer religious but is only a critical, scientific, and human relation. Science, then, constitutes their unity. But, contradictions in science are resolved by science itself (Marks, 1994, p. 3).

For the Author of *Capital*:

The emancipation of a Jew for man, or emancipation of a man from Jewishness, was therefore conceived not as in the case of Mr. Bauer as a special task of a Jew, but as a common, practical task of today's world, which is the Jewish world to its very depth. It has been proved that the task of abolishing the essence of Jewry is in truth the task of abolishing Jewry in civil society, abolishing the inhumanity of today's practice of life, the summit of which is the money system (Marks, Engels, 1956, p. 148).

Bauer, with whom Marx argued

[...] could not go beyond religious opposites. He could only perceive the attitude of the Jewish religion to the Christian religion towards the Christian world. He even considered it necessary to critically restore religious opposition, as a contrast between the Jew's and Christian's attitude to critical religion, to atheism, this last level of theism, the negative recognition of God (Marks, Engels, 1956).

For Marx, the essence of emancipation is to free man from many dependencies. It is the realization of human freedom, which will be not a religious artefact (Karpiński, 2009, pp. 203–205). This process materializes by taking many appearances, admits of there are three the most important. They are ideological, political and economic emancipation and none of them can be equated with human emancipation.

The process of ideological emancipation was after all caused by the revolution of Jesus Christ. Christianity equated people with each other, but only in the sphere of chosen ideology. Saint Paul says: "For there is no dissention between Jew and Greek, for the same Lord over all is generous toward all who call upon Him. Everyone who call on the name of the Lord shall be saved" (10 Rom. 12–13 *Modern English Version*). It is difficult to overestimate this statement. Until now, man was Greek or Roman, and others – barbarians could only be slaves. Jesus and his disciples equated people, at least in ideology, in one of its forms: in Christianity. Every Christian became human. Others, non-Christians, continued to be barbarians, which is the limitation of this revolution. Her postulate is for a particular human being to recognize the fact that another – a Christian, next to his neighbour, is also a man, although he says differently, thinks and defends his land, although he is from a different tribe, a nation. Therefore, it is not allowed to treat another neighbour – a Christian as a barbarian. Historians describe ways of understanding and implementing this idea (Chomsky, 1999; 2008).

The second emancipation was the Great French Revolution. It proclaims the slogans: freedom, equality, brotherhood and property. This revolution adopted these slogans, but only partially implemented them. The reason for this lies in the nature of things. Since the unity and interdependence of the slogans developed require that everyone be divided by ownership, equality, freedom and brotherhood, in the absence of the possibility of implementing this postulate, they all remained empty, only formal solutions. Only those who gained private ownership of the means of production were committed to their reality.

Conclusions

Therefore – Soloviev says – socialism is an attempt to implement these principles in reality. It is therefore a historic necessity to "finish" bourgeois revolutions. For example, the French Revolution introduced civic equality. But in conditions of socioeconomic inequality, freeing oneself from the power of one ruling class means subordination to another class. The power of the monarchy and feudal lords was replaced by the power of capital and the bourgeoisie. Freedom alone does not give much to the majority of a nation when is lack of economic equality. Although the revolution announced it, in the world of wars, struggles, rivalry of individuals, equality of rights means nothing without equality of power. The principle of equality, equality before the law turns out to be something real for those who have political and economic strength.

This force passes from one hand to another, and just as the class possessing wealth, the Jewish bourgeoisie used the principle of equality for its interests by

acquiring at some point of this strength, the non-possessing class, the proletariat, intends, as soon as it acquires strength, to use the principle of equality for its benefits (Sołowiow, 2011; Bauman, 2009; Kochan, 2013). It must be added here that due to its dominant position in society, this class will abolish classes in general.

This issue will be further aggravated by the recognition of P.J. Proudhon's definition of property. He explains that if power – through exploitation – deprives man of thought, will, personality becomes power over his life and death and, by making man a slave, it does as much, as murdering him. So also to the question: what is property? We can answer similarly: property is theft! (Proudhon, 2007). The owner of the means of production steals the difference that necessarily arises between the wage as a wage, and thus its formal, abstract view and utility work.

Thus, political emancipation expresses, among other things, the division of man into a “religious citizen” and a “religious private man”. Human emancipation, however, is about freeing man from religion, from its essential and manifest content, and thus about such liberation in which both religiosity and atheism become superfluous. “Communism begins from the outset (Owen) with atheism; but atheism is at first far from beginning communism; indeed, that atheism is still mostly an abstraction. The philanthropy of atheism is therefore at first only philosophical, abstract phyllophony and that of communism is at once real and directly bent on action” (Marx, 1994, p. 72).

References

- Bauman, Z. (2009). *Socialism: The Active Utopia*. New York–Abingdon: Routledge.
- Chomsky, N. (2008). *Interventions*. London: Penguin.
- Chomsky, N. (2015). *Year 501: The Conquest Continues*. Chicago: Haymarket Books.
- Jureńczyk, Ł. (2019). *Bushowska wizja wojny z terroryzmem*. Retrieved from: <https://repozytorium.ukw.edu.pl/bitstream/handle/item/4604/Bushowskawizjawojnyzterroryzmem.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Karpiński, A. J. (2007). *Słownik pojęć filozoficzno-socjologicznych*. Gdańsk: Wydawnictwo Gdańskiej Wyższej Szkoły Administracji.
- Karpiński, A. J. (2013). Marksa uwięzienie w kulturze przyczyną utopijności utopii komunistycznej. *Nowa Krytyka*, 30(31), 289–318.
- Karpiński, A. J. (ed.). (2019). *Świat nazwany. Zarys encyklopedyczny* (article: dobro). Retrieved from: <http://www.adamkarpinski.pl/?pliki-do-pobrania,25>
- Kochan, J. (2013). *Socjalizm*. Warszawa: Scholar.
- Kosior, K., Jedynak, S. (eds). (1994). *Mały słownik etniczny* (article: zło). Bydgoszcz: Branta.

- Kozyr-Kowalski, S. (1988). Drobnomieszczaństwo a teoria częściowych łącznych klas społeczeństwa. In: Z. Zagórski (ed.), *Drobnomieszczaństwo w strukturze i świadomości społecznej* („Acta Universitatis Wratislaviensis. Prace Filozoficzne”, t. 52, pp. 123–140). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Krapiec, M. A. (ed.). (2008). *Powszechna encyklopedia filozofii* (vol. IX, article: *zło*). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Luckmann, T. (1967). *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.
- Majkowski, W. W. (2009). *Włodzimierz Iljicz Lenin*. Retrieved from: https://poezja.org/wz/Majakowski_W%C5%82adimir_W%C5%82adimirowicz/6219/W%C5%82odzimierz_Iljicz_Lenin
- Marx, K. (1990). *Capital* (vol. I.). London: Penguin.
- Marx, K. (1994). *Selected Writings*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing.
- Marx, K., Engels, F. (1956). *The Holy Family or Critique of Critical Critique*. Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- Maryniarczyk, A. (ed.). (2001). *Powszechna encyklopedia filozofii* (vol. II, article: *dobro*). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Nowaczyk, M. (1983). Myśl społeczna Jana Pawła II. *Studia Religioznawcze*, 17, 173–213.
- Ofiarski, Z. (2010). *Ogólne prawo podatkowe. Zagadnienia materialnoprawne i proceduralne*. Warszawa: LexisNexis.
- Oszubski, T. (2013). *Człowiek dobry z natury*. Retrieved from: <https://nowosci.com.pl/czlowiek-dobry-z-natury/ar/10907505>
- Podsid, A., Więckowski, Z. (1983). *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską* (article: *zło*). Warszawa: PAX.
- Proudhon, P. J. (2007). *What is Property?* New York: Cosimo Classics.
- Rousseau, J. J. (2009). *Emile or, On Education*. Auckland: The Floating Press.
- Skrbina, D., Skolimowski, J. (ed.). (2010). *World as Sanctuary: The Cosmic Philosophy of Henryk Skolimowski*. New York: Creative Fire Press.
- Sołowiow, W. (2011). *Wykłady o Bogoczłowieczeństwie*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- The Holy Bible. Modern English Version* (2015). Florida: Charisma Media / Charisma House Book Group.

SEBASTIAN DAMA

Polish Naval Academy in Gdynia

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

ORCID: 0000-0003-1367-4795

Educational potential of cyberspace and the use of information and communication technology on the example of the Catholic Church in Poland. Outline of the problem

Edukacyjny potencjał cyberprzestrzeni
i wykorzystanie technik informacyjno-komunikacyjnych
na przykładzie Kościoła katolickiego w Polsce. Zarys problemu

Abstrakt. Internet służy ludzkości już od 28 lat. Stworzenie systemu informacyjnego World Wide Web dało realną podstawę do kształcenia w wirtualnej przestrzeni, również kształcenia religijnego. W Polsce oraz w polskojęzycznej sieci prym w tej materii wiedzie Kościół rzymsko-katolicki. Z tego powodu możemy obserwować dwa różne zjawiska z tym związane. Z jednej strony zauważalna jest postać religii w sieci, za pomocą której treści o tematyce religijnej są nadzorowane przez instytucje Stolicy Apostolskiej do tego powołane. W jej ramach ta ostatnia stara się wykorzystywać techniki informacyjno-komunikacyjne do prowadzenia swojej dydaktycznej działalności w internecie i szkole. Z drugiej natomiast strony zauważalne jest zjawisko sieci w religii, gdzie treści i nauki związane z doktryną religii katolickiej wykorzystywane są często w sposób niezgodny z normami moralnymi ustalonymi przez Watykan. W niniejszym artykule zostały przedstawione wyniki obserwacji, badań i analiz prowadzonych nad powyższymi zjawiskami na przestrzeni ostatnich lat.

Słowa kluczowe: edukacja religijna, techniki informacyjno-komunikacyjne, e-katecheza, religia w sieci, sieciowa religia.

Introduction

When comparing the first part of the 21st century to other eras throughout human history, significant differences separate them. One such aspect is the frequent mutability of the social landscape (Haynes, Hough, Mailik, Pettiford, 2013, p. 108). The second is digitization of social life. One of the elements of human activity that faces them is education, including the religious one, which is represented on a large scale in Poland by the Roman Catholic church. According to the commonly accepted opinion, it is strongly based on tradition. But is the Roman Catholic Church really in favour of this approach? Or does it also benefit from the development of science (Kojkoł, Jedynak, 2009) and technology, weaving it into education and making it an effective tool of its proselytizing?

Sources and methodology

The basic source of obtaining data for this article was content and phenomena present on the Internet at a level that did not require logging in¹. The latter served as the subject of the study (Bryman, 2008, p. 629) of the educational activity of the Catholic Church, its pastors, catechists and followers both in Poland and the Polish-language network. Among the sites viewed here, were Catholic publishing houses, various church institutions, as well as catechetical services, forums, blogs, multi-books, channels or religious groups on specific portals. This was further supported by reports from numerous research centres, specifically results focusing on the study of media education and online religious education. The study also used compact publications related to the topic of online and offline religiosity, as well as the activities of the Catholic church in this matter.

The metahistorical method was included to analyse the specific historical contents obtained (Palka, 2010, p. 305). This made it possible to reconstruct cause-and-effect sequences of individual histories correlating with the subject of the study. Thanks to this, it was possible to make sense of certain facts that could be perceived as hidden and changing the content of given time periods and accompanying phenomena.

On the other hand, the presentation of research results and analysis of observations of phenomena present on the Internet, as well as the results of metahistorical analysis was used by analytical induction and ontogenetic analysis. The first one allowed the content to be interpreted in their logical-symbolic and formal-logical

¹ Only the indexed part of the Internet was researched, which is defined as Common Web.

dimension (Znaniński, 2008, p. 25). The second was helpful in reading the meanings of specific content at the theoretical-objective level (Znaniński, 2008, p. 309).

Writings and law in the Roman Catholic Church regarding the development of media technique and technology

Over the centuries, the Roman Catholic Church has often adapted its doctrine and action to trends occurring in science and accompanied to it technique. Just mention such figures as St. Anselm of Canterbury, St. Bonaventure or St. Thomas Aquinas. In their works, these thinkers tried to answer and even prove the existence of religion and phenomena associated with it based on evidence viewed as scientific (Brown, 1999, pp. 248–279)². A few hundred years later, the Vatican recognized science as a work of God and thus gained a religious dimension – at least in the eyes of the faithful of this church and its hierarchs (Catechism of the Catholic Church, 2009, paragraph 159).

A unique challenge for the Catholic faith and its hierarchs was brought by the “epoch of great inventions” based on the natural sciences developed at that time. The appearance of new phenomena, tools and thoughts forced a change in organization (Kotarbiński, 1965, p. 74) of the functioning of the Catholic church. One of the inventions that appeared in the social space were tools for mass communication. This situation forced the Vatican to prepare and publish relevant documents³ regulating Catholic doctrine in connection with the above.

The first document related to this issue was the encyclical of Leo XIII *Humanum Genus*. It was an important step in turning the Roman Catholic Church on institutions of mass communication⁴ and social issues. The Holy Father indicated,

² A similar situation may occur in the case of creativity of T. de Chardin. Currently, the Vatican has issued a warning regarding his works, but has not prohibited his publication and reading (cf. Stelmach, 2017) entering on the List of Forbidden Books.

³ Among them are, the apostolic constitution, encyclicals, apostolic letters, bulls, *Motu proprio*, brewe, decrees, canon law and each to some extent (not official) homilies, messages, as well as letters and speeches of church hierarchy.

⁴ It is important to point out that the functioning of mass media takes place in a social space in an organized form, under which lies the specific mission and goals of some social group or groups, which affecting all elements of a given educational environment (Znaniński, 2001, pp. 57–120). Therefore, the use of the concept of mass media is not accurate and exhaustive. For this reason, in order to emphasize the above specificity, it should be pointed out that one is dealing with an institution (Scott, Marshall, 2009, p. 358) expressing through the content of its activities specific values and attitudes associated with them, which are then internalised and externalised by individual entities being part a specific element of the educational environment.

among other, that competent, willing to work and pious people should be appointed as priests and he called also for the development of the Catholic press (Leo XIII, 1884).

The next circulars regulating the issues of media and the Catholic faith were the encyclicals *Divini Illius Magistri* and *Vigilanti Cura* by Pius XI. In them, the bishop of Rome referred to the means of mass communication as instruments of evangelization and learning in accordance with the doctrine of the Holy See not only as just trivial entertainment (Pius XI, 1929, 1936).

The voice of Pope Pius XII sounded similar in the encyclical *Mirana Prorsus*. However, the Holy Father indicated that the tools of mass communication should also be used in religious education. Primally to verify the content of faith in social life, so that these tools serve the good and truth recognized by the Roman Church, because otherwise new inventions may have a negative social impact. (Pius XII, 1957).

Pope Paul VI also expressed his opinion on the development of the institution of mass communication. In the encyclical *Cumminio et Progreso* he proclaimed that the above are God's gift. Therefore, if there is any evil in them, it results only from their improper use. In addition, the author of the above encyclical stressed that broadcasters and priests should not refrain the institution of indirect education (Znanięcki, 2001, pp. 115–120) as a one-way channel for broadcasting messages, because dialogue is the essence of communication and it should be sought. The Pope also pointed to the significant, often bad influence of advertising on social values and attitudes (Paul VI, 1971).

In turn, John Paul II in the encyclical *Redemptoris Missio* also raised the topic of the Internet (Pisarek, 2018, p. 51)⁵. In his opinion, thanks to last one, it is possible to bring the gospel to places previously forbidden. In addition, the Holy Father indicated that communication tools also have their own culture. For this reason the virtue of using them should be preserved, because the world of mass media, and even more so the virtual world cannot replace the presence of Jesus Christ, the sacraments and religious experiences. Many threats on cyber reality are waiting for man, including dehumanization, especially if man turns away from faith (John Paul II, 1990).

In the encyclical *Deus Caritas Est*, Benedict XVI emphasized the need for sustainable development of the humanities and technology in the era of the latter's strong expansion. In addition, he pointed out that mass communication institu-

⁵ In the same year, the Holy See decided to start using the Internet as part of its institution (Pisarek, 2018, p. 51).

tions, including those using the internet, should be the source of both God's word and humanism (Benedict XVI, 2005).

In turn, Pope Francis, in the message titled "48th World Communications Day" described Internet as a God's gift and opportunity, opportunity for dialogue and mutual knowledge. He stated that this means of communication provides an opportunity to meet at every corner of the earth. Thus, the Holy Father pointed to the fact that the lack of access to this type of media threatens exclusion and stigmatization, which may be the reason for the separation of neighbours and the birth of evil. For this reason, he recognized the significant role of the church in evangelization, also in virtual space (Francis, 2014).

Apart from individual popes, a vote on the above matter was also taken by the meeting of church hierarchs during the Second Vatican Council. At that time, the *Inter Mirifica* decree was announced in which 92% of those gathered recognized the importance of mass media in interpersonal communication (Pisarek, 2018, p. 21). However, it was pointed out that moderation and a sense of discipline should be used when using such tools, especially for children and adolescents. According to the Council, should be carefully read and understand what is conveyed through the above communication channel, and thus the obligation in this matter lies with journalists, writers, producers and directors. For this reason, both secular citizens and priests should prepare to use such tools, where the latter also has the mission of education in the spirit of the Catholic faith (Pontifical Council for Social Communications, 1963).

On the other hand, Pontifical Council for Social Communications⁶ expressed a critical tone in this matter in the instruction entitled *Aetatis Novae* published during the meeting in the Holy See in 1992. The document noted the fact of ma-

⁶ It should be noted that before the appearance of this office, the first institution of this type was the Pontifical Commission for Education and Religious Film, established in 1948 by Pius XII. Its main role was to take care of the moral condition of the film industry and oversee its development. Then in 1952, the same pope changed the name and role of another office of this type, which became the Pontifical Commission for Cinematography. The change was associated with the creation of radio and television, which forced the church authorities to create a new institution. In 1959, Pope John XXIII in *Boni Pastoris* expanded the competence of the above institution and established it as a permanent office in the Apostolic capital, maintaining under the name of the Pontifical Commission for Motion Pictures, Radio and Television. Then in 1964, on the initiative of Pope Paul VI, the Pontifical Council for Social Communications was established, whose purpose was to supervise the development and work of the press, radio, film and television, and later also the Internet (Pisarek, 2018, p. 24). In 2016, Pope Francis, in place of the above institution, appointed the Secretariat for Holy See's Communications and later from 2018 the Dicastery of Communications of the Holy See, which took over the supervision all means of mass communication in the Vatican.

nipulation taking place in the sphere of media activity. According to the gathered, this action is even worse because it has a global dimension. For this reason – it was emphasized – that the church should have the right and moral obligation to have its own means of communication (Pisarek, 2008, p. 33).

Canonical law is another important tool regulating the relationship of the church, including education, in relation to new tools of social communication (1983). It regulates the principles on which religious education should be conducted in a Catholic church. In canon 779 reads: “Cathedral formation is to be given by employing all those aids, educational resources and means of communication which seem to more effective in securing that the faithful, according to their character capability, age and circumstances of life, may be more fully steeped in catholic teaching and prepared to put it into practice” (Code of Canon Law, 2007)⁷.

Therefore – it should be emphasised – that communication tools are by their very nature nothing bad. Then their character depends on who uses them and for what purpose. However, in this case, church hierarchs are trying to adapt society’s trends and new inventions to the dogma they have ennobled, the moral norms established over the years, and the organization that has been functioning until now. Education is also to be adapted in this respect. Another challenge faced by the Apostolic capital and its church the IT industry. From the legal-administrative point of view, the first was prepared, but it is worth looking at whether it really is so in practice.

Information and communication techniques in religious teaching of the Roman Catholic Church in Poland

A breakthrough period for teaching using information and communication technologies was the creation of the Internet in 1969 (Siemienicka, 2002, pp. 203–204). However, T. Berners-Lee’s launch of the World Wide Web internet information system and web browsers (Pisarek, 2018, p. 51) has significantly spread this type of education. The Roman Catholic Church did not remain passive in this matter either and as a result, two branches in virtual education developed: e-catechesis and e-catechetical resources. Within the former, religion teachers are trained to be able to use new media in their work (Pisarek, 2018, p. 135). In turn, the latter col-

⁷ In addition to the canon related above some others also treat about using specific tools in religious education. These include: Cann. 761, Cann. 822 & 1, Cann. 822 & 2, Cann. 822 & 3. In addition, the law of the church indicates the mutual support of Catholic universities in diversifying didactic tools consistent with the interpretation of technology development (Cann. 820).

lect all kinds of information that can be used in digital religious education. To conduct e-catechesis, such tools are used: e-learning, non-verbal communicators, chats, records in mp3 and mp4 format, vlogs, blogs, religious portals, social networks, multi-books, virtual disks and within them evaluation surveys, quizzes, network and computer games. However, e-resources include e-libraries, e-textbooks, digital repositories, applications, CDs or DVDs and cloud environments.

In connection with e-catechesis, the following Catholic colleges and training institutions in Poland specialize in distance teaching, i.e. the Pontifical Faculty of Theology in Warsaw, the Association of Pedagogues NATAN in Lublin, the Faculty of Theology of the University of Silesia in Katowice and Centrum Arrupe in Warsaw⁸. On the other hand, at lower teaching levels, the use of ICT techniques (Siemieniecki, 2007) is much less advertised, especially from a didactic point of view. An image of this phenomenon is presented in the research according to which 20.7% of religious teachers did not have access to multimedia materials, 21.6% had the opportunity to use an interactive whiteboard or projector, 15.3% could use a computer with access to a computer network, and 25% has occasion to use computer (Mąkosa, 2014, p. 28). Another larger scale measurement among teachers of various subjects indicated the incomplete use of new media in religious education. Although teachers assess the internet access in schools as good or very good, it is always not complete. For this reason, 52% of respondents used their own resource in this matter (NCK, 2017, p. 61) and this means that there was not enough infrastructure to teach using multimedia tools, which forced the need to conduct classes using the traditional lecturing, what 74% surveyed teachers pointed out (NCK, 2017, p. 18). For this reason, only 44% of respondents declared the use of digital tools in teaching several times a week, while 32% did it every day and every second teacher once a week (NCK, 2017, p. 18). Therefore, the use of information and communication technologies in religion classes, based on research presented so far, was at best feeble. To a large extent, this was due to the lack of adequate infrastructure, which resulted in the lack of opportunities to educate the appropriate teaching staff, including catechists where teachers use the new tools to teach. For this reason, catechists must focus on other teaching tools, wanting to meet the parity of modernity set by the church hierarchy.

⁸ This teaching method has been known since 1965. However, it was first used in 1981 in California, USA (Wagner, 2011, p. 60).

One such tool are websites, including catechetical services. They provide a range of didactic and substantive aids in teaching religion⁹. In addition, Catholic portals are also used¹⁰. These, unlike the above, are much more extensive, have a larger content offer and are not limited to specific topics. They also have a much more stable structure and guarantee greater security. Depending on the administrators, it is possible to find their news, most often about the local parish, all sorts of help, both regarding faith and that related to everyday life. Certain portals offer, e.g. confession, prayer, chat discussions. In addition, radio, breweries or for example documents or important books from the point of view of faith are available.

Catholic internet services are another tools¹¹. These, unlike portals, do not have an interactive form. Similarly, to the website, we can find here help related to the content of faith, i.e. the content of the Holy Bible, liturgy, information about the sacraments, prayer and spirituality. In addition, you can find here news that pertains to the local environment but going further than websites do.

Blogs are another instrument used also in education¹². Like the above, these accessories are similarly popular and found on the internet. In addition, they

⁹ These include those devoted to conducting catechesis: www.katecheza.episkopat.pl, www.katecheza.opoka.org.pl, www.katechetyczny.diecezjapolocka.pl, www.katecheza.lublin.pl, www.katacheza.pl, www.kulkat.pl etc. On these pages is possible to read the didactic guidelines for a specific school year, download materials for courses or workshops electronically, learn about development plans for teachers of religion, including specific degrees etc. Important church documents, catechesis scenarios, songs can also be downloaded from these pages. In addition, pages about the Bible are used too: www.biblia.info.pl, www.pallottinum.pl, www.biblia.denon.pl, www.twojabiblia.pl etc. These websites are also used for religious education, e.g. by reading didascalies or footnotes explaining to the readers certain issues related to the topic of faith described in the Bible. In addition, there are many pages of Catholic publishing houses that offer various educational tools, i.e. books, textbooks, multi-books, board and computer games, prayer books, Bibles, e-books, materials for interactive boards, methodological guides in the form of e-books, posters, stickers, rosaries, maps (e.g. routes of distinguished people of the Church), pictures, instructors to receive specific sacraments, calendar items, coloring books – which can be used as teaching aids for catechists.

¹⁰ There is a large offer of Catholic portals. These include: www.katolik.net, www.bosko.pl, www.katolicki.net, www.mateusz.pl, www.opoka.pl, www.wiarni.pl, www.wiara.pl, www.deon.pl etc.

¹¹ As in the above cases, there are also many examples of these pastoral tools. Among many of them can be mention: www.zaufaj.com, www.2ryby.pl, www.kerygma.pl, www.natan.pl, www.lutownica.dominikanie.pl, www.jezus.pl, www.adonai.pl etc.

¹² Here are examples of some of the top-ranking blogs of priests: “Po drodze – blog ks. J. Sochy” (https://kaplani.com.pl/pl/strefa_mysli/blogi/po_drodze_blog_ks_jacka_sochy), blog ks. Piotra (<https://www.sacerdos.pl/>), blog ks. K. Ciesielskiego, “Z bloga wzięte” (<https://zblogawziete.pl/>) etc.

allow to gain popularity. An example of this is the person of Fr. T. Isakowicz-Zalewski¹³. Through his blogs and non-religious activities, he has become a recognizable figure, and for certain environments even an authority.

Multi-books are the most popular. Catechists speak positively about them. In the study conducted in grades I and II of primary school, most of them, i.e. 73%, used this type of teaching tool and 50% positively assessed it (Czerski, 2013, pp. 42–43). It is a great help in teaching lessons, especially in primary education classes. Primally, because it helps relieve teachers from preparing classes in the sense of collecting material for lessons.

Virtual pilgrimages are another possibility of virtual participation in the religious sphere in connection with education (MacWilliams, 2002, pp. 315–335). This is another form of building a community related to dogma in addition to conducting scrict pastoral activities. In Poland, this type of activity is not popular, but many Catholic websites on the Internet offer their help to pilgrims during pilgrimages in this country¹⁴.

However, the most popular space used to disseminate the content of the Catholic faith, including in education, are Catholic social networking sites. While observing it, can be seen that the dominant activity in this type of virtual activity is the creation of a virtual community of the faithful of the Roman Catholic Church. Two types can be distinguished among them. One for building a community¹⁵. Second to associate couples, among people claiming to be faithful to the Roman Catholic church¹⁶. However, Catholic social networking sites are not only used for these purposes¹⁷. Publicly avialable platforms can also provide similar services, including YouTube, Facebook or Instagram etc. The last two can be operated after logging in. However, in the first one it is not needed to do it to view or at least read the content posted there. For this reason, it is possible to

¹³ In his blog and pastoral mission, unlike other pastors, Fr. T. Isakowicz-Zalewski devotes a lot of attention to the matter of the Eastern Borderlands, the Armenian Church and to the case of accidents in Volhynia in 1943.

¹⁴ Also commonly listed help preparing to accomodation, pilgrimage locators, pilgrimage maps or pilgrimage offices etc.

¹⁵ There are not many such portals. These include for example: www.wspolnotowy.pl, www.chrzescijanierazem.pl

¹⁶ Dating sites are much more than portals. They include: www.singlowanie.pl, www.zapisanisobie.pl, www.czysteserca.pl, www.mydwoje.pl, etc.

¹⁷ Among these channels, created by Catholic pastors, are those run in the form of vlogs “Langusta na palmie” (495,000 subscriptions / 236,707,434 views), in the form of internet television “dominikanie.pl” (111 subscriptions / 30 606 324 views) or music in the modern form “kanał ks. Jakuba Bartczaka” (95,000 subscriptions / 13,313,547 views).

increase the viewing of specific religious content channels, including Catholic ones. In this matter, content related to this topic is created. However, in the space of this social network there is a phenomenon indicating two tendencies. The first is the functioning of religion online, which is represented by the digital tools shown so far. The second is an online religion, which is a place of social activity that allows to create specific community based on a given dogma, gain power, earn money or spread heresy (cf. Helland, 2000, pp. 205–233).

In the Polish-language cyber space, an example of such activity is the channel of Fr. P. Natanek¹⁸. In his speeches on the Internet, he became famous as a provocateur, a model of deviation from the Roman Catholic faith and the creator of his own religious community in both virtual and physical space¹⁹. For his activities he was deprived of the canonical mission at the Pontifical University of John Paul II in Krakow (KAI, 2011) and then he was punished with suspense (KAI, 2011a). However, one should pay attention to the fact of the existence of a religious Catholic community, which based on certain ideas, creates a kind of strength that is an important tool in the fight of the Catholic church for its position in virtual space. Through such participation in such a group, strong social support can be found, despite the barriers related to the position in the social structure outside the network (Siuda, 2010, p. 99). In this case, there is a two-fold phenomenon. On the one hand escapism (Karpiński, 2007, pp. 92–93) and on the other with the organization. This is manifested by virtual religious communities, different from those existing in physical space (Piff, Warburg, 2005, pp. 86–101). One of the main differences is the ephemeral nature of the bonds of the former, although many more can be mentioned (Siuda, 2009, pp. 21–37). Referring to the organization, virtual groups – just like in the case of Fr. P. Natanek – may constitute the armed church arm. Although the latter has been rejected by his superiors and largely based his strength on popularity, in the network, but also outside of it, we can meet with

¹⁸ This priest's channel is called "PoloniaFidelis" (12,178 subscriptions / 13,223,218 views). Its example is the virtual diocese created by Bishop J. Gaillot, which he called Partenia: https://www.partenia.org/english/partenia_eng.htm. Like the activities of Fr. P. Natanek it shows a distance from a real church and both priests have their physical seats, which the first one is in Partenia (in Africa) and second one is Grzechynia (in Poland).

¹⁹ In his speeches, the clergyman argued against the content of the encyclical of Paul VI, *Cum minio et Progreso*, for not using a unilateral communication channel in the use of new media, as well as against the provisions of the Second Vatican Council announced in the *Inter Mirifica Vaticanum* regarding the sense of criminality in using the media. In addition, it was a violation of Canon Law in Cann. 823 & 1, and Cann. 1371.

Christian terrorist groups²⁰ (Carr, 2019). Such communities can be a real danger, not only for those interested, but as social practice shows, they can also be a threat at school or among peers²¹. One of these manifestations is the spread of mutual hostility, polarization and aggression in both virtual and physical space.

According to the study, in 2015 only 14% of respondents were interested in religious content on related websites and web portals in Poland. Among them were people aged 55–64, coming from the countryside and with higher education. In contrast, 86% of respondents aged 65 and over, coming from small towns (from 19,999 to 100,000 inhabitants) with primary education, were not interested in religious content on the Internet. In turn, the most searched content on religious pages and portals in Poland was 46% information on church life and the least frequently searched 6% conversations and discussions with users of such sites. Information on religion was sought by 33% of respondents, 23% of religious considerations and articles and 12% of spiritual advice (CBOS, 2015). In another similar survey conducted in 2016, there was no changed upward trend due to the percentage interest in this type of sites. However, younger people started to reach for this type of website more often, and more people from larger cities (from 100,000–500,000 and more inhabitants) became more active. On the other hand, respondents from religious sites started to use it less often. People who used religious sites most frequently, i.e. 65%, had a lot of religious practitioners (up to several times a week). In turn, such websites were visited by selectively religious practitioners less frequently – 21% of respondents (CBOS, 2016).

Conclusions

In connection with the above, there is little interest in cyberspace related to religious content related to the Catholic Church in Poland. Similarly, there is a noticeable deficit in the possibilities and skills of catechists to use communication and information techniques in religious education. Although there are a lot of tools in the virtual space, most teachers, including catechists declaring the use of

²⁰ Examples of such groups are: Army of God: <https://www.armyofgod.com/>, Eastern Lightning: <https://en.easternlightning.org/>, Lord's Resistance Army: <https://enoughproject.org/conflicts/lra>. There is no information in public circulation to what extent these groups or others operate in Poland but acting also through the network may affect the attitudes of certain faithful of the Catholic Church, especially as they are a cybernomads (Dama, 2014, pp. 99–100).

²¹ The functioning of fanatical groups of Catholics in the network is a phenomenon that is not mentioned much, and it occurs and can be the cause of evil in the space of the educational environment (Szymańska, 2017).

this type of teaching aids, but they do not do that in full-time²². They are influenced by, among others economic factors, as evidenced by the lack of infrastructure. There is a problem in this matter, because religions take place in schools to which the Catholic Church does not consist and therefore all costs, including access to new media are transferred to the public sphere (cf. *Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polska*, 1993 – especially. Art. 2–4). In this regard, catechists, either on their own or due to the possibilities of the school can acquire such skills in using this type of didactic tools. This, in turn, translates into a lack of interest in religious content available on the web, because it is not possible to interest them during their learning process. Therefore, the structure of religion online loses relative to the online religion. Where the latter can pose a real threat to the integrity of the school and peers, and thus create a danger in virtual space, which can be manifested in rejection, marginalization and the appearance of specific diagnostic units in students track through their Catholic peers. In this case, it seems doubtful that the 2002 Pontifical Council for Social Communications stated that education through new media is: “[...] more than just teaching about techniques, media education helps people from standards of good taste and truthful moral judgment, an aspect of conscience formation” (Pontifical Council For Social Communications, 2002). These words seem to be exaggerated, and the facts presented above shows in connection with digital education, a lack of interest on the part of the church and its hierarchs to educate teaching staff in this matter. This translates a decline in the authority of pastors in virtual space (cf. Siuda, 2010, p. 62). This is confirmed not only by the data, but also by statistics that show a year to year decrease in the Catholic Church faithful (Sitnicka, 2019).

In connection with the above, the question arises whether the Roman Church will agree to this state of affairs, the spread of religious extremism on and off the network, the lack of trained teaching staff who can use modern teaching tools, and thus able to teach in a consistent manner with the principles of faith to use the internet and its benefits? In connection with the above, will only the church stand for apparent actions, like those in history, intended to show only adaptation to new trends, without counteracting their bad effects? Will current teachers be replaced with robots at the right time?²³ The answer to this question will appear

²² For example, 5000 catechists are registered on the *kulkaat.pl* website, but only 200 of them use the teaching materials available (Pisarek, 2018, p. 197).

²³ An example of such a solution is in Buddhism, where robots of monks teach, talk and answer questions related to this religion and philosophical system both in Japan (Himmer, 2019) and China (Tatlow, 2016).

over time, may it be happy for society and education in its virtual and religious dimension.

References

- Benedict XVI. (2005). *Deus Caritas Est*. Retrieved from: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html
- Brown, S. F. (1999). Średniowieczna filozofia chrześcijańska. In: R. H. Popkin (ed.), *Historia filozofii zachodu* (pp. 278–279). Poznań: Zysk i S-ka.
- Bryman, A. (2008). *Social Research Methods*. Oxford: Oxford University Press.
- Catechism of the Catholic Church (2003). Retrieved from: http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM
- Carr S., Johnson I. (ed.). (2019). *Christian Terrorism: Stories from some of the Survivors*. Independently Publisher.
- CBOS (2015). *Korzystanie z religijnych stron i portali internetowych*. Retrieved from: https://cbos.pl/SPISKOM.POL/2014/K_083_14.PDF
- CBOS (2016). *Korzystanie z religijnych stron i portali internetowych*. Retrieved from: https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2016/K_093_16.PDF
- Code of Canon Law (2007). Retrieved from: <http://www.intratext.com/X/ENG0017.htm>
- Czerski, M. (2013). Multibook a tradycyjna książka w opinii nauczycieli edukacji wczesnoszkolnej. *Edukacja – Technika – Informatyka*, 4(2), 42–43.
- Dama, S. (2014). The nomadic educational environment with reference to Polish emigration in Limerick in Ireland. *Zeszyty Naukowe Gdańskiej Szkoły Wyższej*, 16, 99–100.
- Francis (2014). *Message of Pope Francis for the 48th World Communications Day: Communication at the Service of an Authentic Culture of Encounter*. Retrieved from: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/messages/communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.html
- Haynes, J., Hough, P., Malik, S., Pettiford, L. (2013). *World Politics*. Routledge: New York–Abingdon.
- Helland, C. (2000). Online religion/Religion online and Virtual Communications. In: J. K. Hadden, D. E. Cowan, *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises* (pp. 205–233). New York: JAI Press.
- Himmer, A. (2019). *Kyoto temple puts faith in robot priest, drawing praise from Japanese but scorn from Westerners*. Retrieved from: <https://www.japantimes.co.jp/news/2019/08/15/business/tech/kyoto-temple-puts-faith-robot-priest-drawing-praise-japanese-scorn-westerners/#.XW6lkC4zaCg>
- Jedynak, S., Kojkoł, J. (2009). *Encyklopedia filozofii wychowania*. Bydgoszcz: Branta.
- John Paul II. (1990). *Redemptoris Mission*. Retrieved from: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html
- KAI (2011). *Ks. Natanek poza uczelnią*. Retrieved from: <https://ekai.pl/ks-natanek-pozauczelnia/>

- KAI (2011a). *Ks. Natanek wybiera nieposłuszeństwo*. Retrieved from: <https://ekai.pl/ks-natanek-wybiera-nieposluszenstwo/>
- Karpiński, A. J. (2007). *Słownik pojęć filozoficzno-socjologicznych*. Gdańsk: Wydawnictwo Gdańskiej Wyższej Szkoły Administracji.
- Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską (1993). Retrieved from: <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19980510318/O/D19980318.pdf>
- Kotarbiński, T. *Traktat o dobrej robocie*. Wrocław: Ossolineum.
- Leo XIII. (1884). *Humanum Genus*. Retrieved from: <https://www.papalencyclicals.net/leo13/l13human.htm>
- MacWilliams, M. W. (2002). Virtual Pilgrimages on the Internet. *Religion*, 32(4), 315–335.
- Mąkosza, P. (2014). Nauczyciele religii wobec cyfryzacji polskiej szkoły. *Roczniki Teologiczne*, 11, 28.
- NCK (2017). *Polska szkoła w dobie cyfryzacji. Diagnoza 2017*. Retrieved from: <https://www.nck.pl/upload/attachments/319726/RAPORT%20CYFRYZCJA%20SZK%C3%93%C5%81%202017.pdf>
- Palka, S. (2010). *Podstawy metodologii badań w pedagogice*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Paul VI. (1971). *Communio et Progresio*. Retrieved from: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/index.htm
- Piff, D., Warburg, M. (2005). Seeking for the truth: Plausibility alignment on a Baha’I email list. In: M. T. Højsgard, M. Warburg (eds.), *Religion and Cyberspace* (pp. 86–101). London–New York: Routledge.
- Pisarek, M. (2018). *Cyfrowe narzędzia edukacyjne w dydaktyce nauczania religii. Studium katechetyczne*. Rozprawa doktorska. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Pius XI. (1929). *Divini Illius Magistri*. Retrieved from: <https://www.papalencyclicals.net/pius11/p11rappr.htm>
- Pius XI. (1936). *Vigilanti Cura*. Retrieved from: <https://www.papalencyclicals.net/pius11/p11vigil.htm>
- Pius XII. (1957). *Miranda Prorsus*. Retrieved from: <https://www.papalencyclicals.net/pius12/p12miran.htm>
- Pontifical Council for Social Communications (1963). *Inter Mirifica*. Retrieved from: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_04121963_inter-mirifica_en.html
- Pontifical Council for Social Communications (2002). *The Church And Internet*. Retrieved from: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_church-internet_en.html
- Scott, J., Marshall, G. (2009). *Oxford Dictionary of Sociology*. Oxford: Oxford University Press.
- Siemieniecka, A. (2002). Internet – pojęcie, narzędzia obszary wykorzystania w kulturze, nauce i edukacji. In: T. Lewowicki, B. Siemieniecki (eds.), *Rola i miejsce technologii informacyjnej w okresie reform edukacyjnych w Polsce*. Toruń: Adam Marszałek.
- Siemieniecki, B. (ed.). (2007). *Pedagogika medialna* (Vol. II). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Sitnicka, D. (2019). *Wiernych w kościołach wcale nie przybywa*. Retrieved from: <https://oko.press/wiernych-w-koosciolach-wcale-nie-przybywa/>
- Siuda, P. (2009). Kryteria wspólnotowości w internecie. *Kultura i Edukacja*, 4(73), 21–37.
- Siuda, P. (2010). *Religia a internet*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Stelmach, A. (2017). Czy Franciszek zrehabilituje potępionego przez papieża jezuitę o. Teilharda de Chardin? Retrieved from: <https://www.pch24.pl/czy-franciszek-zrehabilituje-potepionego-przez-papiezy-jezuicie-o--teilharta-de-chardin-,56496,i.html>
- Szymańska, J. (2017). *Co rozwała mnie w katolickich grupach na Facebooku*. Retrieved from: <https://www.youtube.com/watch?v=csIRCcSlfYU>
- Tatlow, D. K. (2016). *A Robot Monk Captivates China, Mixing Spirituality With Artificial Intelligence*. Retrieved from: <https://www.nytimes.com/2016/04/28/world/asia/china-robot-monk-temple.html>
- Wagner, J. (2011). Kształcenie na odległość – perspektywa historyczna. In: J. Jędrzykowski (ed.), *Technologie informacyjno-komunikacyjne w procesie kształcenia*. Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego.
- Znanecki, F. (2001). *Socjologia wychowania* (Vol. 1). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Znanecki, F. (2008). *Metoda socjologii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Spis treści

JÓZEF BANIAK – Wpływ religii na kształtowanie postawy opartej na uczciwości, moralności, poczuciu sensu życia i szczęścia w świadomości polskiej młodzieży.....	3
MONIKA MAZUREK – Sekularyzacja czy może pluralizm i indywidualizacja? Rozważania o charakterze religijności Polaków (na przykładzie badań).....	31
ANDRZEJ WAWRZYNOWICZ – Historia filozofii czy historia idei? Problem statusu metodologicznego historycznych badań nad rozwojem filozoficzno-religijnej myśli polskiej.....	45
LIDIA BURZYŃSKA-WENTLAND – Ograniczanie praktyk religijnych i rugowanie wartości chrześcijańskich z życia uczniów i ich rodzin przez władze oświatowe w okresie Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Wspomnienia nauczycieli	57
EWA STACHOWSKA – Religijność młodzieży w Europie – perspektywa socjologiczna. Kontynuacje	77
KRYSTIAN PAWLACZYK – Rola <i>Boga i palingenezy</i> w kształtowaniu się poglądów filozoficznych Augusta Cieszkowskiego	95
MAREK SZYMAŃSKI – Rola lęku w indyjskim buddyzmie tantrycznym	111
ANDRZEJ KORCZAK – Symbole religijne i metafory mądrościowe Laozi.....	135
GRACJANA DUTKIEWICZ – Samorząd terytorialny w kontekście zasady pomocniczości w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego	151
ADAM JAN KARPIŃSKI – The role of religion in constructing public reality. In the margin of Karl Marx texts in connection with the 200 th anniversary of his birth (<i>translated by Sebastian Dama</i>).....	163
SEBASTIAN DAMA – Educational potential of cyberspace and the use of information and communication technology on the example of the Catholic Church in Poland. Outline of the problem (<i>translated by Sebastian Dama</i>).....	175

Contents

JÓZEF BANIAK – The influence (impact) of the religion on honesty, morality meaning of life and happiness of a man in the awareness (consciousness) of Polish youth	3
MONIKA MAZUREK – Secularization or maybe pluralism and individualisation? The reflections on the religiosity of Poles (on the example of research).....	31
ANDRZEJ WAWRZYNOWICZ – History of philosophy or history of ideas? Problem of methodological status of historical research on the evolution of Polish philosophical and religious thought.....	45
LIDIA BURZYŃSKA-WENTLAND – The limitation of the religious practices and disposal of christianity values from the student's and their families' life in the period of the Polish Peoples republic by the education authorities. The memories of the teachers.....	57
EWA STACHOWSKA – Religiousness among young people in Europe – the sociological perspective. Continuations	77
KRYSTIAN PAWLACZYK – The role of <i>God and Palingenesis</i> in the development of August Cieszkowski's philosophical views	95
MAREK SZYMAŃSKI – The role of fear in Indian Vajrayāna	111
ANDRZEJ KORCZAK – Religious symbols and wisdom metaphors Laozi.....	135
GRACJANA DUTKIEWICZ – Local self-government in the light of the principle of subsidiarity in the social teaching of the Catholic Church	151
ADAM JAN KARPIŃSKI – The role of religion in constructing public reality. In the margin of Karl Marx texts in connection with the 200 th anniversary of his birth (<i>translated by Sebastian Dama</i>).....	163
SEBASTIAN DAMA – Educational potential of cyberspace and the use of information and communication technology on the example of the Catholic Church in Poland. Outline of the problem (<i>translated by Sebastian Dama</i>).....	175

Wskazówki techniczne dla autorów

1. Materiały do druku zapisane w formacie doc lub docx należy przesyłać drogą elektroniczną przez Public Knowledge Project Open Journal Systems lub – w wyjątkowych przypadkach – na adres: redakcja@ptr.edu.pl
2. Artykuł powinien zawierać:
 - informacje o autorze (dokładna afiliacja, ORCID, adres e-mail, telefon);
 - tytuł w języku polskim;
 - tytuł w języku angielskim;
 - abstrakt w języku polskim;
 - abstrakt w języku angielskim;
 - słowa kluczowe w obu językach: polskim i angielskim;
 - treść właściwą (może być podzielona na podrozdziały – w części wstępnej powinny się znaleźć informacje o źródłach i metodologii tekstu);
 - bibliografię.
3. Recenzja powinna zawierać:
 - w tytule: imię i nazwisko autora recenzji, następnie skrót (rec.), dwukroppek, imię (imiona) i nazwisko autora publikacji, przecinek, tytuł publikacji, przecinek, nazwę wydawnictwa, przecinek, rok i miejsce wydania, przecinek, liczbę całkowitą stron publikacji;
 - treść właściwą.
4. Sprawozdań nie publikujemy.
5. Tekst powinien mieć postać znormalizowanego komputeropisu: czcionka Times New Roman 12 pkt, odstęp 1,5 wiersza, wyjustowany.
6. Artykuł nie powinien przekraczać 15 stron, artykuł recenzyjny – 10 stron, omówienia i recenzje – 5 stron.
7. W artykułach nie należy stosować żadnego formatowania ani wyróżnień graficznych.
8. Do cytatów należy stosować tylko cudzysłów.
9. Kursywę należy wyróżniać wyrażenia obcojęzyczne.
10. W czasopiśmie obowiązuje standard redagowania przypisów śródtekstowych APA Style. Więcej informacji na ten temat <https://apastyle.apa.org/>