

Przegląd
Religioznawczy
THE RELIGIOUS STUDIES REVIEW

3/257
2015

POLSKIE TOWARZYSTWO RELIGIOZNAWCZE – WARSZAWA
AKADEMIA MARYNARKI WOJENNEJ – GDYNIA

ISSN 1230-4379

Redaktor naczelny

Zastępca redaktora naczelnego

Sekretarz redakcji

Członkowie

KOMITET REDAKCYJNY

Zbigniew Drozdowicz

Jerzy Kojkoł

Ewa Stachowska

Henryk Hoffmann

Maria Libiszowska-Żółtkowska

Zbigniew Stachowski

Andrzej Szyjewski

Paweł Kusiak

Redakcja językowa i skład – *Agnieszka Jankowska*

Projekt okładki – *Grzegorz Wolański*

Edycja graficzna okładki – *Leonard Rozenkranz*

ISSN 1230-4379

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

BRUNO DRWĘSKI
Institut national des Langues
et Civilisations orientales

Religia i laicyzm jako obszary walki politycznej wielkich mocarstw

Wprowadzenie

W wyniku zmian zachodzących w latach 1989–1991, tj. rozwiązania Związku Radzieckiego i tzw. wspólnoty socjalistycznej, w Europie dokonał się przełom (geo-)polityczny i ideologiczny. Doszło nie tylko do kryzysu „socjalizmu realnego”, ale także do kryzysu marksizmu, a zarazem sięgającej czasów oświecenia całej spuścizny ideowej nowoczesności. Ten kryzys wartości, ideologii i nowoczesnych koncepcji streszczono w pojęciu postmodernizmu. Dostrzeżono wtedy z całą jasnością, że ten proces rozpoczął się właściwie co najmniej pod koniec lat siedemdziesiątych. Wywołał on m.in. zjawisko „powrotu religii”, które zaprzeczyło masowemu przekonaniu o nieuniknionej, całkowitej sekularyzacji, wręcz ateizacji, mającej się dokonać wraz z postępem naukowym, ekonomicznym i społecznym. Proces powrotu religii jako ważnego czynnika społecznego i politycznego przybierał wtedy różne formy: od chociażby pozornie najłagodniejszych w swej postaci niektórych kultów New Age aż po bardziej upolitycznione lub wręcz społecznie radykalne formy politycznego zaangażowania religijnego, jak latynoska teologia wyzwolenia i rewolucja islamska w Iranie. Już wówczas mocarstwo północnoamerykańskie zaczęło wykorzystywać elementy tego trendu do swoich celów, co uwidoczniło się w czasie pierwszej wojny afgańskiej w 1979 roku.

Procesowi powrotu religii towarzyszył przynajmniej częściowy zanik konfliktów uzasadnianych ideologicznie, klasowo, ekonomicznie lub antyimperialistycznie. Zamiast nich mogliśmy zaobserwować,

zgodnie z teorią Samuela Huntingtona o „zderzeniu się cywilizacji”¹, konflikty, które pozornie miały podłoże religijne. W rzeczywistości były to raczej konflikty etniczne, „tożsamościowe”, plemienne, „cywilizacyjne”, kultowe, które przybierały „formy religijne”, niż klasyczne konflikty religijne związane z duchowością i polemikami natury teologicznej. Nie oznacza to, że u podstaw tych konfliktów nie leżały kwestie społeczne, ekonomiczne lub klasowe, najczęściej jednak nie stanowiły one już elementu legitymującego działań żadnej ze stron. Można było to zaobserwować w toczonych wówczas konfliktach w Jugosławii, w Algierii i szerzej – w Afryce lub na Bliskim Wschodzie. Wbrew temu, co zapowiadał Francis Fukuyama, po samorozwiązaniu Związku Radzieckiego nie doszło do „końca historii”.

Po okresie dwubiegunowości i krótkim w sumie okresie jednobiegunowości nastąpił czas wielobiegunowości. Jest on widoczny w coraz głębszej sprzeczności między starymi a wzrastającymi mocarstwami. Konflikty te odzwierciedlają z pewnością sprzeczność interesów państwowych i ekonomicznych, ale potrzebują także uzasadnienia pasującego do okresu „postmodernistycznego rozczarowania”.

Z jednej strony więc obserwujemy stare mocarstwa zachodnie, mniej czy bardziej związane ze Stanami Zjednoczonymi, odwołujące się po części do haseł znanych jeszcze z czasów zimnej wojny (demokracja dwupartyjna, indywidualne prawa człowieka, prawa rynkowe itd.), tyle że stosują je do przeciwników hołdujących jednak dziś, choć częściowo, takim samym zasadom. Stany Zjednoczone i ich sojusznicy są w pewnym stopniu zmuszeni używać innych elementów legitymujących, które mogą znaleźć w poszczególnych tradycjach historycznych lub kulturowych krajów dla nich kluczowych. W konsekwencji oznacza to ich poparcie dla wszelkich praw mniejszości i jednocześnie częściowe – przynajmniej – przyjęcie ideologii Huntingtona o „zderzeniu cywilizacji”, co tłumaczy powszechność podejmowania kwestii związanych z tożsamością, wspólnotami, kulturami, cywilizacjami i religiami.

W tzw. świecie globalnym, w którym władze poszczególnych krajów przyjęły chociażby tę część ideologii „końca historii”² dotyczącą ujednoczenia świata pod rządami ponadnarodowego kapitału, nie ma

¹ S. P. Huntington i in., *The Clash of Civilization? The Debate*, New York 1996.

² F. Fukuyama, *Koniec historii*, T. Bieroń, M. Wichrowski (tłum.), Kraków 2009.

właściwie innego wyjścia, jak przedstawić ewentualne sprzeczności interesów jako wynik różnic kulturowych. I starać się do tego przekonać społeczeństwa pogrążone w kryzysie i wojnie, które utraciły wcześniejsze, bardziej świeckie, znaki orientacyjne. W tym kontekście religie, obok symboli narodowych, odgrywają istotną rolę w rozróżnianiu grup, które są postawione w sytuacji konkurencji.

Z drugiej strony rywalizujące ze starymi potęgami zachodnimi wzrastające mocarstwa i „nowe tygrysy” mogą się odwołać po części do legitymacji haseł z czasów dekolonizacji. Te hasła są jednak w dużej mierze związane z wywodzącą się z europejskiego oświecenia ideologią postępu, która pogrążona jest w kryzysie. Państwa te muszą więc sięgać po inną argumentację. Stąd ich zainteresowanie „tradycyjnymi wartościami” istniejącymi w ich własnym narodzie, państwie czy społeczeństwie. Obserwujemy, jak na tej fali od trzydziestu lat rozwijają się koncepcje odwołujące się do „wartości azjatyckich”, „islamizm”, a od niedawna w Rosji dokonuje się rehabilitacja tradycyjnych wartości moralnych i religijnych sięgających czasów mitu „trzeciego Rzymu” i niby-misji Moskwy na jego rzecz. Niekoniecznie kłóci się to z hołdowaniem bardziej nowoczesnym wzorom, w tym z odwoływaniem się do czasów radzieckich w Rosji czy do idei Karola Marksa i Mao Zedonga w Chinach.

W takich przypadkach mamy do czynienia ze zbieraniem przez władze bardzo różnorodnych składników legitymujących, wśród których religia odgrywa w tym procesie ważną rolę, nawet gdy jest ona sprzeczna z zasadami teologicznymi i duchowymi danej religii. Widać to dziś wyraźnie na przykładzie wojen toczonych na Bliskim Wschodzie, a zwłaszcza takich zjawisk jak radykalny neoislamizm Daeszu, Al-Kaidy lub An-Nusry w Syrii, Iraku, Jemenie i Libii.

Niejasne linie podziału

Wnikliwy obserwator zauważy, że główne linie dzisiejszego podziału na świecie nie przebiegają między ideologiami politycznymi lub religiami, tak jak kiedyś, ale wewnątrz wszystkich istniejących nurtów ideowych. A więc marksista będzie mógł doszukiwać się w tych konfliktach ukrytych sprzeczności klasowych, liberał będzie wolał rozpatrywać tę sytuację pod kątem walki umiarkowanych i nowoczesnych trendów z archaizmem istniejącym w łonie każdej „rodziny” ideowej

czy religijnej, a człowiek wierzący będzie skłonny widzieć w tych podziałach skutek tarcia między „prawdziwą wiarą”, z którą się utożsamia, a „herezjami” lub niewiarą. Tym niemniej państwa uczestniczące w tych konfliktach i mocarstwa popierające jedną ze stron odwołują się do zasad założycielskich, które są często sprzeczne z zasadami ich sojuszników. Jak tłumaczyć na przykład sojusz zachodnich niby-demokracji z wahhabicką Arabią Saudyjską lub nawet z natowską Turcją Erdoğan propagującą neosmanizm? Jak pogodzić te same zasady ze współpracą z Izraelem, który – choć głosi, że jest państwem liberalno-demokratycznym – całe swoje ustawodawstwo, a zarazem zasady założycielskie opiera na legitymacji sięgającej czasów biblijnych?

Jeśli jednak przyjmujemy, że Stany Zjednoczone zostały zbudowane nie tyle na fundamentach świeckiej demokracji, ile głównie na zasadach purytanizmu neoprotestanckiego, możemy zrozumieć, dlaczego w erze „powrotu religii” ten czynnik ułatwia budowę mostów między w zasadzie świeckim neokonserwatyzmem i neoliberalizmem a neoprotestantyzmem, neojudaizmem (syjonizm) i neoislamizmem (wahhabizm). Wszystkie te prądy religijne powstały – pośrednio czy bezpośrednio – na fali Cromwellowskiej rewolucji, która odwołując się do argumentów z jednej strony racjonalnych i ekonomicznych, z drugiej zaś – wyniesionych ze zrewidowanej tradycji biblijnej, otworzyła drogę do nowoczesności³.

Musimy zauważyć, że niezależnie od powyższych opinii mamy do czynienia ze zjawiskiem religijności używanej do uzasadnienia podziałów społecznych niedających się przewyciężyć w obecnych realiach ustrojowych, co stanowi dowód na to, że do „końca historii” nie doszło. A to z kolei może dostarczyć argumentów zarówno kierunkom konserwatywnym lub reakcyjnym, jak i tym wywodzącym się z oświecenia i racjonalizmu. Należy jednak uznać, że czysty laicyzm nie przyniósł całościowych i wystarczająco przekonujących argumentów. Mimo że obecny powrót religijności często niewiele ma wspólnego z duchowością i wiarą prowadzącą do świata pozagrobowego, świadczy on o tym, że kwestie wiary nie dały się wyeliminować przez całe wieki sekularyzacji. I to nawet w państwach, w których laicyzm przyjął postać skrajną, jak w Związku Radzieckim lub w całkowicie kiedyś niby-zateizowanej

³ Zob. C. H. Firth, *Oliver Cromwell and the Rule of the Puritans*, London 1900; <http://mb-soft.com/believe/txc/puritani.htm> [dostęp: 14 VI 2015].

Albanii. Mamy więc jednocześnie do czynienia z powrotem religii jako dążeniem jednostek do odnalezienia pewnej duchowości oraz instrumentalizacją przez władze wzorów religijnych w celach społecznych i politycznych. Świadczy to jednak także o tym, że baza materialna konfliktów nadal istnieje, niezależnie od jej idealistycznego lub uduchowionego uzasadnienia. To tłumaczy, dlaczego – obok zjawisk na pewno autentycznej wiary ludzi przekonanych o tym, że ich religia podsuwa recepty zarówno na życie wieczne, jak i doczesne – mamy także do czynienia z polityką mocarstw, które wykorzystują różne religie i różne szkoły religijne, podobnie jak świeckie, w celach nie zawsze mających wiele wspólnego ze światopoglądem uznawanym przez ich przywódców. Nie da się na przykład negować, że wiara odgrywa ważną rolę w budowaniu podstaw tak różnorodnych kierunków politycznych, jak irańska rewolucja islamska, libański Hezbollah, tzw. Państwo Islamskie, a nawet wenezuelskiego „chavezizmu”.

Z kolei wielkie mocarstwa, szczególnie Stany Zjednoczone i Rosja, które prowadzą swoją politykę „na odcinku” islamskim, chrześcijańskim, żydowskim, a nawet buddyjskim, obok polityki bardziej „świeckiej”, wykorzystują tu raczej istniejące możliwości w sposób dość pragmatyczny. Nie oznacza to jednak, że należy koniecznie negować otwarte przyznanie się do wiary tak różnych osobistości, jak Władimir Putin, Daniel Ortega Saavendra, George W. Bush, Ramzan Kadyrow, król Salman lub Recep Tayyip Erdoğan.

Trzeba więc przyznać, że religie, a przede wszystkim zaś instytucje religijne odgrywają dziś zasadniczą rolę nie tyle dla uspokojenia nastrojów, zgodnie z zasadami pokojowymi zawartymi w świętych księgach, ile raczej dla uzasadnienia konfliktów w Libii, Libanie, Syrii, Jemenie, Mali, na Ukrainie, w Izraelu i Palestynie, w Afganistanie, w Birmie itd. Taką funkcję pełnią one zarówno w przypadku ofiar, jak i ciemńycieli – co pokazują nam po obu stronach barykady bojownicy odwołujący się w różnych proporcjach, w zależności od lokalnych tradycji i warunków ustrojowych, do islamu, chrześcijaństwa, judaizmu, buddyzmu, hinduizmu, jak i marksizmu lub liberalizmu⁴.

⁴ Jako przykład możemy podać Afganistan, w którym mamy dziś do czynienia z antyzachodnim ruchem powstańczym, w dużej mierze kierowanym przez tzw. islamistycznych „talibów” oraz inne ugrupowania. Marksistowski ruch opozycyjny wobec

Skłócony ze Stanami Zjednoczonymi prezydent Sudanu potwierdza: „Ja jednocześnie mogę bez wykrętów zapewnić, że Daesz i Al-Kaida zostały stworzone przez CIA i są one bezpośrednimi rezultatami polityki amerykańskiej. »Arabscy Afgańcy« stanowili jądro Al-Kaidy, oni zostali wyselekcjonowani, kształceni i popierani przez tajne służby amerykańskie. My jesteśmy tego świadkiem. Dziś CIA nie jest już w stanie kontrolować tego, co sama stworzyła. (...) Poparcie amerykańskie dla arabskich mudżahedinów w Afganistanie jest dobrze znane. Amerykańskie tajne służby poparły »arabskich Afgańców«, aby przeciwstawiali się radzieckim wojskom w tym kraju. Wówczas stosunki między Sudanem a Stanami Zjednoczonymi były dobre. My byliśmy więc o tym poinformowani”⁵. Zresztą niedawno zdeklasyfikowany dokument US Defense Intelligence Agency (Agencja Wywiadu Obronnego Stanów Zjednoczonych) z 12 sierpnia 2012 roku potwierdza, że Stany Zjednoczone wspomagały ugrupowania, które przekształciły się później w Daesz⁶. Wcze-

obecnych władz w Kabulu – Left Radicals of Afghanistan uważa ruch talibów za narodowy ruch oporu i popiera jego walkę. Jednocześnie po stronie sił walczących z poparciem zagranicznego korpusu ekspedycyjnego mamy także kilka ugrupowań, które można nazwać islamistycznymi, a są i ugrupowania bardziej świeckie i lewicujące. Podobne przykłady można podać w przypadku tak różnorodnych krajów, jak Liban, Wenezuela czy Nikaragua, w których istnieją ugrupowania religijne i świeckie stojące po obu stronach lokalnych sporów. W Turcji Ruch Muzułmanów Antykapitalistycznych współpracuje aktywnie z ruchami marksistowskimi i kurdyjskimi zwalczającymi rząd „islamistyczno-konserwatywny” Partii Sprawiedliwości i Rozwoju (AKP).

⁵ Tłum. wł.; O. El-Béchir, *Révélation. Interview*, rozm. przepr. P. Wolmer, „54 États. Le Magazine de l’Afrique”, Hors serie, 2015, n° 19, s. 11: „De même, j’affirme sans détour que Daesh et Al-Qaïda ont été créés par la CIA et sont les résultats directs de la politique américaine. Les »Afghans-Arabes« étaient le noyau d’Al Qaïda, ils ont été levés, formés, soutenus et appuyés par les services secrets américains. Nous sommes les témoins de cela. Aujourd’hui, la CIA n’est plus capable de contrôler ce qu’elle a créé. (...) Le soutien américain aux moudjahidines arabes en Afghanistan est bien connu. Les services secrets américains ont soutenu les »Afghans arabes« pour contrer les Soviétiques dans ce pays. Á cette époque, la relation entre le Soudan et les États-Unis était bonne, nous étions donc au courant de cela”.

⁶ T. Durden, *Secret Pentagon Report Reveals US „Created” ISIS As A „Tool” To Overthrow Syria’s President Assad*, <http://www.zerohedge.com/news/2015-05-23/secret-pentagon-report-reveals-us-created-isis-tool-overthrow-syrias-president-assad> [dostęp: 14 VI 2015].

śniej Hilary Clinton w Kongresie przyznała, że Stany Zjednoczone stworzyły Al-Kaidę⁷. W styczniu 1995 roku były amerykański sekretarz stanu James Baker rozróżnił z kolei „dobrych” i „złych” integrystów. Wśród „złych” umieścił Iran, wśród „dobrych” zaś Arabię Saudyjską: „Nie ma bardziej integrystycznego państwa muzułmańskiego od Arabii Saudyjskiej, a jednak to i przyjaciel, i ważny kraj dla Stanów Zjednoczonych. (...) Trzeba, moim zdaniem, rozróżnić ekstremistyczny integrizm – czyli taki ruch, który jest kategorycznie wrogo nastawiony do Zachodu, gospodarki rynkowej, wartości demokratycznych – i resztę. My musimy się przeciwstawić integrizmowi w zależności od wymagań naszego interesu narodowego”⁸.

Powyższe słowa poniekąd potwierdzają tezę marksistów, którzy uważają, że za hasłami ideowymi mocarstw kapitalistycznych kryją się interesy ekonomiczne. Co więcej, w swojej wypowiedzi Baker zwraca uwagę na wartości demokratyczne w przypadku absolutystycznej, bądź co bądź, Arabii Saudyjskiej, utożsamiając demokrację właściwie z obroną praw rynkowych, które są dla niego kwestią zasadniczą. Arabia Saudyjska ma bowiem gospodarkę w pełni kapitalistyczną, z otwartym rynkiem dla przepływu kapitałów, podczas gdy Iran, w którym jednak odbywają się regularnie wybory, prowadzi politykę wspierania narodowych podmiotów ekonomicznych. Saudyjczycy czytają teksty islamskie i znajdują w nich argumenty za kapitalizmem, podczas gdy Irańczycy, szczególnie pod wpływem analiz Alego Shariatiego⁹, czytają

⁷ Hillary Clinton: *We created Al-Qaeda*, <https://www.youtube.com/watch?v=Dqn0bm4E9yw> [dostęp: 14 VI 2015].

⁸ Tłum. wł.; wywiad z byłym amerykańskim sekretarzem stanu Jamesem Bakerem, którego udzielił 14 stycznia 1995 roku „Valeurs actuelles”, cyt. za: *James Baker soutient les «bons intégristes»*, „L’Humanité”, 18 janvier 1995, <http://www.humanite.fr/node/95432>: „Il n’y a pas de pays musulman plus intégriste que l’Arabie saoudite, et pourtant, c’est à la fois un ami et un pays important pour les Etats-Unis. (...) Il convient donc à mon avis de distinguer entre l’intégrisme extrémiste – c’est-à-dire un mouvement qui est catégoriquement hostile à l’Occident, à l’économie de marché, aux valeurs démocratiques – et le reste. Nous ne devons nous opposer à l’intégrisme que dans la mesure exacte où nos intérêts nationaux l’exigent”.

⁹ Zob. E. Abrahamian, *‘Ali Shari’ati: Ideologue of the Iranian Revolution*, „Merip Reports”, January 1982, No. 102, <http://online.sfsu.edu/mroozbeh/CLASS/h-607-pdfs/Abrahamian-Shariati.pdf>; A. Bayat, *Shari’ati and Marx: A Critique of an „Islamic” Critique of Marxism*, „Alif. Journal of Comparative Poetics” 1990, No. 10, <http://www.jstor.org/stable/521715> [dostęp: 14 VI 2015].

te same teksty, ale uwzględniają – przynajmniej w pewnym stopniu – prawa biednych i w ogóle prawa społeczne, o których nie ma mowy u religijnych sojuszników Stanów Zjednoczonych.

Podobny przykład stanowi Syria. To państwo nie chciało się zadłużyć przed 2011 rokiem na rynkach światowych, prowadziło politykę samowystarczalności pod względem żywnościowym i farmaceutycznym, a ponadto zamierzało kontrolować nowo odkryte u swojego wybrzeża zasoby gazu. Podczas gdy islamistyczni, podobnie jak i „demokratyczni”, rebelianci obiecali, że „otworzą rynek” syryjski, kiedy tylko zdobędą władzę. Przykład ten świadczy o tym, że zgodnie z odkryciami Ibn Ruszda (Awerroesa) różnie można czytać święte i nieświęte teksty, niezależnie od tego, jak zostały napisane¹⁰.

W wywiadzie z 1998 roku dla francuskiego czasopisma „Le Nouvel Observateur” Zbigniew Brzeziński mógł więc tak reagować na pytania dziennikarza dotyczące „pułapki afgańskiej” zastawionej przez CIA na Związek Radziecki w 1979 roku, a więc zanim armia radziecka wkroczyła do tego kraju:

„Le Nouvel Observateur: Nie żałujecie, że wspieraliście islamiistyczny integralizm i że daliście broń i rady przyszłym terrorystom?

Zbigniew Brzeziński: Co ważniejsze z punktu widzenia historii świata? Talibowie czy upadek imperium radzieckiego? Paru podekscytowanych islamistów czy wyzwolenie Europy Środkowej i zakończenie zimnej wojny?

Le Nouvel Observateur: »Paru podekscytowanych«? Ale mówi się i powtarza: islamski fundamentalizm stanowi dziś światową groźbę?

¹⁰ B. Benjelloun, *Petite généalogie de la double Vérité*, 6 juin 2015, <http://www.lapenseelibre.org/2015/06/n-102-petite-genealogie-de-la-double-verite.html> [dostęp: 15 VI 2015]. Zarówno fanatycy chrześcijańscy, jak i islamscy, podobnie jak fanatycy antyreligijni czy inni, mają skłonność dobierać teksty świętych ksiąg swych „wrogów” w taki sposób, by pewne fragmenty wyrwane z kontekstu wzbudziły w ich poplecznikach poczucie zagrożenia. Dobrym przykładem naukowej analizy spornych tekstów np. Koranu jest angielskojęzyczny wykład profesor Lesley Hazelton: *Lesley Hazelton, une agnostique d'origine Juive a analysé le Coran*, <https://www.youtube.com/watch?v=zXXG6A2SGK0&feature=related> [dostęp: 15 VI 2015].

Zbigniew Brzeziński: Bzdury! Trzeba, tak się mówi, żeby Zachód prowadził globalną politykę wobec ruchów islamistycznych. To idiotyczne: nie ma globalnego islamizmu. Spójrzmy na islam w sposób racjonalny, a nie demagogiczny lub emocjonalny¹¹.

Tradycja podwójnych argumentacji legitymujących

Skoro wszystkie konflikty, które mają korzenie lokalne, są związane w dużej mierze ze wzrastającymi napięciami i sprzecznościami globalnymi między rywalizującymi ze sobą mocarstwami, nie należy więc przeceniać ich aspektu czysto „teologicznego”. Wszędzie mamy do czynienia z nieznanym do lat osiemdziesiątych rozdrobnieniem „obozów” uczestniczących w konfliktach zarówno zbrojnych, jak i niemilitarnych.

Powstanie wielobiegunowego tzw. świata globalnego odbywa się przy rosnącej liczbie konfliktów i napięć między mocarstwami, w których kwestie ustrojów politycznych, struktur społecznych, interesów gospodarczych mieszają się z kwestiami natury ideologiczno-religijnej i tożsamościowej w sposób często mało czytelny dla przeciętnego obywatela. Mamy więc do czynienia z religiami najczęściej traktowanymi instrumentalnie przez różne rządy, podczas gdy tradycyjna od czasów oświecenia niby-przeciwstawna wizja, świecka, laicka jest często także wykorzystywana w bieżących tarciach, zresztą na zasadach nie zawsze jasno odbiegających od religijnych postaw. W ten sposób w Libanie na przykład islamistyczno-szyicki ruch Hezbollah domaga się, aby państwo i system wyborczy zostały uwolnione od klucza religijnego, podczas gdy niektóre partie, bardziej „laickie”, nie kwapią się do takiej

¹¹ Tłum. wł.; *Interview de Zbigniew Brzezinski*, „Le Nouvel Observateur”, 15–21 janvier 1998, s. 76: „**Le Nouvel Observateur:** Vous ne regrettez pas non plus d’avoir favorisé l’intégrisme islamiste, d’avoir donné des armes, des conseils à de futurs terroristes? **Zbigniew Brzezinski:** Qu’est-ce qui est le plus important au regard de l’histoire du monde? Les talibans ou la chute de l’empire soviétique? Quelques excités islamistes où la libération de l’Europe centrale et la fin de la guerre froide? **Le Nouvel Observateur:** Quelques excités? Mais on le dit et on le répète: le fondamentalisme islamique représente aujourd’hui une menace mondiale. **Zbigniew Brzezinski:** Sottises. Il faudrait, dit-on, que l’Occident ait une politique globale à l’égard de l’islamisme. C’est stupide: il n’y a pas d’islamisme global. Regardons l’islam de manière rationnelle et non démagogique ou émotionnelle” (podkr. red.).

reformy¹², co wynika z interesów bazy społecznej poszczególnych stronnictw.

Ewolucje tego typu nie są co prawda niczym nowym. Niby-ultra-laicka Francja w okresie swego panowania kolonialnego sama właśnie wprowadziła w Libanie, podobnie zresztą jak w Algierii i wielu swoich byłych koloniach, struktury polityczne oparte na religii. Dlatego we Francji, w której legitymacja państwa od końca XVIII wieku stopniowo zaczęła się opierać na „świeckości” i na niby-pełnym rozdziale państwa od Kościołów, w dyskursie politycznym już w latach trzydziestych pojawiło się, obok tradycyjnego pojęcia laickości, czyli świeckości, pojęcie laicyzmu¹³ dla określenia skrajnej formy zwalczania religii używanej do walki politycznej i ideologicznej w ramach obowiązującego systemu. Z kolei w Rosji radzieckiej na początku lat dwudziestych, obok polityki systematycznej represji wobec związanego z caratem Kościoła prawosławnego, Lenin wymusił na działaczach bolszewickich Azji Środkowej, żeby popierali trendy, które dziś określilibyśmy jako „islamistyczne”¹⁴.

Nie są to więc sprawy nowe, co więcej – mają charakter płynny. Ideologiczne wykorzystanie czy wręcz instrumentalizowanie religii na korzyść jednego czy drugiego obozu politycznego ma bardzo długą tradycję. Zjawisko mieszania religii ze świeckością stało się jednak dużo powszechniejsze w dobie kryzysu nowoczesności. Nowością dziś jest to, że kwestie te od końca lat siedemdziesiątych zajmują w państwach już nowoczesnych centralne miejsce. Chodzi o jednoczesne wykorzystanie różnych religii i ideologii świeckich przez władze i mocarstwa w zależności od potrzeb i koniunktury oraz mieszanie spraw ideologicznych ze sprawami czysto religijnymi. Francja czy Wielka Brytania wykorzystywały na przykład religie do swoich celów kolonialnych, ale była to taktyka ściśle oddzielona od zasady funkcjonowania ich państw u siebie. W dobie nowoczesności w metropolii uznano

¹² M. Ben Jelloun, *Les Revendications Démocratiques Du Hezbollah*, 31 janvier 2007, <http://www.mondialisation.ca/les-revendications-d-mocratiques-du-hezbollah/4641?print=1> [dostęp: 14 VI 2015].

¹³ Zob. B. Drwesi, *Le socialisme: idéalisme ou matérialisme? Au carrefour entre Croyance et Raison*, avril 2011, <http://www.lapenseelibre.org/article-le-socialisme-idealisme-ou-materialisme-au-carrefour-entre-croyance-et-raison-79683133.html> [dostęp: 14 VI 2015].

¹⁴ Tenże, *Marx, Lénine, les bolcheviks et l'islam*, mai 2012, <http://www.lapenseelibre.org/article-marx-lenine-les-bolcheviks-et-l-islam-n-60-104736418.html> [dostęp: 14 VI 2015].

względna chociażby autonomię podmiotów religijnych i czynników państwowych. Z kolei ruchy narodowo-wyzwoleńcze opierały się często na hasłach religijnych, jak na przykład w przypadku powstania w Ar-Rifie w Maroku pod przywództwem Abd al-Karima al-Chattabiego w latach dwudziestych. Ten ruch był autentycznym i jednolitym ruchem islamskim, mimo że skorzystał z pełnego poparcia Kominternu i co za tym idzie – francuskiej partii komunistycznej. Dziś jest inaczej, linie podziału stały się mgliste, a rozdrobnienie ruchów politycznych jest dużo bardziej widoczne.

Współczesny świat do pewnego stopnia zmierza w kierunku politycznej ideologizacji religii. W procesie tym uczestniczą rzecznicy tak różnorodnych skądinąd państw, jak Izrael, Iran, Arabia Saudyjska, a nawet Stany Zjednoczone, chociażby od czasów prezydentury George'a W. Busha, który na przykład lansował swoją ideę „krucjaty irackiej”, głosząc hasła bliskie amerykańskiemu ruchom *Born Again Christians*¹⁵. Środowiska świeckie z kolei ulegają czasem swoistej nowej religijności w postaci skrajnego właśnie laicyzmu, który upodabnia się nieraz do zachowań z okresu wojen religijnych lub do skrajnych metod ateizujących z czasów rewolucji francuskiej, meksykańskiej lub rosyjskiej. Stąd na przykład nagminnie wybuchające w krajach zachodnich lub Turcji skandale dotyczące noszenia tzw. chust islamskich. Trzeba tu więc wyraźnie oddzielić sprawy wiary lub niewiary, sprawy duchowości i szukania dróg do odpowiedzi na kwestie ponadczasowe od przypadków wykorzystywania światopoglądów, religijnych lub świeckich, do celów doczesnych. Bo można zaobserwować dziś na świecie, że tak różnorodne państwa, jak Stany Zjednoczone, Rosja, Chiny, Iran, Kuba, Wenezuela, Izrael, Francja, Arabia Saudyjska, Syria i wiele innych, mogą używać do swej promocji, do swej legitymacji i do znalezienia sojuszników

¹⁵ G. Leupp, „*Soit vous êtes avec nous, soit vous êtes contre nous*”: *La croisade contre l'Islam*, 27 mai 2005, <http://www.ism-france.org/analyses/-Soit-vous-etes-avec-nous-soit-vous-etes-contre-nous-La-croisade-contre-l-8217Islam-article-2930>; E. MacAskill, *George Bush: 'God told me to end the tyranny in Iraq'*, „*Guardian*”, 7 October 2005, <http://www.theguardian.com/world/2005/oct/07/iraq.usa>; M. Ben Barka, *La place et le rôle de la droite chrétienne dans l'Amérique de George W. Bush*, „*Vingtième Siècle. Revue d'histoire*” 2008, n° 97, s. 39–51, http://www.cairn.info/zen.php?ID_ARTICLE=VING_097_0039 [dostęp: 14 VI 2015].

państwowych lub społecznych sił politycznych odwołujących się zarówno do różnych religii, jak i do zasad świeckości i ideologii z tą tradycją związanych.

Stany Zjednoczone wykazały w ostatnim okresie zdolność do jednoczesnego poparcia takich właśnie na pozór bardzo różnorodnych sił, jak na przykład podczas konfliktów w Iraku, Afganistanie, Syrii, na Ukrainie lub gdzie indziej, odwołujących się do przeróżnych odcieni liberalizmu, socjaldemokracji, komunizmu¹⁶, nacjonalizmu, islamizmu, lamaizmu, buddyzmu, syjonizmu, judaizmu, chrześcijaństwa itp. W wojnie irackiej i toczącej się obecnie wojnie syryjskiej, tak jak niedawno w Libii, Stany Zjednoczone, jak widzieliśmy, nie unikają kontaktów, a nawet czynnego poparcia różnych skrajnych ugrupowań islamistycznych. Rosja też nie stroni od ideologicznych kontaktów ze środowiskami tradycjonalistycznych chrześcijan, prawosławnych lub katolickich, sufickiego islamu, anty-imperialistycznego komunizmu lub religijnych i niereligijnych Żydów. Podobnie Iran, daje miejsce w swych mediach nie tylko szyickim muzułmanom, ale także laickim Syryjczykom, niektórym marksistom, laickim nacjonalistom, antysyjonistycznym religijnym Żydom i utrzymuje z tymi środowiskami kontakty, dzięki czemu może budować swój autorytet na świecie w różnych środowiskach.

Podobne przykłady można mnożyć, obserwując zachowania wszystkich wymienionych państw i jeszcze wielu innych, choć zdaje się, że Stany Zjednoczone wykazują największą elastyczność ideową, skoro są w stanie związać się z ugrupowaniami zarówno skrajnymi, jak i umiarkowanymi, póki te popierają ich politykę nie tylko w kwestiach strategii, ale także zasad wolnego rynku. Dlatego nie może dziwić sukcesywne wspieranie przez Stany Zjednoczone zarówno liberałów egipskich, jak i Braci Muzułmańskich w czasie Arabskiej Wiosny, strategiczny sojusz z wahhabicką Arabią Saudyjską lub Katarom, faktyczne poparcie ekstremalnych ugru-

¹⁶ O ile w czasach zimnej wojny Stany Zjednoczone zawsze zwalczały ruchy komunistyczne pod każdą postacią, z wyjątkiem pewnych grup trockistowskich o radykalnie antyradzieckim dyskursie, o tyle w czasie „krucjaty” przeciwko Irakowi w 2003 roku zawarły sojusz z odłamek na wygnaniu irackiej partii komunistycznej, który się zaangażował po stronie wojsk amerykańskich w atak na Irak. Przedstawiciele tego odłamu weszli potem w skład nowo powstałego okupacyjnego rządu irackiego, który tworzyła również część politycznej emigracji zarówno o nastawieniu liberalno-demokratycznym, jak i o islamistycznym (szyickim bądź sannickim).

powań religijnych w Libii i Syrii, a jednocześnie „umiarkowanych demokratów”. Można traktować tę strategię jako wyraz wyjątkowego „pragmatyzmu” polityki Waszyngtonu, ale można także uwzględnić przy tym starą tradycję anglosaskiego neoprotestanckiego purytanizmu, który koncentruje się na zewnętrznych objawach wiary, na dążeniu do osobistego zbawienia poprzez indywidualną wiarę, nie zaś czyny. Na gruncie tego podejścia akceptowane są lichwa i spekulacja (tego rodzaju praktyki można znaleźć w tych odłamach chrześcijaństwa, judaizmu czy nawet islamu popieranych przez Stany Zjednoczone), a jednocześnie głoszony jest kult rynku, któremu hołdują zarówno religijni, jak i świeccy członkowie amerykańskich elit.

Z kolei w Rosji budowa tzw. demokracji suwerennej oraz kapitalizmu – do pewnego stopnia – państwowego może uzasadniać, że to państwo ma skłonność popierać wszystkie prądy religijne, zarówno umiarkowane, jak i moralnie tradycjonalistyczne, niezbyt chętne społeczeństwu konsumpcyjnemu, a jednocześnie popierać bardziej narodowe prądy liberalne, nacjonalistyczne czy czasem lewicowe¹⁷. W przypadku innych mocarstw mamy także do czynienia z pewną dozą ingerencji i wykorzystania religii w sprawach politycznych. Państwo francuskie na przykład pozostaje, mimo swoich zasad założycielskich, pod wpływem tradycji chrześcijańskich, stąd niechęć pewnych kół politycznych do innych religii, niemniej Kościoły chrześcijańskie we Francji zostały już dawno osłabione i nie oddziałują na życie polityczne. Doświadczenia hitleryzmu, obok zbieżności interesów elit, tłumaczą z kolei ostrożność, z jaką władze francuskie traktują prośby ze strony oficjalnej struktury wspólnoty żydowskiej – CRIF (Conseil représentatif des institutions juives de France), pozostającej pod silnymi wpływami ideologii syjonistycznej, zarówno w laickiej, jak i religijnej formie.

Próby zarządzania islamem, jako budzącą kontrowersje religią byłych kolonii, podejmowane przez państwo francuskie – bezpośrednio czy za pośrednictwem zaprzyjaźnionych rządów arabskich – są nagminne. Ingerencje państwa francuskiego wywołują niechęć wielu środowisk muzułmańskich zarówno wobec narzuconych im dostojników, jak i wobec

¹⁷ W ten sposób Rosja utrzymuje bliskie stosunki z socjalistycznymi krajami latyno-skimi (Kuba, Wenezuela itp.), Grecją pod rządami partii Syriza czy Syrią socjalistycznej partii Baas, a jednocześnie z islamistycznym Iranem, ludowymi Chinami, Watykanem, Węgrami pod rządami narodowo-prawicowego premiera Viktora Orbána, Indiami pod przywództwem radykalnie hinduskiego szefa rządu itd.

władz państwowych. Francja, tak jak Chiny, Wielka Brytania, Niemcy lub Indie, w bardzo małym stopniu wykorzystuje religie do rozszerzania swych wpływów na świecie. Te państwa starają się głównie co najwyżej opanować struktury religijne do celów wewnętrznych. Wyjątek stanowią tu Rosja i Iran, które dziś wykorzystują religie, obok ruchów bardziej świeckich, do wzmocnienia swego autorytetu na świecie. Wszystkie inne państwa, w których ideologia religijna znacząco wpływa na ich politykę (Arabia Saudyjska, Katar, Maroko, Pakistan, Izrael i do pewnego stopnia Turcja pod rządami AKP) są silnie związane ze Stanami Zjednoczonymi, co może nie wydaje się dziwne, jeśli zważymy na to, że same w dużej mierze zostały zbudowane na fundamentach neoprotestanckich koncepcji religijnych, które nie kłócą się z formalną różnorodnością religijną oraz ideologią rynku, indywidualizmu i konsumeryzmu.

I tu dochodzimy do różnicy zdań między tymi, którzy uważają, że Stany Zjednoczone oraz ich kraje sojusznicze stały się, pod pozorem religijności, właściwie państwami bardzo świeckimi, a tymi, którzy są zdania, że mamy do czynienia z nową formą religijności o charakterze neopogańskim, w imię kultu rynku, pieniędzy i pożądania sprzecznego z zasadami pierwotnego monoteizmu. Psychoanalityk może łatwo doszukać się nowej formy podświadomej religijności pogańskiej w nagminnie przywoływanych na łamach czasopism ekonomicznych hasłach o „konieczności poświęceń ze strony ludu, żeby uspokajać rynki”, tak jakby rynki były bóstwami wymagającymi podobnych ofiar ludzkich jak bóstwa czasów pogańskich. Co w fazie obecnych napięć między Stanami Zjednoczonymi a Rosją daje tej ostatniej argumenty, że właśnie ona jest obrończynią tradycyjnych wartości moralnych przestrzeganych zarówno przez wszystkie tradycyjne odłamy religii monoteistycznych, jak i przez władze rosyjskie.

W porównaniu jednak do okresu zimnowojennego, w którym podziały ideologiczne były choćby z pozoru jednoznaczne i stałe (szczególnie linia podziału między ideologiami świeckimi a religijnymi), obecne linie podziału wyglądają na dużo mniej jasne i znacznie bardziej „postmodernistyczne”. Należy tu zadać pytanie o to, na ile „powrót religii”, zarówno w ujęciu społecznym, jak i politycznym, opiera się na bezsprzecznym powrocie wielkich ponadczasowych i duchowych kwestii nurtujących ludzkość od swego zarania, a na ile towarzyszy temu procesowi jego instrumentalizacja przez rządy mające bardzo

konkretne interesy strategiczne, społeczne, ekonomiczne, a może i nadal klasowe. I tu wraca – mimo kryzysu nowoczesności i marksizmu – kwestia współistnienia zasad ustanowionych w czasach poświecenia oraz wartości wcześniejszych tradycji, dotychczas najczęściej postrzeganych wyłącznie jako „archaiczne” i wsteczne. O tym procesie świadczą chociażby dziś takie przykłady w swej skrajnej postaci, jak z jednej strony budowa „reżimowego” Kościoła chrześcijańskiego w stolicy Korei Północnej, bardzo ścisłe stosunki, jakie Kuba rozwinęła z papieżem, odwoływanie się wenezuelskich przywódców „socjalizmu XXI wieku” do zasad marksistowskich, chrześcijańskich, a nawet islamskich¹⁸, z drugiej zaś strony rozwój Tel Awiwu jako jednego z głównych ośrodków ruchu LGBT na świecie¹⁹, a więc miasta w samym środku państwa, w którym obowiązują najściślejsze reguły prawne oparte na religii, zarówno w odniesieniu do dni świątecznych, spraw cywilnych, prawa do obywatelstwa, jak i kodeksu praw.

Możemy więc stwierdzić, że o ile do czasów nowoczesnych państwa zawsze opierały swoją legitymację na jednej podstawowej i oficjalnej religii, o tyle w późniejszym okresie dokonał się wszędzie proces sekularyzacji, który jednak przebiegał z różnym natężeniem, w zależności od kontekstów. W krajach o tradycji katolickiej władza państwowa musiała długo walczyć, żeby się wyzwolić spod kontroli Kościoła, podczas gdy w krajach prawosławnych, muzułmańskich i innych odwrotnie – religie musiały walczyć o uniezależnienie się od władców. Jednocześnie kraje zachodnie długo nie tolerowały współistnienia na swoim terytorium religii państwowej z innymi religiami, podczas gdy koegzystencja taka była regułą w krajach islamskich i wschodnio-europejskich lub azjatyckich. Dlatego procesy sekularyzacyjne przebiegały odmiennie, w zależności od sytuacji, a wierzący i mniej wierzący musieli toczyć często zupełnie inne boje, żeby mieć prawo do własnego wyboru.

Należy dodać, że o ile w krajach kolonialistycznych religia państwowa nieraz była narzędziem usprawiedliwiającym ich agresywne działania, o tyle w krajach skolonizowanych rodzime religie, zwłaszcza islam, uchodziły za element obrony ich niezależności i autentyczności.

¹⁸ Zob. H. Kempf, *Mon témoignage sur Hugo Chavez*, 11 mars 2013, <http://www.reporterre.net/Mon-temoignage-sur-Hugo-Chavez> [dostęp: 16 VI 2015].

¹⁹ *Tel Aviv, la capitale homosexuelle du Moyen-Orient*, „Le Monde”, 8 juin 2012, http://www.lemonde.fr/proche-orient/article/2012/06/08/tel-aviv-la-capitale-homosexuelle-du-moyen-orient_1715249_3218.html [dostęp: 16 VI 2015].

Dlatego dziś pozycja islamu jest szczególnie zróżnicowana w zależności od kraju. Bo państwa kolonialne, a potem Stany Zjednoczone nie potrafiły zdobyć serca narodów muzułmańskich, więc starały się zdobywać islam od wewnątrz, czego konsekwencją było powstanie różnych sekt, jak ultraliberalnego ruchu Ahmadija²⁰ w Indiach czy bardzo rygorystycznego wahhabizmu w krajach naftowych Półwyspu Arabskiego. To tłumaczy także silne zderzenie tego skrajnego moralnie, lecz ultraliberalnego pod kątem ekonomicznym odłamu islamu z ruchami islamskimi nieco bardziej świeckimi, lecz socjalizującymi od czasów Abd al-Karima al-Chattabiego do czasów Gamala Abd Nasera, rewolucji algierskiej, jemeńskiej, palestyńskiej itd. Tarcia, które dziś się przedłużają w postaci wojny w Syrii między zwolennikami islamu importowanego z Półwyspu Arabskiego a zwolennikami zlaicyzowanego islamu rodzimego. Dzieje się tak akurat w czasie, kiedy socjalizm przeżywa kryzys.

Nowa kapitalistyczna Rosja nie zaangażowała się w obronę takiego socjalizującego islamu ani w Iraku, ani później w Libii, lecz nagle stanęła do obrony państwa syryjskiego, kiedy zdecydowała się powrócić jako mocarstwo na arenę światową. Trzeba jednak pamiętać, że ze względu na wojnę czeczeńską władze rosyjskie były wstrzeźliwe wobec islamu w pierwszych latach kapitalistycznej Rosji, dziś jednak Kreml popiera odrodzenie struktur takiego islamu w Rosji, szczególnie w Tatarstanie i Czeczenii, który może stanowić zaporę dla islamu z Arabii Saudyjskiej. A zatem państwo rosyjskie z jednej strony stało się miejscem odrodzenia prawosławia, akurat gdy losy patriarchatu konstantynopolskiego wydają się coraz bardziej wątpliwe, z drugiej zaś – kolebką nowego islamu, zdolnego do rywalizacji z muzułmańskimi sojusznikami Stanów Zjednoczonych²¹. Nie przeszkadza to jednak Rosji w utrzymywaniu ścisłych stosunków z Iranem oraz promowaniu Indonezji jako

²⁰ Zob. *Muslim Movements and Schisms*, <http://www.answering-islam.org/Gilchrist/Vol1/9c.html>; *Mirza Ghulam Ahmad was an Uncle Tom*, <http://thecult.info/blog/tag/colonialism/> [dostęp: 16 VI 2015].

²¹ I. Soukhov, *L'islam de Ramzan Kadyrov*, <https://fr.sputniknews.com/opinion/2007083175990957/>; Saker, *Ramzan Kadyrov propose à Vladimir Poutine sa propre force spéciale *personnelle* de volontaires Tchétchènes*, <http://sayed7asan.blogspot.fr/2015/01/ramzan-kadyrov-et-10-000-soldats.html>; C. Kutschera, *Russie: La Renaissance de l'Islam au Tatarstan*, <http://www.chris-kutschera.com/Russie,%20Renaissance.htm>; Saker, *La Russie et l'Islam, 1ère partie : Introduction et définitions*, <http://www.agoravox.fr/actualites/international/article/la-russie-et-l-islam-1ere-partie-164715> [dostęp: 16 VI 2015].

przyszłego mocarstwa muzułmańskiego mogącego być przeciwwagą dla petromonarchii²². Co więcej, nie przeszkadza jej również w tym, aby znowu uważała się za obrończynię wszystkich wspólnot chrześcijańskich na Bliskim Wschodzie i liczyła na wykorzystanie wpływów środowisk rosyjsko-żydowskich zarówno w Izraelu, jak i w Ameryce Północnej²³.

Widzimy więc, że dziś na świecie nie ma wyraźnej linii podziału między ideologiami świeckimi ukształtowanymi pod wpływem oświecenia, liberalizmu i socjalizmu a ideologiami mającymi źródło w religii. Zarówno religijność, jak i świeckość często są używane jako narzędzie władz państwowych do dyscyplinowania własnego społeczeństwa bądź wywierania wpływu na świecie. W konsekwencji następuje podział na ekstremalne prądy, które można znaleźć we wszystkich religiach i które uzasadniają konieczność rozpoczęcia kolejnych wojen, na przykład powstanie państwa izraelskiego na zajętych ziemiach palestyńskich, atak Stanów Zjednoczonych na Irak w 2003 roku, obrona przez Rosję bliskowschodnich chrześcijan, powstanie brutalnego tzw. Państwa Islamskiego w Syrii i Iraku lub Nigerii, rzeź muzułmanów w Birmie pod pozorem wspierania buddyzmu, pogromy muzułmanów dokonane przez Hindusów lub mord buddystów w Indiach i na Sri Lance, nie wspominając o wciąż istniejącym „chrześcijańskim” Ku Klux Klanie i autorach zamachów terrorystycznych w Oklahoma City w 1995 roku czy ataku Breivika w Norwegii. Te wszystkie radykalne zjawiska występują jednocześnie z ruchami pokojowo nastawionymi, istniejącymi we wszystkich religiach.

W sferze świeckiej również mamy do czynienia ze skrajnymi zjawiskami, które prowadzą do gwałtownych akcji islamofobicznych na Zachodzie lub represji wobec wyznawców tej religii w wielu krajach Azji Środkowej i w chińskim Sinkiangu. Może to także doprowadzić

²² *Russie-Indonésie: surmonter la baisse des échanges commerciaux (Poutine)*, <https://fr.sputniknews.com/international/2014/11/02/202938174>; *Islam: les recteurs des universités islamiques de Russie en visite en Indonésie*, <http://fr.sputniknews.com/societe/2009/11/30/185592022>; *Russie: Coopération de la Russie et de l'Indonésie pour l'enseignement de sciences islamiques*, <http://francais.islammesssage.com/Article.aspx?i=1443> [dostęp: 16 VI 2015].

²³ *A quoi servent les Juifs de Poutine?*, <http://jforum.fr/2014/03/A-quoi-servent-les-Juifs-de-Poutine/>; E. Levy, *La Russie de Poutine, les Juifs et Israël*, „Canadian Jewish News”, 31 March 2015, <http://www.cjnews.com/israel/la-russie-de-poutine-les-juifs-et-israel%C3%AB> [dostęp: 16 VI 2015].

do ścisłej kontroli życia religijnego przez władze państwowe, co się kłóci z zasadą autonomii religii i państwa.

To wszystko dowodzi, że wraz z kryzysem kapitalizmu nastąpiło wielkie rozczarowanie społeczeństw (które wciąż się nasila) zasadami i osiągnięciami nowoczesności, dlatego rodzi się w nich potrzeba prowadzenia bardziej uduchowionego życia. Jednocześnie w czasie wielkiego kryzysu społecznego i ekonomicznego instrumentalizowanie religii i ruchów tożsamościowych oraz walka z religią mogą być uważane za przydatne narzędzia władców bez wyobraźni i bez możliwości budowy wizji społeczeństwa rozwijającego się i przynoszącego konkretny postęp społeczny większości. I tu ideologie świeckie i religijne stoją przed tym samym wyzwaniem, na które dziś w dużej mierze nie są jeszcze gotowe odpowiedzieć. Stąd zjawiska „regresywne”, ksenofobie, rasizmy i ekstremizmy, zarówno religijne, jak i laickie, szczególnie wyraźne w krajach zajmujących strategiczne pozycje. Chodzi tu, rzecz jasna, o interesy starych mocarstw, jak i tych państw, które dążą do osiągnięcia takiej pozycji.

Bruno Drwęski – RELIGION AND SECULARISM AS THE AREAS OF POLITICAL STRUGGLE OF THE GREAT POWERS

The crisis of socialism and the whole legacy of modernism with the idea of progress caused the return to the religiousness. However, this occurred in the conditions of global neoliberalism, which is conducive to growing contradictions and inequalities between developed countries, often former colonial powers and the countries on the acquis. For that reason the rejection of the methodology based on the analysis of class contradictions and imperialism leaves the possibility for the social teaching of the proclamation of the thesis of „civilization conflicts” as the source of the current frictions and wars.

The most common are indeed on the border between the richer and poorer countries. You may also notice that the idea of „end of history” widespread on a wave of USSR dissolution did not work. In the case of the disappearance of genuine social Left, the religions almost automatically have become the scene of competition between supporters of economic conservatism, liberal and advocates of social conservatism, which even partially coincide with the interests of social groups already „developed” by the forces of the Left.

In this situation, you must wonder whether the current conflicts in the world are based substantially on the cultural or spiritual differences, and how

much they are developing comparing to the previous period, based on the contradiction between social classes as well as strong and weak countries, which explain the development of divisions within each of religion.

JAROSŁAW MACAŁA
Uniwersytet Zielonogórski

Rola religii we współczesnej geopolityce

Problem roli religii¹ nie doczekał się do tej pory w analizach geopolitycznych gruntownych i kompleksowych studiów, choć liczba prac przyczynkarskich jest dosyć spora i stale rośnie. Przez wiele lat w świecie Zachodu dominowało przekonanie elit, że w dobie modernizacji i postępu religia odgrywa w życiu indywidualnym i społecznym coraz mniejszą rolę. Pogląd ten przekładał się również na politykę międzynarodową oraz naukową refleksję nad religią. Takie miejsce religii Zachód uznał za wzór do naśladowania w innych częściach świata i cywilizacjach, ale nie stał się on tam regułą².

Wzrost zainteresowania religią w ostatnich dekadach, także w wymiarze internacjologii czy geopolityki³, stał się w zasadzie funkcją jej odrodzenia, widocznego również w świecie zachodnim, ale zdecydowanie wyraźniej na przykład w cywilizacji islamu, najpierw w postaci rewolucji irańskiej w 1979 roku i dżihadu antyradzieckiego w Afganistanie, a później narastającego fundamentalizmu. Sytuacja ta wynikała m.in. z ułomności i uwiądnięcia świeckich ideologii czy wręcz pseudoreligii

¹ Na ogół religię definiuje się, wymieniając jej najważniejsze elementy składowe: kult, doktrynę, organizację, wspólnotę wierzących, wreszcie wiarę i postawę religijną; zob. *Zarys encyklopedyczny religii*, Z. Drozdowicz (red.), Poznań 1992, s. 279–283. Jednak na potrzeby tego szkicu pożyteczniejsze wydaje się zawężenie, które zaproponował Radosław Zenderowski. W badaniach geopolitycznych warto uwzględnić przede wszystkim treść doktryny religijnej, poczynania przywódców religijnych oraz jej świeckich wyznawców, którzy identyfikują się z określoną wspólnotą religijną; R. Zenderowski, *Konflikt etniczny, konflikt religijny, konflikt etnoreligijny jako konflikty polityczne*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 2013, T. 38, s. 49.

² M. Marczewska-Rytko, *Czynnik religijny w warunkach kształtowania się nowego ładu międzynarodowego*, w: *Późnowestfalski ład międzynarodowy*, M. Pietraś, K. Marzęda (red.), Lublin 2008, s. 151.

³ Trudno wyznaczyć precyzyjne granice między geopolityką a internacjologią czy geografiami polityczną.

takich jak komunizm⁴. Przyczyny takiego stanu rzeczy można też upatrywać w tym, że coraz bardziej zglobalizowana rzeczywistość obok obszarów pewności i bezpieczeństwa mnoży sporo zwątpienia czy obaw, które podsycają potrzebę poszukiwania moralnego sensu egzystencji. Religia daje poczucie stałości, podczas gdy nowoczesność przynosi głównie niepewność⁵. Dlatego szukanie pociechy w religiach stanowi w wielu regionach świata odpowiedź na presję procesów modernizacyjnych utożsamianych z kulturową, ekonomiczną i polityczną wester-nizacją oraz homogenizacją, diametralnie nieraz odbiegającą od dotychczasowych kodów i symboli kulturowych wielu społeczeństw⁶.

W ostatnich dwóch dekadach przybyło opracowań geopolitycznych, które uwzględniają czynniki kulturowe, a czasem religijne w badaniach nad relacją między ośrodkami siły a przestrzenią. Dotyczy to jednak zdecydowanej mniejszości literatury. Wydaje się, że tego typu studia są najbardziej zaawansowane w obrębie geopolityki krytycznej czy francuskiej szkoły Hérodote; niektórzy badacze mówią wręcz o powstaniu geopolityki kultury czy nawet religii⁷.

Na pierwszy rzut oka można mieć wrażenie, że obie te sfery należą do innych światów: *sacrum* i *profanum*. Przecież geopolityka na podstawie czysto ziemskich kalkulacji dąży do budowy potęgi, głównie państwa, w określonych ramach terytorialnych. Trudno jednak lekceważyć religie w analizach geopolitycznych, albowiem należą one do podstawowych komponentów ludzkiego myślenia o świecie, a zatem także o przestrzeni, państwie, narodzie itd. Z tego powodu wpływają na wartość i znaczenie terytorium dla określonej zbiorowości, kształtują związaną z nim tożsamość i emocje, wyposażając ludzi w mitologiczne czy

⁴ G. Corm, *Religia i polityka w XXI wieku*, E. Cylwik (tłum.), Warszawa 2007, s. 12, 27–28.

⁵ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, A. Szulżycka (tłum.), Warszawa 2001, s. 282–283.

⁶ D. Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Kraków 2002, s. 37–66; M. Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy religijne w zwierciadle socjologii*, Lublin 2001, s. 53–54, 81–91.

⁷ A. Curanović, *Geopolityka religii w stosunkach polsko-rosyjskich*, w: *Geopolityka w stosunkach polsko-rosyjskich*, S. Bielań, A. Skrzypek (red.), Warszawa 2012, s. 123–125. Zob. też Y. Lacoste, *Géopolitique des religions*, „Hérodote. Religions et géopolitique” 2002, n° 106, <http://www.herodote.org/spip.php?article62> [dostęp: 13 VI 2015].

symboliczne imaginarium, tak jak na przykład w nacjonalizmie. W konsekwencji oddziałują w różnym stopniu na polityczne możliwości wykorzystania przestrzeni lub jej pozyskania. Z reguły następuje to w specyficznej kombinacji z czynnikami geograficznymi, ekonomicznymi, politycznymi i kulturowymi⁸.

Rozpatrując tytułowy problem warto się zastanowić nad następującymi kwestiami: Jaka i dlaczego właśnie taka była rola religii w klasycznych teoriach geopolitycznych? Dlaczego i w jakich obszarach badań geopolitycznych religia odgrywa dużą rolę? Na ile wzmacnia ona lub osłabia konflikty we współczesnym świecie? Jak wpływa na starych i nowych aktorów geopolitycznych?

Geopolityka klasyczna i neoklasyczna wobec religii

Klasyczna myśl geopolityczna była prześląknięta europocentryzmem, nacjonalizmem, imperializmem i etatyzmem. Jej przedstawiciele starali się w ten sposób nadać uzasadnienie polityce państwowej. Domirowała analiza klasycznych czynników potęgi, wśród których nie było specjalnego miejsca dla czynników kulturowych, w tym religii, jako uzasadnienia działań politycznych⁹.

Najwybitniejsi przedstawiciele niemieckiej szkoły geopolitycznej za znacznie ważniejsze uważali czynniki geograficzne niż kulturowe. Co więcej, podkreślali wpływ zajmowanej przez naród przestrzeni na kształtowanie się jego kultury. Dla twórcy geografii politycznej Friedricha Ratzla dużo istotniejsze w historii człowieka były czynniki zewnętrzne, przyrodnicze, możliwe do naukowego zbadania, a nie wewnętrzne – psychiczne i kulturowe, stąd wyraźnie antyreligijne ostrze jego myśli. Przeciwstawiał się religijnej teleologii dziejów, bowiem to przyroda miała decydujące znaczenie, pozytywistyczny zaś rozwój nauki deprecjonował znaczenie religii w życiu narodów i państw¹⁰.

⁸ G. Dijkink, *When Geopolitics and Religion Fuse: A Historical Perspective*, „Geopolitics” 2006, vol. 11, no. 2, s. 193–195; V. Bischof Knutti, *Darum Nerven die Schweizer. Eine geopolitische Analyse*, Norderstedt 2011, s. 109.

⁹ J. Potulski, *Geopolityka w świecie ponowoczesnym*, Częstochowa 2010, s. 22–23.

¹⁰ Zob. J. Macała, *Friedrich Ratzel jako twórca niemieckiej „Geopolitik”*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 2012, T. 34, s. 125–147.

Stosunek do religii szwedzkiego germanofila Rudolfa Kjelléna, autora terminu „geopolityka”, jest słabo spenetrowany badawczo. Niemniej uważa się, iż czynniki geograficzne również u niego odgrywały znacznie większą rolę niż czynniki kulturowe. Państwo postrzegał *per analogiam* jako żywy organizm wymagający do swojego rozwoju odpowiedniej przestrzeni. Wśród pięciu kategorii analitycznych państwa nadrzędne znaczenie przypisał geopolityce, a religię umieścił w obrębie etnopolityki. Zauważał, iż państwo posiada cechy zarówno mierzalne (np. terytorium, potencjał demograficzny czy też liczebność i wyposażenie sił zbrojnych), jak i słabo mierzalne, jakościowe (np. kulturę, język, religię, tradycję czy mentalność narodu)¹¹.

Także Karl Haushofer, najwybitniejszy niemiecki geopolityk i twórca całej szkoły badań nad związkiem przestrzeni i polityki, wierzył w naukę, podobnie jak wielu uczonych w XIX wieku¹². Wpływ religii rozpatrywał przede wszystkim z perspektywy czynników geopolitycznych, czyli siły państwa i narodu na określonym terytorium. Z jednej strony religia musi tworzyć dla człowieka wzorzec dobrego życia, walczyć z jego zepsuciem duchowym, ukazywać nikłość doczesności oraz małość człowieka wobec transcendencji. Winna być jednak tak silna i zakorzeniona, żeby zachować tożsamość swoich wyznawców, bronić ich przed wrogimi duchowymi i ideologicznymi wpływami z zewnątrz oraz opieraniem się na obcym *genius loci*. Z drugiej strony religia winna formować wśród wiernych zdolności misyjne do adaptacji w nowych warunkach, ażeby mogli wyjść bez utraty tożsamości poza swoją rodzimą przestrzeń. W tym procesie wykorzystuje ona na przykład geograficznie ugruntowaną symbolikę albo traktuje zdobytą przestrzeń jako nagrodę, a nie karę od Boga czy bogów¹³.

Z kolei Halford John Mackinder, najgłośniejszy przedstawiciel anglosaskiej szkoły geopolityki klasycznej, w wielu swoich pracach zdecydowanie bardziej skupiał się na badaniu relacji między środowiskiem

¹¹ R. Kjellén, *Der Staat als Lebensform*, Berlin–Grünwald 1924, s. 87–126.

¹² H.-A. Jacobsen, *Karl Haushofer. Leben und Werk*, Bd. I: *Lebensweg 1869-1946 und ausgewählte Texte zur Geopolitik*, Boppard am Rhein 1979, s. 13; B. Hipler, *Hitlers Lehrmeister. Karl Haushofer als Vater der NS-Ideologie*, St. Ottilien 1996, s. 26–27, 63–64.

¹³ K. Haushofer, *Geopolitik des Pazifischen Ozeans. Studien über die Wechselbeziehungen zwischen Geographie und Geschichte*, Heidelberg–Berlin 1938, s. 227–228. Zob. też H. Frick, *Regionale Religionskunde. Georeligiöse Erwägungen zum Zusammenhang zwischen Boden und Religion*, „Zeitschrift für Geopolitik” 1943, Bd. 20, Nr. 8, s. 281–291.

geograficznym a ośrodkami potęgi w ujęciu globalnym, jak i koncepcjami ładu pokojowego po obu wojnach światowych. Nie oznacza to jednak, że ignorował rolę religii, ale traktował ją jako czynnik drugoplanowy w ludzkich działaniach. Za ilustrację tego może służyć fragment jego książki *Democratic Ideals and Reality* (Demokratyczne ideały i rzeczywistość). Doceniał – czego dowodzi sam tytuł dzieła – idealistów, bez których nie byłoby rozwoju cywilizacji. Przeciwstawiał sobie jednak dawny religijny idealizm, bazujący na przewadze natury nad człowiekiem, nowoczesnemu idealizmowi wiary w postęp, demokrację, wolność i godność człowieka, który jest w stanie poznać i kontrolować wiele zjawisk przyrody¹⁴.

Z kolei amerykański admirał Alfred Thayer Mahan w ocenie Tomasza Klina, jednego z nielicznych polskich badaczy zajmujących się relacjami między geopolityką a religiami, znowu bardziej interesował się polityką mocarstwową, szczególnie zaś rywalizacją morską. Religia jednak odgrywała w jego życiu i myśleniu niepoślednią rolę: „w niektórych publikacjach napomknął o boskiej woli jako transcendentnej sile sprawczej amerykańskiej ekspansji – nigdy jednak nie rozwinął tej argumentacji w dziełach publikacji o tematyce geopolitycznej”¹⁵.

Właściwie jedyną głośną doktryną geopolityczną w okresie międzywojennym, która uznawała kluczową rolę religii, była koncepcja eurazjyzmu sformułowana w latach dwudziestych przez rosyjskich emigrantów. Dla nich Eurazja tworzyła odrębny geograficznie, a przede wszystkim kulturowo świat (ani Wschód, ani Zachód), w którym dominowało prawosławie. To na nim, jako ideologicznym spoiwie, chcieli ufundować imperium eurazjatyckie¹⁶. Ta szkoła ma i dziś w Rosji swoich twórczych kontynuatorów, m.in. Aleksandra Dugina.

W okresie zimnej wojny najważniejszy dla badań geopolitycznych stał się konflikt dwóch supermocarstw oraz związanych z nimi bloków polityczno-militarnych. W analizach tej rywalizacji na przykład Zbigniew Brzeziński za kluczowe uważa czynniki geopolityczne, czyli strategiczną

¹⁴ H. J. Mackinder, *Democratic Ideals and Reality. A Study in the Politics of Reconstruction*, London 1942, s. 18–19.

¹⁵ T. Klin, *Rola religii w badaniach geopolitycznych*, <http://geopolityka.net/rola-religii-w-badaniach-geopolitycznych/> [dostęp: 2 VI 2015]. Autor dziękuje dr. Tomaszowi Klinowi za konsultacje dotyczące tytułowego problemu.

¹⁶ L. Moczulski, *Geopolityka. Potęga w czasie i przestrzeni*, Warszawa 1999, s. 509.

konfrontację dwóch potęg: lądowej i morskiej oraz dwóch systemów imperialnych¹⁷. Niektórzy komentatorzy biorą również pod uwagę wiele innych czynników (militarnych, ekonomicznych, ideologicznych), z których religia była jednym z najmniej ważnych¹⁸. W świecie komunistycznym religia stanowiła fałszywe „opium dla mas”, dlatego uważano, że winna zniknąć z życia człowieka i być zastąpiona marksizmem-leninizmem. W świecie kapitalistycznym zaś – zdaniem wielu badaczy – czynnik religijny nie odgrywał wielkiej roli, a procesy laicyzacji stopniowo spychały religię do sfery prywatnej¹⁹.

Wyjątkiem na tym tle były pewne badania Roberta Strausz-Hupé nad słabnącą rolą religii w życiu Zachodu i wynikającymi z tego konsekwencjami geopolitycznymi²⁰. Konkretniejszą propozycją okazała się koncepcja imperium łańskiego sformułowana po drugiej wojnie światowej przez Alexandre’a Kojève’a, emigranta z Rosji. Miała ona być receptą na znaczne osłabienie Francji w wyniku wojny. Imperium miałoby powstać na fundamentach wspólnej kultury, a przede wszystkim tożsamości religijnej narodów łańskich: francuskiego, włoskiego i hiszpańskiego, co zabezpieczyłoby trwałość unii politycznej i ekonomicznej²¹.

Rola religii w badaniach geopolitycznych po zakończeniu zimnej wojny

Zainteresowanie religią wzrosło, kiedy kres zimnej wojny osłabił znaczenie tradycyjnych czynników geopolitycznych i pozbawił ich sta-

¹⁷ Z. Brzeziński, *Plan gry: USA – ZRRR*, R. M. Boreyko (tłum.), Warszawa 1987.

¹⁸ H. Kissinger, *Dyplomacja*, S. Głabiński, G. Woźniak, I. Zych (tłum.), Warszawa 1996, s. 23.

¹⁹ „W Stanach Zjednoczonych obowiązuje świadomy rozdział Kościoła od państwa, obliczony na maksymalizację swobody wyboru religii oraz zminimalizowanie duchowej roli państwa. W Związku Radzieckim podporządkowano Kościół państwu, nie dla wsparcia formalnych wartości chrześcijańskich, ale celem szerzenia sponsorowanego przez państwo ateizmu i ścisłego ograniczenia praktyk religijnych”; Z. Brzeziński, *Plan gry...*, cyt. wyd., s. 24.

²⁰ T. Klin, *Wątki geopolityczne w dorobku Roberta Strausz-Hupé*, „Przegląd Geopolityczny” 2009, T. 1, s. 72.

²¹ W. Kazanecki, *Geopolityka okresu zimnej wojny*, w: *Geopolityka*, A. Dybczyński (red.), Warszawa 2013, s. 175.

tusu zakładnika w ideologicznej rywalizacji „demokracji przeciw komunizmowi”²². Wtedy nasiliły się próby poszukiwania nowych paradygmatów ładu międzynarodowego. Jednym z nich stało się przekonanie, że podstawowe sprzeczności świata mają charakter kulturowy, czyli cywilizacyjny, kiedy cywilizację traktujemy jako najszerszą i najbardziej złożoną z kultur²³. Dla badań geopolitycznych coraz ważniejszy stawał się więc wpływ kultury, który rozpatruje się interdyscyplinarnie, głównie w dwóch wymiarach: jako ważny warunek działań politycznych oraz jako przedmiot decyzji politycznych. Przecież działania polityczne zachodzą w świecie określonych wartości, norm, zachowań, które je determinują, a zatem tworzą ramy dla podejmowania takich, a nie innych decyzji.

Powyższy kierunek badań sygnalizują w geopolityce na przykład dwie wypowiedzi. Jedna, Colina Flinta, współtwórcy geopolityki krytycznej, która szczególnie interesuje się wzajemnymi relacjami między kulturą a geopolityką: „Geopolityka jest zatem zjawiskiem tak samo kulturalnym, jak i politycznym i zazwyczaj też narodowym. Kultura normalizuje ciągle prowadzenie geopolityki na całym świecie”²⁴. Druga zaś, Samuela P. Huntingtona, zawiera kontrowersyjne i nieraz ostro krytykowane tezy, które stały się symbolem rosnącej roli religii w świecie pozimnowojennym: „To kultura i tożsamość kulturowa, będąca w szerokim ujęciu tożsamością cywilizacji, kształtują wzorce spójności, dezintegracji i konfliktu w świecie, jaki nastał po zimnej wojnie”²⁵. Samuel P. Huntington podkreśla, że „ze wszystkich obiektywnych elementów składających się na tożsamość cywilizacji najważniejszą rolę odgrywa przeważnie religia”. Wpływa nań silniej niż ekonomia, nacjonalizm czy polityka²⁶.

²² J. Agnew, *The Origins of Critical Geopolitics*, s. 4, https://www.academia.edu/1870474/The_Origins_of_Critical_Geopolitics_forthcoming_in_Dodds_et_al_edds_Ashgate_Research_Companion_to_Critical_Geopolitics_2013 [dostęp: 7 VIII 2014].

²³ G. Michałowska, *Porządek międzynarodowy w perspektywie paradygmatu cywilizacyjnego*, w: *Porządek międzynarodowy u progu XXI wieku. Wizje-koncepcje-paradygmaty*, R. Kuźniar (red.), Warszawa 2005, s. 174–175.

²⁴ C. Flint, *Wstęp do geopolityki*, J. Halbersztat (tłum.), Warszawa 2008, s. 97.

²⁵ S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, H. Jankowska (tłum.), Warszawa 1998, s. 14.

²⁶ Tamże, s. 44.

Kiedy jednak przejrzymy opracowania dotyczące stosunków międzynarodowych i geopolityki, zarówno te powstałe na Zachodzie, jak i te opublikowane w naszym kraju, to trudno znaleźć w nich spójne naukowe uzasadnienie roli religii. Można tu wyróżnić kilka postaw, na ogół pozbawionych prób wskazania sposobu, w jaki należy analizować oddziaływanie religii na geopolitykę w wymiarze ogólnym oraz odniesionym do konkretnego miejsca, czasu i społeczeństwa²⁷. Konsekwentne stanowisko w lekceważeniu wpływu czynnika religijnego na politykę międzynarodową przyjmuje szkoła realistyczna i neorealistyczna w stosunkach międzynarodowych, najbardziej zbliżona do poglądów klasycznej geopolityki²⁸. Bardziej ten wpływ docenia związany z kierunkiem neoliberalnym i teorią współzależności Joseph Nye, który sytuuje religie jako część kultury w obrębie tzw. *soft power*, jednak bez poparcia konkretnymi studiami nad ich znaczeniem²⁹.

W głośnej książce *Geopolityka* Leszka Moczulskiego została sformułowana teza, że „bardzo silny wpływ na kształtowanie się świadomości i formowanie wspólnot ludzkich wywierają religie”³⁰. Powyższą tezę osłabia jednak stwierdzenie, iż religia jest jednym z czynników cywilizacyjnych, kulturowych, oddziałujących na geopolitykę, bowiem religie mają z reguły swój wymiar przestrzenny. Stąd granice między wyznaniem są jednym z najtrwalszych czynników geopolitycznych o silnym napięciu emocjonalnym. W praktyce autor w toku swoich rozważań nie przypisuje religii szczególnej ani samodzielnej wagi, dużo istotniejsze są dla niego podziały cywilizacyjne (splatające się czynniki etniczne, narodowe, religijne i materialne), wpływające na możliwości wykorzystania środowiska geograficznego³¹.

Chyba podobny sposób analizy przyjmuje w swojej bardzo trudnej i transdyscyplinarnej pracy Tadeusz Klementewicz. Docenia rolę czynników kulturowych, w tym religii, w kształtowaniu poszczególnych

²⁷ Zob. wyróżniającą się na tym tle naukową próbę ujęcia problemu: N. Dima, *Culture, Religion and Geopolitics*, Bloomington 2010.

²⁸ H. J. Morgenthau, K. W. Thompson, *Polityka między narodami. Walka o potęgę i pokój*, R. Włoch (tłum.), Warszawa 2010, s. 135–173; H. Kissinger, *Dyplomacja*, cyt. wyd., s. 59–61.

²⁹ J. S. Nye, *Konflikty międzynarodowe. Wprowadzenie do teorii i historii*, M. Madej (tłum.), Warszawa 2009, s. 49–51; tenże, *Przyszłość siły*, B. Działoszyński (tłum.), Warszawa 2012, s. 158–167.

³⁰ L. Moczulski, *Geopolityka. Potęga...*, cyt. wyd., s. 263.

³¹ Tamże, s. 270.

cywilizacji, ich tożsamości, postaw wobec świata i życia oraz systemów wartości. Mocno również podkreśla znaczenie środowiska i potrzeb biogennych dla człowieka. Te elementy tworzą jednak skomplikowaną całość przyrody, gospodarki, państwa i kultury, bez szczególnego wyodrębnienia religii. Z kolei we współczesnym świecie autor akcentuje przede wszystkim wpływ ekosystemu, państwa i gospodarki, a nie religii³².

Wężej, choć równie mało spójnie, widzi rolę religii w geopolityce Carlo Jean, autor drugiej znanej na rynku polskim syntezy geopolityki. Zauważa, iż kultura jest jednym ze stałych i trwałych czynników geopolitycznych, religia zaś stanowi jeden z jej komponentów, który „wpływa na postrzeganie oraz na przedstawienia geopolityczne”³³. Jako przykład autor podaje przedstawienia geopolityczne świata islamu. Jego zdaniem islam może stać się podmiotem geopolitycznym, ale wtedy, kiedy pojawią się w nim gwałtowne ruchy fundamentalistyczne i radykalne, wymierzone także w inne religie i kultury. Zaraz jednak uznaje, że islam „jest zwykłym pionkiem w grze geopolitycznej państw uprzemysłowionych”³⁴.

W podobny sposób geopolityczną rolę religii redukuje Zbigniew Brzeziński. Dostrzega odrodzenie religijne w świecie pozimnowojennym, a wraz z nim rosnącą temperaturę sporów religijnych lub tych, które nawiązują także do religii, szczególnie na obszarze tzw. eurazjatyckich Bałkanów³⁵. W rzeczywistości jednak podkreśla głównie geopolityczną rolę islamu, akcentując zwłaszcza fundamentalizm i terroryzm islamski wymierzony w świat zachodni.

Z kolei współtwórca szkoły badań dotyczącej tzw. kodów geopolitycznych Colin Flint uznaje ich związek z religią tylko w przypadku fundamentalizmu i terroryzmu, bowiem „terroryzm o podłożu religijnym

³² T. Klementewicz, *Geopolityka trwałego rozwoju. Ewolucja cywilizacji i państwa w trakcie dziejotwórczych kryzysów*, Warszawa 2013.

³³ C. Jean, *Geopolityka*, T. Orłowski, J. Pawłowska (tłum.), Wrocław–Warszawa–Kraków 2003, s. 145–146.

³⁴ Tamże, s. 330–331.

³⁵ Z. Brzeziński, *Druga szansa*, M. Szubert (tłum.), Warszawa 2008, s. 25, 98, 129–131.

jest zjawiskiem powszechnym, nie ograniczającym się do konkretnej religii, jak mogłyby sugerować zarzuty zwłaszcza wobec islamu”³⁶. Autor przekracza granice państw i tworzy odrębną geografie terroru.

Najbardziej konkretną wykładnię geopolitycznej roli religii przedstawiają niektórzy badacze francuscy. Związki religii z geopolityką na różnych płaszczyznach aktywnie od lat bada szkoła Herodote i jej twórca Yves Lacoste. Skupia się on przede wszystkim na naukowej penetracji wpływu religii na relacje władzy (głównie konflikty), na przykład przez system kastowy w Indiach, oraz na mitologiczne znaczenie określonego terytorium (np. za pomocą symboliki, nazw), które oddziałują na wyobrażenia geopolityczne³⁷.

Wśród innych badaczy francuskich wątek wpływu buddyzmu na społeczeństwo podejmuje w swoich badaniach François Thual. Interesuje go zwłaszcza oddziaływanie buddyzmu na tożsamość i spójność konkretnych społeczności. Wskazuje na związek tejże religii z nacjonalizmem i antykolonializmem w Azji, a zatem na relację ewidentnie geopolityczną. Ponadto bada rolę geopolityczną szyizmu jako aktora geopolitycznego na przykładzie obszaru Zatoki Perskiej, Pakistanu i Indii.

W sposób mistyczny i dualistyczny na swoją wizję historii świata patrzył Jean Parvulesco, który chciał zbudować przeciwstawne morskiej potędze Stanów Zjednoczonych imperium eurazjatyckie, oparte na jedności katolicyzmu i prawosławia. Tego rodzaju konfrontacja miała ilustrować manichejski konflikt duchowości z materializmem, rewolucji z kontrrewolucją³⁸.

Stosunkowo nieliczne grono badaczy uznaje dziś, że przedmiotem badań mogą być różnorodne zjawiska religijne warunkowane przestrzennie, takie jak: „(...) położenie wielkich religii i ich ekspansja przestrzenna; położenie i dystans ośrodków i świętych miejsc; strefy graniczne – tarcia i konflikty; instrumentalizacja religii przez ośrodki potęgi w celu mobilizacji mas do oddziaływań na zewnątrz; koherent-

³⁶ C. Flint, *Wstęp do...*, cyt. wyd., s. 182. W znacznej części z tym poglądem zgadza się polski autor ważnej syntezy współczesnej geopolityki: J. Potulski, *Geopolityka w świecie...*, cyt. wyd., s. 219.

³⁷ Y. Lacoste, *Geopolitique...*, cyt. wyd.; W. Kazanecki, *Współczesna francuska myśl geopolityczna. Główne tendencje i ich reprezentanci*, Toruń 2012, s. 148–149.

³⁸ W. Kazanecki, *Współczesna francuska myśl...*, cyt. wyd., s. 170–177, 288–289.

ność regionów geopolitycznych: badania poprzez porównanie proporcji ludności dominującego wyznania”³⁹.

Religia a starzy i nowi aktorzy geopolityczni

Geopolityka bada zasadniczo relacje między ośrodkami potęgi a środowiskiem geograficznym. Obiektem każdego badania geopolitycznego jest panowanie nad przestrzenią, także niematerialną, w tym kulturalną i religijną⁴⁰.

Zasadniczymi aktorami dla geopolityki, choć nie jedynymi ubiegającymi się o panowanie nad przestrzenią, są państwa⁴¹. Dzisiaj ich rola i władza maleje, ale warto zastanowić się, jaką rolę może odgrywać religia w poczynaniach państw. Religia należy do trudno mierzalnych niematerialnych czynników potęgi. Wpływa niewątpliwie na ich tożsamość, identyfikację, świadomość jedności i różnic w odniesieniu do innych narodów i państw. Oddziałuje też na więzi określonej społeczności czy narodu z własnym terytorium. Kształtuje związaną z tym symbolikę, choćby poprzez sakralizację określonego obszaru, w postaci przedstawień czy wyobrażeń geopolitycznych zróżnicowanych w formie i treści⁴². Religia za pomocą takiej symboliki legitymizuje szczególne prawa do terytorium, potrafi wpływać na zdolność do artykulacji własnych interesów oraz mobilizację w celu ich realizacji w otoczeniu międzynarodowym, lecz z reguły nie jako czynnik jedyny⁴³. Dlatego pozostaje w trudno mierzalnej korelacji z innymi niematerialnymi i materialnymi czynnikami potęgi. Trudno więc jednoznacznie ocenić, czy religia sprzyja, czy też utrudnia realizację określonych interesów geopolitycznych.

³⁹ T. Klin, *Rola religii...*, cyt. wyd.

⁴⁰ C. Jean, *Geopolityka*, cyt. wyd., s. 98.

⁴¹ Taki pogląd reprezentowała przede wszystkim geopolityka klasyczna i neoklasyczna: H. van der Wusten, *Geopolitik und staatliche Ordnung*, w: *Geopolitik. Grenzgänge im Zeitgeist*, Bd. 1.2: *1945 bis zur Gegenwart*, I. Diekmann, P. Krüger, J. H. Schoeps (red.), Potsdam 2000, s. 419.

⁴² Ten obszar badań jest szczególnie bliski geopolityce krytycznej, dla której wyobrażenia geopolityczne są konsekwencją określonej ideologicznej wizji świata, na którą może wpływać religia: G. Dijkink, *When Geopolitics...*, cyt. wyd., s. 193. Zob. też A. Dugin, *From Sacred Geography to Geopolitics*, <http://www.4pt.su/en/content/sacred-geography-geopolitics> [dostęp: 12 VI 2015].

⁴³ Tamże, s. 196–198.

Niewątpliwie ułatwieniem w tym zakresie jest jedność danego państwa pod względem wyznaniowym, co często prowadzi do utożsamiania interesów państwa z dominującą religią, jak w przypadku niektórych państw islamskich. Jednak w dzisiejszym świecie, w którym dochodzi do mieszania się kultur i religii, rzadko mamy do czynienia z państwami monowyznaniowymi. Stąd konieczność ułożenia dobrych relacji między różnymi wyznaniem w obrębie poszczególnych państw, tolerancji dla odmienności, łagodzenia sporów i konfliktów, które wzmagają zagrożenia wewnętrzne i zewnętrzne dla polityki państwa. Z całą pewnością wysoka temperatura różnic oraz sporów religijnych (rzadko jednak samodzielnie, na ogół wraz ze splotem innych czynników, np. narodowych, ekonomicznych czy politycznych) może prowadzić do wewnętrznych podziałów, wojen domowych czy nawet dezintegracji państwa⁴⁴.

Religia, a konkretnie jej silnie zinstytucjonalizowane formy, czyli na przykład kościoły, mogą być również transnarodowymi aktorami geopolitycznymi. Z reguły bowiem mają swój przestrzenny wymiar, który powiązany jest również z innymi aktorami geopolitycznymi, szczególnie z państwami czy ruchami religijnymi. Przed wiekami religie światowe tworzyły własne ośrodki siły, na przykład chrześcijaństwo i reprezentujące je papieństwo czy islam i kalifat islamski. Tego typu badania są dziś prowadzone na przykład nad katolicyzmem, który ma zhierarchizowaną strukturę i jasno określony ośrodek kierowniczy w postaci papieża i Stolicy Apostolskiej⁴⁵. Natomiast dużo trudniej jest analizować geopolitykę innych religii światowych, takich jak islam, buddyzm czy hinduizm, nie tylko podzielonych na różne odłamy i struktury organizacyjne, ale też pozbawionych spójnej doktryny i jednego ośrodka kierowniczego.

Kolejny sposób badania geopolitycznych transnarodowych wpływów religii polega na jej utożsamieniu z odwiecznym podziałem cywilizacyjnym, co czyni choćby wspomniany wyżej S. P. Huntington. Jednak studia nad teorią cywilizacji oraz rolą w niej religii mają dużo bogatsze i wcześniejsze tradycje, poza tym należą do najtrudniejszych i najbardziej złożonych obszarów badawczych⁴⁶.

⁴⁴ G. Michałowska, *Porządek międzynarodowy...*, cyt. wyd., s. 184.

⁴⁵ A. Amir-Aslani, *Islam and the West: Wars of the Gods. The Geopolitics of Faith*, New York 2013, s. 178–194.

⁴⁶ Zob. G. Michałowska, *Porządek międzynarodowy...*, cyt. wyd., s. 176–178.

Dziś, co prawda, mamy do czynienia z coraz silniejszym mieszaniem się kultur i wartości, jednak pogląd, że przestrzeń, którą konkretna cywilizacja zajmuje, wpływa w znaczny sposób na jej tożsamość i przemiany (tego zdania byli np. Fernand Braudel i Samuel P. Huntington), nie stracił na znaczeniu. Dlatego każdy z wielkich regionów świata, w których rozwijały się główne cywilizacje, posiada również odrębną wartość kulturową i mentalność, w której religia odgrywa dużą rolę. Wpływa ona na ewolucję typu i charakteru społeczności oraz jej więzi z terytorium, które zajmuje. Dyktuje życiowe wybory, rzutuje na postrzeganie przestrzeni geograficznej, politycznej, a przede wszystkim symbolicznej. Kształtuje stopień podatności na procesy dyfuzji kulturowej i zdolność do ekspansji⁴⁷.

Z reguły pogranicza cywilizacji i granice między wyznawcami poszczególnych religii należą do najtrwalszych, najbardziej zaognionych oraz najsilniej odczuwalnych emocjonalnie podziałów przestrzennych i geopolitycznych. Chodzi na przykład o granice między chrześcijaństwem wschodnim a zachodnim, chrześcijaństwem a islamem czy islamem a hinduizmem⁴⁸. Stąd wspomniany S. P. Huntington suponował, bardzo upraszczając sprawę, że kraje o zbliżonych cechach cywilizacyjnych, w tym religijnych, na ogół współpracują ze sobą, a te różniące się podstawowymi cechami kulturowymi trudniej ze sobą współdziałają i łatwiej popadają w konflikty. Są też takie, które sytuują się na rozdrożu cywilizacyjnym, mają kłopoty ze spójną tożsamością kulturową. Zdaniem amerykańskiego politologa zasadnicza linia konfliktu, czyli „zderzenie cywilizacji”, przebiega jednak głównie między państwami cywilizacji zachodniej i pozostałych, zwłaszcza islamskiej i chińskiej⁴⁹.

Jednymi z najważniejszych nowych aktorów geopolitycznych są niektóre organizacje i ruchy religijne lub odwołujące się do religii jako podstawowego kryterium identyfikacji. Wzrost ich liczby i wpływów

⁴⁷ F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, H. Igalson-Tygielska (tłum.), Warszawa 2006, s. 43–44, 56; F. von Virchow, *Geopolitik à la Huntington*, <http://www.wissenschaft-und-frieden.de/seite.php?artikelID=1840> [dostęp: 11 VI 2015].

⁴⁸ Y. Lacoste, *Geopolitique...*, cyt. wyd.

⁴⁹ S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji...*, cyt. wyd., s. 18, 20. Zob. wnikliwą krytykę też S. P. Huntingtona pióra jednego z najwybitniejszych współczesnych geopolityków Y. Lacoste'a, *Geopolitique...*, cyt. wyd.

można wiązać ze wspomnianymi już zjawiskami rewitalizacji i odrodzenia religii. Są to jednak podmioty o bardzo zróżnicowanej systematyce, które trzeba odróżnić z jednej strony od form silnie zinstytucjonalizowanych, czyli kościołów, z drugiej strony od luźnych audytoriów religijnych. Między nimi rozciąga się szeroka przestrzeń różnych form doktrynalnych i organizacyjnych o mniejszym lub większym stopniu formalizacji⁵⁰. Z perspektywy geopolityki istotne jest to, że są one często pozbawione odniesienia terytorialnego, czyli przestrzeni, która jest podmiotem badań geopolitycznych. Ich aktywność może jednak mieć konsekwencje geopolityczne i wpływać na przestrzeń poprzez tworzenie własnego ośrodka siły lub silne oddziaływanie na inne tego typu ośrodki.

W literaturze geopolitycznej wątkiem mocno eksponowanym w badaniach ruchów religijnych są ruchy fundamentalistyczne. Przykładem wpływowych ruchów religijnych, oddziałujących jako swego rodzaju lobby na politykę supermocarstwa wobec Izraela i państw arabskich, są protestanckie organizacje fundamentalistyczne w Stanach Zjednoczonych⁵¹. Warto też wspomnieć o różnych żydowskich ruchach religijnych, często mających reprezentację polityczną, które kształtują w znacznej mierze politykę Izraela na przykład wobec Palestyńczyków czy państw arabskich⁵².

Dużo częściej przedmiotem badań są islamskie ruchy fundamentalistyczne. Kojarzone z reguły z islamizmem politycznym, który odwołuje się do tej religii jako ideologii⁵³. Z pewnością niektóre spośród tych organizacji mają duże znaczenie geopolityczne, korespondujące z zamiarem przejęcia władzy politycznej i kontroli nad państwem, czyli stworzenia własnego ośrodka siły. Można tutaj wyróżnić choćby

⁵⁰ P. Paleczny, *Nowe ruchy społeczne*, Kraków 2010, s. 127–129.

⁵¹ Zob. S. Fath, *Le poids géopolitique des évangéliques américains: le cas d'Israël*, „Hérodote” 2005, n° 119, s. 25–40.

⁵² P. Beyer, *Religia i globalizacja*, T. Kunz (tłum.), Kraków 2005, s. 295–324; A. M. Solarz, W. Lizak, *Rola czynnika religijnego i świeckiego w rozwoju nauki i stosunkach międzynarodowych w Izraelu*, w: *Re-wizje i re-orientacje. Myśl pozaeuropejska w nauce o stosunkach międzynarodowych*, M. F. Gawrycki, J. Zajączkowski, A. Bógdał-Brzezińska (red.), Warszawa 2012, s. 129–138, 143–148.

⁵³ M. Castells, *Siła tożsamości*, S. Szymański (tłum.), Warszawa 2008, s. 28–36; J. Zdanowski, *Wizja stosunków międzynarodowych w ideologii islamizmu*, w: *Re-wizje i re-orientacje...*, cyt. wyd., s. 106.

Bractwo Muzułmańskie, w latach 2012–2013 rządzące w Egipcie, palestyński Hamas, libański Hezbollah – z jednej strony partia, z drugiej zaś ruch religijny. Do nich można też zaliczyć salaficką organizację Państwo Islamskie (ISIS), które jednak nabrało konkretnego kształtu terytorialnego.

Wiele z tych organizacji i ruchów religijnych jest związanych mniej lub bardziej bezpośrednio z islamskimi organizacjami terrorystycznymi, które stanowią najgroźniejszy przejaw fundamentalizmu. Niektóre z nich można również nazwać transnarodowymi aktorami geopolitycznymi. Szczególne znaczenie, mierzone także liczbą badań i publikacji na jej temat, przypisuje się Al-Kaidzie, która stworzyła globalną sieć terrorystyczną, wpływając w sposób oczywisty na politykę międzynarodową po 11 września 2001 roku⁵⁴. Organizacja ta stworzyła własny, oparty na interpretacji Koranu globalny kod geopolityczny, który wskazywał jasno wroga islamu – Stany Zjednoczone oraz ich sojuszników, w tym szczególnie Izrael⁵⁵.

Konflikty religijne a geopolityka

Radosław Zenderowski proponuje uznać konflikt religijny za rodzaj konfliktu kulturowego, z czym trudno się nie zgodzić. Jednak już supozycja, że jest to konflikt, w którym religia odgrywa pierwszoplanową rolę, budzi wątpliwości o tyle, że według R. Zenderowskiego być może wystarczy, gdy za taki uznała go jedna strona konfliktu⁵⁶. Tymczasem religia może służyć jako pretekst do konfliktu o zgoła świeckich powodach, jak choćby w przypadku wojny trzydziestoletniej, albo jego sztafaż. Poza tym jak oceniać kluczową rolę religii, gdy stron konfliktu jest wiele, a tylko jedna z nich uważa religię za powód pierwszoplanowy.

Podstawowy problem sprowadza się do stwierdzenia, że z pewnością nie wszystkie konflikty religijne mają charakter polityczny, na ogół bowiem koncentrują się one na kwestiach teologicznych, doktrynalnych, dotyczących kultu albo sposobu organizacji poszczególnych religii. W opinii R. Zenderowskiego wymiar polityczny pojawia się wtedy,

⁵⁴ M. Castells, *Sila...*, cyt. wyd., s. 107–123; J. Potulski, *Geopolityka w świecie...*, cyt. wyd., s. 220–225.

⁵⁵ C. Flint, *Wstęp do...*, cyt. wyd., s. 86–87.

⁵⁶ R. Zenderowski, *Konflikt etniczny...*, cyt. wyd., s. 49.

kiedy przynajmniej jedna ze stron konfliktu dąży do posiadania władzy lub już ją posiada. Często też w konfliktach religijnych używa się politycznych instrumentów walki, na przykład instytucji państwa⁵⁷.

Kolejna kwestia dotyczy tego, które z konfliktów religijnych można uznać za geopolityczne; czy decydowałyby o tym skala, wymiar przestrzenny lub oddziaływanie na konkretne ośrodki siły i aktorów geopolitycznych. Inny problem do dyskusji pojawia się w sytuacji, kiedy prawie zawsze religia nie jest jedynym powodem konfliktów (nie było tak nawet w dobie krucjat czy wojen religijnych w Europie). Stąd kwestia, do tej pory nierozwiązana w literaturze, jak mierzyć i badać wzajemne oddziaływanie i przenikanie się różnych czynników konfliktogennych: narodowych, etnicznych, ekonomicznych, politycznych itd. Wreszcie trzeba brać pod uwagę kolejne zmienne: religia może dominować, wzmacniać inne czynniki konfliktogenne, może je też osłabiać, może być tylko pretekstem do konfliktu albo kluczem do jego załagodzenia, na przykład dzięki apelom o pokój. Następny kłopot badawczy dotyczy przenikania się różnych poziomów analizy wpływu religii na geopolitykę – wymiar państwa, regionu i globu.

Czynnik religijny odgrywa poważną rolę w konfliktach, które toczą się o sakralizowane terytorium i są „świętą wojną”, džihadem. W średniowieczu klasycznym przykładem takiego konfliktu były krucjaty. Dzisiaj można w ten sposób odbierać, choć w mniejszej mierze, spór o Jerozolimę, święte miejsce Żydów i muzułmanów, oddziałujący silnie na cały konflikt bliskowschodni, albo nienawiść fundamentalistów islamskich do Zachodu⁵⁸.

Religia może też być niewątpliwie czynnikiem wzmacniającym inne powody konfliktu, np. nacjonalizm – *vide* rozpad i wojna w byłej Jugosławii czy późniejszy konflikt o Kosowo. Można również dodać konflikt na Kaukazie w obrębie Federacji Rosyjskiej. Różnice religijne odgrywały też istotną rolę w wojnie domowej w Libanie w latach 1975–1990. Trudniej znaleźć przykłady łagodzącego wpływu religii na konflikty. W mojej ocenie za przykład mogą jednak służyć państwa o dominującym wyznaniu; wspólna religia i kultura łagodzi konflikty wewnętrzne we Włoszech czy w Hiszpanii i Belgii, ale także wzmacnia integrację w większości stanów Indii. Wspólna przynależność cywilizacyjna, w tym religijna,

⁵⁷ Tamże, s. 67.

⁵⁸ G. Dijkink, *When Geopolitics...*, cyt. wyd., s. 199–201.

wpływa na stosunkowo dużą spójność i łagodzi spory w obrębie świata Zachodu (np. w przypadku Unii Europejskiej), choć wyraźniej dopiero od drugiej wojny światowej.

Religia może być również pretekstem do wywołania i eskalacji konfliktu, za którym stoją inne, bardziej znaczące czynniki. Można tutaj przywołać ingerencję mocarstw zachodnich: Wielkiej Brytanii i Francji oraz później Rosji w sprawy wewnętrzne Turcji, „chorego człowieka Europy”, w XIX wieku pod pretekstem obrony chrześcijan przed uciśkiem przez muzułmanów. Albo z nowszych przykładów: agresję Iraku pod przywództwem Saddama Husajna na Kuwejt w 1990 roku, co zakończyło się pierwszą wojną w Zatoce Perskiej.

Nadto warto posłużyć się w geopolitycznej eksploracji konfliktów religijnych inną, uzasadnioną systematyką, którą zaproponował R. Zenderowski⁵⁹. Mamy zatem do czynienia z konfliktami międzyreligijnymi, np. w wymiarze wewnątrzpaństwowym konflikt między chrześcijanami a muzułmanami w Nigerii, zagrażający stabilności tego afrykańskiego mocarstwa. Albo konflikt między hinduistami a muzułmanami w Indiach, który również wpływa negatywnie na spójność tego mocarstwa i warunkuje silnie jego politykę zewnętrzną. Można tu także spojrzeć na konflikt w Birmie i – choć już z wieloma wątpliwościami – na problem Tybetu oraz Sinkiangu w Chinach. W jakiejś mierze w ten rodzaj konfliktu wpisują się problemy z imigrantami islamskimi w Europie Zachodniej wraz z porażką modelu multi-kulti. W wymiarze międzynarodowym spór między religiami wpływa na konflikt bliskowschodni czy konflikt w byłej Jugosławii, angażujący sojuszników bliskich kulturowo walczącym tam narodom. Z kolei na Półwyspie Indyjskim spór o Dżammu i Kaszmir oddziałuje na relacje między hinduistycznymi Indiami a muzułmańskim Pakistanem.

Inna wyróżniona grupa konfliktów toczy się między wyznawcami tej samej religii, ale różnych konfesji. Klasycznym przykładem takiego konfliktu znanym z historii były okrutne wojny między katolikami a protestantami w Europie w XVI i XVII wieku, także w wymiarze wewnątrzpaństwowym, np. we Francji czy w Niemczech. Obecnie najczęściej tego typu konfliktów toczy się w świecie islamu. W wymiarze wewnątrzpaństwowym wystarczy przywołać krwawe wojny domowe

⁵⁹ R. Zenderowski, *Konflikt etniczny...*, cyt. wyd., s. 50.

w Syrii, Iraku i Jemenie, a w wymiarze regionalnym – wojnę między Irakiem a Iranem⁶⁰.

Kolejną kategorię stanowią konflikty religijne w obrębie tej samej religii i tego samego wyznania narastające między członkami i zwolennikami różnych frakcji, np. fundamentalistami a modernistami. Znowu warto sięgnąć po przykłady ze świata islamu. W wymiarze wewnątrzpaństwowym można wyróżnić konflikty w Libii, Algierii, Mali, Afganistanie i Pakistanie.

Wnioski

Wydaje się, że w dalszym ciągu dla większości badań geopolitycznych religia nie jest czynnikiem ważnym, bo trudno mierzalnym, dlatego się ją lekceważy. Szczególnie wtedy, kiedy prawie nigdy religia nie jest jedynym czynnikiem wpływającym na procesy geopolityczne, lecz splata się z wieloma innymi zmiennymi, których wzajemne zależności bardzo trudno zbadać, zmierzyć i zważyć.

Próba szerszego, kulturowego spojrzenia na procesy geopolityczne są prace dotyczące dynamiki podziałów cywilizacyjnych i ich roli w polityce międzynarodowej, w których religia jest jednym z kryteriów zróżnicowania. Trudno dziś jednak znaleźć motywację do badań, skoro dla większości badaczy obecne podziały geopolityczne świata są bardzo złożone i dynamiczne, co więcej – w niewielkim stopniu oddają problemy religijne, zdecydowanie więcej uwagi poświęcają kwestiom ekonomicznym (np. bogata Północ–biedne Południe), z wyjątkiem może konfliktu świata zachodniego z fundamentalizmem islamskim (bo nie z islamem jako takim).

Jarosław Macała – THE ROLE OF RELIGION IN CONTEMPORARY GEOPOLITICS

Seemingly religion and geopolitics they belong to two different spaces: *sacrum* and *profanum*. However sometimes there are close relationships between them, as it was visible in crusades. It seems, that in present geopolitics, mainly in western publications, religion is not an important factor, rather disregarded. Particularly, that religion is hardly ever the only influencing on geopolitical processes factor, but it correlates with many different variables

⁶⁰ Zob. P. Wolny, *Iraq and Iran. Religion, War and Geopolitics*, New York 2010.

which are hard influences to examine and to measure. From here, there is a lot more scientific research over relationships between geopolitics and the culture. In today's world economic problems are considered a lot more important than civilizational issues.

PIOTR SZYMANIEC

Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa
im. Angelusa Silesiusa w Wałbrzychu

Współczesna filozofia prawa wobec fanatyzmu religijnego¹

I

Współcześnie zaobserwować można dwie przeciwstawne tendencje odnoszące się do religii. Z jednej strony społeczeństwa Zachodu podlegają procesom sekularyzacji, czego skutkiem jest odchodzenie ich członków od Kościołów instytucjonalnych². Z drugiej zaś strony sekularyzacja wpływa na rozwój prądów przeciwnych, które przejawiają się w sposób zróżnicowany. Zaliczyć do nich trzeba nowo powstałe ruchy religijne wykorzystujące nie tylko osłabienie dotychczas dominujących konfesji, ale także ciągle obecne w społeczeństwach późnonowoczesnych pragnienie – by użyć określenia Maxa Horkheimera – „tego, co inne” (*das Andere*)³ oraz postmodernistyczne dowartościowanie świadomości „pokawałkowanej”, czerpiącej dowolnie z elementów – z założenia równoprawnych – wywodzących się z różnych tradycji i kultur⁴. Zresztą w tym samym kontekście należy umieszczać rozwój w obrębie tych konfesji prądów radykalnych, takich jak lefebryzm (jego zwolennicy wyrosli na gruncie Kościoła katolickiego, lecz w kontrze do „rozmiękczenia” doktryny po

¹ Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2013/09/B/HS5/04436.

² Zob. H. Mielicka-Pawłowska, *Religijność pogranicza epok*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica” 2012, IV, vol. 1, s. 157–160.

³ Zob. *Was wir ‚Sinn‘ nennen, wird verschwinden. Spiegel-Gespräch mit dem Philosophen Max Horkheimer*, „Der Spiegel” 1970, nr 1–2, s. 79–84, dostępne też na stronie: <http://magazin.spiegel.de/EpubDelivery/spiegel/pdf/45226214>; H. Walentowicz, *Teżknota za lepszym. Historiozofia Maxa Horkheimera*, Warszawa 2004, passim.

⁴ Por. K. Pyclik, *Postmodernistyczne/poststrukturalistyczne założenia wolności sumienia i wyznania*, „Przegląd Prawa i Administracji” 2003, T. 54, s. 225.

Soborze Watykańskim II), a także ofensywę ortodoksji protestanckiej w debacie publicznej Stanów Zjednoczonych, czego przejawem są choćby spory wokół nauczania teorii Darwina. Wreszcie odczytywanie zagrożeń związanych z sekularyzacją przez skrajne grupy inspirowane religijnie wpływa na wzrost ich aktywności terrorystycznej wymierzonej w „bezbożny Zachód”⁵.

Te wszystkie występujące obecnie tendencje skłaniają do ponownego przemyślenia z punktu widzenia filozofii prawa kwestii – zdawałoby się – już dawno gruntownie i wszechstronnie przeanalizowanych: wolności religijnej i wolności w ogóle. Warto w związku z tym przypomnieć, że u podstaw zapoczątkowanej w XVI wieku refleksji o tolerancji znajduje się myśl o takim uregulowaniu stosunków społecznych, aby wszyscy mogli „żyć pospołu”⁶. Zgodnie z nią tylko te wyznania są

⁵ Zob. A. Wejkszner, *Ewolucja terroryzmu motywowanego ideologią religijną na przykładzie salafickiego ruchu globalnego dżihadu*, Poznań 2010, s. 94–98, 102–130; tenże, *The post 9/11 Al Qaida. The Vanguard of Islamic Terrorism at the Onset of the 21st Century*, w: *The Modern Terrorism and its Forms*, S. Wojciechowski (red.), Poznań 2007, s. 109–118; B. Hoffman, *Oblicza terroryzmu*, H. Pawlikowska-Gannon (tłum.), Warszawa 1999, s. 90–91 (autor jest zdania, że terroryzm religijny wykazuje istotne odrębności w porównaniu z innymi rodzajami terroryzmu). Pojawiające się w państwach rozwiniętych zagrożenie terrorystyczne o podłożu religijnym jest w dużej mierze względem nich egzogeniczne. Jednakże aprobujące przemoc fanatyczne ruchy odwołujące się do religii zdobywają też poparcie znajdujących się w tych państwach środowisk imigrantów (zresztą częściej – jak się wydaje – imigrantów drugiego i trzeciego niż pierwszego pokolenia), a niekiedy także młodych obywateli niemających imigranckich korzeni; zob. M. Bizina, D. H. Gray, *Radicalization of Youth as a Growing Concern for Counter-Terrorism Policy*, „Global Security Studies” 2014, vol. 5, issue 1, s. 72–79; dostępne też na: <http://globalsecuritystudies.com/Bizina%20Youth-AG.pdf> [dostęp: 29 VIII 2015]. Zresztą zmieniający się skutek zamachów terrorystycznych stosunek reszty społeczeństwa do imigrantów ma również wpływ na osłabienie procesów integracji i w efekcie na potencjalną podatność tych ostatnich na indoktrynację przez fanatyków; zob. badania holenderskie: A. Elsayed, A. de Grip, *Terrorism and Integration of Muslim Immigrants*, „Forschungsinstitut zur Zukunft der Arbeit. Discussion Paper Series”, July 2013, No. 7530; dostępne też na stronie: <http://ftp.iza.org/dp7530.pdf> [dostęp: 29 VIII 2015]. Ponadto – jak pokazuje przykład sekty Aum Shinrikyo (Najwyższa Prawda), o której jeszcze będzie mowa w niniejszej pracy – do terroru jako metody działania mogą się odwoływać także nowe ruchy religijne.

⁶ Nawiązuję tu do formuły wypowiedzianej w 1562 roku przez Michela de l’Hôpitala, kanclerza na dworze króla Francji: „Nie o to chodzi, która religia jest prawdziwa, lecz jak można żyć pospołu”; cyt. za: E.-W. Böckenförde, *Wolność – państwo – Kościół*, P. Kaczorowski (tłum.), Kraków 1994, s. 53. W tym miejscu warto przypomnieć, że to chrześcijaństwo dało podwaliny wolności religijnej, właściwie od swoich początków podkreślając

dopuszczalne w państwie, które nie burzą jego ładu⁷. Jeśli jakaś grupa kwestionuje możliwość wspólnego życia, wyłącza się z zakresu wolności religijnej.

U podstaw pojęcia wolności religijnej od początku leżało założenie, że ma ona granice. Właśnie te granice stanowią przedmiot współczesnej refleksji. W niniejszym artykule chodzi o ukazanie trzech różnych strategii, które w filozofii prawa wypracowano, by odpowiedzieć na aktualne wyzwania. Celem zaprezentowanych tu rozważań jest sprawdzenie tych strategii i przedstawienie konsekwencji, do których mogłoby doprowadzić ich zastosowanie. W dalszej części zaproponuję kilka klasycznych i współczesnych idei filozoficznoprawnych, które mogą w moim przekonaniu stanowić teoretyczną platformę pomocną przy rozwiązywaniu dylematów związanych z wolnością wyznania.

zasadę wolnego wyboru wiary. Tylko bowiem – jak twierdzili Tertulian i Laktancjusz, a później św. Tomasz z Akwinu – takie przyjęcie wiary może być poczytywane za zasługę człowieka; S. Fel, *Wolność religijna i znaczenie religii dla społeczeństwa – perspektywa chrześcijańska*, w: *Kościół – islam – świeckie państwo w Europie*, P. Buroński (red.), Toruń 2012, s. 121–124. Analogiczna idea w islamie jak dotąd się nie wykształciła (trzeba jednak pamiętać, że istnieją różne odłamy islamu, a praktyka wiary różni się w poszczególnych krajach, w których ta religia dominuje); por. J. Balicki, *Religia i wolność religijna. Perspektywa islamska*, w: *Kościół – islam – świeckie...*, cyt. wyd., s. 145–166. Niemniej w różnych państwach islamskich w rozmaitych okresach historycznych względna swoboda wyznania była wprowadzana z uwagi na uwarunkowania polityczne.

⁷ Ten sam element obecny jest w klasycznym *Liście o tolerancji* Johna Locke’a, który z jednej strony uzasadniał tolerancję – zgodnie z wielowiekową tradycją chrześcijańską – za pomocą samego pojęcia kościoła, który definiował jako „wolne stowarzyszenie ludzi”. Skoro jest ono „wolne i dobrowolne, [nikt] nie rodzi się jako członek jakiegoś określonego kościoła”; J. Locke, *List o tolerancji*, L. Joachimowicz (tłum.), Z. Ogonowski (red. wyd. pol.), Warszawa 1963, s. 11. Z drugiej zaś strony wskazywał na granice tolerancji wyznaczone przez zabezpieczenie ładu społecznego. Dlatego wykluczył z tego zbioru te wyznania (chodzi o muzułmanów i katolików), które uznają się za zwierzchników obcego władcy, a także ateistów, dla których w opinii filozofa „nie mogą być święte żadne poręczenia, żadne układy, żadne przysięgi, które więzami są społeczeństwa”; tamże, s. 55. Kwestionując wszelką religię, tym samym burzyli – według J. Locke’a – podstawy ładu społecznego. Późniejszy rozwój myśli liberalnej doprowadził do rozszerzenia granic tolerancji religijnej.

II

Refleksja nad współczesnymi zagrożeniami związanymi zwłaszcza ze światowym terroryzmem o podłożu religijnym skłania do przededefiniowania pojęcia wolności wypracowanego na gruncie liberalnej filozofii prawa. Wymownym przykładem tej tendencji jest koncepcja *Feindstrafrecht* (tzw. prawo karne wroga) autorstwa niemieckiego profesora prawa karnego i filozofa prawa Günthera Jakobsa⁸. Opiera się ona na pojęciu sprawcy jako warunku legitymizacji stopnia ingerencji prawa karnego w wolność jednostki.

Günther Jakobs odróżnił „obywatelskiego” sprawcę przestępstwa, czyli takiego, który – choć popełnia czyn zabroniony – generalnie akceptuje istniejący porządek prawny państwa demokratycznego, od sprawcy-wroga, tzn. takiego, który ów porządek z premedytacją i całkowicie odrzuca⁹. O ile w przypadku pierwszego stosowane jest „obywatelskie” prawo karne (*Bürgerstrafrecht*), o tyle w przypadku drugiego – tzw. prawo karne wroga (*Feindstrafrecht*), przy czym – jak ujmuje tę kwestię Dagmara Gruszecka analizująca poglądy niemieckiego profesora – „sprawca jako wróg jest określany jedynie jako źródło niebezpieczeństwa niemające żadnej sfery prywatnej, żadnego obszaru, gdzie jego zachowania pozostają

⁸ **Günther Jakobs** (ur. 1937) zdobył wykształcenie na uczelniach w Kolonii, Kilonii i Bonn; w 1967 roku uzyskał doktorat z nauk prawnych w zakresie prawa karnego. Jego nauczycielem był prominentny profesor i przez pewien czas rektor uniwersytetu w Bonn Hans Welzel (1904–1977). Podobnie jak później Günther Jakobs, łączył on zainteresowania dwiema dziedzinami: prawem karnym i filozofią prawa, przyjmując stanowisko bliskie jusnaturalizmowi (praca *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen 1951); zob. A.-H. Chroust, *Toward a More Practical Natural Law*, „The Review of Politics” 1951, vol. 13, no. 3, s. 394–395. Günther Jakobs, po uzyskaniu w 1971 roku habilitacji na uniwersytecie w Bonn, wykładał najpierw na uniwersytecie w Kilonii, a od 1976 roku w Ratyźbonie. Od 1986 roku był profesorem uniwersytetu bońskiego, na którym uczył aż do przejścia na emeryturę w 2002 roku. Jego twórczość szczególną popularność zyskała w hiszpańskim kręgu językowym; uniwersytety w Bogocie, Limie i Cuzco nadały mu tytuł profesora honorowego. Sam autor swoją teorię prawa karnego nazwał funkcjonalizmem.

⁹ Jak chyba słusznie sądzi Claire Saas, w koncepcji Günthera Jakobsa chodzi o wrogów zagrażających społeczeństwu, a nie wyłącznie terytorium państwa jako takiemu; por. C. Saas, *Exceptional Law in Europe with Emphasis on „Enemies”*, referat wygłoszony na konferencji „Preventive Detention and Criminal Justice”, Ravenna – May 11–12, 2012, s. 2, <http://www.law.unc.edu/documents/faculty/adversaryconference/exceptionallawsin europewiththemphasisonenemiesapril2012.pdf> [dostęp: 30 VIII 2015].

jeszcze prawnokarnie irrelewantne”¹⁰. Tylko sprawcy-obywatelowi przysługuje „wewnętrzna sfera obywatelska” (*interne bürgerliche Sphäre*), czyli obszar wolności – obejmującej życie rodzinne, własność i nietykalność mieszkania, określone relacje społeczne, ale także wolność sumienia i wyznania – pozostawiony poza jakąkolwiek sferą ingerencji prawnej.

Günther Jakobs, dokonując transformacji tradycji liberalnej filozofii prawa, mówi, że ów obywatel ma prawo do działania w tej sferze życia, jeśli nie prowadzi ono do naruszenia prywatności innych osób. Tym samym tzw. wrogowi, niejako z samej jego definicji jako określonego podmiotu, taka wolność nie przysługuje. Zatem w odniesieniu do jednostek rozpoznanych jako wrogowie można, zdaniem G. Jakobsa, zastosować prewencyjne środki prawne, prawo karne zaś może wkrazać w ich sferę prywatności, co jest niedopuszczalne w przypadku obywateli. Przy czym rozpoznanie dokonywane jest na podstawie dotychczasowego zachowania danej osoby. Wrogiem natomiast jest ten – zdaniem G. Jakobsa (używa on tutaj terminologii Immanuela Kanta, nawiązując wyraźnie do jego koncepcji umowy społecznej¹¹) – który „nie daje się przymusić do stanu obywatelskiego”¹². Przez „stan obywatelski”

¹⁰ D. Gruszecka, *Ochrona dobra prawnego na przedpolu jego naruszenia. Analiza karnistyczna*, Warszawa 2012, s. 210.

¹¹ Immanuel Kant używał terminu *bürgerlicher Zustand*, a w wersji łacińskiej – *status civilis*; zob. I. Kant, *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, w: tegoż, *Rozprawy z filozofii historii*, M. Żelazny (tłum. pod kier.), Kęty 2005, s. 129–135; tenże, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, W. Galewicz (tłum.), Kęty 2006, § 43, s. 117–118. Innymi źródłami inspiracji Günthera Jakobsa były doktryna państwa sformułowana przez Thomasa Hobbesa oraz idealistyczna filozofia prawa Johanna Gottlieba Fichteego. Samo pojęcie wroga (*Feind*) kieruje uwagę czytelnika na myśl Carla Schmitta, który operował pojęciami *Freund* (przyjaciel) i *Feind*. Jednakże wśród cytowanych przez G. Jakobsa dzieł próżno szukać prac tego filozofa.

¹² Tłum. wł.; „(...) wer sich nicht in einen bürgerlichen Zustand zwingen laßt”; G. Jakobs, *Bürgerstrafrecht und Feindstrafrecht*, „*Ritsumeikan Law Review*” 2004, no. 21, s. 97. I dalej: „Jednostka, która nie daje się przymusić do stanu obywatelskiego, nie może uczestniczyć w dobrodziejstwie (błogosławieństwie) uznania za osobę” („Ein Individuum, das sich nicht in einen bürgerlichen Zustand zwingen läßt, kann der Segnungen des Begriffs der Person nicht teilhaftig werden”); tamże, s. 100. Zob. też: tenże, *On the Theory of Enemy Criminal Law*, w: *Foundational Texts in Modern Criminal Law*, M. D. Bubber (red.), Oxford 2014, s. 420, dostępne też na stronie: <http://www.law-lib.utoronto.ca/bclc/crimweb/foundation/Dubber%20Appendix%20D.PDF> [jest to anglojęzyczna wersja pracy *Zur Theorie des Feindstrafrechts*, w: *Augsburger Studien zum internationalen Recht*, H. Rosenau, S. Kim (red.), t. 7: *Straftheorie und Strafgerechtigkeit*, Frankfurt am Main 2010, s. 167–182].

G. Jakobs rozumie konstytucyjny porządek państwa. Taka osoba pozostaje w stanie przedspołecznym, a więc stanie natury, który jest stanem braku norm (*Normlosigkeit*), innymi słowy – nieograniczonej wolności, będącej *de facto* wojną w rozumieniu Hobbesowskim. Jak dodaje G. Jakobs, w takiej sytuacji, tj. braku ładu społecznego, ten, kto wygra wojnę, narzuci innym to, co stanie się prawem (normą – *Norm*).

Ponadto Günther Jakobs dowodzi – odwołując się do Immanuela Kanta oraz jego kontynuatora na gruncie prawa karnego, Paula Johanna Anselma von Feuerbacha (1775–1833), a także Georga Wilhelma Friedricha Hegla (1770–1831) – że uprawnienie (prawo) osoby bez zagwarantowania jej dobrostanu za pomocą określonych środków nie jest „prawdziwym” czy też „aktualnym” prawem, a jedynie czystą potencją¹³. Stąd też państwo musi ten dobrostan zapewniać nawet za cenę przyjęcia rozwiązań z zakresu „prawa karnego wroga”.

Zdaniem Günthera Jakobsa w społeczeństwie obywatelskim każdy ma obowiązek prezentować się jako osoba w minimalnym stopniu odpowiedzialna, tzn. taka, która nie popełnia czynów wymierzonych w same podstawy ładu społecznego. Odrzucając krytykę ukazującą totalitarny charakter takiego obowiązku, filozof uważa, że społeczeństwa, które nie przyjęłyby takiej powinności jako jednego z fundamentów swojego istnienia, musiałyby właśnie stawać się coraz bardziej totalitarne, gdyż w coraz większym stopniu musiałyby się opierać na inwigilacji i nadzorze¹⁴.

Koncepcja G. Jakobsa jest krytykowana za brak precyzji w definiowaniu zbioru podmiotów, które uznaje za wrogów¹⁵. Ów filozof prawa nie pozostawia jednak żadnych wątpliwości co do tego, że terrorystę będącego fanatykiem religijnym (jak ci, którzy dokonali zamachu 11 września 2001 roku) należy zaliczyć do kategorii wrogów¹⁶. Trzeba wskazać, że w zamierzeniu G. Jakobsa teoria ta zdaje się mieć charakter deskryptywny i odnosić się do dwóch „typów idealnych” prawa karnego w rozumieniu

¹³ G. Jakobs, *On the Theory of...*, cyt. wyd., s. 417.

¹⁴ Tamże, s. 423.

¹⁵ D. Gruszecka, *Ochrona dobra prawnego...*, cyt. wyd., s. 214–215.

¹⁶ Por. G. Jakobs, *Bürgerstrafrecht und...*, cyt. wyd., s. 100–101. Zresztą – o czym warto pamiętać – koncepcję *Feindstrafrecht* filozof przedstawił po raz pierwszy w 1985 roku, kiedy to jego celem byli nie tyle terroryści-islamiści, ile lewacy z Frakcji Czerwonej Armii (*Rote Armee Fraktion*). Wtedy koncepcja ta nie wywołała jakiegось wyjątkowego oddźwięku, stała się popularna dopiero po 2001 roku.

Weberowskim¹⁷, wyznaczających skrajne wartości przedziału, w którego obrębie mieszczą się różne warianty prawa karnego (a może nawet szerzej – porządku prawnego jako takiego). Problem z tzw. prawem karnym wroga pojawia się wówczas, gdy zaczynamy to pojęcie traktować jako kategorię normatywną, w dodatku o zabarwieniu „legitymizacyjno-afirmatywnym”, które pozwala inaczej odnosić się do „wrogów” porządku niż do pozostałych osób¹⁸. W przekonaniu zresztą samego G. Jakobsa – by raz jeszcze oddać głos D. Gruszeckiej – „uznanie istnienia prawa karnego wroga dla wyjątkowych przypadków regulacji oraz szczególnych grup sprawców może służyć uratowaniu prawa obywatelskiego i poszanowaniu jego wyznaczonych przez ramy demokratycznego państwa prawnego granic”¹⁹.

Jeżeli jednak przyjąć tę „legitymizacyjno-afirmatywną” postać pojęcia prawa karnego wroga, staje się ono nieledwie teoretycznym uznaniem przypadków Abu Ghraib i Guantanamo²⁰. I trzeba otwarcie przyznać, że – niezależnie od zamierzeń samego autora – taki potencjał w tym pojęciu też został zawarty. Prowadzi ono ponadto do rozbicia porządku prawnego i samego systemu prawnego, który w demokratycznym państwie prawnym powinien cechować się jednolitością. Co więcej, narusza neutralność światopoglądową państwa, albowiem osąd o uznaniu pewnej kategorii osób za „wrogów” zakłada nie tylko ujemne wartościowanie ich poglądów (co dzieje się np. w przypadku piętnowania głosu poglądów nazistowskich czy rasistowskich bądź tzw. kłamstwa oświęcimskiego), ale także bardzo mocne jego zaangażowanie światopoglądowe prowadzące do konstatacji, że niektórzy – wskutek swoich skłonności – nie zasługują na traktowanie należne obywatelom²¹.

¹⁷ G. Jakobs, *On the Theory of...*, cyt. wyd., s. 421.

¹⁸ Por. D. Gruszecka, *Ochrona dobra prawnego...*, cyt. wyd., s. 216.

¹⁹ Tamże, s. 219. Zob. też: G. Jakobs, *On the Theory of...*, cyt. wyd., s. 421–422; autor piętnuje w niej określone instytucje prawa karnego Republiki Federalnej Niemiec, które zostały wprowadzone w 1943 roku i obowiązują do dziś, mieszają jednak prawo karne „obywatelskie” z prawem karnym „wroga”. Taki zaś koktajl – zdaniem niemieckiego filozofa prawa – jest niedopuszczalny, gdyż narusza gwarancyjną funkcję prawa karnego, odnoszącą się, rzecz jasna, tylko do przestępców uznających „stan obywatelski”.

²⁰ Por. G. Jakobs, *On the Theory of...*, cyt. wyd., s. 421.

²¹ Dzisiaj dość powszechnie akceptuje się pogląd, że system prawa jako taki nie jest wolny od założeń aksjologicznych. Każde państwo bowiem wskazuje w swojej konstytucji te wartości, które uznaje za najważniejsze i którym deklaruje sprzyjanie. W związku

Co istotne dla tematu podjętego w niniejszym artykule, *Feindstrafrecht* pozwala na ingerowanie w wolność sumienia i wyznania w imię ochrony przed wrogami wspólnoty państwowej – „stanu obywatelskiego”. Koncepcja ta osłabia powszechnie dziś przyjmowane (zarówno w świeckiej nauce prawa, jak i w myśli chrześcijańskiej) rozumienie wolności religijnej. Otóż – jak zaznaczał Johannes Messner – o ile w sferze zewnętrznej (społecznej) prawo do tej wolności jest warunkowane prawami innych osób i wspólnot, ładem publicznym i „dobrem całego społeczeństwa” (jakkolwiek rozumianym), o tyle w obszarze prywatności jednostki trzeba je ujmować jako bezwarunkowe²². Tymczasem w ujęciu G. Jakobsa wróg nie ma w ogóle pola prywatności, które nie podlegałoby ingerencji. W imię zatem prewencji przestępczości terrorystycznej w odniesieniu do tych, których państwo uznaje za wrogów, można dowolnie stosować inwigilację, ze środkami operacyjno-rozpoznawczymi włącznie²³.

z tym neutralność światopoglądową sprowadzić można do sytuacji braku dominacji jednego systemu moralnego w obrębie systemu prawnego, inna neutralność światopoglądowa jest bowiem niemożliwa. Kluczowe dla zachowania prawodawcy respektującego omawiany postulat jest poszanowanie autonomii moralnej podmiotu – każdego człowieka będącego adresatem norm prawnych. Jak pisze Michał Błachut, w najbardziej rozpowszechnionej, proceduralnej wersji, postulat neutralności moralnej prawa oznacza zakaz „podejmowania decyzji [w procesie stosowania prawa] motywowanych wyłącznie przekonaniem o mniejszej lub większej wartości poszczególnych koncepcji dobrego życia”; M. Błachut, *Postulat neutralności moralnej prawa a konstytucyjna zasada równości*, Wrocław 2005, s. 172.

²² J. Messner, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Innsbruck 1966, s. 437, cyt. za: S. Fel, *Wolność religijna...*, cyt. wyd., s. 128.

²³ „Prawo karne wroga” może również prowadzić do: karalności jak za dokonanie każdej formy stadialnej danego czynu (czyli także przygotowania i usiłowania); penalizowania czynów, które nie stanowią realnego zagrożenia dóbr prawnych (co sprowadza się do rozwijania ustawodawstwa symbolicznego, penalizującego np. głoszenie określonych poglądów); zaostrzenia wymiaru kar w imię prewencji ogólnej, czyli adresowanej do całego społeczeństwa; nałożenia obowiązku na prywatne osoby współdziałania z odpowiednimi organami zajmującymi się zwalczaniem przestępczości „wrogów” (i to zarówno w stadium przedprocesowym, jak i później); wydłużenia tymczasowego aresztowania czy dozoru policyjnego; ograniczenia gwarancji rzetelnego procesu karnego (*fair trial*); dopuszczania dowodów nie tylko normalnie zakazanych, ale także opierających się na poszlakach czy pogłosce; w skrajnym przypadku – ustanowienia sądów specjalnych (np. wojskowych) do sądenia czynów związanych z terroryzmem; zob. F. Muñoz Conde, „War on Terror” within the Criminal Law: Do We Need an „Enemy Criminal Law”?, s. 1–3, <http://law.huji.ac.il/upload/conde.criminal.law.for.the.enemy.pdf> [dostęp: 30 VIII 2015].

III

Własną propozycję przededefiniowania wolności wyznania (wolności religijnej) przedstawił Ronald Dworkin w swojej ostatniej książce, opublikowanej już po śmierci tego cenionego amerykańskiego filozofa prawa. Podobnie jak koncepcja Günthera Jakobsa, propozycje Ronalda Dworkina mają swoje źródło w refleksji nad fanatyzmem. O ile jednak niemiecki filozof skupia się na zagrożeniu ze strony fanatyzmu politycznego, który czerpie swoje uzasadnienie z religii (fundamentalizm islamski) lub ideologii pod wieloma względami zastępującymi religię (np. inspirowany lewicową ideologią terroryzm lat siedemdziesiątych bądź też nacjonalistyczny terroryzm ETA czy separatystów ulster-skich), o tyle amerykański filozof chciałby chronić neutralność światopoglądową państwa przed radykalną, fundamentalistyczną prawicą protestancką²⁴, która domaga się uwzględnienia na znacznie większą skalę wartości religijnych w życiu społeczno-politycznym²⁵. Jakkolwiek obie te propozycje mają zdecydowanie różny zakres i charakter, to do ich wspólnych cech, które uzasadniają przywołanie w niniejszym tekście tych dwóch filozofów obok siebie, należy zaliczyć rozpoznawanie

Ponadto, jak dodaje Claire Saas, prawo karne wroga prowadzi do odwrócenia ciężaru dowodu: to nie organy państwa mają udowodnić sprawstwo i winę oskarżonego, ale ten ostatni musi udowodnić, że nie jest źródłem niebezpieczeństwa dla ładu państwowego; C. Saas, *Exceptional Law...*, cyt. wyd., s. 1–2 (zdaniem autorki we Francji określone środki zbliżające się do tych, które wskazuje „prawo karne wroga”, zostały wprowadzone ustawą z 25 lutego 2008 roku).

²⁴ W tym miejscu warto dopowiedzieć, że zdaniem Bassama Tibiego, trudno mówić o jednym fundamentalizmie religijnym. Niemniej tym, co dla wszystkich ruchów i ideologii politycznych opatrzonych tą etykietą stanowi element wspólny, jest swoisty „patriarchalny neotradycjonalizm”; B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, J. Danecki (tłum.), Warszawa 1997, s. 23–26. Zob. też A. Wejkszner, *Ewolucja terroryzmu...*, cyt. wyd., s. 83–89.

²⁵ Amerykańska religijna prawica z jednej strony odrzuca koncepcję praw człowieka, uznając ją za lewicową i sprzeczną z tradycją amerykańskiej demokracji, z drugiej zaś opowiada się za silną ochroną niektórych – traktowanych wybiórczo – swobód i praw jednostki, które składają się na „demokratyczne standardy” leżące u podstaw ustroju stworzonego przez ojców założycieli Stanów Zjednoczonych. Wśród tych standardów bardzo istotne miejsce zajmuje wolność religijna, która według amerykańskiej prawicy religijnej ma być interpretowana szeroko. Zob. M. Pomarański, *Fundamentalizm a prawa człowieka. Amerykańska prawica polityczno-religijna wobec idei ochrony praw człowieka*, w: *Uniwersalny i regionalny wymiar ochrony praw człowieka. Nowe wyzwania – nowe rozwiązania*, J. Jaskiernia (red.), t. 2, Warszawa 2014, s. 297–307.

zagrożenia dla demokratycznego państwa prawnego ze strony fanatyzmów i przewartościowywanie tradycyjnego, szeroko dziś akceptowanego, ujęcia wolności religijnej²⁶.

Punktem wyjścia dla R. Dworkina są rozważania na temat samej istoty religii, w których dowodzi on, że religia jest pojęciem szerszym niż wiara w określonego Boga. Jego zdaniem jest to nic innego jak „głęboki, wyróżniony i rozległy obraz świata”. Religia obejmuje bardzo obszerny zbiór przekonań, których wspólnym mianownikiem jest przekonanie, że „obiektywna wartość przenika wszystko” oraz że „ludzkie życie ma cel, a wszechświat porządek”²⁷. Dla amerykańskiego filozofa wolność religijna nie tylko dotyczy poglądów na temat osoby i natury Boga, ale także „obejmuje wszelkie głębokie przekonania o celu i powinnościach życia”²⁸. Na poparcie swoich poglądów przywołuje przykłady światopoglądów tradycyjnie zaliczanych do religii, które jednak nie operują pojęciem Boga, choćby konfucjanizm. Ronald Dworkin sięga również po poglądy wielu współczesnych reprezentantów nauk ścisłych i przyrodniczych – zwłaszcza fizyków teoretyków – którzy prezentują wiarę w elementarny ład i piękno wszechświata. Uznaje w związku z tym, że bynajmniej nie jest *contradictio in adiectu* mówienie o „religijnym ateizmie” jako swoistej postawie religijnej²⁹.

Nie podejmując tu pogłębionej analizy i krytyki Dworkinowskiego ujęcia religii, które wymagałoby osobnego opracowania³⁰, poprzestańmy na stwierdzeniu, że budzi ono dwie poważne – łączące się zresztą ze sobą – wątpliwości. Po pierwsze, jego pogląd sprowadza religię do wzniosłości³¹, przeżycie religijne zaś do przeżycia estetycznego, a więc rozumie je

²⁶ Koncepcja R. Dworkina nie ma zupełnie na celu ograniczenia islamu. Przeciwnie, filozof dowodzi, że przegłosowany w referendum w Szwajcarii zakaz budowy minaretów jest sprzeczny z „egalitarnym ideałem etycznej niezależności”; R. Dworkin, *Religia bez Boga*, B. Baran (tłum.), Warszawa 2014, s. 131.

²⁷ Tamże, s. 13.

²⁸ Tamże, s. 101.

²⁹ Tamże, s. 37 i n.

³⁰ Zob. jeszcze inną krytykę Dworkinowskiego pojęcia religii, koncentrującą się na stosowanym przez tego filozofa ujęciu wartości: A. S. Greene, *Religious Freedom and (Other) Civil Liberties: Is There a Middle Ground?*, „Harvard Law & Policy Review” 2015, vol. 9, s. 173–174.

³¹ Immanuel Kant wszakże uważał (odmiennie, jak się zdaje, niż Ronald Dworkin), że sąd dotyczący wzniosłości jest autonomicznym sądem rozumu, innymi słowy – wzniosłość jako taka nie jest zawarta w rzeczach, w tym w przyrodzie, lecz opiera się na pojęciu wzniosłości istniejącym w ludzkim umyśle, „(...) na przykład bezkresnego, smaganego

tak, jak chciał I. Kant³². Po drugie, pogląd autora *Biorąc prawa poważnie* wyklucza ze zbioru religii te przekonania, które – co prawda – uznają rolę bóstwa, ale niekoniecznie przypisują mu atrybut propagatora ładu i piękna. Takie stanowiska reprezentują chociażby przedstawiciele różnych rodzajów manicheizmu, a także – powiedzmy – wyznawcy hinduskiej bogini

wichrami oceanu nie można nazwać wzniosłym. Jego widok jest straszny. A jeśli taki widok [*Anschauung*] ma wzbudzić uczucie, które samo jest wzniosłe, gdyż pobudza umysł do odwrócenia się od świata zmysłów i zajęcia się ideami zawierającymi wyższą celowość, to różnorakie idee musiały być wpojone w umysł już wcześniej”; I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, M. Żelazny (tłum.), Toruń 2014, § 23, V 245–246, s. 118–119. Jednakże, jak trafnie pisał o uczuciu wzniosłości w filozofii Kanta przedwojenny polski badacz, „wielkość i potęga przyrody oraz charakter moralny człowieka budziły u Kanta stale żywą reakcję estetyczną, choć jej filozoficzna interpretacja ulegała z czasem zasadniczym zmianom. Uczuciom estetycznym, wywołanym obrazami przyrody, towarzyszyły w świadomości jego uczucia moralne, a głębokim przeżyciom moralnym uczucia estetyczne”; S. Harassek, *Ze studiów nad zagadnieniem wzniosłości w filozofii Kanta*, w: *Prace historyczno-literackie: księga zbiorowa ku czci Ignacego Chrzanowskiego*, Kraków 1936, s. 308. I dalej czytamy, że u filozofa z Królewca „ta właśnie nieprzejrzana wielkość [symbolizowana przez „niebogwiazdziste” w *Krytyce praktycznego rozumu* – dop. P. S.], bezgraniczny czas, nieskończoność budzi u niego uczucie wzniosłości”; tamże, s. 309. Takie właśnie doświadczenie wzniosłości, gdy nie towarzyszy mu wyobrażenie Boga, jest u R. Dworkina podstawą tego, co nazywał on „religijnym ateizmem”. Trzeba jednakże wspomnieć, że u I. Kanta w okresie przedkrytycznym – inaczej niż u R. Dworkina – wzniosłość ma jednoznaczne źródło w Bogu. Zob. też: R. Specht, *Pojęcie wzniosłości w filozofii Kanta*, „Studia z Historii Filozofii” 2013, R. 4, nr 2, s. 167–183; S. Harassek, *Krytyka rozumu praktycznego jako etap kształtowania się pojęcia wzniosłości Kanta*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1936, t. 13, z. 3, s. 215–244; s. 16–20. Na temat interpretacji, które wskazują na *iunctim* między Kantowską etyką a estetyką pisze m.in. J. P. Hudzik, *U podstaw estetyki. Główne problemy Kantowskiej estetyki w świetle współczesnej filozofii i kultury*, Lublin 1996, s. 79–98.

³² Związki między stanowiskami Immanuela Kanta a Ronalda Dworkina sugeruje też, nie rozwijając jednak tematu, Jeremy Waldron; zob. J. Waldron, „*Religion without God*” by Ronald Dworkin – Review, „Boston University Law Review” 2014, vol. 94, s. 1208. Należy tu wspomnieć, że sam Kant – w okresie krytycznym – nie usuwał do końca idei Boga z obrębu rozumu praktycznego, twierdząc, że idee metafizyczne takie jak Bóg i nieśmiertelność są „stymulatorami postępowania moralnego”; H. Borowski, *Kantowska filozofia religii*, Lublin 1982, s. 112. Dlatego Kant uznawał, że „religia (traktowana subiektywnie) jest poznaniem wszystkich naszych obowiązków jako przykazań Bożych”; I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, A. Bobko (tłum.), w: tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 5: *Religia w obrębie samego rozumu; Spór fakultetów; Metafizyka moralności*, Toruń 2011, VI 153, s. 147; por. tamże, VI 84, s. 83. O ile u Kanta religia właściwa, tj. religia rozumu czy też naturalna (*Naturreligion*), kieruje się na Boga – pojmowanego jako idea regulatywna, a więc nieudowodnialna – gruntującego wzniosłe prawo moralne, oparte na imperatywie kategoriowym [tamże, VI 139, s. 134], o tyle u Dworkina religia stanowi zespół poglądów o miejscu człowieka w świecie i jego powinnościach ugruntowanych na kontemplacji wzniosłości świata, ale niekoniecznie odwołujących się do idei Boga.

Kali³³. Powstaje tu zatem istotne pytanie: czy takie doktryny, choć nie zyskały szerokiej aprobaty, mogą korzystać ze swobody kultu – przynajmniej dopóty, dopóki nie wyrządzają krzywd i szkód?³⁴

Wskazanie tego, co według R. Dworkina stanowi istotę poglądów religijnych, służy filozofowi następnie do przedstawienia własnego ujęcia wolności religijnej, mającego stanowić odpowiedź na ważne zadania stawiane przed nią przez współczesność. Otóż w jego przekonaniu istnieją poważne racje za uznaniem – o czym była już mowa – że obecnie światopoglądem o charakterze religijnym jest nie tylko typowy światopogląd teistyczny. To jednak powoduje trudności dotyczące jurydycznej operacjonalizacji pojęcia wolności religijnej. Z teoretycznego punktu widzenia istnieją dwa sposoby zdefiniowania religii w kontekście tej właśnie wolności. Pierwszy – jak podaje R. Dworkin – ma charakter funkcjonalny i odwołał się do niego Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych, gdy analizował, czy możliwe jest odbycie zastępczej służby wojskowej ze względu na poglądy pacyfistyczne³⁵. Jak ujął to Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych, chodzi o przekonania „szczerze i istotne”, zajmujące „w życiu tej osoby miejsce równoległe do miejsca wypełnianego przez Boga”³⁶.

³³ Chociaż kult bogini Kali niewątpliwie wynika też z rozważania natury, to jednak raczej sił, które są straszne i groźne, niż tego, co wzniosłe.

³⁴ Wiadomo, że wyznawcy sekty bogini Kali w Indiach – by oddać jej cześć – między XVII wiekiem a połową XIX dokonywali zamachów na podróżnych. Nie ulega wątpliwości, że tego typu związki wyznaniowe, działające w jakimkolwiek państwie gwarantującym minimum praw jednostkom, nie mogą korzystać z wolności wyznania.

³⁵ Chodzi o sprawę *United States v. Seeger*, 380 U.S. 163 (1965). Na temat tego wyroku pisze S. P. Mroz, *True Believers?: Problems of Definition in Title VII Religious Discrimination Jurisprudence*, „Indiana Law Review” 2005, s. 152–156, 174–175; tu także uwagi dotyczące rozstrzygnięcia w sprawie *Welsh v. United States*, 398 U.S. 333 (1970), które kontynuuje linię orzecniczą zapoczątkowaną w wyroku *United States v. Seeger*. Autorka ta twierdzi, że Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych nie pozostawił sobie pola, by rozdzielić odpowiednio „religie” od innych przekonań (*beliefs*). Co więcej, kwestionuje stosowany przez sąd test „szczerości” przekonań jako wyznacznik tego, czy mają one charakter religijny, albowiem – jak wskazuje – niemal każdy człowiek w swoim życiu miał okresy, w których postępował sprzecznie ze swoimi poglądami. Wreszcie postuluje, by orzecznictwo, definiując pojęcie religii, skupiło się – zgodnie z podejściem zaproponowanym przez takich badaczy jak Émile Durkheim – na tym, co w zjawisku religii wspólnotowe czy też społeczne, albo też – wzorem Mircei Eliadego – koncentrowało się na pojęciu świętości.

³⁶ R. Dworkin, *Religia bez Boga...*, cyt. wyd., s. 110. W oryginalnym brzmieniu wyroku: „(...) a sincere and meaningful belief which occupies in the life of its possessor a place parallel to that filled by the God (...)”; *United States v. Seeger*, 380 U.S. 163 (1965),

Przeciwko takiemu rozumieniu R. Dworkin wysuwał zastrzeżenie. Każdy bowiem pogląd, jeżeli jest tylko wystarczająco szczery i odpowiednio głęboko u danego człowieka zakorzeniony, może być uznany za religijny. W myśl tej wykładni takim poglądem będzie np. czyjś materialistyczny hedonizm połączony z przekonaniem o szczęściodajnej mocy pieniędzy. Z kolei definicje przedmiotowe, które próbują ustalić istotę przekonań religijnych i rozpoznają je na podstawie ich treści, są – zdaniem amerykańskiego filozofa prawa – nieadekwatne z tego względu, że zdają się zawsze skażone dużą dawką arbitralności czy wręcz paternalizmu. Dlatego stwierdza on, że atrakcyjność drugiego ze wskazanych podejść do definiowania poglądów religijnych „opiera się jednak na przesłance, że rząd będzie władny wybrać spośród szczerych przekonań, które warto szczególnie chronić, i tych, których nie warto. Przesłanka ta jako taka wydaje się negować podstawową zasadę, że kwestie podstawowej wartości są sprawą indywidualnego, nie zaś zbiorowego wyboru”³⁷.

Biorąc to wszystko pod uwagę, R. Dworkin doszedł do przekonania, że należy „(...) porzucić ideę specjalnego prawa do wolności religijnej z jego wysokim parkanem ochrony, a przeto z poważną potrzebą ścisłych granic i precyzyjnej definicji. W zamian powinniśmy rozważyć stosowanie do tradycyjnego przedmiotu tego prawa tylko ogólniejszego prawa do niezależności etycznej”³⁸. Aby dodatkowo ugruntować

s. 380 U.S. 166; dostępne na stronie internetowej: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/380/163/case.html> [dostęp: 30 VIII 2015].

³⁷ R. Dworkin, *Religia bez Boga...*, cyt. wyd., s. 113–114.

³⁸ Tamże, s. 121. Trzeba nadmienić, że Christopher L. Eisgruber i Lawrence G. Sager w książce *Religious Freedom and the Constitution* (2007) oraz Charles Taylor i Jocelyn MacLure doszli do podobnego przekonania. Drudzy uznają, że ochrona przekonań religijnych musi być uważana za subkategorię ochrony przekonań sumienia, będących „dającymi znaczenie wierzeniami i przekonaniem” („meaning-giving beliefs and commitments”); J. MacLure, C. Taylor, *Secularism and Freedom of Conscience*, Cambridge, MA 2011, s. 75–76; por. też F. Boucher, *Exemptions to the Law, Freedom of Religion and Freedom of Conscience in Postsecular Societies*, „Philosophy and Public Issues (New Series)” 2013, vol. 3, no. 2, s. 169–172 (gdzie przedstawiono także zbliżone stanowiska). Charles Taylor jednak – inaczej niż Ronald Dworkin – nie chce pozbawić tych przekonań specjalnej ochrony prawnej. Według Cécile Laborde koncepcje wszystkich wymienionych autorów, a także Ronalda Dworkina (i może jeszcze Briana Leitera) można zaliczyć do kategorii „egalitarnych teorii wolności religijnej” (*egalitarian theories of religious freedom*). Można wskazać trzy wspólne założenia, na których opierają oni swoje teorie, a mianowicie: „1) to, co

swój pogląd, amerykański filozof dodał jeszcze argument historyczny. Wynika z niego, że tradycyjnie rozumiana wolność religijna – połączona z ideą tolerancji – była istotna w XVII wieku, gdyż prowadziła do uspokojenia wojen religijnych, natomiast w warunkach współczesnego, pluralistycznego i w dużej mierze zsekularyzowanego, społeczeństwa traci swoje pierwotne znaczenie³⁹. Tutaj właśnie dochodzimy do istoty rozważań R. Dworkina. Ponieważ – odwołajmy się do podawanego przez niego przykładu – nie ma żadnego sposobu, by odróżnić poglądy wyznawców Kościoła Rdzennych Amerykanów (Native American Church), uznającego za konieczne używanie środków halucynogennych (pejotlu)⁴⁰ do praktyk religijnych, od jakiegokolwiek ugruntowanego poglądu, wedle którego prawdziwy sens egzystencji ludzkiej

nazywamy zwykle religią musi być postrzegane jako podzbiór szerszej kategorii moralnie szanowanych [*morally respectable*] przekonań i praktyk; II) tradycyjni wyznawcy nie mają specjalnego, *a priori* uprawnienia, aby być zwolnionymi spod ogólnego prawa; III) państwo musi gwarantować równy status wszystkim obywatelom”; C. Laborde, *Dworkin's Freedom of Religion without God*, „Boston University Law Review” 2014, vol. 94, no. 4, s. 1256–1257. Por. też M. L. Movsesian, *Defining Religion in American Law: Psychic Sophie and the Rise of the Nones*, „Robert Schuman Centre for Advanced Studies (RSCAS) Research Paper” 2014, no. 19, s. 5, 11–12.

³⁹ R. Dworkin, *Religia bez Boga...*, s. 103–104. We wcześniejszej pracy dodawał jeszcze argument natury filozoficznej: „(...) Jeżeli nalegamy, by żadna religia nie była traktowana jako wyjątkowa w polityce, to nie możemy religii jako takiej traktować jako specjalnej w polityce, jako bardziej kluczowej dla godności niż na przykład identyfikacja seksualna. Stąd nie możemy traktować wolności religijnej jako *sui generis*” („For if we insist that no particular religion be treated as special in politics, then we cannot treat religion itself as special in politics, as more central to dignity than sexual identification, for example. So we must not treat religious freedoms *sui generis*”); R. Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, Cambridge, MA 2011, s. 376.

⁴⁰ Ronald Dworkin odwołuje się do rozstrzyganej w 1990 roku przez Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych sprawy *Employment Division, Department of Human Resources of Oregon v. Smith*, 494 U.S. 872 (1990). W rozstrzygnięciu sąd – piórem formułującego głos większości sędziego Antonina Scalii – uznał brak podstaw do tego, by przyjąć, że używanie niewielkich ilości pejotlu ma taki sam charakter jak wykorzystywanie alkoholu podczas mszy, a tym samym przyznać wolności wyznania wyższość nad przepisami dotyczącymi środków odurzających; zob. <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/494/872/case.html> [dostęp: 30 VIII 2015]. Na temat tego wyroku zob. też: B. T. Murray, *Religious Liberty in America. The First Amendment in Historical and Contemporary Perspective*, Amherst 2008, s. 154–155, 169 – autor notuje, że sędzia Scalia zmienił swoje zdanie w późniejszym o piętnaście lat wyroku w sprawie *Gonzales v. O Centro Espirita Beneficente Uniao do Vegetal*, 546 U.S. 418 (2006); trzeba jednak dodać, że ten ostatni wyrok zapadł już pod

można odkryć dzięki środkom psychoaktywnym, to w obu przypadkach nie ma żadnych przeszkód natury teoretycznej, aby zaliczyć zażywanie tych specyfików do praktyk objętych wolnością religijną. Jednocześnie istnieją dostateczne racje społeczne za tym, by zażywanie takich środków ograniczyć, a więc troska o zdrowie publiczne, społeczne następstwa ich stosowania czy koszty leczenia osób uzależnionych. Dlatego trzeba poprzestać na prawie do etycznej niezależności, a ochrona swobody kultu religijnego nie może wychodzić ponad to, co niezbędne dla zagwarantowania etycznej niezależności. W przypadku tej ostatniej np. swoboda zażywania halucynogenów nie jest niezbędna, w tym kontekście nic więc nie uzasadnia wyjątku od zakazu ich używania⁴¹.

Ronald Dworkin wyróżnia prawa specjalne i prawa ogólne (uniwersalne). Do tych pierwszych zalicza wolność słowa i prawo do swobody wypowiedzi czy prawo do uczciwego procesu (*fair trial*) i uczciwego wyroku. O ile prawa specjalne mogą być ograniczane tylko w sytuacjach nagłych i realnych zagrożeń, co oznacza, że na rząd można nałożyć „o wiele silniejsze i ogólniejsze restrykcje” niż w przypadku praw ogólnych⁴², o tyle te ostatnie nie mogą być ograniczane z jakichkolwiek powodów, niemniej odpowiednio poważne racje pozwalają w nie ingerować.

Prawa ogólne zatem mogą podlegać pewnym restrykcjom, jeśli są one dostatecznie uzasadnione⁴³. W związku z tym, jeżeli postrzegamy

rządami *Religious Freedom Restoration Act* z 16 listopada 1993 roku, która to ustawa – przyjęta zresztą jako efekt krytyki orzeczenia *Employment Division v. Smith* – wskazuje (sec. 3, p. [a]), że „rząd nie powinien znacząco obciążać korzystania z religii przez osobę, nawet jeśli obciążenie wynika z przepisu ogólnego stosowania” („Government shall not substantially burden a person’s exercise of religion even if the burden results from a rule of general applicability”).

⁴¹ R. Dworkin, *Religia bez Boga*, cyt. wyd., s. 115, 122–124. Zbliżone stanowisko zajmuje też Brian Leiter. Uznaje on, że wyjątki od powszechnie obowiązujących przepisów prawa są zarówno dla wyznawców określonych religii, jak i dla zwolenników quasi-religijnych światopoglądów nie do pogodzenia z zasadą bezstronności (*fairness* – Brian Leiter w oczywisty sposób nawiązuje do teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa); zob. B. Leiter, *Why Tolerate Religion?*, Princeton 2013, s. 130–131 (trzeba zaznaczyć, że B. Leiter – inaczej niż R. Dworkin – nie ceni religii, uważa bowiem, że opierają się na nieuzasadnionych, a często też krzywdzących przekonaniach; tamże, s. 33–91 i inne); F. Boucher, *Exemptions to the Law...*, cyt. wyd., s. 186–188.

⁴² R. Dworkin, *Religia bez Boga*, cyt. wyd., s. 120.

⁴³ Ronald Dworkin w swojej słynnej książce *Biorąc prawa poważnie* nieco inaczej rozumie podział na prawa uniwersalne i specjalne, uznając te drugie za kierowane do pewnej

wolność religijną jako prawo specjalne, musimy mieć na uwadze przedmiot, który to prawo chroni. Jak zaś dowodzi amerykański filozof prawa, przedmiot wolności religijnej – poglądy religijne – współcześnie nie daje się odpowiednio ściśle zdefiniować. Z kolei, jeżeli zastąpimy prawo specjalne ogólnym prawem niezależności etycznej, nacisk zostanie przeniesiony z przedmiotu prawa na powody ewentualnego wkroczenia w nie państwa. „Ogólne prawo do niezależności etycznej – pisze R. Dworkin – skupia się na relacji między rządem a obywatelami: ogranicza powody, jakie mógłby podać rząd chcący ograniczyć wolność obywatela”⁴⁴. Takie rozstrzygnięcie – zdaniem amerykańskiego filozofa prawa – jest zupełnie wystarczające, albowiem „broni historycznego jądra wolności religijnej”, uniemożliwiając dyskryminację jawną (w postaci uznania jednego wyznania w jakimś sensie za lepsze albo gorsze od innych), jak też ukrytą⁴⁵. Ponadto – i to chyba jest główna w odczuciu samego autora zaleta jego koncepcji – zapobiega swoistej „hipertrofii” wolności religijnej, czyli sytuacji, kiedy – jak w przypadku stosowania pejotlu w obrzędach Kościoła Rdzennych Amerykanów – jest ono prawem, które zawsze bierze górę nad innymi racjami.

części społeczeństwa, przy czym na potrzeby tej pracy przyjmuje, że prawa polityczne mają charakter uniwersalny. Ponadto wskazuje, że prawa takie jak wolność słowa są absolutne, tzn. chronione zawsze – w przeciwieństwie do praw „mniej niż absolutnych”, które są zasadami (czyli ich stosowanie opiera się na alternatywie „mniej albo więcej”), ustępującymi niekiedy przed innymi zasadami czy wręcz przed „pilną potrzebą polityczną”; R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, T. Kowalski (tłum.), Warszawa 1998, s. 178 (przypis), 174–175. Należy także wskazać, że w cytowanym dziele R. Dworkin odrzuca ideę „ogólnego prawa do wolności”, uznając, że istnieje tylko „prawo do wolności szczegółowych”; tamże, s. 472–483. Z kolei dystynkcję na prawa specjalne i ogólne, utrzymywaną potem w *Religii bez Boga*, R. Dworkin rozwinął w książce z 2011 roku; zob. R. Dworkin, *Justice for...*, cyt. wyd., s. 327 i n. W tym miejscu trzeba wspomnieć, że kontynentalny konstytucjonalizm wypracował – w ślad za niemieckim Federalnym Sądem Konstytucyjnym – zasadę proporcjonalności jako narzędzie poszukiwania właściwej miary „ważenia” i ograniczania konstytucyjnych praw; zob. np. D. Kijowski, *Zasada proporcjonalności (adekwatności) jako miernik dopuszczalności ingerencji państwa w prawa i wolności obywateli. Ekspertyza sporządzona dla Rzecznika Praw Obywatelskich*, „Biuletyn Rzecznika Praw Obywatelskich – Materiały” 1990, z. 6, s. 64–88.

⁴⁴ R. Dworkin, *Religia bez Boga*, cyt. wyd., s. 121.

⁴⁵ Tamże, s. 122.

Prawo do niezależności etycznej ma być środkiem na tę hipertrofię, dzięki któremu „religie mogą zostać zmuszone do ograniczenia swoich praktyk w taki sposób, by przestrzegały one racjonalnych, niedyskryminacyjnych przepisów, które przejawiają taką samą troskę o nie, jak o inne podmioty”⁴⁶. Przy czym – zdaniem R. Dworkina – niekiedy należy dopuścić wyjątek od ogólnego przepisu na rzecz uznania praktyk czy poglądów tego czy innego wyznania. Można to jednak uczynić tylko wówczas, gdy odstępstwo to nie będzie narażać „ludzi na poważne ryzyko, któremu prawo ma przeciwdziałać”⁴⁷ (jak twierdzi filozof, w przykładzie z pejotlem właśnie takie ryzyko występuje)⁴⁸.

Ronald Dworkin przyznaje całkiem wprost, że interes ogółu – artykułowany przez demokratycznego ustawodawcę, który czerpie swoją legitymację z zasady zwierzchności narodu, czyli ogółu obywateli, oraz wyrażony w niedyskryminacyjnych i dobrze uzasadnionych ograniczeniach wolności religijnej – ma prymat nad „prywatną praktyką religijną”, a pierwszeństwo to „wydaje się nieodparte i słuszne”⁴⁹. Filozof wierzy, że jego propozycja przyczyni się do zapobieżenia – jak to nazywa – „nowym wojnom religijnym”, tzn. sporom i bataliom toczącym się na gruncie polityki nie tyle między przedstawicielami religii instytucjonalnych, ile między niewierzącymi a wierzącymi⁵⁰.

⁴⁶ Tamże, s. 124. Zob. też F. Boucher, *Exemptions to the Law...*, cyt. wyd., s. 189–192.

⁴⁷ R. Dworkin, *Religia bez Boga*, cyt. wyd., s.124.

⁴⁸ Por. też F. Boucher, *Exemptions to the Law...*, cyt. wyd., s. 192–193.

⁴⁹ R. Dworkin, *Religia bez Boga*, cyt. wyd., s. 125.

⁵⁰ Por. tamże, s. 125. Typowym przykładem takiego sporu jest toczący się w Stanach Zjednoczonych konflikt między zwolennikami teorii ewolucji a kreacjonistami i adherentami idei „inteligentnego projektu” (*intelligent design*), którzy opowiadają się za ograniczeniem nauczania teorii Darwina w szkołach publicznych. Polemika ze stanowiskiem, iż tego typu spory ideowe mają temperaturę wojen religijnych, wymagałaby odrębnej pracy. Wypada jedynie zauważyć, że perspektywa R. Dworkina jest bardzo amerykańska i niekoniecznie przydatna do opisanie sytuacji w Europie, choć niewątpliwie tutaj także pojawiają się tego typu konflikty. Warto zauważyć, że R. Dworkin niezupełnie osiąga deklarowany przez siebie cel: minimalizację „nowych wojen religijnych”, jego propozycje można bowiem uznać za jednostronne. Jak zauważa Cécile Laborde, praca amerykańskiego filozofa dostarcza retoryczną i teoretyczną broń liberałom, którzy mogą dzięki temu się domagać takiego samego statusu dla swoich poglądów, jaki przyznawany jest doktrynom religijnym. Przykładowo, prawa homoseksualistów do zawierania małżeństw oraz prawo do aborcji dzięki teorii R. Dworkina (dodajmy – nawet wbrew deklaracjom samego autora) mogą być „bronione w imię samej wolności religijnej”; C. Laborde, *Dworkin's Freedom of...*, cyt. wyd., s. 1256.

W tym miejscu należy się zastanowić, czy pozycje, których R. Dworkin broni, są rzeczywiście dobrze uzasadnione i czy jego własne stanowisko nie prowadzi do trudno akceptowalnych konkluzji. Podstawowa obiekcja wobec jego stanowiska dotyczy tego, że wolności religijnej nie da się sprowadzić do indywidualnej wolności wyboru światopoglądu, a właśnie to stanowi istotę poglądu R. Dworkina⁵¹. Wolność wy-

⁵¹ Rzecz jasna, krytykę stanowiska R. Dworkina i podobnych poglądów przedstawiają też obrońcy specjalnego statusu i ochrony wolności religijnej. Jednymi z bardziej interesujących są Michael Sandel i Michael W. McConnell, który uważa, że wolność ta zasługuje na taki status, ponieważ religia odnosi się do szczególnie ważnych zobowiązań wobec Stwórcy, a żaden agnostyk czy ateista nie może doświadczyć konfliktu między tymi obowiązkami a obowiązkami obywatelskimi w taki sposób, w jaki czyni to osoba wierząca; zob. F. Boucher, *Exemptions to the Law...*, cyt. wyd., s. 173–184. Trzeba zauważyć, że argumentacja ta nie trafia w stanowisko R. Dworkina, albowiem wolność religijna – w jak najbardziej „tradycyjnym” ujęciu – odnosi się nie tylko do religii monoteistycznych, ale także do poglądów politeistycznych oraz doktryn, na których gruncie – jak w przypadku konfucjanizmu – trudno mówić o „Najwyższej Istocie”. Tym samym autorzy tacy jak W. McConnell bronią również zawężonej wolności wyznania, tym razem jednak zacieśnionej do typowych religii monoteistycznych. Z kolei Rafael Domingo – nieco podobnym tonie jak Michael Sandel – mówi o religii jako o dobru samym w sobie, a nie jako o środku do osiągnięcia jakichś innych celów. W takim ujęciu religia przypomina inne wartości, takie jak życie, bezpieczeństwo i własność; R. Domingo, *Religion for Hedgehogs? An Argument against the Dworkinian Approach to Religious Freedom*, „Oxford Journal of Law and Religion” 2012, vol. 1, issue 2, s. 373. Taka krytyka stanowiska R. Dworkina również nie osiąga celu – przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, nie mierzy się z przedstawionymi przez amerykańskiego filozofa trudnościami w zdefiniowaniu religii. Po drugie, bezpieczeństwo i własność – uznawane przez R. Domingo także jako dobra same w sobie – są tutaj dość arbitralnie wskazane. Można bowiem zasadnie twierdzić, że są one cenione nie dla nich samych, tylko dlatego, że umożliwiają jednostkom samorealizację. W tym względzie można przywołać rozważania G.W.F. Hegla na temat własności jako sposobu eksterioryzacji własnego „ja” przez jednostkę, która dzięki rzeczom zewnętrznym poszerza obszar własnej wolności; zob. G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, A. Landman (tłum.), Warszawa 1969, § 41–53, s. 62–71. Zdecydowanie bardziej umiarkowaną krytykę R. Dworkina przedstawia Cécile Laborde, której argumenty są wszakże w dużej mierze trafne i odsłaniają rzeczywiste słabości rozumowania filozofa. Cécile Laborde rozpoczyna jednak od wymienienia zalet stanowiska Ronalda Dworkina, do których zalicza zwłaszcza osadzenie w kompleksowej teorii liberalizmu. Następnie wskazuje, że R. Dworkin za uzasadnione powody polityki państwa uznaje te, które są „bezosobowe”, np. ochrona środowiska. Jednakże, jak trafnie zauważa badaczka, większość ingerencji w „etyczną niezależność” na podstawie „osobowych” argumentów, których filozof nie akceptuje, można uzasadnić na podstawie „bezosobowych” argumentów, np. zakaz noszenia hidżabów w szkołach

znania oznacza bowiem prawo indywidualne, ale wykonywane zarówno indywidualnie, jak i we wspólnocie wiernych. Wyraźnie podkreśla to chociażby art. 9 *Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności*⁵², który stanowi, że prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania obejmuje też „wolność uzewnętrzniania indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swego wyznania lub przekonań przez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne”⁵³. Przeżycie religijne nie sprowadza się wyłącznie do przeżycia indywidualnego, ale bardzo często także zbiorowego⁵⁴. To zaś zbiorowe sprawowanie kultu, tj. w ramach wspólnoty wiernych („gminy wyznaniowej”), ma również fundamentalne znaczenie dla zaspokojenia potrzeb religijnych jednostek. Z tego też względu istnienie samej

można oprzeć na twierdzeniu, iż służy on stworzeniu „inkluzywnego, niedyskryminującego środowiska szkolnego”. Ronald Dworkin nie rozwija teorii, która by uzasadniała, co nadmiernie obciąża prawo do etycznej niezależności (czy też wolności religijnej), a zatem usprawiedliwia wyjątek od stosowania ogólnego prawa. Ponadto amerykański filozof prawa koncentruje się na obowiązującej w Stanach Zjednoczonych konstytucyjnej klauzuli nieustanawiania uprzywilejowanego wyznania, a cała jego teoria jest próbą uogólnienia tej zasady. Jednakże zasada ta wobec przyjętych przez R. Dworkina założeń, „rozciągających” pojęcie religii nie daje się łatwo uogólnić. Można np. zapytać, czy państwo narusza etyczną niezależność monarchisty (którego przekonania mogą być kwalifikowane jako quasi-religijne), głosząc otwarcie poglądy republikańskie; C. Laborde, *Dworkin's Freedom of...*, cyt. wyd., s. 1258–1270.

⁵² Dz.U. z 1993 r., nr 61, poz. 284.

⁵³ Problem, do którego prowadzą poglądy R. Dworkina, jest istotny, gdyż na gruncie wykładni przytoczonego art. 9 europejskiej konwencji zarysowuje się tendencja do uznania, że uprawnienia kolektywne (w tym procesowe) nie są tak ściśle związane ze swobodą przekonań jak ze swobodą wyznania; zob. W. Sobczak, *Wolność myśli, sumienia i religii. Poszukiwania standardu europejskiego*, Toruń 2013, s. 287–288 (autor zasadnie podważa takie podejście interpretacyjne). Zatem, jeśliby ograniczyć swobodę wyznania do swobody przekonań, mogłoby wystąpić niebezpieczeństwo osłabienia czy wręcz zaniku ochrony tych uprawnień kolektywnych.

⁵⁴ Jak wskazuje się w literaturze, „wśród funkcji religii w życiu jednostki najczęściej wymienia się nadanie głębszego sensu egzystencji, wzmocnienie poczucia bezpieczeństwa, łagodzenie lęków, tworzenie więzi wspólnotowych”; E. Zimnica-Kuzioła, *Główne stanowiska w psychologii religii – wprowadzenie*, „Kultura i Wartości” 2012, nr 1, s. 58. Por. H. Mielicka-Pawłowska, *Religijność pogranicza...*, cyt. wyd., s. 153, 170; zob. też np. F. Głód, *Życie religijne jako pryncypialna wartość człowieka*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2011, R. 10, nr 1 (18), s. 80, 90 (polemizując z autorem pracy odnośnie tego, czy rzeczywiście dla każdego człowieka życie religijne ma znaczenie pryncypialne, wypada zgodzić się, że życie to ma wymiar wspólnotowy).

wspólnoty odgrywa bardzo istotną rolę w realizacji tych właśnie indywidualnych potrzeb.

A zatem okrojona wolność religijna – taka, jaką chciałby R. Dworkin, tj. zredukowana do swobody wyboru światopoglądu – nie może spełnić swej społecznej funkcji. Dlatego wydaje się, że zastosowanie stanowiska amerykańskiego filozofa być może pozwoliłoby rozwiązać niektóre problemy związane z fanatyzmem religijnym czy też nadużywaniem argumentacji odwołującej się do wolności wyznania w sferze publicznej. Z drugiej jednak strony byłoby to wylanie dziecka z kąpielą, ponieważ pozbawiłoby tę wolność części jej istotnej treści⁵⁵. Aby uniknąć nadużycia wolności wyznania, wystarczy badać działalność Kościołów i związków wyznaniowych pod kątem tego, czy jest ona związana z celem religijnym, czy też zmierza do jej wykorzystania *de facto* w innych celach, a nawet do obejścia powszechnie obowiązującego prawa.

François Boucher, komentując stanowisko Ronalda Dworkina, zasadnie twierdzi, że przyjęte przez niego teoretyczne założenia implikują nadanie rozmaitym światopoglądom takiego samego statusu, jaki przysługuje tradycyjnym religiom. Jednocześnie jednak R. Dworkin obawia się, że zwolennicy tych poglądów będą się domagać takich samych przywilejów i wyjątków od powszechnie obowiązujących reguł, jakie obowiązują te religie. W związku z tym – jak w omówionym przypadku wyjątku od zakazu używania narkotyków – państwo nie będzie w stanie osiągać celów, które zostały postawione przed jego ustawodawstwem. Dlatego ostatecznie R. Dworkin woli opowiedzieć się za obniżeniem poziomu ochrony wolności religii do takiego pułapu, który otrzymałyby inne przekonania. Jednak – jak przekonuje F. Boucher – we współczesnych społeczeństwach „postsekularnych” wcale nie nasila się tendencja do tego, by takich wyjątków się domagać, chociażby dlatego, że świadomość istotnej części członków takich

⁵⁵ Można by nawet twierdzić, że istnieje pewne napięcie między tezami *Religii bez Boga* a „prawocentrycznym” stanowiskiem wyrażonym w *Biorąc prawa poważnie*, gdzie R. Dworkin broni chociażby społecznego nieposłuszeństwa; zob. R. Dworkin, *Biorąc prawa...*, cyt. wyd., s. 336–355. Zresztą w tej ostatniej pracy zdaje się opowiadać za szczególną ochroną wolności wyznania („praktyk religijnych”); zob. tamże, s. 481. Więcej na ten temat pisze m.in. F. Boucher, *Exemptions to the Law...*, cyt. wyd., s. 193 (przypis).

społeczeństw jest rozbita i fragmentaryczna⁵⁶. Tym bardziej więc wypada uznać koncepcję Dworkina za idącą zbyt daleko⁵⁷.

IV

Inną strategię dostosowania wolności religijnej do współczesnych wyzwań przyjął niemiecki filozof Jürgen Habermas. Wolność religijną rozpatruje on w kontekście własnej koncepcji demokracji proceduralnej (deliberatywnej) i konstytucji rozumianej proceduralnie⁵⁸. Po pierwsze, wskazuje warunki udziału Kościołów i związków wyznaniowych w racjonalnym dyskursie publicznym, w tym także w procesie stanowienia prawa; po drugie, wyszczególnia warunki tolerancji w państwie demokratycznym; po trzecie zaś, formułuje wyjątki od zasady tolerancji.

Trzeba od razu podkreślić, że J. Habermas nie jest przeciwny religiom w sferze publicznej. Przeciwnie, uznaje wręcz, że roszczenie światopoglądu scjentyistycznego (opierającego się na coraz to nowszych wynikach badań w zakresie genetyki czy neurologii) do rewizji przyjętych

⁵⁶ F. Boucher, *Exemptions to the Law...*, cyt. wyd., s. 193–200.

⁵⁷ Do tego należy dodać jeszcze jeden argument wskazywany przez komunitarystów, a znacznie wcześniej przez takich myślicieli jak Alexis de Tocqueville i Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Otóż religia wcale nie musi prowadzić do fanatyzmu, a aktywność wspólnot religijnych może być szkołą przełamania indywidualizmu czy egoizmu i miejscem uczenia się skutecznego współdziałania w celu realizacji razem obranych celów. Dlatego A. de Tocqueville gminy religijne w Stanach Zjednoczonych postrzegał jako przestrzeń oddolnego budowania postaw demokratycznych i tworzenia więzów moralnych, z kolei G. W. F. Hegel – jako obszar przełamania partykularyzmu i aktywności na rzecz tego, co prawdziwie ogólne. Niemiecki filozof, doskonale zdający sobie sprawę z zagrożenia, jakie niósł fanatyzm religijny, pisał jednak: „Ponieważ religia jest dla państwa momentem integrującym najgłębsze przekonania, państwo może wymagać od wszystkich swych członków, by należeli do pewnej gminy wyznaniowej, co prawda, do jakiegokolwiek gminy, gdyż w samą treść – jako że odnosi się ona do wewnętrznej strony wyobrażenia – państwo wdawać się nie może”; G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii...*, cyt. wyd., § 270, dodatek, s. 257. Na temat A. de Tocqueville’a zob. P. A. Lawler, *Tocqueville on Religion and Human Excellence. A Neglected Aspect of Political Education in a Democracy*, „Southeastern Political Review” 1983, vol. 11, no. 2, s. 139–160.

⁵⁸ Por. J. Habermas, *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, M. Pańków (tłum.), Warszawa 2012, s. 228. Nieco uproszczoną interpretację stosunku Habermasa do religii, opartą wyłącznie na tekstach tego filozofa osiągalnych w języku angielskim, zawiera praca: M. C. Modak-Truran, *Beyond Theocracy and Secularism (Part I). Toward a New Paradigm for Law and Religion*, „Mississippi College Law Review” 2007–2008, vol. 27, s. 209–215.

poglądów na temat wolnej woli i odpowiedzialności człowieka, tyleż wywodzących się z chrześcijaństwa, ileż będących podstawą współczesnej zachodniej koncepcji odpowiedzialności karnej, za „nie do pogodzenia z ideą politycznej integracji, która zakłada istnienie *normatywnego* bazowego konsensu wspólnego dla wszystkich”⁵⁹. Właśnie dążenie do utrzymania „konsensu konstytucyjnego”, który stanowi podstawę Habermasowskiego projektu demokracji, bazującej – według samego autora – na „Kantowskim republikanizmie”⁶⁰.

Elementami tego konsensu są także „światopoglądowa neutralność panowania” i wynikająca z niej zasada oddzielenia państwa od Kościoła⁶¹. Dlatego właśnie frankfurcki filozof polemizuje ze stanowiskiem konstytucjonalisty i filozofa prawa o katolickim rodowodzie Ernstem-Wolfgangiem Böckenfördem, według którego państwo nie może stabilnie przetrwać bez czerpania z „(...) tych pokładów życia duchowego i sensu tych więzi międzyludzkich, którymi jego obywatele obdarza wiara”⁶². Jürgen Habermas odpowiada na jego tezy, wskazując, że demokratyczne państwo praworządne doprowadza do uwolnienia „komunikacyjnych wolności” i w związku z tym mobilizuje obywateli – członków społeczeństwa – do brania udziału w debacie publicznej. Z kolei „upragniona [przez E.-W. Böckenfördego] »jednocząca więź« jest demokratycznym procesem, w którym ostatecznie właściwe rozumienie konstytucji staje się przedmiotem dyskusji”⁶³.

⁵⁹ J. Habermas, *Między naturalizmem...*, cyt. wyd., s. 125.

⁶⁰ Ów konsens, będący podstawą promowanego przez J. Habermasa tzw. patriotyzmu konstytucyjnego, stanowi odpowiednik Kantowskiej idei umowy społecznej; zob. M. Chmieliński, *Umowa społeczna jako idea praktycznego rozumu w koncepcji Immanuela Kanta*, w: *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, Z. Rau, M. Chmieliński (red.), Warszawa 2010, s. 179–187. Cała koncepcja demokracji J. Habermasa oparta jest na jego teorii dyskursu, która wyróżnia działania celowo-racjonalne oraz komunikacyjne, czyli nakierowane właśnie na osiągnięcie konsensu; zob. R. Wonicki, *Spór o demokratyczne państwo prawa. Teoria Jürgena Habermasa wobec liberalnej, republikańskiej i socjalnej wizji państwa*, Warszawa 2007, s. 104 i n.; M. Kilanowski, *Ku wolności jako odpowiedzialności. Dewey, Rorty, Habermas o nowej jakości w demokracji*, Toruń 2013, s. 125–140; K. Stasiuk, *Krytyka kultury jako krytyka komunikacji. Pomiędzy działaniem komunikacyjnym, dyskursem a kulturą masową*, Wrocław 2003, s. 48–76.

⁶¹ J. Habermas, *Między naturalizmem...*, cyt. wyd., s. 114. Rozdzielenie Kościoła od państwa ma dla filozofa także znaczenie historiozoficzne, albowiem stanowi według niego nieodłączny składnik, a zarazem stymulator procesów modernizacji; por. tamże, s. 267.

⁶² E.-W. Böckenförde, *Wolność – państwo...*, cyt. wyd., s. 121.

⁶³ J. Habermas, *Między naturalizmem...*, cyt. wyd., s. 95; por. tamże, s. 99.

Akceptacja rozdziału Kościoła od państwa i uznanie zasady „światopoglądowej neutralności panowania”⁶⁴ jest w koncepcji J. Habermasa warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym do przyzwolenia na akces głosów religijnych do racjonalnego dyskursu publicznego. Filozof podkreśla bowiem stanowczo, że w dyskursie tym nie mogą być akceptowane głosy zmierzające do zniwelowania tego rozdziału, a dopuszczenie „religijnych argumentów do procesu tworzenia prawa narusza (...) samą zasadę” separacji państwa od religii⁶⁵. Tym niemniej nasuwa się pytanie, czy w obrębie racjonalnego dyskursu demokratycznego osoby o światopoglądzie konfesyjnym oraz same Kościoły i związki wyznaniowe mogą swoje stanowisko wobec proponowanych rozwiązań podierać argumentacją odwołującą się do określonej teologii czy też doktryny religijnej.

Odpowiedź J. Habermasa jest zniuansowana. Otóż o ile John Rawls w swojej koncepcji „liberalizmu politycznego” wyraźnie głosi, że „rozum publiczny” (*public reason*), będący podstawą demokracji, wymaga, by racje formułowane w języku „rozsądnych głębokich doktryn” (*reasonable comprehensive doctrines*), jakimi są doktryny religijne dopuszczone do publicznego dyskursu, były odnoszone do wartości politycznych i w ich języku przedstawiane⁶⁶, o tyle Jürgen Habermas tak daleko idących warunków nie stawia. Przeciwnie, twierdzi, że „(...) państwo liberalne (...) nie może

⁶⁴ Tamże, s. 115.

⁶⁵ Tamże, s. 110.

⁶⁶ John Rawls odwołuje się do biblijnej przypowieści o miłosiernym Samarytaninie, wskazując, że „podczas gdy szeroka perspektywa publicznej kultury politycznej pozwala nam, w trakcie dawania propozycji, aby prowadzić historię ewangeliczną, rozum publiczny wymaga od nas, by uzasadnić naszą propozycję w języku właściwych wartości politycznych” (tłum. wł.; „While the wide view of public political culture allows us, in making a proposal, to introduce the Gospel story, public reason requires us to justify our proposal in terms of proper political values”); J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, „The University of Chicago Law Review” 1997, vol. 64, no. 3, s. 778. Inne stwierdzenia z tej samej pracy amerykańskiego filozofa podaje J. Habermas. Na temat rozumnych rozległych doktryn zob. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, A. Romaniuk (tłum.), Warszawa 2012, s. 102–111; o religii w projekcie liberalizmu politycznego J. Rawlsa zob. D. Dańkowski, *Rawls on Religion in Public Debate*, Kraków 2013, s. 43–67; o koncepcji rozumu publicznego zob. M. Żardecka-Nowak, *Rozum i obywatel. Idea rozumu publicznego oraz koncepcja jednostki we współczesnej filozofii polityki*, Rzeszów 2007, s. 86–95. Warto tu dopowiedzieć, że R. Dworkin, polemizując z J. Rawlsem, nie zgadza się z jego stanowiskiem w sprawie ograniczenia głosów religijnych w debacie publicznej; por. R. Domingo, *Religion for...*, cyt. wyd., s. 374–375.

jednocześnie wymagać od *wszystkich* wierzących, aby musieli dostarczać uzasadnień dla swoich postaw politycznych również niezależnie od ich religijnych lub światopoglądowych przekonań. Ten restrykcyjny wymóg można kierować tylko do polityków, którzy w ramach instytucji państwowych zobowiązani są do światopoglądowej neutralności, a więc do wszystkich, którzy dzierżą publiczne mandaty lub do tego pretendują⁶⁷.

Jak widać, w koncepcji niemieckiego filozofa głos przedstawicieli związków wyznaniowych i Kościołów może się odwoływać do racji religijnych. Jednakże zabezpieczenie konsensu konstytucyjnego, a zarazem sfery publicznej przed religijnym radykalizmem wymaga, by już od osób profesjonalnie zajmujących się polityką żądać argumentacji, która wyjdzie poza konfesyjne uzasadnienie, a co za tym idzie – będzie mogła dotrzeć do wszystkich obywateli, dzięki czemu otrzymają oni gwarancję równego traktowania, bez względu na poglądy i religię.

Jürgen Habermas, podążając za Johnem Rawlsem i jego projektem politycznego liberalizmu, uważa, że współcześnie podstawowym warunkiem tolerancji jest to, by wspólnoty religijne zrezygnowały z roszczenia do „całościowego kształtowania życia”. W związku z tym muszą one uznać występujące dziś rozdzielenie ról społecznych członka wspólnoty wiernych oraz obywatela liberalnego państwa i nie mogą przy tym żądać, by role te zlewały się czy choćby przenikały. A zatem wyzwaniem rzuconym wielkim religiom i jednocześnie zadaniem, które muszą one zrealizować, jest przede wszystkim przyswojenie sobie „normatywnych podstaw państwa liberalnego”⁶⁸. Zasadą tolerancji musi być zasada wzajemności⁶⁹, a więc wynikające z równości obywatelskiej liczenie się z przekonaniem innych, i to zarówno przez wszystkie, bez wyjątku, wyznania religijne, jak i przez – by użyć określenia J. Habermasa – „religijnie niemuzykalnych”⁷⁰.

Przez pryzmat tej właśnie zasady niemiecki filozof rozpatruje dwa słynne rozstrzygnięcia sądowe: wyrok w sprawie zakazu noszenia chust przez islamskie uczennice we francuskich szkołach oraz orzeczenie Federalnego Sądu Konstytucyjnego w Karlsruhe z 10 sierpnia 1995 roku dotyczące zdjęcia krzyża w szkołach publicznych w Bawarii. Uważa on

⁶⁷ J. Habermas, *Między naturalizmem...*, cyt. wyd., s. 114; por. tamże, s. 111, 116–117.

⁶⁸ Tamże, s. 224–225.

⁶⁹ Por. tamże, s. 218.

⁷⁰ Por. tamże, s. 101. Dlatego też zasada ta oparta jest na „procedurze obustronnego przyjmowania perspektyw”; tamże, s. 247.

bowiem, że zabronienie noszenia hidżabów łamie zasadę wzajemności, gdyż narzucanie laickości narusza pozytywną wolność religijną, a zmuszanie niewierzących do widoku krzyża w klasie – według bawarskich katolików będącego uniwersalnym symbolem kultury Zachodu – stanowi nieuprawnioną ingerencję w negatywną wolność religijną, czyli wolność od narzucania określonego światopoglądu⁷¹.

Zasady wzajemności i równości obywateli wyznaczają także stanowisko J. Habermasa w kwestii multikulturowości. Otóż dopuszcza on wielokulturowość, ale nie w wersji radykalnej, prowadzącej do zamknięcia poszczególnych grup religijnych lub etnicznych w skorupie własnego świata i wzajemnej izolacji różnych wspólnot. Dlatego uzupełnia teorię Willa Kymlicki o jeden ważny element: by wymagać również „integracji obywateli państwa – i wzajemnego uznania ich subkulturowych przynależności” – w obrębie jednej, akceptowanej przez wszystkich kultury politycznej⁷². Kulturę tę wyznacza konsens konstytucyjny, zgodnie z Habermasowską zasadą demokracji wskazującą, że

⁷¹ Tamże, s. 228–229. Jürgen Habermas pisze: „Sposób rozumienia tolerancji w liberalnie ustrukturyzowanych liberalnych społeczeństwach wymaga nie tylko tego, by w ich interakcji z niewierzącymi wierzący rozpoznali, że powinni racjonalnie liczyć się z dalszym istnieniem rozbieżności. Z drugiej strony w liberalnej kulturze politycznej tego samego rozpoznania wymaga się od niewierzących”; tamże, s. 100–101. Por. tamże, s. 263–265. W tym miejscu należy wskazać, że we Francji zakaz noszenia chust w szkołach publicznych został wprowadzony w 2004 roku. Kolejną, bardziej restrykcyjną ustawę, dotyczącą zakrywania twarzy nie tylko w szkołach, ale w całej przestrzeni publicznej, przyjęto w 2010 roku. Rada Konstytucyjna uznała jej zgodność z ustawą zasadniczą 7 października 2010 roku, a 11 kwietnia roku następnego weszła ona w życie; zob. L. Ragep Powell, *The constitutionality of France's ban on the burqa in light of the European Convention's „Arslan v. Turkey” decision on religious freedom*, „Wisconsin International Law Journal” 2013, vol. 31, no. 1, s. 118–146. Na temat krzyży w bawarskich szkołach zob. P. C. Caldwell, *The Crucifix and the German Constitutional Culture*, „Cultural Anthropology” 1996, vol. 11, no. 2, s. 259–273.

⁷² J. Habermas, *Między naturalizmem...*, cyt. wyd., s. 232; por. tenże, *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*, A. Romaniuk (tłum.), Warszawa 2009, s. 124–125; stanowisko to jest całkowicie zgodne z Habermasowskim ujęciem integracji politycznej, która ma bardzo duże znaczenie dla koncepcji demokracji głoszonej przez tego filozofa; zob. R. Wonicki, *Spór o demokratyczne...*, cyt. wyd., s. 111. Zdaniem J. Habermasa inkluzji w obręb kultury obywatelskiej służą prawa kulturowe, które są czym innym niż prawa socjalne i mają na celu zapewnienie „równego dostępu do bazy kulturowej”; J. Habermas, *Między naturalizmem...*, cyt. wyd., s. 255. Według filozofa prawa te trzeba jednak postrzegać – zgodnie z tradycją liberalną – jako pochodne praw indywidualnych przysługujących poszczególnym jednostkom. Gdy te prawa są ujmowane inaczej, mogą łatwo stać się narzędziem „wewnątrzgrupowej represji”, czyli narzucania bazy kulturowej członkom

właściwie legitymowane są te prawa, które „w dyskursywnym procesie stanowienia prawa (...) mogą uzyskać zgodę wszystkich podmiotów wspólnego prawa”⁷³.

Wyjątki od zasady tolerancji dotyczą radykalnych i fanatycznych grup wyznaniowych⁷⁴, które nie respektują zasady wzajemności. Chodzi o grupy, które, po pierwsze, nie wyrzekły się „politycznych środków przymusu w celu narzucenia prawd wiary”, po drugie zaś nie szanują wolności stowarzyszeń, która obejmuje obowiązek rezygnacji ze stosowania przymusowej indoktrynacji religijnej wobec członków własnej grupy⁷⁵. Przedstawiciele grup fundamentalistycznych, którzy nie chcą być „wciągnięci we wspólnotę polityczną”, nie mogą być uznani – jak wynika z rozważań J. Habermasa – za obywateli mających pełne prawa i obowiązki⁷⁶. Z obszaru tolerancji i wolności religijnej muszą być wyłączone grupy „illiberalne”, przy czym filozof stanowczo podkreśla, że „jeżeli jednak w obrębie państwa liberalnego (...) »illiberalna« grupa ma prawo stanowić własny porządek prawny, to skutkuje to nierozwiązywalnymi sprzecznościami”⁷⁷. Dalej czytamy, że „sposób życia grup illiberalnych stanowi ciało obce w ramach liberalnych porządków prawnych”⁷⁸.

Grupy fundamentalistyczne, które nie uznają tolerancji w przedstawionym wyżej znaczeniu, zdecydowanie same nie mogą być w demokratycznym społeczeństwie tolerowane. Strategia J. Habermasa nie poszukuje jednak – inaczej niż koncepcja G. Jakobsa – wroga i wszystkim grupom religijnym daje szansę włączenia się w strukturę demokratycznego

jakiejsz grupy (i nie ma tu znaczenia, czy jest to grupa mniejszościowa, czy większościowa w określonym społeczeństwie); por. tamże, s. 257–259.

⁷³ J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, A. Romaniuk, R. Marszałek (tłum.), Warszawa 2005, s. 126. Zasada demokracji wywodzi się z zasady dyskursu: „Ważne są tylko te normy działania, na które mogliby się zgodzić wszyscy ci, których mogą one dotyczyć, jako uczestnicy racjonalnych dyskursów”; tamże, s. 123. Zob. też: R. Wonicki, *Spór o demokratyczne...*, cyt. wyd., s. 123–128; M. M. Bieczyński, *Teorie dyskursu prawniczego w niemieckiej filozofii prawa na przykładzie koncepcji Jürgena Habermasa, Karla Otto Apla oraz Roberta Alexego*, Poznań–Opole 2010, s. 50–53.

⁷⁴ O fundamentalizmie religijnym zob. J. Habermas, *Między naturalizmem...*, cyt. wyd., s. 102–104.

⁷⁵ Tamże, s. 218.

⁷⁶ Tamże, s. 243.

⁷⁷ Tamże, s. 261.

⁷⁸ Tamże, s. 262.

państwa prawnego i jego społeczeństwa. Negatywne konsekwencje takie jak wykluczenie spadają jedynie na tych, którzy szansę tę odrzucają.

V

Teoria J. Habermasa zawiera tylko proceduralne warunki włączenia Kościołów i związków wyznaniowych w obszar demokratycznego dyskursu, a także wyłączenia z niego poglądów fundamentalistycznych. Aby zmierzyć się z wyzwaniem, jakie wiążą się z religijnym fanatyzmem, trzeba również zastanowić się nad materialnymi przesłankami limitowania wolności religijnej. W tym względzie najwłaściwszym proberzem ingerencji w wolność religijną wydaje się nadal sformułowana przez Johna Stuarta Milla tzw. zasada krzywdy (*harm principle*). „(...) Jedynym celem – pisze angielski filozof – usprawiedliwiającym ograniczenie przez ludzkość, indywidualnie lub zbiorowo, swobody działania jakiegokolwiek człowieka jest samoobrona. (...) [Z kolei] jedynym celem, dla osiągnięcia którego ma się prawo sprawować władzę nad członkiem cywilizowanej społeczności wbrew jego woli, jest zapobieżenie krzywdzie innych. Jego własne dobro, fizyczne lub moralne, nie jest wystarczającym usprawiedliwieniem”⁷⁹. Przy czym chodziłoby tu nie tyle o krzywdę (szkodę) już wyrządzoną, ile o bezpośrednią krzywdę, jeszcze nie dokonaną, ale już odpowiednio prawdopodobną, innymi słowy – o narażenie innych na wystarczająco prawdopodobne niebezpieczeństwo szkody czy też krzywdy.

Spojrzenie przez pryzmat *harm principle*⁸⁰ pozwala także rozstrzygnąć trudne przypadki pojawiające się w orzecznictwie Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych. Dotyczą one np. nieudzielenia z powodów religijnych pomocy medycznej ratującej zdrowie lub życie albo odmowy wyrażenia zgody na udzielenie takiej pomocy. Warto tu przypomnieć, że znane były choćby przypadki niewyrażenia zgody przez najbliższych członków rodziny będących świadkami Jehowy na transfuzję krwi u osób, które z racji wieku (osoby małoletnie) lub stanu

⁷⁹ J. S. Mill, *O wolności*, A. Kurlandzka (tłum.), w: tegoż, *Utylitaryzm; O wolności*, Warszawa 2005, s. 102.

⁸⁰ Warto zaznaczyć, że Marcin Król czyni *harm principle* podstawą tolerancji; zob. jego artykuł *Tolerancja w teorii i praktyce liberalizmu*, w: *O tolerancji we współczesnej demokracji liberalnej*, I. Jakubowska-Branicka (red.), Warszawa 2010, s. 44.

zdrowia nie mogły same świadomie podjąć takiej decyzji⁸¹. W tego rodzaju sytuacjach w świetle *harm principle* niebezpieczeństwo krzywdy takich osób przeważa nad przekonaniem religijnymi najbliższych, zwłaszcza że sami zainteresowani nie są w stanie w danym momencie wiążąco wypowiedzieć się w sprawie udzielanej im opieki medycznej. Całkowicie inaczej jest wszakże wówczas, gdy mamy do czynienia z pacjentem w pełni świadomym i pełnoletnim. Taka osoba – na gruncie zasad J. S. Milla – jest władna sama podjąć decyzję, nawet jeśli narazi to ją na niebezpieczeństwo utraty zdrowia i życia.

Harm principle może mieć także zastosowanie do oceny ograniczeń działalności związków wyznaniowych i kultu. Aby zilustrować przedstawiany tu punkt widzenia, posłużmy się przykładem. Sekta Aum Shinrikyo pod przywództwem swojego guru Shoko Asahary 20 marca 1995 roku przeprowadziła z użyciem gazu bojowego zamach w tokijskim metrze. W zamachu śmierć poniosło 12 osób, a około 4000 odniosło obrażenia⁸². Oprócz wielu postępowań karnych przeciwko przywódcom i członkom sekty toczyło się również postępowanie w sprawie pozbawienia Aum Shinrikyo osobowości prawnej (sekta zaskarżyła bowiem decyzję administracyjną premiera Japonii z 15 grudnia 1995 roku o rozwiązaniu tego podmiotu i zajęciu wszystkich jego aktywów). W wyroku z 30 stycznia 1996 roku tokijski sąd okręgowy wskazał, że członkowie sekty nie tracą wskutek jej rozwiązania możliwości wykonywania swoich praktyk religijnych, jednakże działalność Aum Shinrikyo istotnie przekroczyła cel organizacji religijnej, ponieważ wymierzona była przeciwko prawu i dobrobytowi publicznego. Sąd potwierdził też, że wolność działań religijnych powinna być przestrzegana w największym możliwym stopniu, co nie oznacza, że jest nieograniczona.

W grudniu 1999 roku uchwalono ustawę umożliwiającą nadzór nad organizacjami, które były odpowiedzialne za „skierowane przeciwko ogółowi masowe morderstwo w przeszłości” („indiscriminate mass murder

⁸¹ Wybrane orzecznictwo na ten temat relacjonuje Ewa Schwierskott-Matheson, *Wolność sumienia i wyznania w wybranych państwach demokratycznych. Na przykładzie Konstytucji Stanów Zjednoczonych Ameryki, Ustawy Zasadniczej Republiki Federalnej Niemiec i Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, orzecznictwa sądów tych krajów oraz Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, Regensburg 2012, s. 363–366.

⁸² Na temat samego zamachu zob. E. M. Guzik-Makaruk, *Sekty religijne w Polsce*, Warszawa 2004, s. 205–206; A. Wejkszner, *Ewolucja terroryzmu...*, cyt. wyd., s. 127–129.

in the past"). Na mocy tego aktu japońska komisja badania bezpieczeństwa publicznego objęła w styczniu 2000 roku Aum Shinrikyo (funkcjonującą już wówczas pod oficjalną nazwą Aleph) pięcioletnim nadzorem, który został przedłużony w 2004 roku o dalsze trzy lata⁸³. Sekta pozostaje pod nadzorem do dzisiaj. Wydaje się, że postępowanie z sektą Aum Shinrikyo jest całkowicie uzasadnione w świetle *harm principle*. Organizacja ta bowiem, wyrządzając zamachami krzywdę wielu osobom, wykroczyła poza cel religijny. Zapobieganie nowym, prawdopodobnym krzywdom daje podstawy do nałożenia na działalność sekty dalszych restrykcji aż do momentu, gdy prawdopodobieństwo wyrządzenia przez nią kolejnych szkód stanie się znikome.

Można mieć zastrzeżenia co do tego, że ustawa dająca możliwość objęcia sekty nadzorem została „uszyta” pod ten właśnie przypadek, jednakże charakter czynu popełnionego przez członków sekty uzasadnia takie postępowanie. Ponadto można sądzić, że japońskie uregulowania spełniłyby warunki określone w teście „zasłony niewiedzy” (*veil of ignorance*) Johna Rawlsa, gdyż grupa ludzi nieznająca swojej późniejszej sytuacji (a więc także tego, czy ktoś z nich nie stanie się ofiarą takiej sekty) zgodziłaby się *ex ante* – jak wypada mniemać – na takie ograniczenie wolności religijnej, które nie zakłóca zasadniczo sprawowania kultu religijnego. Co więcej, nakładając określone wężdzidła na niezwiązaną bezpośrednio z kultem działalność związków wyznaniowych, przyczyniają się do wzrostu bezpieczeństwa.

Trzeba stwierdzić, że mimo jednoznacznego tonu wypowiedzi J. S. Milla, który nie godzi się na ingerencję o charakterze paternalistycznym, pojawia się jednak wątpliwość co do tego, czy ingerencja władzy w wolność sumienia w imię dobra danej osoby nie byłaby niekiedy uzasadniona⁸⁴. Chodzi o sytuacje, w których istnieją przesłanki

⁸³ W. Cole Durham Jr., B. G. Scharffs, *Law and Religion: National, International, and Comparative Perspectives*, Austin–Boston–Chicago–New York–The Netherlands 2010, s. 304–306.

⁸⁴ Sam J. S. Mill w tej kwestii twierdzi, analizując przypadki marnotrawstwa czy alkoholizmu, że „gdy postępowanie tego rodzaju doprowadza kogoś do złamania wyraźnie oznaczonego obowiązku względem innej osoby lub osób, wypadek taki przestaje się zaliczać do czynów egotycznych i staje się przedmiotem nagany moralnej, we właściwym tego słowa znaczeniu”; J. S. Mill, *O wolności*, cyt. wyd., s. 186. Zatem np. wtedy, gdy ktoś z powodu czy to chociażby skłonności do hazardu, czy też – dajmy na to – fanatycznych przekonań religijnych pozbawia swoją rodzinę środków utrzymania,

do tego, by uznawać, że osoba wskutek indoktrynacji przez określony ruch religijny albo poddaniu się mocy „uświęconej” tradycji nie do końca jest świadoma konsekwencji swoich wyborów i czynów.

Myślę, że dla rozstrzygnięcia takich kwestii pomocna jest koncepcja *capability approach* rozwijana przez Amartyę Sena. Według filozofa zdolności to rzeczywiste i wszechstronne możliwości osiągnięcia rzeczy czy stanów, które jednostka ma powody, aby cenić⁸⁵. Ponadto – co też trzeba zaznaczyć – hinduski myśliciel oddziela bycie wolnym, by móc coś robić, od samego robienia czegoś⁸⁶. Nie chodzi tu jednak o rzeczy czy stany cenione przez daną osobę, lecz o te, w odniesieniu do których istnieją powody, by je cenić. Stąd ocena jednostki – jak uznaje A. Sen – musi być jeszcze zweryfikowana przez bezstronnego obserwatora⁸⁷. Zamierzeniem koncepcji hinduskiego filozofa jest wszakże z jednej strony obiektywizacja sądów jednostki, z drugiej zaś uniknięcie paternalizmu (w sensie radykalnej postawy paternalistycznej)⁸⁸.

Przedstawione tutaj założenia i dystynkcje służą A. Senowi do oceny ingerencji państwa w trudne sytuacje społeczne, w tym związane z praktykowaniem religii. Otóż weźmy, modyfikując podawany przez hinduskiego filozofa przykład rodziny imigranckiej, dowolną wspólnotę wiernych zachowującą styl życia zalecany przez ich religię. Aby ocenić możliwą ingerencję w stosunki panujące w tej wspólnocie, trzeba rozważyć, czy przyjęty przez nią styl życia opiera się na wolnym – i aprobowanym z pozycji bezstronnego obserwatora – wyborze (w sensie swobodnego procesu decyzyjnego) wszystkich jej członków. Istnieją bowiem praktyki

społeczeństwo i państwo mają prawo interweniować. Jeżeli jednak postępowanie określonej osoby prowadzi wyłącznie do „pośrednich krzywd” wyrządzonych społeczeństwu, nie zaś konkretnym jednostkom, ingerencja państwa w sposób życia danego człowieka nie jest uzasadniona; tamże, s. 187.

⁸⁵ A. Sen, *The Idea of Justice*, London 2010, s. 231.

⁸⁶ Tamże, s. 237–238.

⁸⁷ Amartya Sen wykorzystuje tu wypracowaną przez Adama Smitha koncepcję *impartial spectator*. Na temat tej koncepcji zob. A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, D. Petsch (tłum.), Warszawa 1989, s. 99; S. Jedynek, *System etyczny Adama Smitha*, „Studia Filozoficzne” 1971, nr 5 (72), s. 121.

⁸⁸ Więcej o pojęciu i historii paternalizmu w kompetentnej pracy: A. Preisner, *Paternalizm a wolność*, w: *Aktualne wyzwania ochrony wolności i praw jednostki. Prace uczniów i współpracowników dedykowane Profesorowi Bogusławowi Banaszakowi*, M. Jabłoński, S. Jarosz-Żukowska (red.), Wrocław 2014, s. 51–63.

(odnoszące się do pozycji kobiety w rodzinie czy bigamii), które jako godzące w wolność jednostki nie mogą uzyskać akceptacji bezstronnego obserwatora⁸⁹. Zatem, jeżeli relacje w niej opierają się na wolnym wyborze i mogą być uznane z perspektywy bezstronnego obserwatora, państwo nie może w nie ingerować. Jeśli jednak te warunki nie zostały spełnione, oznacza to, że wspólnota religijna ogranicza wolność swoich członków – rozumianą w sensie *capabilities*⁹⁰, a więc możliwości osiągnięcia określonych rzeczy i stanów – dlatego ingerencja władzy w jej działalność jest usprawiedliwiona. Jednocześnie A. Sen zaznacza, że ingerencja w styl życia określonych wspólnot tylko z takiego powodu, że w sposób agresywny narzucają one obce wartości kulturze dominującej albo że obywatele przynależący do tej kultury uważają ich zwyczaje za „obraźliwe”, jest niedopuszczalna⁹¹.

Sądzę, że ocena naruszania przez daną wspólnotę religijną *capabilities* jednostki może być przydatnym instrumentem podczas podejmowania decyzji o niepaternalistycznej ingerencji w działalność wspólnot religijnych.

VI

Ukazane w niniejszym artykule trzy strategie „radzenia sobie” przez współczesną filozofię prawa z fundamentalizmem religijnym i wszelkimi związanymi z tym zagrożeniami łączy chyba tylko to, że wszystkie w taki czy inny sposób nawiązują do koncepcji Immanuela Kanta. O ile Günther Jakobs opowiada się za prewencją wymierzoną przeciwko wrogom porządku konstytucyjnego, o tyle Ronald Dworkin chciałby wyeliminować

⁸⁹ Jak można sądzić, A. Sen zakłada, że przypadki, gdy nie można zaakceptować wyborów jakiejś wspólnoty z punktu widzenia bezstronnego obserwatora, będą stosunkowo rzadkie. Zresztą myśliciel ten uważa, że niegodzące w innych ludzi sposoby osiągnięcia przez jednostkę szczęścia są w zasadzie nieskończenie zróżnicowane.

⁹⁰ Zgadzam się z Martą Soniewicką, która za najlepszy polski termin oddający pojęcie *capabilities* uważa „zdolności”; zob. M. Soniewicka, *Granice sprawiedliwości, sprawiedliwość ponad granicami*, Warszawa 2010, s. 59 (przypis).

⁹¹ A. Sen, *The Idea of...*, cyt. wyd., s. 237 (przypis). Zdaniem A. Sena takie argumenty biorą pod uwagę opinie „sąsiadów”, a nie wolność członków tych wspólnot, dlatego muszą być odrzucone. Moim zdaniem trzeba tu jednak wziąć pod uwagę jeszcze jeden element, na który wskazuje J. Habermas, mianowicie to, czy dana wspólnota akceptuje pluralizm państwa demokratycznego, a tym samym podstawy jego ładu konstytucyjnego.

postawy skrajne przez redukcję wolności wyznania do ogólnego prawa do niezależności etycznej. Jednakże obie propozycje prowadzą do trudno akceptowalnych rezultatów. Koncepcja niemieckiego filozofa obciążona jest arbitralnością w zakresie definiowania „wroga” oraz godzi w prywatność i zasadę neutralności światopoglądowej państwa. Z kolei propozycja amerykańskiego myśliciela zupełnie pomija wspólnotowy aspekt wolności religijnej.

Zdecydowanie lepiej pod względem możliwości zastosowania prezentuje się strategia postulowana przez Jürgena Habermasa. Z jednej strony ukazuje ona warunki włączenia stanowisk religijnych w obszar demokratycznego, racjonalnego dyskursu, z drugiej zaś strony wyłącza z niego fanatyzm religijny nieakceptujący konsensu konstytucyjnego demokratycznego państwa prawnego.

W moim przekonaniu rozważania na temat niezbędnego w dzisiejszych warunkach limitowania przestrzeni wolności religijnej warto uzupełnić o klasyczny test *harm principle* Johna Stuarta Milla, a także o *capabilities approach* Amartyi Sena. Te koncepcje pozwalają bowiem dookreślić sytuacje, w których, po pierwsze, działania oparte na przekonaniach religijnych prowadzą – lub w uprawdopodobniony sposób mogą prowadzić – do krzywdy lub szkody innych osób, po drugie zaś – w których wspólnoty religijne w nieuprawniony sposób ograniczają wolność własnych członków. Dzięki temu jesteśmy w stanie precyzyjniej wskazać przypadki wyłączenia tolerancji religijnej, o których pisze J. Habermas, a mianowicie stosowania przez dany związek wyznaniowy środków przymusu politycznego oraz indoktrynacji własnych członków. Ponadto *harm principle* umożliwia rozstrzygnięcie w niektórych trudnych przypadkach dotyczących religijnie motywowanych działań prywatnych osób, takich jak np. uzyskanie zgody na zastosowanie procedur medycznych wobec członków rodziny, którzy sami nie są w stanie podjąć ważnej decyzji w tej sprawie.

Piotr Szymaniec – CONTEMPORARY LEGAL PHILOSOPHY AGAINST RELIGIOUS FANATICISM

The paper presents three strategies that contemporary philosophy of law has developed to respond to emerging challenges currently associated with the religious fanaticism. The first of them – represented by Günther Jakobs – relies on preventive measures against the „enemies” of the constitutional order, for

example against the religiously motivated terrorists. However, the concept of *Feindstrafrecht* by G. Jakobs is burdened with the arbitrariness in defining the category of „enemies” and undermines the privacy and the principle of ideological neutrality of the state.

Ronald Dworkin is a representative of the second strategy. In his last book, *Religion without God*, Dworkin wants to eliminate the extreme attitudes by reducing the religious freedom to the general right to ethical independence. His approach, however, completely ignores the collective aspect of the religious freedom.

Jürgen Habermas proposed a different strategy. His concept, which is the most interesting of the aforementioned in terms of application, on the one hand shows the conditions for the inclusion of religious positions in the area of democratic, rational discourse, and on the other hand it excludes from area of this freedom the religious fanaticisms which do not accept the constitutional consensus of the democratic state.

In the author’s opinion, the reflection on the conditions of the limitations on the freedom of religion, which are necessary nowadays, should be complemented by John Stuart Mill’s classical test of harm principle as well as by the use of Amartya Sen’s capabilities approach. These concepts allow us to define in a better manner the situations in which, on the one hand, the actions based on religious beliefs lead – or may lead – to harm of other people and, on the other hand, the religious communities in an unauthorized way restrict the freedom of their own members. Furthermore, the harm principle gives also the opportunity to take some tough decisions in the cases concerning religiously motivated actions of private individuals, e.g. in situations concerning the consent to medical procedures with respect to family members who are not able to make a valid decision.

JUSTYNA PILARSKA
Uniwersytet Wrocławski

Bośniacki islam kapitałem dla edukacji międzykulturowej

Wstęp

Idea międzykulturowości dotyczy wizji człowieka współczesnego, nacechowanego podmiotowością, „w zróżnicowanej kulturowo grupie złożonej z osób, których wartości, zachowań i cech indywidualnych nie można lekceważyć”¹. W takiej przestrzeni realizują się narracje tożsamościowe jej członków, dzięki którym mają oni poczucie przynależności językowej, narodowej, etnicznej i religijnej, ale z zastrzeżeniem, że:

1. Żadna kultura nie istnieje w zamkniętej i jednolitej formie.
2. Każda kultura stanowi formę transmisji własnych wartości i wzorów mogących podlegać daleko idącym transformacjom, dlatego ma w różnym stopniu charakter procesualny.
3. Nikt nie jest członkiem tylko jednej, wyizolowanej grupy, a swoją tożsamość określa w odniesieniu do członków różnych grup.
4. Nikt nie otrzymuje swej tożsamości w gotowej i niezmiennej formie².

Dlatego też w perspektywie psychospołecznej „międzykulturowość stanowi interakcje między dwiema tożsamościami, nadającymi sobie wzajemnie sens (...), jest to ontologiczny proces przypisywania znaczeń i dynamiczny proces konfrontacji tożsamościowej”³.

¹ Tłum. wł.; M. Abdallah-Preteille, *L'éducation interculturelle*, Paris 1999, s. 45 i n.

² L. Korporowicz, *Wielokulturowość a międzykulturowość. Od reakcji do interakcji*, w: *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*, M. Kempny, A. Kapiak i S. Łodziński (red.), Warszawa 1997, s. 70–71.

³ M. Cohen-Emerique cyt. za: P. P. Grzybowski, *Edukacja międzykulturowa – przewodnik. Pojęcia, literatura, adresy*, Kraków 2008, s. 33.

Bośnia i Hercegowina⁴ stanowi nietuzinkowy przykład takiego pogranicza kulturowego, na którym mimo politycznych uwarunkowań zachodzą procesy właściwe międzykulturowości, a więc:

1. Komunikacja między zróżnicowanymi kulturowo partnerami, prowadząca do odkrycia różnicy w Innych (Obcych) i w sobie samych oraz nauki radzenia sobie z nią.

2. Wzmacnianie wewnętrznych dyspozycji partnerów do nawiązywania i podtrzymywania dialogu.

3. Zebranie wszelkich informacji o systemach kulturowych, ich wartości i charakteryzujących je polach odniesienia po to, by być gotowym na ich przekroczenie i uczestnictwo w warunkowanych przez nie interakcjach w rozmaitych sytuacjach.

4. Integrowanie różnic Innego (Obcego) w sąsiedztwie rozmaitych podobieństw⁵.

Ponieważ według Jerzego Nikitorowicza edukacja międzykulturowa to „wszelkie procesy formalnej i nieformalnej edukacji mającej wpływ na kształtowanie zasad i postaw otwartych interakcji między przedstawicielami różnych kultur, a w efekcie nabycie umiejętności dialogowego rozwiązywania konfliktów i urzeczywistniania pokojowego współistnienia”⁶, niniejszy artykuł ma na celu przybliżenie specyfiki islamu bośniackiego, który poprzez swą swoistość nieformalnej edukacji międzykulturowej chroni członków tej złożonej społeczności przed religijną i polityczną radykalizacją. Przedmiotem analizy będzie zatem z jednej strony historia przenikania się kulturowych wpływów islamskich, bizantyjskich, prawosławnych i środkowoeuropejskich, z drugiej zaś konsolidacja kulturowego oblicza islamu bośniackiego

⁴ Dla uproszczenia w tekście pojęciem „Bośnia” skrótowo określam całe terytorium Bośni i Hercegowiny wytyczone na mocy układu pokojowego w Dayton w 1995 roku. Porozumienie z Dayton było efektem negocjacji między przedstawicielami Serbów (Slobodan Milošević), Chorwatów (Franjo Tuđman) i Boszniaków (Alija Izetbegović), którego celem było zakończenie działań zbrojnych i przywrócenie pokoju na terenach ogarniętych konfliktem. Porozumienie zawarto w listopadzie, podpisano zaś oficjalnie w Paryżu w grudniu 1995 roku. Na jego mocy ustalono obecny podział polityczno-administracyjny Bośni i pozostałych byłych republik Jugosławii zaangażowanych w konflikt.

⁵ Por. M. Golka, *Oblicza wielokulturowości, w: U progu wielokulturowości...*, cyt. wyd., s. 70–71.

⁶ J. Nikitorowicz, *Edukacja regionalna i międzykulturowa*, Warszawa 2009, s. 502.

oraz próby radykalizacji tego dyskursu przez wahhabizm, a także analiza, która w konkluzjach pozwoli sformułować tezę o międzykulturowym potencjale islamu bośniackiego, będącego buforem chroniącym Boszniaków przed religijną radykalizacją ich tożsamości.

Bośniacki islam – między Orientem a Okcydentem

Południowi Słowianie zostali schryścianizowani w IX wieku i do podboju osmańskiego w XV wieku Bośnia stanowiła teren przenikania, czasem współdziałania, często też wzajemnego zwalczania Kościołów katolickiego, bośniackiego i prawosławnego. Hanna Siennicka, sekretarz generalny Ligi Polsko-Jugosłowiańskiej w latach 1919–1936, w swojej książce *Uroda Jugosławji* (1936) tak pisała o Kościele bośniackim: „(...) Oto w IX w. zagnieżdżyła się tu, zwleczone z Persji, czy Syrii sekta gnostyczno-manichejska, na Słowiańszczyźnie znana Bogomilami. Prześladowani w Serbji, schronili się w Bośni, gdzie pozyskali sobie bardzo szybko przytłaczającą większość ludności, szlachty i nawet rodzinę książęcą. Siłą sekty było oparcie się na języku i alfabecie słowiańskim przy sprawowaniu kultu”⁷ [ortografia zgodna z oryginałem]. I jak dalej twierdzi autorka, „Bogomili, (...) bośniaccy sekciarze, przyjęli islam, z którym łączyła ich wspólna cecha – brak hierarchizacji kościelnej. Nie budowali świątyń, nie uznawali rzeźb, obrazów (...) przyjmawszy islam, zachowali swe posiadłości i przywileje”⁸ [ortografia zgodna z oryginałem].

Z nastaniem osmańskiego panowania na XV-wiecznym terytorium Bośni Kościół bośniacki całkowicie zanikł. Przypuszcza się, że część jego wyznawców przeszła na prawosławie bądź katolicyzm, a prawdopodobnie znaczny odsetek tej społeczności wyznaniowej przyjął islam⁹. Obecność tak licznej populacji muzułmańskiej na terenach bośniackich pod okupacją turecką była wynikiem wielu czynników, począwszy od

⁷ H. Siennicka, *Uroda Jugosławji*, Warszawa 1936, s. 211. Pojawiają się też głosy, że Kościół bośniacki w średniowieczu, przed najazdem Turków (np. w czasach bana Stjepana Kotromanicia, a więc na początku XIV wieku), nie odgrywał w państwie bośniackim kluczowej roli, nie był też Kościołem państwowym; zob. M. Pinson, *The Muslims of Bosnia-Herzegovina. Their Historic Development from the Middle Ages to the Dissolution of Yugoslavia*, Massachusetts 1996, s. 6–7.

⁸ H. Siennicka, *Uroda...*, cyt. wyd., s. 211.

⁹ Por. N. Malcolm, *Bosnia. A Short History*, London 2002, s. 51–69.

skutecznej osmańskiej propagandy, a skończywszy na katolickich prześladowaniach między XV a XVIII wiekiem. Innym argumentem może być prestiż społeczny związany z przechodzeniem na islam, umożliwiający piastowanie stanowisk urzędniczych w nowo powstającej administracji osmańskiej¹⁰. Należy jednak podkreślić, że co do skali i dynamiki konwersji na islam od podboju Bośni latem 1463 roku istnieje wiele hipotez i często sprzecznych stanowisk badaczy tej części Europy¹¹.

Masowa islamizacja i specyficzne położenie Bośni w państwie otomańskim miały mocny wpływ na kształtowanie się tożsamości społecznej i kulturowej bośniackich muzułmanów¹², albowiem w krajach, gdzie nie istniała monoreligijność (np. w Bośni czy Albanii), doszło do masowych konwersji. Bośnia była faktycznie jedynym bałkańskim obszarem państwowo-politycznym, gdzie funkcjonowały trzy wyznania chrześcijańskie: katolicyzm, bogomilstwo i prawosławie, co miało ogromny wpływ na powstanie bośniackiego narodu feudalnego oraz na jego funkcje polityczno-państwowe. Wynikało to z faktu, iż monoreligijność w średniowieczu odgrywała ogromną rolę w procesie formowania narodu i jego państwowości (jak np. w Grecji, Bułgarii czy Serbii). W Bośni trzy dominujące wyznania nie mogły spełnić tej roli tak, aby wpisać się w nurt państwowotwórczy. Według Nedima Filipovicia formacja średniowiecznego narodu bośniackiego rozpoczęła się wcześniej, równo z początkami państwa bośniackiego, dzięki czemu powyższe pojęcia nie były obce w chwili, kiedy kontrolę nad tymi terenami przejęli Osmanowie, czego dowodem są określenia *Bošnjani*, *Bošnjak*, *Bosnalu* – od *Bosne* (Bośnia) jako określenia nowych poddanych¹³.

¹⁰ H. Siennicka, *Uroda...*, cyt. wyd., s. 212–213.

¹¹ Por. N. Malcolm, *Bosnia...*, cyt. wyd., s. 51–69; M. Bojić, *Historija Bosne i Bošnjaka. VII–XX vijek*, Sarajevo 2001, s. 25–35.

¹² **Muzułmanie bośniaccy**, inaczej Boszniacy (bośn. *Bošnjaci*), to etnonim definiujący mieszkańców Bośni i Hercegowiny, którzy są muzułmanami. W 1971 roku Broz Tito nadał tej grupie status narodu, dlatego określenia „Muzułmanie” lub „Boszniacy” można stosować zamiennie. Z kolei sam termin „Bośniacy” oznacza obywateli Bośni i Hercegowiny, niezależnie od ich przynależności etnicznej czy wyznaniowej; mogą to być więc Serbowie bośniaccy, Chorwaci bośniaccy lub Boszniacy właśnie.

¹³ N. Filipović, *Specifičnosti islamizacije u Bosni*, „Pregled” 1958, numer specjalny, s. 27–33; tenże, *Osvrt na neke probleme istorije Bosne i Hercegovine*, „Pregled” 1953, nr 2, s. 89–93.

Pod koniec XVII wieku 80% populacji bośniackiej stanowili muzułmanie, aczkolwiek odsetek ten zmalał w wyniku okupacji austro-węgierskiej, kiedy to wielu chrześcijan przybyło na ziemie bośniackie, a Bośniacy – podobnie jak inne nacje – stali się ofiarami klęsk naturalnych i chorób, które dotykały przeważnie mieszkańców miast (a do tej grupy należeli głównie muzułmanie). W XIX wieku podczas tureckiego spisu ludności muzułmanie stanowili 27% mieszkańców terytorium Bośni i Hercegowiny (w większości były to rozwinięte ośrodki urbanistyczne, tj. Sarajewo, Tuzla, Bihać i Banja Luka), jako że „w strukturze społecznej Bośni Serbowie stanowili element wiejski, natomiast muzułmanie byli przeważnie wykształconymi mieszkańcami miast”¹⁴. Różne prace historyczne zdają się potwierdzać taki ogląd¹⁵.

Kulturowe (a w konsekwencji obyczajowe) związki z Turcją, która sprowadziła islam na Bałkany, były i wciąż pozostają w Bośni wyraźne. Nowe państwo osmańskie miało charakter teokratyczny, wyznaczony przez prawodawstwo islamskie, co znalazło odzwierciedlenie w polityce prowadzonej na podbitych terytoriach i okazało się szczególnie dotkliwe dla tych, którzy nie przeszli na islam. „Niewierni chrześcijanie (tzw. *raja*) nie mogli nosić broni, jeździć konno na dobrych wierzchowcach, budować nowych cerkwi i ładnych domów”¹⁶, jednocześnie jednak szariat nakazywał szanować i „łagodnie obchodzić się z ludnością niewyznającą islamu”¹⁷.

Mimo tych stygmatyzujących przesłanek powszechnie obowiązywały zasady dobrosąsiedztwa (*komşuluk*¹⁸) oraz prawo, na mocy którego funkcjonowały tzw. millety, a więc dzielnice zamieszkałe przez niemuzułmańskie społeczności religijne żyjące w Imperium Osmańskim. Dzięki takiemu statusowi chronione były prawem islamu, cieszyły się też pewną autonomią, co doskonale obrazuje architektura

¹⁴ L. Benson, *Jugosławia. Historia w zarysie*, B. Gutowska-Nowak (tłum.), Kraków 2011, s. 202.

¹⁵ Por. M. A. Hoare, *The History of Bosnia. From the Middle Ages to the Present Day*, London 2007, s. 45.

¹⁶ Tłum. wł.; tamże.

¹⁷ Tłum. wł.; tamże.

¹⁸ A. Parzymies, *Muzułmanie w Jugosławii*, w: *Muzułmanie w Europie*, A. Parzymies (red.), Warszawa 2005, s. 87.

i demograficzny układ urbanizacyjny stolicy Bośni – Sarajewa¹⁹. Co ciekawe, szlachta bośniacka zachowała swoje przywileje, a to tłumaczy, dlaczego w XVI wieku aż dziewięciu wielkich wezyrów wywodziło się z Bośni. Z kolei język serbsko-chorwacki był jednym z dyplomatycznych języków w administracji osmańskiej²⁰. Ponadto Bośnia zachowała w ramach panowania osmańskiego historyczną nazwę oraz integralność – w 1463 roku powstał sandżak bośniacki, a siedem lat później hercegowiński²¹, które następnie ewoluowały w stronę wydzielonych z tureckiej Rumeli ejaletów²², administracyjnie i prawnie usankcjonowanych w 1580 roku. W konsekwencji na ziemiach słowiańskich powstała muzułmańska prowincja autonomiczna, co było zjawiskiem nietuzinkowym.

Okres panowania tureckiego oraz rozwoju kulturalnego i gospodarczego zahamowała jednak sytuacja polityczna w Europie. W wyniku wojen państw chrześcijańskich z Turcją oraz walk wyzwolenczych toczonych między XVI a XVIII wiekiem doszło do dekonstrukcji osmańskiej hegemonii w Bośni.

Oprócz dziedzictwa osmańskiego dla specyfiki bośniackiego islamu nie bez znaczenia było też zniesienie kalifatu przez Mustafę Kemala Atatürka w 1924 roku. Posunięcie to pozbawiło alimów bośniackich jedynego religijnego punktu odniesienia. Zachwianie tożsamości wyznaniowej wzmógł dodatkowo proces konceptualizacji laickiej tożsamości narodowej, opartej na wspólnocie południowych Słowian²³. Muzułmanie stali się więc jednym narodem jugosłowiańskim pozbawionym wła-

¹⁹ J. Danecki, *Kultura islamu. Słownik*, Warszawa 1997, s. 138. O eklektycznej, wielokulturowej architekturze Sarajewa i osadzeniu w niej dyskursu Innego pisał m.in. D. Karahasan, *Sarajewska sevdalinka*, D. Cirlić-Straszyńska, J. Pomorska (tłum.), Sejny 1995.

²⁰ A. Giza, *Bośnia i Hercegowina w dobie tureckiego i austriackiego panowania (1800-1914)*, Szczecin 2002, s. 10–11.

²¹ **Sandżak** (bośn. *sandžak*) to jednostka administracyjna wchodząca w zakres poszczególnych ejaletów; pojęciem tym określa się też pogranicze między terytorium obecnej Serbii i Bośni, które było w przeszłości częścią bośniackiego państwa średnio-wiecznego oraz bośniackiego paszalu (bośn. *pašaluk*) – prowincji osmańskiej.

²² **Ejalet** był jednostką administracyjną, którą posługiwano się na terenie całego Imperium Osmańskiego i jego prowincji (w pewnym sensie odpowiadające polskiemu województwom); każdy ejalet dzielił się na sandżaki. Władzę w poszczególnych ejaletach pełnili paszowie.

²³ Z serbsko-chorwackiego *Jugoslavija* to południowa Słowiańszczyzna.

snego terytorium. Z drugiej jednak strony laicyzacja sprzyjała tworzeniu wspólnoty wielokulturowej.

Pewne procesy polityczne i społeczne zachodzące na skalę globalną zaczęły oddziaływać na budzącą się po rozpadzie Jugosławii świadomość narodową Boszniaków. Odejście Atatürka od kalifatu, zerwanie z dziedzictwem Imperium Osmańskiego oraz konsekwentne ustanowienie w 1924 roku świeckiego państwa tureckiego doprowadziły do ożywienia ruchów panislamskich, czego przykładem był założony przez Hasana al-Bannę w 1928 roku ruch Bractwo Muzułmańskie²⁴. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku pojawiły się grupy terrorystyczne, takie jak Al-Dżihad i Al-Dżama'a al-Islamiya w Egipcie, Front Wyzwolenia Narodowego (Front de Libération Nationale – FLN; sprawujący rządy w Algierii od czasów kolonialnych) czy Muzułmański Front Ocalenia w Algierii (Front Islamique du Salut/Salvation – FIS). Punktem kulminacyjnym w ekstremistycznej propagandzie islamskiej była trwająca niemal dziesięć lat radziecka interwencja w Afganistanie (1979–1989), która zmobilizowała wszystkie fundamentalne ośrodki społeczne i polityczne do czynnej i gorliwej propagandy na rzecz dżihadu. W taki sposób radykalna myśl islamska zaznaczyła swą obecność w pierwszej połowie XX wieku również na Bałkanach.

Boszniacy byli jednak dalecy od islamskiego fundamentalizmu. W 1988 roku jedynie 37,3% Boszniaków deklarowało przywiązanie do religii i jej obrzędów, podczas gdy przeważająca większość zsekularyzowanych bośniackich muzułmanów wyrażała jedynie swoje przywiązanie kulturowe poprzez nadawanie i noszenie imion muzułmańskich, kulturę kulinarną oraz obchodzenie świąt w ich zewnętrznym rytualizmie, a także poprzez inne praktyki²⁵. I choć uznanie narodowości muzułmańskiej przyspieszyło proces wytworzenia elit politycznych tej społeczności, dla samych Boszniaków kluczowa okazała się „świecka tożsamość narodowa”, obudowana partyjnym wyobrażeniem o międzyetnicznej

²⁴ Liderem Bractwa Muzułmańskiego w burzliwych latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku był Sajjid Kutb, skazany w 1966 roku na śmierć przez powieszenie za spisek na życie prezydenta Egiptu.

²⁵ M. Velikonja, *Religious Separation and Political Intolerance in Bosnia-Herzegovina*, Texas 2003, s. 276; N. Malcolm, *Bosnia...*, cyt. wyd., s. 222.

równości wszystkich społeczności tworzących Jugosławię²⁶. Jak bowiem pisze Aleksandra Stankowicz, mentalność bośniackich muzułmanów konstituowała głównie „bośniacka narodowa oraz ponadnarodowa idea jugoslawizmu”²⁷.

Mariaż bośniackiego islamu z radykalizmem

Bośnia to obok Albanii jedyny kraj europejski z tak licznym odsetkiem społeczności muzułmańskiej, która w postdaytonowskiej Bośni stanowi większość w stosunku do Serbów i Chorwatów bośniackich²⁸. Ponadto Boszniacy są jedyną grupą etniczną Słowian południowych, która wyznaje islam. Warto przy tym zaznaczyć, że 45 lat jugosłowiańskiego sekularyzmu doprowadziło do religioznawczo kuriozalnych fenomenów, kiedy to Muzułmanie denotują swoje położenie teologiczno-wyznaniowe jako deiści, ateści czy agnostycy²⁹.

Tym samym pojawia się pytanie o to, jak radykalnej doktrynie wahhabizmu udało się przeniknąć na inne kontynenty i dotrzeć do tak odległych kulturowo społeczności jak Bośnia³⁰. Być może stało się to możliwe dzięki środkom finansowym, które pod przykrywką pomocy

²⁶ S. L. Burg, P. S. Shoup, *The War in Bosnia-Herzegovina. Ethnic Conflict and International Intervention*, London 2000, s. 41.

²⁷ A. Stankowicz, *Między bośniackością a jugoslawizmem. Z dziejów kultury bośniackiej*, Bielsko-Biała 2004, s. 23.

²⁸ Wiarygodne statystyki dotyczące populacji muzułmańskiej w Bośni były właściwie nieosiągalne po 1991 roku. Sytuacja zmieniła się w 2013 roku, kiedy w październiku przeprowadzono spis ludności. Z zebranych wówczas danych wynika, że w Bośni i Hercegowinie mieszka 1 836 603 Boszniaków, 1 239 019 Serbów i 553 000 Chorwatów. Boszniacy stanowią w Bośni i Hercegowinie 48,4% ludności, Serbowie 32,7%, a Chorwaci 14,6%. Więcej o wynikach spisu ludności na stronie: http://www.bhas.ba/obavjestenja/Preliminarni_rezultati_bos.pdf [dostęp: 12 VI 2015].

²⁹ Odpowiedzi takie padały często w wywiadach dotyczących współczesnej tożsamości bośniackiej, które autorka przeprowadziła w ramach grantu promotorskiego na potrzeby rozprawy doktorskiej poruszającej zagadnienie procesu konceptualizacji tożsamości bośniackiej. Por. J. Pilarska, *Wielowymiarowa tożsamość współczesnych Bośniaków*, Wrocław 2014.

³⁰ Por. J. Pilarska, *Radykalna ideologia wahhabizmu jako zagrożenie dla edukacji międzykulturowej w Bośni i Hercegowinie?*, w: *Władza, sens, działanie. Studia wokół związków ideologii i edukacji*, P. Rudnicki, M. Starnawski, M. Nowak-Dziemianowicz (red.), Wrocław 2012, s. 331–351.

humanitarnej płynęły do Bośni szerokim strumieniem zarówno w trakcie konfliktu w latach 1992–1995, jak i po nim, pozornie wypełniając niszę w humanitarnym kryzysie³¹. Wojna w Bośni w latach 1992–1995 była *de facto* konfliktem międzynarodowym, który zaangażował wiele ośrodków politycznych o globalnym zasięgu. Stąd też Boszniacy otrzymali wsparcie od radykalnych grup islamskich, w tym od mudżahedinów (weteranów konfliktu z Sowietami w Afganistanie), których liczebność ocenia się w granicach od 500 do 1000³². Z tego 700 wojowników z Bliskiego i Środkowego Wschodu władze bośniackie przyznały prawo pobytu³³. Szacuje się więc, że liczba pozostałych w kraju wahhabitów wynosi obecnie od 200 do 300 osób³⁴. Warto zaznaczyć, iż wielu z nich opuściło Bośnię po atakach na World Trade Centre w Nowym Jorku w 2001 roku. Wprowadzone wówczas zaostrzone kontrole doprowadziły do likwidacji kilku pseudohumanitarnych organizacji. Z kraju deportowano wtedy obywatele Algierii, Egiptu, Rosji, Sudanu, Turcji i Syrii z powodu podejrzeń o powiązania z Al-Kaidą³⁵.

Niestety, obecność mudżahedinów spowodowała pewne reperkusje w społecznym krajobrazie Bośni, jako że wojownicy islamscy wpłynęli na zmianę (umiarkowanego) odbioru islamu bośniackiego na arenie międzynarodowej. W ten sposób przygotowali grunt pod nowy, fundamentalny charakter muzułmańskich praktyk religijnych, czyli wahhabizm³⁶.

³¹ Por. J. Pilarska, *Wahhabici jako realne zagrożenie dla tożsamości wyznaniowej Boszniaków? Analiza krytyczna*, w: *Poznać Bałkany. Historia – polityka – kultura – języki*, K. Taczyńska, A. Twardowska (red.), Toruń 2012, s. 211–232; A. Parzymies, *Muzułmanie w Bośni i Hercegowinie*, w: *Muzułmanie w Europie*, A. Parzymies (red.), Warszawa 2005, s. 147–173.

³² E. F. Kohlmann, *Al-Qaida's Jihad in Europe: The Afghan-Bosnian Network*, New York 2004, s. 28–29.

³³ Tamże.

³⁴ Š. Filandra, *Bošnjaci između kemalizma i panislamizma*, „Odjek” 2007, Godina LX, Broj 1, s. 18.

³⁵ Por. E. F. Kohlmann, *Al-Qaida's Jihad in Europe: The Afghan-Bosnian Network*, New York 2004; E. Hećimović, *Garibi: Mudžahedini u BiH 1992-1999*, Zenica 2006.

³⁶ Samozwańczy przywódca bośniackich wahhabitów Abu Hamza stwierdził w październiku 2006 roku, że islamskie praktyki w Bośni mają komunistyczny charakter, i wezwał Bośniaków do powrotu do źródeł czystego islamu, jaki proponuje wahhabizm. W tym samym miesiącu w północnej Bośni zamknięto na kilka dni meczet w związku z konfliktem, do którego doszło między lokalnymi wyznawcami islamu a wahhabitami kwestionującymi formę modlitwy odprawianej przez tych pierwszych.

Nie należy jednak zapominać, iż radykalizm islamski wśród bośniackich muzułmanów pojawił się jako alternatywny dyskurs wyznaniowy już w czasach monarchii austro-węgierskiej, podważając chrześcijańsko-europejski porządek narzucony przez okupanta. Konsekwentnie w latach trzydziestych XX wieku bośniaccy muzułmanie zainicjowali współpracę z Bractwem Muzułmańskim w Egipcie, uczonymi salafickimi i innymi organizacjami panislamskimi. W wyniku tej współpracy w 1939 roku powołano do życia organizację Młodzi Muzułmanie (Mladi Muslimani), której celem miało być zachowanie muzułmańskiej tożsamości i obrzędowości religijnej³⁷. Organizację tę stworzono na wzór formacji egipskich Młodych Muzułmanów, czyli młodzieżowego odłamu Bractwa Muzułmańskiego. Rozwinięciem idei kształtowania sił muzułmańskich w czasie drugiej wojny światowej było powołanie formacji Zielone Berety (Zelene Beretke)³⁸.

Ponowne ożywienie organizacji islamskich w Jugosławii nastąpiło w latach siedemdziesiątych XX wieku. W tym okresie w większości świata islamskiego odnotowano wzrost politycznej aktywności, towarzyszący m.in. izraelsko-arabskiej wojnie sześciodniowej w 1967 roku³⁹. W Bośni najbardziej spektakularnym przejawem tego ożywienia była *Deklaracja islamska* autorstwa Aliji Izetbegovicia, ówczesnego członka

³⁷ O. Potežica, *Vehabije. Između istine i predrasuda*, Beograd 2007, s. 164.

³⁸ Podczas drugiej wojny światowej wielki mufti Jerozolimy Al-Hadżdż Amin al-Husajni bezpośrednio uczestniczył w formowaniu dwóch islamskich dywizji SS, z których najbardziej znana była Handżar (powstała na wzór formacji Albańczyków z Kosowa – Skanderbeg). Tak pisze o tym jeden z historyków wojskowych: „Himmler był zafascynowany islamem. Uważał, że muzułmanie to doskonały materiał na żołnierzy, ponieważ wierzyli, że ginąc w walce z niewiernym, dostaną się do raju” [C. Bishop, *Dywizje Waffen SS 1939-1945*, P. Cieśla (tłum.), Warszawa 2009, s. 136]. Tworzenie nowej dywizji rozpoczęto w marcu 1943 roku i po kilku miesiącach liczba żołnierzy sięgała już 20 000. Dywizji początkowo nadano nazwę 13. Ochotnicza Bośniacko-Hercegowińska Dywizja SS (zwana też Chorwacką ze względu na włączenie Bośni w 1941 roku w granice Niepodległego Państwa Chorwackiego), ostatecznie w maju 1944 roku przyjęła nazwę 13. Dywizji Górskiej SS Handschar (1. Chorwacka). Więcej na ten temat zob. C. Bishop, *Zagraniczne formacje SS. Zagraniczni ochotnicy w Waffen-SS w latach 1940-1945*, G. Siwek (tłum.), Warszawa 2006, s. 132–133; por. N. Malcolm, *Bosnia. A Short History*, London 2002, s. 189–191.

³⁹ Jej konsekwencją było bolesne dla całego świata muzułmańskiego zajęcie przez Izrael Jerozolimy i ziem na Zachodnim Brzegu.

organizacji Młodzi Muzułmanie⁴⁰, lidera Partii Akcji Demokratycznej (Stranka Demokratske Akcije – SDA)⁴¹, a następnie prezydenta niepodległej już Bośni i Hercegowiny. W deklaracji niedwuznacznie wypowiedział się za powstaniem państwa islamskiego z wykorzystaniem tendencji fundamentalistycznych zastrzegających, iż prawdziwy islam nie może istnieć w warunkach laickości (notabene A. Izetbegović pozwolił sobie nawet na krytykę polityki laickości K. Atatürka⁴²). Dlatego, w ocenie historyków, „na islamskie zagrożenie powoływano się także, aby usprawiedliwić represje w Bośni, gdzie rozpadł się w 1972 roku sojusz twardogłowych muzułmańskich, serbskich i chorwackich przywódców partyjnych, dzięki któremu Bośnia unikała do tej pory oskarżeń o odchylenia nacjonalistyczne (...), a w społeczności bośniackich Muzułmanów doszło do rozłamu między komunistami, którzy za czasów Tity uczynili tak wiele dla sprawy uznania statusu narodowościowego swoich ziomków, a tradycjonalistami przywiązanymi do kultury i religii islamskiej, którzy ubolewali nad utratą tożsamości narodowej z powodu coraz słabszego przywiązania do wartości religijnych (...)”⁴³.

W konsekwencji „ofensywa policyjna przeciwko domniemanym muzułmańskim »fundamentalistom«, przeprowadzona w Sarajewie w marcu 1983 roku, zakończyła się procesem trzynastu islamskich intelektualistów (...), jednym z nich był A. Izetbegović, który w 1946 roku trafił na dwa lata więzienia za obronę prawa do wolności wyznania. Tym razem skazano go na czternaście lat za treści na temat islamu i państwa zawarte w traktacie napisanym dziesięć lat wcześniej”⁴⁴.

W swojej kolejnej pracy *Islam between East and West* (Islam między Wschodem a Zachodem) A. Izetbegović *de facto* potwierdził umiarkowany pogląd na kwestie wyznaniowe, upatrując w tej religii pomost

⁴⁰ Panislamskie sympatie tego ugrupowania opisuje m.in. bośniacki historyk M. Bojić; M. Bojić, *Historija Bosne...*, cyt. wyd., s. 237–240.

⁴¹ Samą partię SDA oskarżano o stopniowe zmierzanie ku religijno-nacjonalistycznemu dyskursowi. Jak pisze Mitja Velikonja, „przynajmniej 8 z 40 członków partii w pewnym momencie swojego życia należało do ugrupowania Młodzi Muzułmanie” (tłum. wł.); M. Velikonja, *Religious Separation...*, cyt. wyd., s. 277.

⁴² A. Izetbegović, *Deklaracja muzułmańska (po bośniacku)*, <http://www.abcnet.com.pl/alija-izetbegovic-deklaracja-muzulmanska-po-bosniacku> [dostęp: 12 II 2015]. Por. N. Malcolm, *Bosnia. A Short...*, cyt. wyd., s. 219–222.

⁴³ L. Benson, *Jugosławia. Historia...*, cyt. wyd., s. 201–202.

⁴⁴ Tamże, s. 202.

między „ekstremalną chrześcijańską religijnością a zachodnim sekularyzmem, przez co islam odzwierciedla zespół wartości, które łączą materialny i duchowy wymiar życia w złoty środek”⁴⁵.

Dane statyczne w przededniu wojny na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku nie pozostawiają jednak złudzeń: w spisie powszechnym z 1991 roku 43,71% obywateli określiło się jako Bośniacy, 31,30% jako Serbowie, 17,30% jako Chorwaci, a 7,70% jako „inni”. W tej ostatniej grupie 255 078 osób (z 343 111) stanowili ci mieszkańcy Bośni, którzy przyznawali się do etnicznych, historycznych i kulturowych związków z Bośnią, ale którzy z powodu braku przywiązania do wyznaniowego życia sytuowali się na obrzeżach teologicznego znaczenia etnonimu „Muzułmanin”⁴⁶. Z jednej więc strony swoboda przemieszczania się i podróżowania w czasach Jugosławii umożliwiła pobieranie nauk islamskich za granicą oraz współpracę z arabskimi i muzułmańskimi krajami (jak np. Iran), z drugiej jednak strony umiarkowani bośniaccy muzułmanie zapoznawali się z koncepcjami modernizmu, indywidualizmu, nacjonalizmu, sekularyzmu, scjentyzmu i pozytywizmu właśnie na uniwersytetach zachodniej Europy, do których udawali się na studia, kwerendy biblioteczne i w podróże badawcze.

Nie należy jednak ignorować tego, że inteligencja duchowna od początku rozpadu Imperium Osmańskiego miała silne ideologiczne inklinacje ku półwypowi Azji Mniejszej. Stąd też duchowieństwo islamskie nauki pobierało głównie w Istambule bądź Kairze, tworząc w ten sposób podwaliny nie tylko pod kontakty naukowe i duchowne, ale także – w dalszej perspektywie – polityczne i ideologiczne, czego przykładem może być wspomniana *Deklaracja islamska* A. Izetbegovicia, odwzorowująca założenia egipskiego ruchu Bractwa Muzułmańskiego. Warto jednak zaznaczyć, że Boszniacy w znacznej większości „nacjonalizowali się”, europeizowali i sekularyzowali wedle wyobrażeń i aksjologii narodów środkowoeuropejskich.

Jak podkreśla Mitja Velikonja, intelektualne i teologiczne wpływy rozmaitej proweniencji sprawiły, iż współczesny islam w Bośni cechują cztery podstawowe typy⁴⁷:

⁴⁵ Tłum. wł.; M. A. Hoare, *The History of...*, cyt. wyd., s. 375.

⁴⁶ M. Pejanović, *The Political Development of Bosnia and Herzegovina in the Post-Dayton Period*, Sarajevo 2007, s. 75.

⁴⁷ M. Velikonja, *Religious Separation...*, cyt. wyd., s. 281.

1. Typ sekularny – traktujący religię jako sprawę prywatną; moralne wartości islamu są uznawane, ale religia nie stanowi fundamentu społeczeństwa, prawa czy polityki.

2. Typ tradycyjny – interceptujący islam jako religię, a zarazem wykładnię prawną, popierający postulat, że islam winien stać się religią państwową, islamskie prawo powinno być powszechnie obowiązujące, zasady religijne zaś przestrzegane.

3. Typ modernistyczny – zakładający „modernizację” wartości islamskich i zasad prawa islamskiego.

4. Typ reprezentowany przez radykalnych „rewitalistów” stojących na stanowisku, że islam przenika wszystkie aspekty współczesnego życia, a pierwotna, źródłowa wykładnia nauki islamu jest podstawą wszystkich jego wymiarów. Dlatego typ ten najlepiej koresponduje z wyobrażeniem wahhabitów o przyszłym ładzie społeczno-wyznaniowym w Bośni i ich ideologicznymi aspiracjami.

Ostatni model teoretyczny „bośniackiego islamu”, jako reprezentatywny dla wahhabizmu, charakteryzuje się według Olivera Poteżicy czasową dynamiką oddziaływań na terenie Bośni, a mianowicie⁴⁸:

1. Pierwsza faza, która trwała do 1992 roku, naznaczona była intensywnymi wpływami akademickimi, co przejawiało się m.in. wysyłaniem uczonych islamskich do Arabii Saudyjskiej i innych islamskich ośrodków akademickich. W tym czasie prasa zaczęła donosić o związkach między dotacjami saudyjskimi a działalnością islamskich centrów kulturowych, szkół koranicznych i meczetów. Wsparcie finansowe płynące z Półwyspu Arabskiego umożliwiło również powołanie do życia ruchu Rabita i innych panislamskich organizacji, takich jak Svetska Islamska Liga, Svetska Skupina Muslimanske Omaldine itp. Towarzyszyły temu pierwsze napięcia między lokalnymi muzułmanami a wahhabickimi adwokatami, którzy kwestionowali ówczesny *Volksgeist* muzułmanów bośniackich⁴⁹. Z drugiej strony pojawiła się również krytyka retoryki wahhabitów („albo jesteś z nami, albo nie jesteś prawdziwym muzułmaninem”⁵⁰) ze strony bośniackich intelektualistów muzułmańskich.

2. Faza druga przypadła na lata 1992–1995, kiedy to od 700 do 1000 ochotników przybyło z Bliskiego i Środkowego Wschodu, by włączyć

⁴⁸ O. Potežica, *Vehabije. Između...*, cyt. wyd., s. 170–179.

⁴⁹ *Džihad u domaćoj i svjetskoj javnosti*, Zbornik Matice Srpske za društvenu nauku, Br 116-177/2004, Novi Sad, s. 18.

⁵⁰ O. Potežica, *Vehabije. Između...*, cyt. wyd., s. 173.

się w konflikt na Bałkanach. Podobnie trudno poznać dokładną liczbę organizacji „humanitarnych”, które usankcjonowały podczas konfliktu swoją aktywność na tym terenie.

3. Trzecia faza to lata 1996–2002, kiedy zaczęły się formować pierwsze lokalne organizacje wahhabickie, a wśród nich najbardziej dobitny przykład – Aktivna Islamska Omladina (AIO; Aktywna Młodzież Muzułmańska)⁵¹, powołana do życia jako pochodna formacji El-Mudżahid armii bośniacko-hercegowińskiej. Jej zasadniczym celem jest *darwa*, a w dalszej konsekwencji stworzenie podwalin szariatu poprzez odwzorowanie realiów społeczno-politycznych Arabii Saudyjskiej.

Aktivna Islamska Omladina otrzymywała pokaźne wsparcie z Biura Saudyjskiego Komitetu Pomocy Bośni i Hercegowinie w Zenicy, ale aktywność finansową oraz indoktrynacyjną zaobserwować można było również w innych organizacjach tego typu, m.in. w Dżemalijet Furkan, Nedva czy Elbard Bosna, z głównymi ośrodkami wpływów obejmującymi Zenicę, Bihać, Maglaj, Travnik, Mostar, Bugojno i Kalesiję. Pierwsze wioski na wzór saudyjskich *al-ichwan* („bracia”) powstały w najbardziej znanych obecnie wahhabickich ośrodkach, tj. Gornja Maoča i Donja Bočinja w kantonie tuzlańskim. Ponadto w 2000 roku otwarto nowy meczet króla Fahda, który jest jednym z największych w Europie i może pomieścić do 5000 wiernych; koszt jego budowy wyniósł ponad 20 milionów dolarów⁵².

W tym samym czasie swoją działalność rozpoczęły organizacje wspierane finansowo przez Arabię Saudyjską, takie jak: Fundacja Al Haramain, Muvafak, Al Haramain al Masdżid al Aksa, Fond za Preporod Islama, Tajiba Internešnal, Global Relief Foundation, Islamic Relief Agency, Benevolence International Foundation, Third World Relief

⁵¹ Aktivna Islamska Omladina została założona w Zenicy w 1995 roku przez Nezima Haradžicia, „oficera jednostki El Mudżehid, który regularnie podróżuje do Mekki. W 1997 roku (...) został zastąpiony przez A. Pezo, który służył w tej samej jednostce i był również szefem organizacji terrorystycznej Vehabija”; J. Elsässer, *Jak dżihad przybył do Europy. Wojownicy Boga i tajne służby na Bałkanach*, M. Bochwic-Ivanovska (tłum.), Warszawa 2007, s. 196. Jürgen Elsässer w związku z AIO pisze też o płaceniu za zapuszczanie bród, chodzenie do meczetu i zasłanianie ciała przez kobiety, powołując się na muzułmańską tłumaczkę oddziałów SFOR, która twierdzi, że AIO płaciła studentom bośniackim po 300 KM za noszenie brody, a małżeństwa „wspierała” bonusem 700 KM; tamże, s. 199.

⁵² O. Potežica, *Vehabije. Između...*, cyt. wyd., s. 176.

Agency – TWRA (powiązana z Bractwem Muzułmańskim), Enama Ar-nanta itp⁵³. Należy dodać, że na tym etapie tego rodzaju działaniom towarzyszyła ostra polemika między oficjalnym dyskursem wyznaniowym promowanym przez bośniacką muzułmańską gminę wyznaniową (Islamska Zajednica) i Rijaset a przywódcami wahhabitów. Wtedy też Mustafa Cerić przyznał, iż „wirus wahhabizmu szerzy się z Wiednia na świat bośniackich muzułmanów”⁵⁴.

4. Faza czwarta związana jest ze wzrostem wpływów wahhabickich na ośrodki muzułmańskie w Bośni, czego skutkiem były sankcje nałożone po 2001 roku za zamknięcie kilkudziesięciu organizacji pozarządowych.

5. Ostatnia faza, naznaczona ostrą krytyką środowisk intelektualnych bośniackich muzułmanów (np. A. Siljadžicia), naświetliła problem medialnie. Zwrócono uwagę na to, że wahhabici to już nie tylko pozostali po konflikcie mudżahedini, ale i miejscowi muzułmanie, którzy ulegli indoktrynacji i manipulacji ideologicznej. W tym okresie doszło również do deportacji tzw. bośniackich Afgańczyków, wśród których było 72 Turków, 37 obywateli Tunezji, 31 Egipcjan, 30 Algierczyków oraz kilkoro obywateli Arabii Saudyjskiej, Jordanii, Sudanu, Iraku i Mali⁵⁵.

Współcześnie celem wahhabitów w Bośni są islamskie centra, szkoły i organizacje pomocowe. Wahhabicki prozelityzm opiera się na infiltracji, indoktrynacji i finansowaniu wymienionych instytucji. Według wahhabitów modernizm (nowoczesność) stanowi „siłę nihilistyczną”, której celem jest zniszczenie tradycji i neutralizacja siły religijnych ideologii kształtujących życie wiernych, co spowoduje, że w poszukiwaniu życiowych drogowskazów zwrócą się oni ku społecznym, ekonomicznym i naukowym argumentom⁵⁶. Stąd też życie wahhabity regulują jednoznaczne i surowe zakazy oraz nakazy. Z drugiej strony Boszniacy od wieków żyli na kulturowym rozdrożu Wschodu i Zachodu, rozpięci między tym, co orientalne, a tym co *stricte* europejskie, tworząc unikalną kulturę pogranicza.

Wspomniana islamska gmina wyznaniowa (Islamska Zajednica), założona w 1882 roku, reprezentuje odmienny od wahhabickiego model interpretacji Koranu i stosunek do współczesności, zakorzeniony

⁵³ Tamże, s. 178.

⁵⁴ Wiedeń to jeden z największych ośrodków wahhabickich w Europie, którego przywódcą jest radykał M. F. Porča.

⁵⁵ O. Potežica, *Vehabije. Između...*, cyt. wyd., s. 182.

⁵⁶ M. Ibn Abd al-Wahhab, *Kitab al-Tawhid*, Riyadh 2010, s. 11.

w wielowiekowej tradycji współżycia z innymi wyznaniem na terenie Jugosławii, a wcześniej Austro-Węgier i Imperium Osmańskiego. Reakcje na próby naruszenia islamskiego *status quo* w Bośni przez fanatyków Al-Wahhaba nie były masowe, lecz warto zaznaczyć, że Rijaset – Islamska Zajednica w Bośni i Hercegowinie wydała w marcu 2006 roku *Rezolucję o interpretacji islamu*⁵⁷, próbując dać odpór często agresywnym i nachalnym próbom narzucania swojej interpretacji Koranu przez wahhabitów.

Niestety, wahhabici to już nie tylko byli mudżahedini, mieszkańcy Afganistanu, Pakistanu czy Arabii Saudyjskiej, ale często także rdzenni Bośniacy, którzy skuszeni pomocą finansową dla islamskich instytucji kulturalnych i wyznaniowych wpadają w pułapkę fundamentalnej indoktrynacji. „Projekty” wahhabickie (treścią proponowanych kursów jest nauka języka – arabskiego lub angielskiego, nauka obsługi komputera itp.⁵⁸) są adresowane głównie do młodego pokolenia – dzieci i nastolatków, a także młodych Boszniaków, którzy pozostając bezrobotnymi przez wiele miesięcy, a nawet lat, stają się (psychologicznie) idealnym celem religijnej indoktrynacji.

Z bośniackiej empirii⁵⁹

Aby zobrazować międzykulturowy i dialogiczny potencjał islamu bośniackiego, posłużę się fragmentami własnych badań, które eksplorowały zagadnienie stosunku bośniackich muzułmanów (w większości

⁵⁷ *Rezolucija o ustavnim promjenama i tumačenju islama*, http://www.rijaset.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=195:rezolucija-o-ustavnim-promjenama-i-tumaju-islama&catid=235&Itemid=223 [dostęp: 12 VI 2015].

⁵⁸ Mechanizm funkcjonowania takich projektów odzwierciedlają nie tylko wypowiedzi badanych respondentów – bośniackich muzułmanów, ale też teksty kultury popularnej, m.in. film Jasmili Žbanić *Njen put*, który pokazuje historię młodego Bośniaka przeżywającego życiowy kryzys. Mężczyzna, wyrzucony z pracy za spożywanie alkoholu, wpada w kolejne uzależnienie, tym razem od toksycznej grupy wahhabitów, przez co dezintegracji ulegają jego więzi rodzinne, małżeństwo i *de facto* tożsamość.

⁵⁹ Fragmenty pochodzą z autorskich badań opublikowanych w: J. Pilarska, *Stosunek muzułmanów bośniackich do wahhabizmu – propozycja badań*, „*Studia Religiosa*” 2013, T. 46, nr 3, s. 217–234. Publikacja ta stanowi analizę pilotażowych badań zrealizowanych przez autorkę latem 2013 roku w ramach grantu wewnętrznego dla młodych naukowców Uniwersytetu Wrocławskiego (numer projektu: 1209/M/IPed/13).

Boszniaków) do wahhabizmu. Przyjętą problematykę badawczą podporządkowałam postmodernistycznemu paradygmatowi wpisującemu się w metodologię fenomenologiczną, interakcjonizm symboliczny oraz etnometodologię jakościową, dlatego też materiał zgromadziłam, korzystając z jakościowej procedury badawczej. Zastosowałam technikę wywiadu niestrukturalizowanego (związaną ze strategią jakościową) i kwestionariusz otwarty, tj. pytania otwarte, na które badani odpowiadali swobodnie, bez ograniczeń treści i formy wypowiedzi.

Nadrzędnym celem badań była rekonstrukcja postaw bośniackich muzułmanów wobec wahhabizmu oraz wstępne rozeznanie, czy postawy te mogą wpłynąć na powstanie korzystnych warunków do przejęcia dyskursu wyznaniowego przez ten radykalny ruch na bośniackim pograniczu kulturowym. Tak sformułowanemu celowi nadrzędnemu podporządkowałam cele pośrednie pilotażowego projektu badawczego, a więc:

- określenie wartości tworzących aksjologię bośniackich muzułmanów oraz wartości tworzących aksjologię wahhabitów w Bośni i Hercegowinie;
- określenie stopnia zbieżności hierarchii wartości oraz intencjonalności działań bośniackich muzułmanów i wahhabitów przebywających na terenie Bośni.

Dzięki dyskursywnemu charakterowi powyższych celów pośrednich, czyli zestawieniu kodu kulturowego właściwego bośniackim muzułmanom z wahhabicką doktryną, możliwe było zasygnalizowanie odpowiedzi na dwa pytania: czy są to kompatybilne systemy aksjonormatywne i teologiczne oraz czym wyraża się kapitał bośniackiego islamu dla edukacji międzykulturowej?

W wyniku przeprowadzonych badań, poprzedzonych kwerendą materiałów dostępnych w Instytucie Boszniackim w Sarajewie (Bošnjački Institut – Fondacija Adila Zulfikarpašića) oraz w tamtejszej Bibliotece Uniwersyteckiej i Bibliotece Narodowej, podjęłam próbę opisu postaw bośniackich muzułmanów wobec tej doktryny, aby następnie poddać analizie percepcję wahhabizmu przez lokalnych muzułmanów. Ze względu na preliminarny charakter badań objęłam nimi jedynie 10 bośniackich muzułmanów, traktując projekt jako rozpoznawczy w sensie metodologicznym. Warto jednak zaznaczyć, że sześć pytań z kwestionariusza, zaadresowanych do każdego z respondentów, wygenerowało materiał znaczący merytorycznie, choć oczywiście zawężona do 10 respondentów grupa

objęta pilotażowym badaniem nie dostarcza przesłanek do generalizacji otrzymanych wyników, a jedynie stanowi asumpt do rozbudowania projektu metodologicznego i głębszej eksploracji tego, jak dotąd, nierozpoznanego empirycznie zjawiska.

Fenomen, który może zobrazować dotychczasowe refleksje teoretyczne na temat „międzykulturowości” islamu bośniackiego, odzwierciedlił relację między wyobrażeniem o swojej własnej tożsamości wyznaniowej (a w konsekwencji i kulturowej) a treściami, jakie promują muzułmanie-wahhabici.

FENOMEN 1:

Właściwości tożsamości wyznaniowej bośniackich muzułmanów w relacji do cech przypisywanych muzułmanom wahhabitom.

1.1. PYTANIE BADAWCZE:

Jakie właściwości – atrybuty zewnętrzne i wewnętrzne – przypisują bośniaccy muzułmanie przedstawicielom wahhabizmu?

1.2. SZCZEGÓŁOWY CEL BADAWCZY:

Identyfikacja procesu przypisywania znaczeń aksjologicznych swojej tożsamości wyznaniowej (islam bośniackiego).

1.3. PYTANIE Z KWESTIONARIUSZA:

Co różni wahhabitów od bośniackich muzułmanów?

Pytanie badawcze dotyczące różnic, jakie dostrzegają badani bośniaccy muzułmanie między własną grupą odniesienia a przedstawicielami wahhabizmu, pozwoliło odtworzyć zespół cech, które respondenci przypisują własnej grupie odniesienia i wahhabitom. Wypowiedzi istotnie podkreślały wiele rozbieżności nie tylko aksjologicznych czy obyczajowych, ale także natury fizycznej (wygląd i zachowanie w miejscach publicznych). Respondenci sytuowali optykę światopoglądową wahhabitów w opozycji do swojego stylu życia i funkcjonowania w wielokulturowym państwie. **Wskazane różnice dotyczą m.in. sposobu ubierania się, zachowania, stosunku do Bośni oraz innych wyznań. Respondenci w swoich wypowiedziach zwracają też uwagę na fanatyzm, bezwzględność i agresywną ekspansję, jaką (również pod adresem bośniackich muzułmanów) okazują wahhabici.**

Kolejny fenomen odnosił się do sfery aksjologicznej wahhabitów, a więc pozwolił na odtworzenie hierarchii wartości regulujących zachowanie, procesy decyzyjne i wolicjonalne jednostek. Stanowi on narracyjną kontynuację refleksji na temat wyobrażeń o przedstawicielach

wahhabizmu. Sięga jednak „głębiej” niż zespół cech przypisywanych danej społeczności w ramach określonego stereotypu, porusza bowiem problematykę świata wartości.

FENOMEN 2:

Charakterystyka sfery aksjologicznej przypisywanej wahhabitom przez bośniackich muzułmanów.

2.1. PYTANIE BADAWCZE:

Jakie wartości wyznawane i reprezentowane są charakterystyczne dla wahhabitów według bośniackich muzułmanów?

2.2. SZCZEGÓŁOWY CEL BADAWCZY:

Identyfikacja procesu tworzenia aksjologicznej reprezentacji wahhabizmu.

2.3. PYTANIE Z KWESTIONARIUSZA:

Jakie wartości według Pani/Pana wyznają wahhabici?

Powyższe pytanie badawcze potwierdziło ustalenia płynące z poprzedniego zagadnienia, tzn. odzwierciedliło wyrażane przez respondentów negatywne przekonania dotyczące wahhabitów. Badani podkreślają ich radykalizm, odmienność (w negatywnym sensie), brak szacunku dla innych wyznań, brak zainteresowania dobrem kraju, tj. Bośni, niechęć do innych wyznań, których reprezentanci są wielowiekowym elementem krajobrazu kulturowego Bośni itp. Odpowiedzi badanych bośniackich muzułmanów często przybierały formę ataku na retorykę wahhabicką, która kwestionuje wielowiekowe współistnienie na tym terenie wielu wyznań i grup etnicznych oraz wynikającą z tego różnorodność obyczajów i tradycji. Niektórzy rozmówcy wymieniali cechy charakteryzujące kulturę bośniacką, zestawiając je z ideami promowanymi przez wahhabizm i ukazując sprzeczność aksjologiczną tych orientacji.

Wypowiedzi poruszające powyższy problem badawczy ukazują rozdźwięk między – jak określają to sami respondenci – tradycyjną bośniacką obyczajowością a wartościami, które promuje wahhabizm. Bośnia od wieków funkcjonuje jako swoiste pogranicze kulturowe, które otwarte na heterogeniczność kultur, obyczajów, stylów życia i form wyrażania swojego kulturowego „ja” marginalizowało treści radykalne, niekorespondujące z przyjętą społecznie praktyką kulturowego tygła, w którym jest miejsce na odmienność czy inność, ale nigdy taką „inność”, która wyklucza, uzurpuje czy dąży do dominacji nad równoległymi dyskursami kulturowymi. Wydaje się też, że badani muzułmanie

ograniczają przeżywanie swojej wyznaniowości do zewnętrznej obrzędowości i rytuałów⁶⁰.

Innym badawczo interesującym zjawiskiem (wartym dalszej empirycznej eksploracji), zasygnalizowanym w wypowiedziach badanych (a także w momencie podawania przez nich informacji o sobie), jest **słaba więź ze społecznością wyznaniową oraz towarzyszące jej nieznaczące przywiązanie do głębszego przeżywania treści religijnych. Może to wskazywać na zakorzenienie w lokalnych, często kulturowo heterogenicznych, tradycjach, oddalających muzułmanów od głęboko teologicznego doświadczania i przeżywania swojego wyznania** (kuriozum określenia „niewierzący muzułmanin” itp.). W konsekwencji ujawnia się społecznie artykułowany obraz cech bośniackości z zespołem wartości determinujących tożsamość bośniacką, a więc m.in. solidarność, a także **ponadwyznaniowość więzi i relacji międzykulturowych**.

Ponadto być może buforem chroniącym Bośniaków przed radykalizacją wyznaniowego dyskursu jest pamięć dzielonych dekad dobrosąsiedzkich stosunków, podtrzymywanych bez względu na wyznanie. Wszak przez wieki przedstawiciele różnych kultur, grup etnicznych i wyznań zwracali się do siebie jako *komšije*, czyli sąsiedzi, same zaś relacje międzyludzkie określali mianem *komšijski odnosi*, co oznacza traktowanie dobrosąsiedzkie w ramach ogólnie przyjętej postawy wspólnego dzielenia przestrzeni życia w Jugosławii (*zajednički život*). A być może przyczyna niepowodzenia promocji treści radykalnych tkwi w tożsamościowym fenomenie Bośniaków, którzy na pytanie „kim jesteś?” odpowiadają „jestem stąd”, a więc manifestują przywiązanie do społeczności lokalnej bez względu na jej strukturę etniczną czy wyznaniową⁶¹.

⁶⁰ Por. J. Pilarska, *Wielowymiarowa...*, cyt. wyd.

⁶¹ W taki sposób Bośniacy często odnosili się do pytania „kim jesteś?” sformułowanego przez autorkę podczas realizacji badań jakościowych do pracy magisterskiej na temat stosunku do grup etnicznych w Bośni i Hercegowinie. Badania zostały przeprowadzone latem 2005 roku na terenie Bośni i Hercegowiny w Republice Serbskiej oraz w Federacji Chorwacko-Muzułmańskiej wśród przedstawicieli wszystkich grup etnicznych zamieszkujących postdaytonowską Bośnię. Por. J. Pilarska, *Gotowość do współdziałania w środowiskach zróżnicowanych etnicznie na przykładzie Bośni i Hercegowiny*, w: *Wielokulturowość-międzykulturowość obszarami edukacyjnych odniesień*, A. Szerląg (red.), Kraków 2005, s. 389–399.

Zakończenie

Międzykulturowe uczenie się polega na „coraz lepszym rozumieniu siebie i innych oraz zdawaniu sobie sprawy ze zróżnicowania i relatywizmu kulturowego (...). Pozwala to lepiej zrozumieć złożoność świata i zdobywać umiejętność lepszego radzenia sobie z wyzwaniami współczesności”⁶². W konsekwencji „zaczyna się postrzegać rzeczywistość z innych punktów widzenia, rozszerzając swój dotychczasowy zespół zachowań, by w ten sposób dostosować się do modeli zachowań obowiązujących w innych kulturach”⁶³.

Wydaje się, że taki ogląd rzeczywistości społeczno-kulturowej koresponduje z dynamiką tożsamości wyznaniowej bośniackich muzułmanów, gdyż Bośnia ma wszelkie warunki, by stworzyć modelowe państwo umiarkowanego islamu, co wynika z wielowiekowej tradycji wielowyznaniowej koegzystencji oraz 130 lat świeckiego państwa ze świecką literą prawa, centralną władzą duchowną, dobrą organizacją i strukturą Ulamy. Ponadto brak zainteresowania ideą wahhabizmu wśród np. młodych bośniackich muzułmanów⁶⁴ jest odzwierciedleniem braku zaangażowania w kwestie wiary starszych pokoleń Boszniaków, którzy pamiętają laickie czasy Jugosławii i kojarzony z nimi porządek społeczny (*jugonostalgija*).

W powołanej do życia w 1997 roku Międzyreligijnej Radzie Bośni i Hercegowiny aktywny udział biorą czołowi profesorowie z wydziału nauk islamskich (promujący umiarkowany dyskurs wyznaniowy) oraz

⁶² P. P. Grzybowski, *Edukacja międzykulturowa...*, cyt. wyd., s. 38.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Wniosek o braku zainteresowania młodych ideą wahhabizmu wypływa z prowadzonej przez autorkę ewaluacji projektu edukacyjnego zaadresowanego do bośniackiej młodzieży. W ramach zainicjowanego w 2009 roku projektu wymiany międzykulturowej Wrocław–Konjic jedna z wrocławskich szkół średnich (Zespół Szkół nr 22 im. Piastów Śląskich) uczestniczy w międzyszkolnych wymianach ze szkołą średnią w Bośni i Hercegowinie w Federacji Chorwacko-Muzułmańskiej (Srednja Skola Konjic). Prawie sześciolatnia współpraca obejmowała warsztaty i projekty realizowane w Polsce w okresie letnim oraz wyjazdy studyjne polskiej młodzieży z opiekunami do Bośni w okresie jesiennym. Ostatni etap trzeciej edycji wymiany (14–20 października 2012 roku) był dla autorki niniejszego artykułu (a zarazem inicjatorce i koordynatorce projektu) okazją do tego, by wstępnie rozeznaczyć stosunek nastoletnich bośniackich muzułmanów do wahhabizmu i stopień atrakcyjności tej idei dla dorastających wyznawców Allaha.

nowy (zaprzyiężony 15 listopada 2012 roku) reis-l-ulema Bośni i Hercegowiny – Husein ef. Kavazović. W dniu powołania Rady, 9 czerwca 1997 roku, przedstawiciele władz duchownych islamu, prawosławia, katolicyzmu i judaizmu (a więc religii od wieków przenikających się na tym kulturowym pograniczu) podpisali *Deklarację wspólnych wartości moralnych*, w której zobowiązali się do współpracy na rzecz pokojowej edukacji⁶⁵. Dla wahhabitów już samo wejście w dialog z chrześcijanami i żydami stawia takich muzułmanów w jednym szeregu z „innowiercami”, w których wymierzony jest dżihad.

Ponadto 26 listopada 1997 roku uchwalona została nowa konstytucja Federacji Bośni i Hercegowiny⁶⁶, która stanowi bazę islamu w Bośni, utrwała 500 lat tradycji hanafickiej, a więc umiarkowanej wykładni dogmatycznej, dodatkowo wzbogaconej lokalnym kolorytem kulturowym korespondującym z kojarzoną z europejskim etosem aksjologią (promocja tolerancji, równouprawnienia i wzajemnego szacunku). Stąd też **podstawy islamu bośniackiego mają głębokie europejskie korzenie**. Trudno się doszukać punktów styecznych między teologicznymi rozważaniami umiarkowanych sunnitów, reprezentowanych np. przez wykładowców wydziału nauk islamskich i Rijaset, cieszących się powszechnym autorytetem, a wahhabickich radykałów, którzy funkcjonując na marginesie życia społecznego współczesnej Bośni, oczekują od swoich wyznawców zapuszczania bród, zasłaniania twarzy przez kobiety, odcięcia się od dotychczasowych „laickich” znajomych i literalnego odczytywania Koranu.

Należy pamiętać, iż bośniaccy muzułmanie byli zawsze otwarci na przenikanie się wpływów kulturowych, w tym ich elementów wyznaniowych, dlatego islam przez nich wyznawany ma charakter umiarkowany, otwarty i pozwala na pokojowe współistnienie z innymi religiami monoteistycznymi. Sunnicka tradycja sięgająca czasów Imperium Osmańskiego była pod silnym wpływem umiarkowanej hanafickiej szkoły prawa, natomiast w opozycji do radykalnych, fundamentalistycznych nawoływań wahhabitów do czystości wiary i walki z niewiernymi. Bośniaccy muzułmanie, mimo problemów z własną państwowością,

⁶⁵ R. Bońkowski, *Słowianie środkowopółudniowi na przełomie XX i XXI wieku. Język – Religia – Naród – Państwo*, Katowice 2010, s. 131–132.

⁶⁶ *Constitution of the Federation of Bosnia and Herzegovina*, www.almaprnjavorac.com/legislation/constitution_fbih.pdf [dostęp: 9 VI 2015].

właściwie nigdy w swych dziejach nie byli pozbawieni centralnej władzy w gminie wyznaniowej, stąd dobra organizacja struktur Ulamy oraz islamskich uczonych. Instytucje religijne prowadzone przez Islamską Zajednicę (wspólnotę wyznaniową bośniackich muzułmanów) lub z niej się wywodzące to ulama, madrasy (publiczne szkoły średnie) i wakufy (fundacje islamskie), których działalność warunkuje umiarkowany charakter bośniackiego islamu.

Reasumując, można postawić tezę o międzykulturowym potencjale bośniackiego islamu, którego wyznawcy byli od zawsze dumni ze swego lokalnego, bałkańskiego kolorytu i konglomeratu etnokulturowych cech czyniących z tego terenu pogranicze pełne napięć, ale i dialogu oraz negocjowania aksjonormatywnych znaczeń. Wydaje się bowiem, iż wbrew powszechnym stereotypom i masowym (głównie zachodnioeuropejskim) wyobrażeniom Bośnia – jako scena ścierania się wpływów Wschodu i Zachodu, prawosławia i katolicyzmu – stanowi klasyczną wręcz egzemplifikację warunków niezbędnych do wytworzenia społeczności międzykulturowej, która nigdy nie akceptuje radykalizmów kwestionujących równouprawnienie porządków kulturowych (i wyznaniowych) ją współtworzących. To owa „bośniacka”, „postkomunistyczna” mentalność pozwala muzułmanom w licznych kafanach nie tylko pić bośniacką kawę, ale i piwo, paść papierosy w towarzystwie lokalnych muzułmanek podkreślających ubiorem swą urodę. W tym samym czasie młodzi Boszniacy coraz częściej zamiast kultowi Allacha ulegają urokowi kapitalizmu i kultury masowej promowanej przez globalizujący się świat⁶⁷.

W przeciwieństwie do wahhabickiej ortodoksji **islam bośniacki często określany był i nadal jest jako otwarty, dialogiczny, międzykulturowy**, właściwy takiemu typowi muzułmańskiego społeczeństwa demokratycznego, który „wyszedł poza model fundamentalistyczny i interpretował tradycję kulturową w sposób umożliwiający muzułmanom włączenie się w nurt nowoczesności, bez wypierania się swoich poglądów”⁶⁸.

⁶⁷ Por. J. Pilarska, *Walka o rząd dusz – wahabici kontra młodzi Boszniacy*, w: *Kultura codzienności, codzienność w kulturze*, R. Mielczarek, M. Skorzycki, A. Sołtys, B. Sułkowski (red.), Łódź 2014, s. 151–169.

⁶⁸ G. Kepel, *Święta wojna: ekspansja i upadek fundamentalizmu muzułmańskiego*, K. Pachniak (tłum.), Warszawa 2003, s. 245.

Podobnie konstatuje Susan Sontag, która uważa, że „muzułmańska religijność przez ostatnie sto lat była już nadwątlona odmianą umiarkowanego islamu sunnickiego przyniesionego przez Turków i nie miała nic wspólnego z tym, co dziś nazywamy fundamentalizmem. Mieszkańcy Sarajewa pochodzenia muzulmańskiego wywodzą się z rodzin wyznających islam od najwyżej pięciu wieków, odkąd Bośnia została prowincją Imperium Osmańskiego. Pod tym względem są tacy sami jak ich przodkowie, południowośłowiańscy sąsiedzi, małżonkowie, rodacy, ponieważ są faktycznie potomkami chrześcijańskich południowych Słowian”⁶⁹.

Justyna Pilarska – BOSNIAN ISLAM AS A CAPITAL FOR CROSS-CULTURAL EDUCATION

The article tackles the issue of Bosnian Islam, revealing its specificity and making reference to the ethos of southern Slavs and the legacy of former socialist Yugoslavia, distinguishing Bosnian believers of the Allah from other members of *umma*.

The focus of attention is therefore on the history of Islam in Bosnia, dynamics of creating foundations for their religious culture, and events constituting the dividing line for the evolution of this religious community. The empirical part concerns narratives of contemporary Bosnian Muslims in the context of their attitude towards religious radicalism exemplified by Wahhabi activists marginally, albeit currently present in the religious discourse of contemporary Bosnia. Excerpts from own research will illustrate potential of Bosnian Islam in the context of priorities of cross-cultural education.

⁶⁹ S. Sontag, *Czekając na Godota w Sarajewie*, J. Krakowska-Narozniak (tłum.), „Kraśnogruda” 1996, nr 2, s. 86.

KATARZYNA ALICJA PAWLAK
Uniwersytet Jagielloński

Tożsamość w dobie postsekularyzmu. Kobiecość w postkolonialnej kulturze Kenii

Symptomy i wyzwania postsekularnej globalizacji

Jak podkreślają badacze reprezentujący różne perspektywy badawcze, tacy jak Rosi Braidotti¹, David Lehmann², Henrietta Moore³, Julia Kristeva⁴, Paul Heelas i inni⁵ czy John D. Caputo i Gianni Vattimo⁶, ruchy globalizacyjne w świecie zachodnim zakwestionowały twierdzenie o paralelności procesów modernizacji i sekularyzacji, co uwydatniło się w ciągu ostatniej dekady szczególnie na Starym Kontynencie. Stało się tak m.in. pod wpływem neoliberalnych tendencji rynku do idealizacji (jak w przypadku biznesowo-komercyjnego projektu rekonstrukcji „raju”), upolitycznienia na fali ruchów emancypacyjnych kwestii tożsamości (tj. postpostmodernistycznego odrodzenia potrzeby autentyczności i społecznej rewizji ekonomii przynależności), renesansu i ekspansji batalistycznego wymiaru islamu oraz powodowanego w znacznej mierze tą ekspansją niekontrolowanego napływu imigrantów z Azji i Afryki.

¹ R. Braidotti, *In Spite of the Times: The Postsecular Turn in Feminism*, „Theory, Culture & Society” 2008, vol. 25, no. 6, s. 1–24; *Transformations of Religion and the Public Sphere: Postsecular Publics*, R. Braidotti i in. (red.), London 2014, s. 296.

² D. Lehmann, *Religion and Globalization*, w: *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*, L. Woodhead, P. Fletcher, H. Kawanami, D. Smith (red.), London 2005, s. 345–364.

³ H. L. Moore, *The Subject of Anthropology: Gender, Symbolism and Psychoanalysis*, Cambridge, UK; Malden, MA 2007, s. 288.

⁴ J. Kristeva, *This Incredible Need to Believe*, New York 2009, s. 115.

⁵ *Religion, Modernity and Postmodernity*, P. Heelas, D. Martin, P. Morris (red.), London 1998, s. 338.

⁶ J. D. Caputo, G. Vattimo, *After the Death of God*, New York 2007, s. 204.

W różny sposób i z odmienną mocą wymienione powyżej procesy obnażają fiasko cywilizacyjnego przedsięwzięcia nowoczesności, jakim jest odżegnanie się od (potrzeby) wiary (prereligijnej lub ukształtowanej daną tradycją), jednocześnie ujawniając inherentną religijność tego nadmiernie (acz pozornie) zsekularyzowanego świata. Istotnie, mamy tu do czynienia z historyczną ironią: postmodernistyczna myśl zrodzona z potrzeby wyswobodzenia (się) bądź ucieczki i wolnego eksperymentu (w tym także religijnego) zatoczyła fatalny krąg. Zmierzch ideologii i zakwestionowanie (systemów) wartości, w których upatrywano źródło cierpień zarówno duchowych, jak i cielesnych, otworzył bramę pragmatyce wolności, tj. nieskrępowanej karnawalizacji różnicy wiodącej do cywilizacyjnego odurzenia wielością i kulturowego transu. Paradoksalnie pragnienie wolności stało się bezwolne, innymi słowy – praktycznie wykalkulowana wolność utracą krytyczne myślenie i ruguje wrażliwość, zaprowadzając osobliwy reżim (pseudo)wiary w „raj na ziemi”.

Bodaj nigdzie nie jest to lepiej uwidocznione niż w obszarze nowych cyfrowych technologii informacyjno-komunikacyjnych będących jedną z głównych sił napędowych globalizacji, a tym samym – wydawałoby się – sekularyzacji. Idealnie obrazując jedność absolutnej wolności i niewoli, technologie komputerowe urzeczywistniają odwieczne marzenie ludzkości o boskiej mocy nieograniczonej kreacji, jednocześnie – paradoksalnie – wyrażając głęboko zakorzenioną potrzebę wiary (prereligijnej i prepolitycznej).

Współczesna Europa niewątpliwie usiłuje na nowo pogodzić się z obecnością wiary i religii w sferze publicznej. Stara się wypracować sposoby określania znaczenia i miejsca religii oraz metody interakcji, zwłaszcza w dobie intensywnych ruchów migracyjnych w kierunku Europy mających podłoże religijne. Dlatego istotna wydaje się bliższa analiza kontekstów postkolonialnych oraz zbadanie, czy i w jakim stopniu postsekularyzacja, której doświadcza Europa, również dotyczy i dotyka przybyszów spoza Starego Kontynentu.

Tendencja do globalnego komunikowania i łączności nieuchronnie niesie za sobą konieczność adaptacji do nowych warunków oraz weryfikacji zastanych porządków kulturowo-społecznych i tradycji religijnych.

Jak twierdzi David Lehmann, to religia (chrześcijańska) była „pierwotnym globalizatorem”⁷. Znamienne jest to, że w tym procesie w wielu kontekstach postkolonialnych, niejednokrotnie upatrujących w globalizacji kolejną odsłonę imperialnej polityki Zachodu, lokalne systemy religijne stają się ważnym zapleczem w walce o utrzymanie własnej odrębności i autentyczności zarówno w wymiarze ogólnospołecznym i kulturowym, jak i jednostkowym i psychologicznym.

Niniejszy tekst stanowi wynik krytycznej refleksji nad wynikami badań poświęconych zagadnieniu tożsamości kobiet kenijskich, która – jak mogłam zaobserwować na przestrzeni ostatnich trzech lat – coraz bardziej rzeźbiona jest przez wyznawaną wiarę. Moje badania koncentrują się na chrześcijankach, co w społeczeństwie kenijskim, które mniej więcej w 80% deklaruje wiarę chrześcijańską (45% – wyznanie protestanckie, 33% – wyznanie katolickie)⁸, pozwala na dogłębne zbadanie przyczyn i konsekwencji zmian tożsamościowych zachodzących wskutek wzmożonej obecności i aktywności religii w postkolonialnej Kenii.

Glokalny kontekst kenijski wyłania się współcześnie jako postsekularny, w którym religia umacnia się i powraca jako spoiwo ogólnospołeczne, przenikające wszystkie dziedziny życia i odgrywające zasadniczą rolę w utrzymaniu spójności tradycyjnego świata, nadając sens istnieniu oraz pełniąc rolę integrującą i tożsamościowotwórczą. Rozpatrując współczesny kontekst kenijski i omawiając wybrane przykłady wpływu religii na tożsamość kobiet, koncentruję tutaj uwagę na konsekwencjach płynących z obserwowanego współcześnie renesansu wiary chrześcijańskiej. Z uwagi na znamieny brak antropologicznych i psychologicznych analiz współczesnych tendencji religijnych w wielokulturowym kontekście kenijskim proponuję najpierw nakreślić mapę terenu badawczego dla zagadnienia postsekularyzmu, które z kolei – podobnie jak postkolonializm

⁷ D. Lehmann, *Religion and Globalization*, w: *Religions in the Modern World*, L. Woodhead, P. Fletcher, H. Kawanami, D. Smith, London 2005, s. 345–364, 345.

⁸ Dane liczbowe pochodzą z oficjalnej strony internetowej Republiki Kenii: www.republicofkenya.org [dostęp: 6 IX 2015]. Intensywny napływ chrześcijańskich misjonarzy w XIX wieku walenie przyczynił się do aktualnego krajobrazu religijnego Kenii. Szacuje się, że w Kenii istnieje ponad 400 denominacji chrześcijańskich (głównie protestanckich, z których najliczniejszą stanowią zielonoświątkowcy, tj. około 60% populacji). Kościół katolicki i Anglikański Kościół Kenii należą do najlepiej zakorzenionych i strukturalnie zorganizowanych instytucji wyznaniowych w kraju.

– zajmując obszar pomiędzy podmiotem badającym a przedmiotem analizy, a tym samym kwestionując tradycyjną epistemologię, wymusza alternatywną metodologię.

Ze względu na zasadniczy temat poruszany w artykule, tj. post-sekularną podmiotowość z jednej strony i procesy, którym podlega w środowisku postkolonialnym z drugiej strony, stanowi on próbę krytycznej kartografii i symptomatologii kulturowej dla uchwycenia transkulturowych zjawisk i paralel w epoce religijnej globalizacji. Z jednej strony nawrót wierzeń chrześcijańskich w Kenii skutkuje petryfikacją i usztywnieniem obowiązujących norm i wyobrażeń kobiecości, z drugiej zaś – pod wpływem sił globalizacyjnych znoszących granice i ograniczenia oraz wymuszających otwartość (np. endogeniczne ruchy migracyjne) – kobiety stają się coraz bardziej obecne i aktywne w życiu społecznym i ekonomicznym, co niewątpliwie jest konsekwencją transformacji na poziomie tożsamości i redefinicji poczucia kobiecości.

Odwołując się do przeprowadzonych badań i wywiadów, przyjrze się religijnemu wymiarowi kobiecej tożsamości, który wyłania się jako element zasadniczy w globalizującej się postsekularnej Kenii. Kobięca tożsamość, będąc materia kształtowaną emancypacyjnymi dyskursami globalizacyjnymi, a zarazem instrumentem i celem neochrześcijańskiej ortodoksji, w interesujący sposób staje się Agambenowskim „muzułmaninem”⁹ – polem walki zarówno o symboliczne znaczenie na poziomie tożsamości, jak i czysto fizyczne i codzienne przetrwanie kobiet. Odwrotnie niż w przypadku tożsamościowego administrowania egzystencji przez patriarchalną biowładzę współczesny społeczno-religijny kontekst kenijski zdaje się psychologicznie konstruować kobiecość jako swoistą świadomość (cielesnego) ocalenia. Adaptując powyższe spostrzeżenie Giorgia Agambena dla zrozumienia współczesnej tożsamości kobiet kenijskich, analizuję wpływ (neochrześcijańskiej) religii i (postkolonialnej) kultury na tożsamość kobiet w etnicznie zróżnicowanym środowisku.

Zanim przejdę do omówienia oraz zilustrowania psychologicznego procesu i kształtowania kobiecej tożsamości w wymiarze cielesnym, a następnie wskażę jego główne czynniki we współczesnym wielokulturowym kontekście kenijskim, rozpocznę od szerszej postkolonialnej

⁹ G. Agamben, *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive*, New York 1999, s. 175 [wyd. pol. *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek*, S. Królak (tłum.), Warszawa 2008].

refleksji. Chciałabym zauważyć, że obecna – rzekomo postsekularna – epoka odśladania w nader przewrotny i historycznie ironiczny sposób dość posępny krajobraz arcyświeckiej eksploatacji na poziomie społeczno-ekonomicznym i frywolnie hiperrzeczywistej reinterpretacji pojęcia boskości. Dowodzi to symptomatycznie – jak sądzę – nie tyle (pozornie) logicznego powrotu religii do publicznej sfery działań politycznych i namysłu etycznego, ile obnaża właściwą skłonność dominującego systemu patriarchalnej władzy do perwersyjnego zaspokajania się, a w konsekwencji prowadzi do odrodzenia po dwóch stuleciach tradycji modernistycznej krytyki religii.

Rzeczoną perwersyjność rozumiem za Julią Kristevą, która poddając pojęcie ciekawej redefinicji, transformuje jego powszechne znaczenie poprzez wskazanie na obecną na gruncie języka francuskiego znamioną homonimiczność, tj. *père* ('ojciec') + *vers* ('w stronę')¹⁰, co z kolei adekwatnie ujmuje terażniejszy kulturowy zwrot ku religii (w tym przypadku chrześcijańskiej) jako systemu patriarchalnej władzy. Co więcej, postsekularyzm ujawnia kapitalistyczną eskalację „wesołego barbarzyństwa” z jednej strony i pogańskiej performatywności *sacrum* z drugiej strony. O ile pierwsza tendencja skutkuje onkologicznym rozrostem politycznej znieczulicy (np. bezlitosny ekonomizm, plutokracja) i etycznej drętwoty (np. fetyszystyczne zaprzeczenie bądź wyparcie rosnącej skali patologii dominującego systemu, takich jak przemoc, bieda, cierpienie, i ich banalizowanie), o tyle druga napędza fundamentalistyczny fanatyzm i chorobliwy obskurantyzm. Tym, co jednak postsekularyzm poniekąd ekshumuje i z czego wydatnie czerpie, jest – recypując określenie Julii Kristevej – „niewiarygodna potrzeba wiary”¹¹.

Krytycznie przyglądając się różnorodnym procesom tożsamościowym zachodzącym w kulturze zachodniej (m.in. coraz liczniejszym zjazdom w ramach Światowych Dni Młodzieży, mariażowi między ruchami neofaszystowskimi a wartościami chrześcijańskimi, werginetkom – ruchowi dziewic konsekrowanych, wirtualnym społecznościom wyznaniowym,

¹⁰ Julia Kristeva, odwołując się do kontekstu języka francuskiego i obserwowanej na jego gruncie homonimii, dokonuje politycznej reinterpretacji pojęcia, tj. *pèr(e)-vers-ion* ('w kierunku ojca'). Wskazuje na dialektyczny i tautologiczny (a więc systemowy, hermetycznie zamknięty w obrębie panującego systemu symbolicznego) charakter aktów perwersyjnych, które swoim odstępstwem od normy potwierdzają i umacniają dominującą strukturę; J. Kristeva, *This Incredible...*, New York 2009, s. 115.

¹¹ Tamże.

religijnemu wymiarowi fenomenu mediów społecznościowych, cyfryzacji praktyk religijnych itp.), pokuszę się o diagnozę, iż postpostmodernistyczny nawrót religii i religijności stanowi próbę odpowiedzi na wyzwanie wiary, która od czasów Immanuela Kanta pozostawała pogrzebana w „prywatnej sferze osobistej moralności” jako wiara objawiona, wymagająca uwierzenia (tj. *de facto* zawierzenia).

W gruncie rzeczy postpostmodernistyczny zwrot ku wierze i religii nie dziwi. Co jednak istotne, nawrót tudzież zderzenie religii pozostaje w moim rozumieniu jedynie epifenomenem. Kwestionując i usuwając wszelkie fundamenty (w tym również transcendentne i boskie), które podtrzymują dominujący porządek społeczny, postmodernizm stworzył możliwość obejścia bądź zawieszenia fenomenologicznej aporii. W postmodernizmie, zamiast przyjąć Boga jako danego (objawionego) lub agnostycznie założonego, podejmuje się na nowo pytanie o Jego istotę i sens. Pytanie to wynika ze Spinozjańskiego dictum, zgodnie z którym nie można zbudować adekwatnego obrazu człowieka, nie mając najpierw adekwatnego obrazu Boga, co widać na przykładzie różnych społecznych i psychologicznych działań transformacyjnych. W konsekwencji błędne wydaje się postrzeganie postsekularyzmu w kategoriach powrotu, gdyż wszelki powrót jest już zawsze krokiem naprzód, pokazującym wyraźnie kierunek rozwoju pojedynczego i kolektywnego ludzkiego pragnienia.

Jak twierdzi Luce Irigaray, „Bóg nie ma w sobie nic z moralności. Jedynie pokazuje drogę. Jest zachętą do bardziej perfekcyjnego rozwoju”¹². Kontynuując tę myśl, uważam, że sens postsekularyzmu najlepiej wyraża się w cywilizacyjnej (tj. zachodniej) potrzebie ponownego przemyślenia nie tyle (pojęcia) Boga czy Jego religijnej, kulturowej, syntezy, ile raczej samej (cielesnej) zdolności wiary w sensie afektywnym, a więc pozasymbolicznym, (potrzeby) wiary jako cielesnego afektu, co z kolei – zbiegając się z prądem globalizacji i jego rewizyjnej tendencji – przekłada się na obszar tożsamości, gruntownie go transformując.

¹² L. Irigaray, *Sexes and Genealogies*, New York 1993, s. 206; zob. też s. 68–69.

Tożsamość a globalność

Tożsamość koncepcyjnie stanowi schemat tego, kim się jest, innymi słowy – zespół właściwości specyficznych dla danej jednostki. Tożsamość wyraża również pewną oryginalność, odrębność, niepowtarzalność; to ona sprawia, że różnimy się od innych ludzi. W swoich badaniach ujmuję tożsamość w sposób egzystencjalny, jako projekt i dynamiczny proces; tożsamość nie jest „dana” człowiekowi, lecz musi zostać wypracowana.

Anthony Giddens stwierdza: „Tożsamość jednostki nie jest po prostu czymś danym jako czynnik ciągłości jej działania, ale czymś, co musi być rutynowo wytwarzane i podtrzymywane przez refleksyjnie działającą jednostkę”¹³. W swojej teorii A. Giddens definiuje tożsamość jako proces i projekt refleksyjny zarazem; tożsamość jest dla niego „zbiorem właściwości charakteryzujących mniej lub bardziej trwale jednostkę. Jest procesem, a nie stanem”¹⁴. Współczesne koncepcje tożsamości podkreślają, iż jest ona kreowana i podtrzymywana przez jednostkę. Anthony Giddens proponuje ujęcie, w którym tożsamość postrzegana jest jako projekt rozumiany kreationistycznie. „Tożsamość – pisze socjolog – jest projektem refleksyjnym, za który jednostka jest odpowiedzialna. Jesteśmy nie tym, czym jesteśmy, ale tym, co z siebie zrobimy”¹⁵.

W takim rozumieniu tożsamości koncentrujemy się na sposobie, w jaki ona powstaje, przekształca się, nie zaś na tym, czym jest. Cytując Zygmunta Bauman, można powiedzieć, że „tożsamość jawi się nam raczej jako coś, co należy wytworzyć, a nie odkryć, jako przedmiot naszych wysiłków, »cel«, do którego należy dojść, jako coś, co musimy dopiero sklecić z części lub wybrać z dostępnych całości, a potem o to walczyć i chronić”¹⁶. Z pojęciem tożsamości nierozzerwalnie związane jest także zjawisko „świadomości siebie”¹⁷. To, kim staje się osoba, wynika z jej starań zmierzających do rekonstrukcji, lepszego poznania samej siebie.

¹³ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, A. Szulżycka (tłum.), Warszawa 2002, s. 74.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 105.

¹⁶ Z. Bauman, *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, J. Łaszcz (tłum.), Gdańsk 2007, s. 18.

¹⁷ Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2007.

Jak pisze Zbigniew Bokszański, „tożsamość to zbiór właściwości opisujących istotne cechy podmiotu społecznego w jego własnych przekonaniach”¹⁸. Tożsamość jest otwartym projektem; jednostka sama stwarza swoją tożsamość, ustawicznie podejmując próby samookreślenia. Jest to proces nieprzerwany – dążenie do czegoś, a nie osiągnięcie miejsca przeznaczenia. Dynamiczne ujęcie tożsamości łączy w sobie z pozoru przeciwstawne kategorie: tożsamość i różnorodność. Jednakże takie podejście wydaje mi się aktualne i ważne z badawczego punktu widzenia, wszak przedmiotem zainteresowania niniejszej analizy jest form(uł)owanie się tożsamości współczesnej Kenijki ze szczególnym uwzględnieniem czynnika religijnego, który ją kształtuje.

Refleksje nad tożsamością współczesnej Kenijki dotyczą również problemu tożsamości uwikłanej w globalność. Dynamika przemian kulturowo-społecznych zachodzących na gruncie wschodnioafrykańskim wymusza na jednostce konieczność ciągłego określania siebie na nowo – w wymiarze osobowym, intersubiektywnym, religijnym i politycznym. Tożsamość w tym kontekście pozostaje w procesie nieustannej zmiany; jest to tożsamość dynamiczna, tożsamość, której esencja tkwi w permanentnym stawaniu się; tożsamość zmieniająca się i kreatywnie wzbogacana.

Konteksty transkulturowe, do których można zaliczyć współczesną Kenię, sprzyjają wytwarzaniu tożsamości hybrydowej. W swoich badaniach posługuję się terminem „tożsamość hybrydowa” w odniesieniu do krytycznych propozycji wysuniętych przez przedstawicielki tzw. czarnego feminizmu¹⁹. Czarne feministki zwróciły uwagę na hybrydową konstrukcję tożsamości kobiet. Płeć w ujęciu przedstawicielek czarnego feminizmu stanowi tylko jedną z kategorii potrzebnych do opisu tożsamości. Elementy konstruujące tożsamość kobiet to również rasa, klasa, orientacja seksualna, sytuacja ekonomiczna czy miejsce pochodzenia oraz – co niezwykle ważne – doświadczenia rodzące się na skrzyżowaniu czy też przecięciu się tych porządkujących kategorii poznawczych. Ponadto czarne feministki wskazują na symultaniczność

¹⁸ Tamże, s. 16.

¹⁹ H. V. Carby, *White Women Listen!*, w: *The Empire Strikes Back. Race and Racism in 70s Britain*, Centre for Contemporary Cultural Studies, University of Birmingham, London 1984; B. Hooks, *Talking back: thinking feminist, thinking black*, Boston 1989; G. C. Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, w: *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, P. Williams, L. Chrisman (red.), New York 1993.

i intersekcjonalność różnego rodzaju form opresji na tle rasowym, klasowym czy seksualnym. Te systemy opresji, zwane „zwielokrotnionym zagrożeniem”, tj. seksizm, rasizm, dyskryminacja na tle ekonomicznym czy kulturowym, występują w życiu kenijskich kobiet i wydatnie zaznaczają swoją obecność w procesie konstruowania przez nie tożsamości.

Jak wynika z przeprowadzonych przeze mnie badań – a co również akcentuje Achille Mbembe w swojej pracy *On the Postcolony*²⁰ – ciało wyłania się jako podstawowy wymiar, w którym doświadczane są procesy społeczno-kulturowe i gdzie inskrybowane są ślady napędzanych przez nie przemian. Ciało jest jednym z podstawowych układów definiowania i konstruowania tożsamości. Kreowanie własnej tożsamości jest procesem twórczym, wymagającym głębokiej refleksji i (auto)narracji. Za Anthonym Elliottem można powiedzieć, że „ciało jest tym, czym jesteśmy, co posiadamy i za pomocą czego działamy w życiu codziennym; ciało ma kluczowe znaczenie dla naszego jednostkowego, podmiotowego poczucia siebie”²¹.

Cielesność jako konglomerat percepcyjny i sensotwórczy umożliwia osobie spostrzeganie i przeżywanie siebie, swojej odrębności fizycznej, spójności i ciągłości w czasie. Obszary takie, jak poczucie odrębności, ciągłości, spójności, generowania i posiadania treści, są kluczowe w procesie formułowania tożsamości. W kontekście cielesności szczególnie akcentuje się właśnie obszar odrębności i ciągłości, gdyż te aspekty są ściśle związane z doznaniem cielesnym.

Badania skupiające się na problemie tradycji znaczenia wymiaru płciowego tożsamości w kontekście wschodnioafrykańskim prowadziła Henrietta Moore, przedstawiając tożsamość w ujęciu społeczno-kulturowym²². Analizując istniejące w tym rejonie świata systemy symboliczne, badaczka koncentruje uwagę na powiązaniach między nimi a płcią, cielesnością i seksualnością oraz ich kulturowo-społecznych transformacjach.

²⁰ A. Mbembe, *On the Postcolony*, Berkeley 2001, s. 274.

²¹ A. Elliott, *Koncepcja „ja”*, S. Królak (tłum.), Warszawa 2007, s. 120.

²² H. L. Moore, *Forms of Knowing and Un-knowing: Secrets about Society, Sexuality and God in Northern Kenya*, w: *Secrecy and Silence in the Research Process: Feminist Reflections*, R. Ryan-Flood, R. Gill (red.), London 2010, s. 30–41; też, *Female genital mutilation/cutting*, „British Medical Journal” 2013, vol. 347, no. 9; też, *Difference and Recognition: Postmillennial Identities and Social Justice*, „Signs. Journal of Women in Culture and Society” 2000, vol. 25, no. 4, s. 1129–1132.

Joshua Eshuchi i Tiafack Ojuku²³ badali z kolei role społeczno-kulturowe oraz relacje wśród kenijskich i kameruńskich studentów i studentek w odniesieniu do procesu globalizacji, który zestawia ze sobą konkurencyjne koncepcje kultury i wartości, a co za tym idzie – uruchamia proces „hybrydyzacji kulturowej”. Badacze podkreślają wydatny wpływ kultury na budowę tożsamości społeczno-poznawczej, stwierdzając, że otwarcie się na odmienne kultury wzmaga synkretyzację kulturową i ich konwergencję w stronę uniwersalizacji norm.

Kobiety i ich role oraz prawa i możliwości są często w Kenii postrzegane przez pryzmat tradycji religijnej, historii kolonialnej i systemu patriarchalnego²⁴. Badanie przeprowadzone przez Bentę A. Abuyę, Elijaha O. Onsomu i DaKyszę Moore²⁵ dotyczące dostępu dziewczynek do edukacji w Kenii pokazuje, że problem ten nie ma jedynie przyczyn ekonomicznych. Autorzy zwracają uwagę na znamienne nieobecność wymiaru społeczno-kulturowego płci w badaniach na tym obszarze, który w ich ocenie determinuje negatywny stosunek do edukacji kobiet. Badacze analizują rolę społecznych konstrukcji w odniesieniu do dziewcząt ze szkół średnich, zwracając uwagę na obowiązujące wzorce ról społecznych wynikające z przypisania do płci społeczno-kulturowej oraz zdefiniowane przez kontekst kulturowy i utrwalone przez socjalizację.

Odrębną grupę stanowią badania nad seksualnością kobiet oraz ich autopercepcją²⁶, a także badanie kobiecej seksualności, którym objęto

²³ J. Eshuchi, T. Ojuku, *The Impact of Academic Mobility on The Conceptualisation of Gender Roles and Relations Among Kenyan and Cameroonian Students*, w: *Internationalisation of African Higher Education: Towards Achieving the MDGs*, C. Sehoole, J. Knight (red.), Rotterdam 2013, s. 73–91.

²⁴ B. A. Abuya, E. O. Onsomu, D. Moore, J. Sagwe, *A phenomenological study of sexual harassment and violence among girls attending high schools in urban slums, Nairobi, Kenya*, „Journal of School Violence” 2012, vol. 11, no. 4, s. 323–344; B. A. Abuya, E. O. Onsomu, D. Moore, C. N. Piper, *Association Between Education and Domestic Violence Among Women Being Offered an HIV Test in Urban and Rural Areas in Kenya*, „Journal of Interpersonal Violence” 2012, vol. 27, no. 10, s. 2022–2038; B. A. Abuya, E. O. Onsomu, D. Moore, *Determinants of educational exclusion: Poor urban girls’ experiences in- and out-of-school in Kenya*, „Prospects. Quarterly Review of Comparative Education” 2014, vol. 44, no. 3, s. 381–394.

²⁵ B. A. Abuya, E. O. Onsomu, D. Moore, *Educational challenges and diminishing family safety net faced by high-school girls in a slum residence, Nairobi, Kenya*, „International Journal of Educational Development” 2012, vol. 32, no. 1, s. 81–91.

²⁶ E. Cesnulyte, *Ambiguous Pleasures: Sexuality and middle class self-perceptions in Nairobi*, „African Affairs” 2013, vol. 112, no. 447, s. 330–332.

mieszkanek Nairobi²⁷. Znamienny w tym kontekście jest brak badań dotyczących religijnego wymiaru tych procesów tożsamościowotwórczych, którymi zajmują się w swoich pracach.

Chrześcijańska „muzułmanka”

Specyfika kultury afrykańskiej wyraźnie zaznacza się w ontologicznym statusie religii i głębokiej przynależności społecznej do formacji religijnych. Zapewnia to integralność kulturowego kontinuum, w którym żyjący tworzą i rozwijają swoją tożsamość w dialogu ze światem duchowym. Sens przynależności do danej społeczności nierozzerwalnie wiąże się z wymiarem religijnym i wyraża poprzez niego. Etnicznie determinowana religia jest efektem dynamicznej interakcji społeczności z obszarem, który zamieszkuje, wydatnie przyczyniając się do wspólnotowo generowanego poczucia tożsamości. Pod wpływem kontaktów z religiami uniwersalistycznymi w tradycyjnych wierzeniach afrykańskich dokonały się i wciąż dokonują zmiany. Wpływy religii światowych widoczne są zarówno w zmodyfikowanych mitologiach i dogmatach, jak i w praktykach kulturowych.

Stanisław Piłaszewicz podkreśla, że „afrykańskie religie rodzime są ciągle wszechobecne, jeśli nawet przeczą temu dane statystyczne. Jeszcze długo będą one w znacznej mierze kształtować światopogląd Afrykanów, chociaż prognozy futurologiczne zapowiadają ich dalszy upadek”²⁸. Pomimo rosnącego wpływu chrześcijaństwa w Kenii obserwuje się postępujący proces synkretyzacji prowadzący do reinterpretacji własnych zapastrykań na wszechświat. Jak pisze S. Piłaszewicz, „w miarę nasilania się obcych wpływów religijnych, kiedy zapożyczenia nie ograniczają się już tylko do kilku mało znaczących szczegółów, zmiana w systemie religii rodzimych przyjmuje głębszy charakter. Mamy wówczas do czynienia z synkretyzmami religijnymi, nazywanymi przez niektórych badaczy kultami neotradycyjnymi. Religia tradycyjna nie zatracą swej istoty i nie pomniejsza zasadniczo siły swojego oddziaływania, lecz staje się w znaczący sposób przetworzona. Wierzący stara się połączyć w zwartą całość

²⁷ R. Spronk, *Female sexuality in Nairobi: Flawed or favoured?*, „Culture, Health & Sexuality” 2005, vol. 7, no. 3, s. 267–277.

²⁸ S. Piłaszewicz, *Religie Afryki*, Warszawa 2000, s. 345.

wierzeń i rytuałów fragmenty pochodzące z różnych systemów religijnych. Tak więc święci chrześcijańscy czy muzułmańscy mogą współistnieć czy być identyfikowani z bóstwami i duchami przodków, a mity o stworzeniu stają się zabarwione motywami przejętymi z Koranu czy Księgi Rodzaju”²⁹.

Kenia jest krajem, w którym obecnie zachodzą istotne zmiany. Dotyczą one nie tylko miejsca kobiety w społeczeństwie, ale także jej poczucia tożsamości, które ulega gruntownej transformacji wskutek różnego rodzaju presji i przemian cywilizacyjnych. Ewidentnie na podstawie przeprowadzonych dotychczas wywiadów z kobietami w Kenii mogę stwierdzić, iż religijny wymiar społecznego porządku postkolonialnego determinująco wpływa na poczucie i kształt tożsamości kobiet. Społeczeństwo, w którym współcześnie większą wagę przykładana się do wyznania (chrześcijańskiego) aniżeli koloru skóry, a niekiedy nawet etnicznej przynależności, stanowi adekwatny teren badawczy dla eksploracji obecności religii zarówno w wymiarze publicznym, jak i na psychologicznym poziomie tożsamości.

Sytuacja kenijskich kobiet w ogóle i Kenijek-chrześcijanek wydaje się z tej perspektywy wyjątkowa, nie tylko ze względu na ich społeczno-kulturowe usytuowanie, ale także jako symptom potencjalnej transformacji dominującego, opresyjnego reżimu patriarchalnego. Jak pokazuje już przywoływane kameruńskie studium Achille Mbembe³⁰, afrykański kontekst, łącząc tendencje postkolonialne (związane w tym przypadku z demontażem aparatu symbolicznej władzy kolonialnej i patriarchalnej) oraz postsekularne (odnoszące się zasadniczo do rewizji statusu i znaczenia importowanych religii europejskich), staje się laboratorium przemian w sferach publicznej i prywatnej, które wymagają dogłębnej analizy pod kątem kształtowania się i wyłaniania nowych form tożsamościowych i kolektywnych form(uł) przynależności.

Wyniki dotychczas przeprowadzonych badań pozwalają zidentyfikować pewną dominującą tendencję psychospołecznego rozwoju tożsamości chrześcijanek w Kenii żyjących w przestrzeni miejskiej. Postępujące rozluźnienie lub usuwanie granic następujące w dużej mierze pod wpływem ruchów globalizacyjnych prowadzi do rzeczywistej

²⁹ Tamże, s. 205.

³⁰ A. Mbembe, *On the Postcolony*, cyt. wyd.

(choć w kontekście kraju wciąż stosunkowo niewielkiej) zmiany położenia kobiet w Kenii, wyswobodzenia się z części tradycyjnych stereotypowych wyobrażeń i wartości, polepszenia ich sytuacji ekonomicznej i społecznej oraz poszerzenia zakresu możliwości ich rozwoju. Przywołując figurę „muzułmanina” z pracy *Homo sacer* Giorgia Agambena³¹, zaryzykuję jednak twierdzenie, iż zmiana ta jest powierzchowna i zauważalna jedynie z makroperspektywy systemu.

Zgromadzone dzięki wywiadam materiały rzucają zupełnie odmienne światło, dużo mniej optymistyczne spojrzenie, na trajektorię tych zmian i ich rezultaty na poziomie doświadczenia i jednostkowego poczucia tożsamości wśród kobiet. Jako przykład społecznej transformacji emancypacja kobiet w Kenii zbiegła się z tendencjami postsekularnymi, a w szczególności ze wzrostem obecności i znaczenia religii chrześcijańskiej (w różnych jej odmianach, np. katolickiej, protestanckiej). Trudno zatem byłoby nie dostrzec związku między czynnikiem religijnym a duchem liberalizacji przejawiającym się i motywującym społeczne dążenie równościowe.

Wątek ten wielokrotnie pojawia się w opowieściach kobiet, które akcentują rolę religii chrześcijańskiej w procesie ich własnego uświadamiania sobie swojej wartości jako kobiety, a tym samym wyłamują się męskiej dominacji. To stawia tę tradycję religijną – erygowaną bezsprzecznie na męskich (patriarchalnych) wyobrażeniach i wartościach – w innym świetle i podkreśla zwłaszcza jej pragmatyczny wymiar umożliwiający artykulację i symboliczną reprezentację własnej tożsamości w sposób *stricte* kobiecy. Jako takie, w mojej ocenie, postsekularne chrześcijaństwo kenijskie stanowi nade wszystko przykład próby rekonstrukcji spuścizny polityczno-duchowej ideału humanizmu, który bierze w chrześcijaństwie swój historyczny i koncepcyjny początek (mimo że ostatecznie staje się w kontekście kultury zachodnioeuropejskiej jego radykalną krytyką).

Wielu krytyków postkolonialnych zauważa, że obszar postkolonialny – będąc współcześnie egzotycznym teatrem globalnej eskalacji różnego rodzaju i rozmiaru zbrodni oraz jej zachodniej banalizacji – staje się wyjątkowo bezbronny, łatwo się poddaje (bądź pada ofiarą) intensywnej,

³¹ G. Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford 1998 [wyd. pol.: *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, M. Salwa (tłum.), Warszawa 2008].

acz wysublimowanej estetycznie neokolonizacji, ulega procesom społecznej i tożsamościowej fragmentaryzacji (np. cyfryzacji komunikacji), co więcej – niesie współcześnie szczególną groźbę dehumanizacji zarówno we własnym obrębie, jak i poprzez migracyjny eksport³². Ta kulturowa transformacja pociąga za sobą niewiarygodną potrzebę wiary, która idealnie wyraża się w chrześcijańskim humanizmie. Intelktualne i doktrynalne zeszywnienie instytucji Kościoła z jednej strony oraz duchowa petryfikacja *homo religiosus* z drugiej, zachodząca w różnym stopniu w kulturze zachodniej i fanatycznych odłamach islamu, zdają się omijać postkolonialny kontekst kenijski, w którym obserwujemy na fali powrotu chrześcijaństwa do sfery publicznej renesans humanistycznych wartości torujących drogę tożsamościowej metamorfozie.

Bliższa analiza kobiecości przeprowadzona na podstawie materiału zebranego w trakcie wywiadów ukazuje nieco ciemniejszą stronę tego procesu. Niewątpliwie sytuacja Kenijek – pod wpływem ekonomicznych czynników globalizacyjnych i chrześcijańskiej neohumanizacji w dużych miastach – ulega pozytywnej przemianie, za czym idzie transformacja tożsamościowa, ujawniając na poziomie mikro inne oblicze, którego adekwatną metaforą jest Agambenowski „muzułmanin”. Pomimo swojego ekstremalnego charakteru podyktowanego obozową genealogią figura ta, użyta w celach politycznych przez włoskiego filozofa, stawia przed zachodnią cywilizacją tyleż przerażającą, co trzeźwiącą diagnozę: krańcowość dotyczy nas wszystkich, bez wyjątku. „Muzułmanin” jako obozowy kapo wyzbył się wszelkiej wrażliwości (w tym również świadomości cierpienia), poddając się beznamiętnie ślepeму (acz określoneму

³² A. Touraine, *La fin des sociétés*, Paris 2015; M. Mies, V. Shiva, *Ecofeminism*, New York 2014, s. 360; A. Appadurai, *The Future As Cultural Fact: Essays on the Global Condition*, New York 2013, s. 336; Z. Bauman, *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, London 2013, s. 224; *The Anthropology of Extinction: Essays on Culture and Species Death*, G. M. Sodikoff (red.), Bloomington 2012, s. 256; G. Duménil, D. Lévy, *The Crisis of Neoliberalism*, Cambridge, MA 2011, s. 391; H. L. Moore, *Epistemology and Ethics: Perspectives from Africa*, „Social Analysis” 2009, vol. 53, no. 2, s. 207–218; Z. Bauman, *Wasted Lives: Modernity and Its Outcasts*, London 2003, s. 152; A. Brah, *Global mobilities, local predicaments: globalization and the critical imagination*, „Feminist Review” 2002, vol. 70, no. 1, s. 30–45; G. C. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, MA 1999, s. 464.

i determinującemu) losowi. Zawieszony w „szarej strefie”³³, między życiem a śmiercią, istnieje jedynie jako ocalały, tocząc bezsensowną walkę o przetrwanie.

Tożsamość kobiet chrześcijanek w postkolonialnej Kenii zdaje się w sposób nieświadomy podlegać systemowemu nadzorowi i zarządzaniu. Proces ten odbywa się pod przykrywką dominującej ideologii chciwej ekonomicznej liberalizacji oraz intensywnej neochrześcijańskiej humanizacji wartości wyłaniających się jako główne narzędzia sublimujące patriarchalną władzę. Pozorna sekularyzacja – skrywająca właściwą religijność i objawiająca się niepohamowaną konsumpcją, masowym hedonizmem i narcystycznym upojeniem wyrażającym dominujące biologiczne podejście do życia – dobitnie dowodzi, że ludzi znacznie bardziej interesuje religijne show aniżeli autentyczne wyznanie wiary i zobowiązanie się do jej przykazań.

Systemowy powrót tradycyjnych wierzeń chrześcijańskich, które umacniają patriarchalną władzę jako wyraz humanizmu i wynikających z niego wartości – nadrzędności życia (ludzkiego), emancypacji od form zniewolenia, apoteozy indywidualizmu i manichejskiej moralności, przyczynia się do utrwalenia porządku neoliberalnego, co paradoksalnie prowadzi do jego autopatologizacji. Ślady tego są rozliczne: od polaryzacji ekonomicznych nierówności przez medykację istnienia po jego militaryzację i nekrotechnologizację. Charakterystyczne jest to, że współczesna biowładza nie administruje życia – ani nie zmusza nikogo do istnienia, ani też (jeszcze) nikogo nie unicestwia – lecz generuje ocalańców, czyli ludzi poddanych systemowemu losowi, w pełni od niego uzależnionych, bezwolnych, beznamiętnych, niewystarczająco świadomych i zbyt zmęczonych, aby pojąć i podjąć trud oporu.

Analiza kontekstu kenijskiego pokazuje, że tylko pozornie „wyzwolona” kobiecość wyraża sens *homo sacer* – zredukowana do biologicznej przeżywalności, „nagiego życia”, pozostająca na łasce biopolitycznego kierownictwa i jego strategicznych planów. Ten stan szczególnie dobrze jest doświadczany na poziomie ciała, które poddane (obok tradycyjnych przykazań patriarchalnej kobiecości) ekonomiczno-politycznemu imperatywowi emancypacji oraz religijnej trosce o siebie i innych, walczy o regenerację i fizyczne przetrwanie w codziennej „obozowej” rzeczywistości.

³³ P. M. Levi, *The Gray Zone*, w: *The Drowned and the Saved*, New York 1989, s. 208; zob. też s. 36–69.

Kobiety, które przestrzegają systemowych zaleceń i wykonują zlecenia z sukcesem, opłacają to karkołomnym zmęczeniem, które w systemowej ekonomii fatygi kruszy wszelki opór, umożliwiając stosunkowo łatwą kontrolę. Przemęczone, aby dociekać przyczyn tego stanu, ostatecznie poddają się, obojętne na otaczające środowisko, zbyt apatyczne, nawet by cierpieć. W ich położeniu przejawia się pewien rodzaj fatalizmu, który zdaje się zbieżny z humanistycznymi obietnicami i wartościami odradzającego się chrześcijaństwa. Wiara staje się dla kobiet oazą wytchnienia, tożsamościową ostoją pewności w dynamicznym, zmiennym i wyczerpującym świecie. W tym sensie przenoszą one doświadczenie własnej tożsamości (tj. kobiecości) do innej sfery (*sacrum*), wolnej od wszelkich determinujących ich codziennych restrykcji na poziom niezłomnej duchowości, co błędnie może być postrzegane jako wyraz dewocji. To właśnie w tym (p)oddaniu (się) widoczny jest humanistyczny duch chrześcijaństwa w postaci dobroczynności, troski o siebie i innych. W tym doświadczeniu możemy również odkryć etyczny i polityczny ładunek, jaki niesie za sobą wiara chrześcijańska. Ten ładunek – jak pokazuje postsekularna kultura kenijska – czyni tę wiarę wyjątkowo charyzmatyczną i popularną.

Oddanie się (w) wierze (bądź ucieczka do niej i schronienie się w niej przed „obozową” rzeczywistością) wyłania się w tożsamościowym doświadczeniu kobiet jako akt sprawczy, odważny krok w kierunku pozyskania możliwości konstrukcji sensu i poczucia własnego „ja”. Odnajdując w postaci Boga wcielonego, Boga-człowieka, pierwiastek twórczy i ucieleśnienie nieograniczonej pojemności znaczeń³⁴, a tym samym inspirację do zmiany siebie i swojej rzeczywistości, kobiety uciekają determinującemu patriarchalnemu reżimowi. To w tym najpełniej wyraża się tragiczna, lecz ostatecznie szczęśliwa kobieca tożsamość jako (zawsze już) symbolicznie winna (zgodnie z doktryną chrześcijańską). Co więcej, również w chrześcijańskiej humanistyce kobiety paradoksalnie odnajdują pewne wyzwolenie, które przejawia się na poziomie tożsamości jako zbawcza moc cierpienia, całkowicie pogrzebanego w „obozowej” rzeczywistości.

³⁴ J. Milbank, *The Linguistic Turn as a Theological Turn*, w: tegoż, *The Word Made Strange: Theology Language and Culture*, Oxford–Cambridge, MA 1997, s. 312.

Postsekularne kenijskie chrześcijaństwo wyłania się jako innowacyjna próba interpretacji podstawowego daru chrześcijaństwa, tj. cierpienia, którego misterium wyraża współczesna kobieca tożsamość w postkolonialnej Kenii. Wzorując się podświadomie na chrześcijańskim skrypcie – który każąc Bogu-człowiekowi cierpieć w niewyobrażalny sposób, uczy sztuki zbawienia przez ból (tj. humanizacji) – Kenijki-chrześcijanki znajdują ukojenie od otaczającej je niezbyt przyjaznej i mało pomocnej rzeczywistości społecznej. Oczywiście, nie będąc rdzennym wierzeniem, chrześcijaństwo nadal pozostaje depozytariuszem i propagatorem (neo-)kolonialnych wartości oraz medium władzy patriarchalnej.

Bliższa analiza wpływu chrześcijaństwa na tożsamość kobiet przeprowadzona na podstawie spersonalizowanych wywiadów pozwala dostrzec jego odmienny potencjał etyczno-polityczny, stwarzający Kenijkom szansę alternatywnego rozwoju tożsamościowego. Kwestia ta stanowi niezwykle interesujący obszar badań, które pokazują, na czym polega ten religijny wymiar tożsamości kobiet szczególnie w postkolonialnym kontekście współczesnej Kenii.

Katarzyna Alicja Pawlak – A RELIGIOUSLY DETERMINED IDENTITY. FEMININITY IN POSTCOLONIAL KENYAN CULTURE

As many authors emphasize, globalization processes in the West have radically undermined the argument about the co-determination of modernization and secularization. The tendency toward global communication and connectivity inevitably entails a necessity for adaptation to new circumstances and verification of already established socio-cultural systems and religious traditions. Significantly, in many post colonial contexts, which view globalization as yet another technique of Western imperialist politics, local religious systems become an important factor in their struggle to maintain autonomy and uniqueness.

Contemporary glocal Kenyan context, emerges as a post-secular one, where religion strengthens its position and returns as a societal binder, permeating all spheres of existence, integrating and guaranteeing the cohesion of traditional world (view), thus considerably contributing to the identity formation process. Investigating present-day Kenyan context in general and selected examples of how religion affects women's identity in particular, I specifically focus on the ramifications of the revival of Christian faith. On the one hand, the resurgence of Christianity leads to tighten in gandsossification of extant norms and imaginaries of femininity, and on the other hand, women – due to globalization which questions and gradually removes borders and limitations,

enforcing general openness (e.g. migration) – are becoming more and more visible and active in the social and economic spheres, which is inextricably related to identity transformation and a redefinition of femininity. Unlike, however, in the case of identity-based administration of existence by the patriarchal biopower, contemporary social-religious Kenyan context appears to construct femininity as a peculiar awareness of (corporeal) survival. Drawing on Giorgio Agamben's work in my attempt to understand present-day Kenyan women's sense of self, I aim to analyze how (Christian) religion and (postcolonial) culture impinge upon, and determine, women's identity in ethnically diversified Kenya.

KONRAD KOŚNIK
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu

Tożsamość współczesnych rodzimowierców słowiańskich. Studium psychologiczne aktywności internetowej rodzimowierców w Polsce

Wprowadzenie

Psychologiczna refleksja nad fenomenami religijnymi niesie za sobą liczne trudności. Najbardziej podstawowym problemem jest samo zdefiniowanie psychologii religii. Nawiązując do nazwy tejże dziedziny nauki, można zauważyć, że „(...) liczba pojedyncza może sugerować, że jest jedna »psychologia« czy psychologiczna interpretacja, co dalece odbiega od rzeczywistego stanu”¹. Poza dylematami metodologicznymi psycholog religii napotyka również przeszkodę w postaci braku jednoznacznej definicji przedmiotu swoich badań, czyli religii jako takiej². Umieszczenie psychologii religii pośród innych nauk także pozostaje niepewne, gdyż może być ona przyporządkowana zarówno psychologii, jak i religioznawstwu³. Problem dodatkowo pogłębia możliwe zwątpienie w sensowność badań prowadzonych w ramach psychologii religii. Profesor Ryszard Stachowski, będący specjalistą w zakresie historii

¹ D. M. Wulff, *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*, P. Jabłoński, M. Sacha-Piekło, P. Socha (tłum.), Warszawa 1999, s. 21.

² Tamże, s. 21–22.

³ H. Grzymała-Moszczyńska, *Religia a kultura. Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*, Kraków 2004, s. 43–57.

myśli psychologicznej, stwierdził, iż psychologia religii nie wniosła jeszcze niczego do psychologii ogólnej⁴.

Bariery napotymane przez psychologów religii na drodze ku poznaniu rzeczywistości religijnej nie powinny być jednak postrzegane jako przeszkody obniżające motywację do pracy, lecz jako wyzwanie stanowiące dla badacza możliwość rozwoju naukowego i samodoskonalenia się⁵. Aby przejść od barier do konkretnego działania, należy najpierw zlokalizować możliwe przyczyny niepokojącego stanu rzeczy zdiagnozowanego przez profesora R. Stachowskiego. Jedną z nich wskazuje w kontekście całej psychologii sam autor diagnozy. Zauważa, że na gruncie tej dyscypliny naukowej panuje mocna wiara „(...) w metodę jako bramę do wiedzy psychologicznej, która współcześnie przejawia się w większym zainteresowaniu psychologii problemami metodologicznymi niż przedmiotem jej badania, swoimi korzeniami sięgając do tradycji epistemologicznej Francisca Bacona i Kartezjusza (...)”⁶. Można powyższą tezę zinterpretować jako wskazanie aktualnej sytuacji, w której psychologowie są dobrze zaopatrzeni w rozmaite narzędzia i procedury badawcze oraz paradygmaty i sposoby strukturyzowania wiedzy, ale w której występuje niedostatek wiedzy psychologicznej o charakterze treściowym.

Treściowy aspekt wiedzy psychologicznej jest kluczowy dla konstruktów tożsamości omawianego w niniejszym artykule. Konstrukty ów doczekał się rozróżnienia dwóch podstawowych aspektów: osobistego i społecznego. „Tożsamość osobista odnosi się do subiektywnych odczuć jednostki dotyczących kombinacji cech osobowości, która odróżnia ją od innych, zapewniając jej poczucie niepowtarzalności (...). [Natomiast] (...) tożsamość społeczna odnosi się z jednej strony do tego, pod jakim względem jest ona taka sama jak inni ludzie za sprawą przynależności do pewnych społecznych zbiorowości (...), oraz, z drugiej strony, do cech, które odróżniają ją od wszystkich osób należących do

⁴ R. Stachowski, *Refleksje historyczne nad metodologią badań psychologicznych religijności*, wykład inauguracyjny wygłoszony 23 maja 2014 roku podczas ogólnopolskiej konferencji naukowej „Religia a metoda” na Wydziale Nauk Społecznych UAM.

⁵ Zob. R. S. Lazarus, S. Folkman, *Stress, appraisal and coping*, New York 1984.

⁶ R. Stachowski, *Lew S. Wygotki – prekursor psychologii o dwóch obliczach*, w: L. S. Wygotki, *Wybrane prace psychologiczne II: dzieciństwo i dorastanie*, A. Brzezińska i in. (tłum.), Poznań 2002, s. 20.

innych zbiorowości”⁷. Rozróżnienie to nie wyczerpuje jednak obecnych w nauce rozmaitych sposobów definiowania tożsamości⁸. Dodatkowo bogactwo jej znaczeń w psychologii potęguje konstrukt tożsamości religijnej, o którym warto wspomnieć ze względu na dobór grupy badawczej mieszczącej się w ramach konkretnego, pojedynczego wyznania. W niniejszych rozważaniach ów podział tożsamości na różne aspekty nie będzie jednak istotny, właśnie z uwagi na eksploracyjne ujęcie jej treściowego charakteru.

Przedstawione ujęcie tożsamości niesie za sobą dwa zasadnicze problemy. Po pierwsze, skupia się na „tożsamości negatywnej”, czyli tym, co odróżnia jednostkę od innych, przy czym wnosi to niewiele do zrozumienia, na czym właściwie polega jej indywidualna tożsamość. Po drugie, w standardowym ujęciu tożsamość odnosi się do zawierających się w niej cech osobowości. O ile cechy te są deklarowane przez osobę badaną, problem nie jest aż tak dotkliwy, jednakże pojęcie cechy zadomowiło się w psychologii i jest istotnym elementem wielu teorii psychologicznych. Na pojęciu cechy opiera się również dominująca w psychologii metodologia psychometryczna⁹. Cecha zaś wywiedziona z teorii nie istnieje w umyśle osoby badanej, lecz w umyśle badacza¹⁰. Nie może zatem być ona elementem tożsamości jednostki, gdyż często nawet nie jest świadoma jej istnienia.

Powyższe wnioski prowadzą do podniesienia postulatu wykorzystywania do opisu funkcjonowania osób badanych ich własnych kategorii pojęciowych, o ile wyrażają je bezpośrednio. Ów zabieg z epistemologicznego punktu widzenia miałby doprowadzić do „obiektywizującego subiektywizmu”, czyli zwiększenia trafności badań nad poszczególnymi jednostkami.

Wychodząc od etymologii słowa „tożsamość”, czy też „takosamość”, przyjmiemy, iż tożsamość jednostki jest to zbiór jej odpowiedzi na pytanie „kim jestem?”, w przeciwieństwie do cech, które są odpowiedziami na pytanie „jaki jestem? (jaki jest ktoś inny?)”. Będą to zatem

⁷ H. R. Schaffer, *Psychologia rozwojowa. Podstawowe pojęcia*, R. Andruszko (tłum.), Kraków 2010, s. 80.

⁸ Por. J. Kociuba, *Idea Ja i koncepcja tożsamości. Zmiana znaczenia idei Ja i koncepcji tożsamości w nauce i kulturze*, Lublin 2014.

⁹ E. Hornowska, *Testy psychologiczne. Teoria i praktyka*, Warszawa 2010, s. 17.

¹⁰ Por. R. B. Cattell, *Description and Measurement of Personality*, London 1946.

obiekty w umysłowej reprezentacji rzeczywistości lub inaczej – jeśli szukać odniesienia do nurtu ewolucyjnego – memy¹¹, które w umyśle jednostki w sposób swoisty nakładają się na konstrukt Ja. Jednostka, postrzegając je, będzie więc rozpoznawać w nich samą siebie. Pamiętając, że psychologia – zgodnie z etymologią słowa – jest nauką o duszy¹², można stwierdzić, iż treściowe ujmowanie tożsamości dotyczy tego, co osobom badanym „w duszy gra”. Wynikiem tego typu badań będzie wskazanie konkretnych obiektów należących do zbioru tożsamości jednostki, a zatem stwierdzenie, w jaki sposób jednostka postrzega samą siebie.

Celem niniejszego artykułu jest naukowa analiza słowiańskiego ruchu rodzimowierczego w Polsce, do której przeprowadzenia skłania wzrost jego aktywności w ostatnim czasie¹³. Analiza będzie polegać na odnalezieniu i rozpoznaniu obiektów tożsamościowych współczesnych rodzimowierców. Wypowiadanie się na temat całego nurtu rodzimowierczego wymaga oczywiście pewnych uśrednień i uproszczeń ze względu na indywidualne zróżnicowanie poszczególnych przedstawicieli tej grupy oraz jej podział na rozmaite „frakcje”, dlatego uwzględnione zostaną jedynie te elementy tożsamości, które podziela znaczna część członków ruchu rodzimowierczego.

Przedmiotem analizy będzie aktywność internetowa rodzimowierców dotycząca nie tylko sfery religijnej, ale również innych aspektów życia, w których odgrywa ona pewną rolę. Przeglądowi poddano portale społecznościowe, fora i blogi, z których korzystają rodzimowiercy¹⁴. Wybór owego źródła danych ma związek z jego wysoko rozwiniętą

¹¹ R. Dawkins, *Samolubny gen*, M. Skoneczny (tłum.), Warszawa 2012.

¹² R. Stachowski, *Historia współczesnej myśli psychologicznej. Od Wundta do czasów najnowszych*, Warszawa 2010, s. 14–18.

¹³ Zob. *Wyznania religijne. Stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2009-2011*, http://stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/oz_wyznania_religijne_stow_nar_i_etn_w_pol_2009-2011.pdf [dostęp: 10 IX 2015].

¹⁴ Z powodów etycznych ze wszelkich prezentowanych danych i wypowiedzi, które nie zostały udostępnione publicznie, usunięto elementy umożliwiające identyfikację konkretnej osoby będącej źródłem informacji poddanych analizie. Zaufanie, jakim członkowie internetowych społeczności rodzimowierczych obdarzyli badacza, zapewniając mu dostęp do wytworów swojej aktywności, nie jest jednoznaczne ze zgodą na szersze ich publikowanie. Szczegółowe źródło prezentuje się wyłącznie wtedy, gdy wytwór aktywności internetowej jest ogólnodostępny.

i elastyczną funkcją komunikacyjną oraz z tym, że daje użytkownikom swoiste poczucie prywatności, dzięki czemu postrzegają oni internetową sytuację komunikacyjną jako nieformalną ze względu na to, że istnieje możliwość wyboru grona odbiorców, co skutkuje większą otwartością i chęcią dzielenia się swoją rzeczywistością z innymi. Z jednej strony aktywność internetowa wewnątrz społeczności mającej wspólną tożsamość sprzyja unikaniu rozmów nie na temat¹⁵, co wtórnie wzmacnia tożsamość, która staje się wyraźniejsza i łatwiej dostępna z punktu widzenia badacza. Z drugiej jednak strony należy pamiętać o ryzyku manipulacji treścią komunikacji internetowej, na przykład w celach auto-prezentacyjnych¹⁶.

Pod uwagę wzięte zostaną dwa główne rodzaje aktywności internetowej: bezpośredni, czyli publikowanie własnych refleksji czy opinii w formie postów lub wpisów, oraz pośredni, czyli rozpowszechnianie i powoływanie się na cudze wytwory internetowe. Dane dotyczące rodzimowierczej aktywności internetowej pochodzą z regularnej obserwacji trwającej od czerwca 2014 do czerwca 2015 roku.

Przyjęta na potrzeby niniejszych rozważań perspektywa badawcza mieści się w zakresie psychologii historyczno-kulturowej¹⁷, która od czasów Wilhelma Wundta i początków współczesnej (dwudzielnej) psychologii uległa swoistej wtórnej dychotomizacji na psychologię historyczną, w której psychologia i historia mogą wzajemnie przyjmować wobec siebie rolę nauki pomocniczej¹⁸, oraz psychologię kulturową, która uwzględnia znaczenie etniczności dla funkcjonowania jednostki¹⁹. Owa perspektywa

¹⁵ U. Cress, E. Schwämmlein, K. Wodzicki, J. Kimmerle, *Searching for the perfect fit: The interaction of community type and profile design in online communities*, „Computers in Human Behavior” 2014, vol. 38, no. 4, s. 313–321.

¹⁶ Por. J. B. Walther, *Selective self-presentation in computer-mediated communication: Hyperpersonal dimensions of technology, language, and cognition*, „Computers in Human Behavior” 2007, vol. 23, no. 5, s. 2538–2557; J. Min, H. Lee, *The change in user and IT dynamics: Blogs as IT-enabled virtual self-presentation*, „Computers in Human Behavior” 2011, vol. 27, no. 6, s. 2339–2351; M. Michikyan, K. Subrahmanyam, J. Dennis, *Can you tell who I am? Neuroticism, extraversion, and online self-presentation among young adults*, „Computers in Human Behavior” 2014, vol. 33, s. 179–183.

¹⁷ R. Stachowski, *Historia współczesnej...*, cyt. wyd., s. 43–46.

¹⁸ Por. M. Dymkowski, *Wprowadzenie do psychologii historycznej*, Gdańsk 2003.

¹⁹ Por. A. Pankalla, *Kultura psychologów. Wprowadzenie do psychologii (historyczno-kulturowej)*, Katowice 2014.

pozwała na poszerzenie zakresu badań w stosunku do psychologii głównego nurtu, a co za tym idzie – zbieranych danych. Obie gałęzie psychologii historyczno-kulturowej są istotne w kontekście próby opisu i zrozumienia tożsamości rodzimowierców, gdyż psychologia historyczna odnosić ją będzie chociażby do tradycji słowiańskiej w polskim romantyzmie²⁰, a psychologia kulturowa – do spuścizny przedchrześcijańskich wierzeń słowiańskich²¹.

Treść tożsamości współczesnych rodzimowierców

Rodzimowierstwo słowiańskie, nazywane niekiedy słowianowierstwem, jest religią etniczną nawiązującą do przedchrześcijańskich wierzeń Słowian. W dyskursie naukowym jest ono zaliczane do nurtu neopogaństwa²². Rodzimowierstwo jest znacznie zróżnicowane na gruncie lokalnym, zwłaszcza na osi wschód–zachód Słowiańszczyzny, czy inaczej na osi Ruś–Lechia. Ze względu na niedostatek źródeł historycznych²³ oraz jednolitego dyskursu naukowego dotyczącego religii Słowian²⁴ rodzimowiercy stosują niekiedy zabiegi rekonstrukcji czy wręcz konstrukcji kulturowej po to, by wypełnić białe plamy na mapie wierzeń słowiańskich, co jednak nie stanowi dla nich problemu, gdyż i tak „religia musi być żywa”²⁵.

W Polsce obok licznych niezarejestrowanych rodzimowierczych Kościołów i stowarzyszeń, a także grup nieformalnych istnieją trzy zarejestrowane rodzimowiercze związki wyznaniowe²⁶. Według danych

²⁰ Zob. M. Michalski, *Dawni Słowianie w tradycji polskiej pierwszej połowy XIX wieku. W poszukiwaniu tożsamości wspólnotowej*, Poznań 2013.

²¹ Zob. A. Szyjewski, *Religia Słowian*, Kraków 2010.

²² M. Strutyński, *Neopogaństwo*, Kraków 2014.

²³ L. Moszyński, *Dlaczego naukowe opisy prastłowiańskich wierzeń są tak różnorodne*, „*Studia Mythologica Slavica*” 1998, R. I, s. 35–44.

²⁴ M. Łuczyński, *Naukowe i pozanaukowe uwarunkowania dyskursu na temat pogaństwa słowiańskiego*, „*Studia Methodologica*” 2009, nr 26, s. 15–20.

²⁵ Wypowiedź przedstawiciela ruchu rodzimowierczego zasłyszana przez autora.

²⁶ Do zarejestrowanych związków wyznaniowych należą: Rodzimy Kościół Polski, Rodzima Wiara, Zachodniosłowiański Związek Wyznaniowy „Słowiańska Wiara”.

z 2011 roku rodzimowierstwo w Polsce liczyło około 4500 wyznawców²⁷, jednakże ich faktyczna liczba jest większa i stale rośnie, o czym świadczy największa, mająca niemalże 7000 członków, rodzimowiercza grupa na portalu Facebook²⁸. Tak liczne środowisko religijne wymaga eksploracji naukowej, dlatego też poniżej zostaną przedstawione ustalenia dotyczące lokalizacji obiektów tożsamościowych rodzimowierców.

Rodzimowierca – neopoganin

Chociaż literatura naukowa wykorzystuje na ogół do opisu współczesnych religii etnicznych termin „neopogaństwo”, większość rodzimowierców nie uznaje tego określenia. Uważają bowiem, że ma ono znaczenie pejoratywne, gdyż wywodzi się z chrześcijaństwa i oznacza jednostki wyłączone z pewnej kulturowej wspólnoty, a przez to gorsze od jej członków. Niemniej budują oni swoją religijność i duchowość²⁹ na podstawie dawnych wierzeń Słowian, a jest to religijność autentyczna, wynikająca z prawdziwej wiary w istnienie bóstw i ich interakcje z ludzką rzeczywistością. Poprzez krytykę pojedynczych osób postulujących panteistyczną interpretację rodzimowierstwa wyrażają oni własny literalizm w podejściu do religii³⁰.

Rodzimowierstwo jest silnie zróżnicowane: od zwolenników liberalizmu i tolerancji religijnej po przedstawicieli szowinizmu religijnego objawiającego się chęcią wygnania z Polski innowierców, co znajduje wyraz w hasłach typu „żydzi za Jordan”³¹. Szczególna niechęć lub czasami wręcz wrogość wymierzona jest w chrześcijaństwo, gdyż wśród rodzimowierców panuje przekonanie o jego destrukcyjnym wpływie

²⁷ *Wyznania religijne. Stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2009-2011*, Główny Urząd Statystyczny, Warszawa 2013, http://stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/oz_wyznania_religijne_stow_nar_i_etn_w_pol_2009-2011.pdf [dostęp: 10 X 2015].

²⁸ Liczebność grupy na dzień 16 czerwca 2015 roku wynosiła 6929 osób, a na dzień 23 czerwca 2015 roku – 6965.

²⁹ Zob. D. Oman, *Defining Religion and Spirituality*, w: *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, R. F. Paloutzian, C. L. Park (red.), New York 2013, s. 23–47.

³⁰ Por. K. Kośnik, *Bóg funkcjonalny. Psychologiczna sensowność pytania o istnienie Boga*, w: *Homo religiosus a psychologia*, A. Pankalla (red.), Poznań 2015, s. 225–232.

³¹ Termin „żydzi” odnosi się niekiedy do przedstawicieli wszystkich wielkich religii monoteistycznych, którzy bywają również określani jako „neosemici”, co jest ironiczną parafrazą terminu „neopoganie”.

na kulturę słowiańską. Ten negatywny stosunek przejawia się chociażby w pielęgnowaniu pamięci o upadku 12 czerwca 1168 roku Arkony, będącej ostatnim bastionem rodzimej religii na Słowiańszczyźnie, a także w obchodzeniu w rocznicę jej upadku słowiańskiego dnia pamięci o tym miejscu. Obchodzony jest również, przypadający na 1 maja, dzień pamięci ofiar chrystianizacji Słowian. Rodzimowiercy niekiedy świadomie używają określenia „neopoganin” do opisu samych siebie, aby podkreślić, że stoją w opozycji do chrześcijaństwa.

O ile nieprzyjazna postawa wobec chrześcijaństwa nie stanowi ścisłej reguły, o tyle wspólny dla różnych nurtów rodzimowierstwa jest szacunek dla innych religii etnicznych³². Łączy je również potrzeba szacunku reszty społeczeństwa dla ich własnych przekonań religijnych. Pożądany status rodzimowierstwa przybiera różne postaci, jednakże wewnętrzna ankieta na temat pomysłu ustanowienia słowianowierstwa religią państwową wykazała, że większość rodzimowierców jest temu przeciwna.

Rodzimowierca – autochton

Istnieją dwie przeciwstawne teorie etnogenezy Słowian – allochtoniczna i autochtoniczna³³. Współczesny naukowy dyskurs historyczny zdaje się skłaniać ku teorii allochtonicznej, o czym świadczy chociażby zawartość szkolnych podręczników. Teoria ta zakłada, iż Słowianie przybyli na tereny Europy Środkowej, w tym Polski, około V wieku, z czym nie zgadzają się rodzimowiercy, którzy w zdecydowanej większości są zwolennikami teorii autochtonicznej i założenia, iż Słowianie przybyli na te ziemie co najmniej 1000 lat p.n.e.

Kwestia ta ma ogromne znaczenie w kontekście kształtowania się tożsamości rodzimowierców. Wyznawanie religii rodzimej, a więc występującej na określonym terenie niemalże od zarania dziejów, wywoływałoby dysonans poznawczy przy założeniu, iż kultura, z którą owa religia jest związana, wcale rodzima nie jest. Próby uprawomocnienia

³² R. Merski, *Moje słowiańskie przebudzenie*, Wrocław 2013, s. 3–4.

³³ Zob. W. Hensel, *Etnogeneza Słowian*, w: *Mały słownik kultury dawnych Słowian*, L. Leciejewicz (red.), Warszawa 1988, s. 433–444; F. Curta, *Tworzenie Słowian. Powrót do słowiańskiej etnogenezy*, w: *Nie-Słowianie o początkach Słowian*, P. Urbańczyk (red.), Warszawa 2006, s. 27–54; K. Borowiec, *Kanon wiedzy na temat tzw. etnogenezy Słowian. Czas przełomu*, „Kwartalnik Językoznawczy” 2012, nr 1, s. 1–37.

własnej autochtoniczności prowadzą niekiedy do tworzenia skrajnych koncepcji etnogenezy Słowian, zgodnie z którymi Słowianie żyli w Europie Środkowej od zawsze, a przynajmniej od przybycia tu pierwszych przedstawicieli *homo sapiens*, lub – paradoksalnie – do poszukiwania kulturowych korzeni Słowian w egzotycznych lokalizacjach, jak na przykład w Indiach, co miałyby się wiązać z ich wczesnym przywędrowaniem do Europy. W wewnętrznej ankiecie badającej przekonania dotyczące czasu przybycia Słowian na tereny obecnej Polski zdecydowanie zwyciężyła odpowiedź „przed 3500 p.n.e.”, drugie miejsce zaś zajęło stwierdzenie, że było to w okresie „od 3500 p.n.e. do 1500 p.n.e.”. Inne odpowiedzi, wyrażające założenia teorii allochtonicznej lub stanowiska pośrednie, zyskały niewielu zwolenników.

Rodzimowiercy opierają swe przekonania dotyczące własnego pochodzenia na wynikach badań naukowych, które chętnie i szeroko rozpowszechniają. Najczęściej pojawiające się dyscypliny nauki, z których wywodzą się owe badania, to genetyka i archeologia. Regularnie udostępniane są ustalenia genetyków dotyczące męskiej haplogrupy R1a, która według interpretacji łączącej ją z kulturą słowiano-irańską miałaby być podporą teorii autochtonicznej³⁴. Z kolei nawiązania do archeologii widać w interpretowaniu poszczególnych kultur archeologicznych Europy Środkowej jako powiązanych ze Słowiańszczyzną.

Rodzimowierca – przedstawiciel silnej i niezależnej kultury słowiańskiej

Z opisanymi powyżej twierdzeniami dotyczącymi destrukcyjnego wpływu chrześcijaństwa na kulturę słowiańską oraz autochtoniczności Słowian wiąże się wśród rodzimowierców przekonanie o istnieniu w czasach przedchrześcijańskich silnej i rozwiniętej kultury słowiańskiej. Kultura ta miałaby wyraźnie oddziaływać na inne ludy zamieszkujące sąsiednie obszary, czego przykładem stała się kolonizacja Skandynawii.

³⁴ Projekty badawcze, na które powołują się rodzimowiercy, przeprowadzone zostały przez National Geographic i zespół prof. Tomasza Grzybowskiego: <https://genographic.nationalgeographic.com/>; <http://www.polskieradio.pl/7/179/Artykul/823726,Słowianie-byli-tu-zawsze-Archeolodzy-w-szoku>. Istnieje również portal internetowy będący bazą współczesnej wiedzy o genetyce populacyjnej: <http://www.eupedia.com/>

Niekiedy panuje wśród rodzimowierców przekonanie o istnieniu potężnego tworu państwowego na ziemiach polskich przed X wiekiem. Przykładem takiego państwa było Imperium Lechickie, które według rozpowszechnianej regularnie mapy miało w VI wieku obejmować tereny pomiędzy Renem, Adriatykiem, Kaukazem i Uralem.

Rodzimowiercom towarzyszy swoiste poczucie kulturowej odrębności od cywilizacji Zachodu i stanowienia własnej jakości kulturowej. Manifestuje się ono chociażby poprzez poszukiwanie korzeni kultury słowiańskiej we wschodnich lokalizacjach geograficznych i kulturach, jak na przykład wśród Persów³⁵. Owa kulturowa odrębność wiąże się dla nich z poczuciem bycia dyskryminowanymi przez kulturowy *mainstream*. Silny sprzeciw wywołało ustawiczne blokowanie przez administratorów portalu Facebook grafik przedstawiających słowiański symbol o nazwie „swarzyca”³⁶, prawdopodobnie mylony z nazistowską swastyką. Odpowiedzią na decyzję administratorów było utworzenie własnego ogólnosłowiańskiego portalu społecznościowego³⁷, który jest jeszcze w fazie testowej, a dynamika jego funkcjonowania zdaje się raczej niewielka.

Rodzimowierca – narodowiec

Środowisko rodzimowiercze jest silnie zróżnicowane pod względem stosunku do innych nacji. Skrajni narodowcy pozostają w mniejszości, jednakże wyrazistość głoszonej przez nich ideologii sprawia, że są zauważalni i rzutują na społeczny odbiór całego rodzimowierstwa słowiańskiego. Postawa narodowa sięga swymi korzeniami do tradycji

³⁵ P. Makuch, *Od Ariów do Sarmatów. Nieznane 2500 lat historii Polaków*, Kraków 2013.

³⁶ **Swarzyca**, inaczej swarga lub kołowrót, to powiązany z bóstwem solarnym Swargiem symbol pomyślności. Składa się z ośmiu ramion zagiętych na końcach i wychodzących z centralnego punktu. Prawdopodobnie wywodzi się od praindoeuropejskiego czteroramiennego symbolu szczęścia, podobnie jak nazistowska swastyka, chociaż wspólne pochodzenie nie niesie za sobą wspólnych konotacji ideowych.

³⁷ Adres portalu: www.slovanie.com

XIX-wiecznej, kiedy to nastąpił wzrost zainteresowania Słowiańszczyzną, który się zbiegł z ogólnoeuropejskim zjawiskiem kształtowania się tożsamości narodowej³⁸.

Rodzimowiercza postawa narodowa wyraża się w odwołaniach do tradycji indoeuropejskiej. W umysłach skrajnie narodowo nastawionych rodzimowierców słowiańskich dochodzi do utożsamienia Indoeuropejczyków z Aryjczykami, a także Aryjczyków ze Słowianami. Postulowane jest niekiedy twierdzenie, iż pierwotnymi nośnikami fenotypu aryjskiego, a więc blond włosów i niebieskich oczu, byli właśnie Słowianie, na co próbuje się odnajdywać dowody naukowe, chociażby w postaci badań genetycznych. Kolejnym przykładem narodowego nastawienia jest teza, iż języki słowiańskie, a zwłaszcza język polski, są najbardziej zbliżone do dawnego języka praindoeuropejskiego.

Powyższe schematy poznawcze prowadzą do przekonania o potrzebie dominacji rasy aryjskiej, a więc słowiańskiej, w Europie³⁹. Pogląd taki wiąże się z niechęcią wobec przedstawicieli innych kultur, zwłaszcza tych o odmiennym fenotypie. Ze względu na relatywnie niewielką liczebność przedstawicieli słowiańskiego nacjonalizmu zakres ich zainteresowania kwestiami społeczno-politycznymi ogranicza się raczej do obszaru Polski, na którym niechętnie widzieliby niesłowiańskich obywateli. Owa niechęć wobec obcych jest doskonale widoczna na plakatach propagandowych stowarzyszeń nacjonalistycznych, na których młodzi i silni mężczyźni, koniecznie blondyni, maszerują w czarnych mundurach lub wyciągają przed siebie dłonie w charakterystycznym pozdrowieniu, co jest jawnym nawiązaniem do linii ideologicznej Trzeciej Rzeszy.

Rodzimowierca – uczestnik debaty politycznej

Rodzimowiercy, niezależnie od poglądów, przejawiają duże zainteresowanie polityką, a co za tym idzie – ich aktywność internetowa związana z tą dziedziną jest niezwykle rozległa. Świadczą o tym wspomagane

³⁸ Por. A. Gajda, *XIX-wieczne korzenie polskiej myśli rodzimowierczej: słowianofilstwo, gminowładztwo, pogaństwo*, w: *Myśl i polityka. Księga pamiątkowa dedykowana profesorowi Jackowi Marii Majchrowskiemu*, B. Szlachta (red.), t. 1, Kraków 2011, s. 205–224; M. Michalski, *Dawni Słowianie...*, cyt. wyd.

³⁹ Zob. L. Czupkiewicz, *Pochodzenie i rasa Słowian*, Wrocław 1996.

ankietami wewnętrzne dyskusje dotyczące poparcia dla określonych partii oraz zawartości merytorycznej programów wyborczych. Ankietowa forma wymiany opinii pozwala na stwierdzenie, iż wśród rodzimowierców dominują osoby popierające środowiska wolnościowe i antysystemowe⁴⁰. Owa wolność rozpatrywana jest głównie jako wolność religijna i obyczajowa, która dawałaby większą swobodę wyrażania i kultywowania wartości rodzimowierczych.

Oprócz stronnictwa liberalnego czy wręcz libertariańskiego istnieje również silna reprezentacja zwolenników ideologii lewicowej, przede wszystkim jej krytyki Kościoła katolickiego i dążenia do wolności wyznaniowej w opozycji do chrześcijaństwa. Najmniej wśród rodzimowierców jest natomiast wyborców partii centrowych.

Częstą praktyką jest komentowanie bieżących wydarzeń politycznych, zwłaszcza tych, które dotyczą kultury i religii. Zaciekłą dyskusję wywołał temat przyjmowania przez Unię Europejską, a przede wszystkim Polskę, uchodźców przedostających się do Europy przez Morze Śródziemne. Prezentowane na ten temat poglądy wyrażały pełne spektrum ideologii politycznych: od przekonania o potrzebie wsparcia potrzebujących przez postulowanie liberalnej wartości swobody przemieszczania się aż po niechęć wobec wpuszczania do własnego kraju obcych kulturowo przybyszów.

Wymiana opinii i komentowanie rzeczywistości nie wyczerpują zakresu politycznej aktywności rodzimowierców. Powstała bowiem inicjatywa utworzenia eksperymentalnego Słowiańskiego Wirtualnego Ruchu Politycznego w związku z wyborami parlamentarnymi odbywającymi się jesienią 2015 roku. Sformułowane zostały podstawy programu, chociaż bieżąca dyskusja na temat jego poszczególnych punktów nadal się toczyła. Prezentowane w nim postulaty jawią się jako dość kompromisowe, w porównaniu z rozkładem poglądów politycznych wśród populacji rodzimowierców, gdyż można je określić jako liberalno-centrowe, w których główny nacisk położono na wolność obyczajowo-religijną.

⁴⁰ W wewnętrznych ankietach politycznych wygrywał Janusz Korwin-Mikke i jego ugrupowanie do czasu pojawienia się na scenie politycznej Pawła Kukiza, który zdobył wśród rodzimowierców największe poparcie.

Rodzimowierca – aktywista lub wojownik

Próby zdobycia wpływu na polską sferę polityczną są jednym z przejawów walki rodzimowierców o miejsce w przestrzeni publicznej. Jest to okazja do realizacji promowanego przez rodzimowierców etosu słowiańskiego wojownika⁴¹. Przedstawiciele rodzimowierstwa postulują potrzebę restytucji tego etosu w czasach, gdy cywilizacja europejska zatraciła zdolność walki w obronie własnych wartości⁴². Poszukiwanie dróg dotarcia do świadomości społeczeństwa przynosi wymierne efekty, można bowiem zaobserwować wzrost zainteresowania mediów organizacjami rodzimowierczymi⁴³.

Walka o miejsce w przestrzeni publicznej widoczna jest podczas organizowanych co roku ogólnopolskich zjazdów rodzimowierczych. Na przykład zjazd, który się odbył w październiku 2014 roku⁴⁴, zajął się kwestiami należącymi do pięciu głównych bloków tematycznych. Trzy z nich, a więc rodzimowiercze radio, reprezentowanie rodzimowierców w mediach oraz promocja rodzimowierstwa, były powiązane ze społeczno-medialnym aspektem rodzimowierstwa. Dwa pozostałe obszary tematyczne dotyczyły spraw wewnętrznych ruchu rodzimowierczego, czyli definicji rodzimowiercy oraz stworzenia wspólnej książki z modlitwami i pieśniami w celu jednoczenia różniących się ideologicznie organizacji rodzimowierczych⁴⁵.

Dyskusję rodzimowierców z całej Polski wywołały plany ustawienia pomnika Jezusa na placu Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz pisemny

⁴¹ A. Szrejter, *Pod pogańskim sztandarem. Dzieje tysiąca wojen Słowian połabskich od VII do XII wieku*, Warszawa 2014.

⁴² R. Merski, *Etyka...*, cyt. wyd., s. 38–40.

⁴³ G. Antosik, *Obraz neopogaństwa słowiańskiego na łamach polskiej prasy na początku XXI w.*, „Państwo i Społeczeństwo” 2008, R. VIII, nr 4, s. 123–140; tenże, *Rodzimowiercy a media na przykładzie polskiej prasy w 2008 roku*, „Państwo i Społeczeństwo” 2009, R. IX, nr 4, s. 107–114.

⁴⁴ Należy zaznaczyć, iż z niejasnych przyczyn podczas zjazdu nie miał swojej oficjalnej reprezentacji największy rodzimowierczy związek wyznaniowy, czyli Rodzimy Kościół Polski.

⁴⁵ *Relacja z części wiecowej II Ogólnopolskiego Zjazdu Rodzimowierczego*, <http://www.rodzimawiar.org.pl/forum/17-rodzimowiercza-dzialalno/1298-ii-ogolnopolski-zjazd-rodzimowierczy.html> [dostęp: 10 IX 2015].

protest wielkopolskiego środowiska rodzimowierczego połączony z manifestacją. Postulowano, aby władze miasta wycofały się ze swoich planów, w przeciwnym razie członkowie ruchu rodzimowierczego zażądają ustawienia w tym samym miejscu posągu Świętowita⁴⁶. Protest argumentowano tym, że *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej* gwarantuje równość wszystkich wyznań, natomiast ustawienie figury kultowej jednej tylko religii w ową wolność godzi. Ostatecznie na placu Mickiewicza nie stanął żaden nowy posąg.

Próby wywalczenia miejsca w przestrzeni publicznej przez rodzimowierców podejmowane są również poprzez działalność edukacyjną dotyczącą wierzeń słowiańskich. Polega ona na propagowaniu wiedzy o religii Słowian na specjalnie do tego celu stworzonych portalach edukacyjnych⁴⁷. Udostępniane są również najnowsze badania i teorie naukowe dotyczące szeroko pojmowanej kultury słowiańskiej⁴⁸.

Rodzimowierca – ekolog

Dbałość rodzimowierców o przyrodę jest spuścizną przedchrześcijańskich wierzeń słowiańskich, w których szczególną wagę przywiązywano do sakralnego wymiaru natury, zwłaszcza wody i lasów⁴⁹. Ich troska przejawia się zainteresowaniem dobrostanem polskiej przyrody, a pod wpływem ogólnoświatowego trendu ekologicznego – zwłaszcza czystością środowiska naturalnego. To ekologiczne nastawienie prowadzi do naturalistycznego poczucia estetyki oraz zamiłowania do relaksacji na łonie dziewiczej natury.

Silny sprzeciw i gorącą debatę rodzimowierców wywołały rzekome plany rządu polskiego dotyczące prywatyzacji lasów państwowych. Opór związany był z przekonaniem, iż lasy są dobrem wspólnym całego

⁴⁶ O reakcji lokalnych mediów na protest rodzimowierców: T. Nyczka, *Skoro Chrystus, to dlaczego nie Świętowit? Wyznawcy słowiańskich bóstw protestują*, http://m.poznan.gazeta.pl/poznan/1,106517,17966866,Skoro_Chrystus__to_dlaczego_nie_Swietowit__Wyznawcy.html [dostęp: 10 IX 2015].

⁴⁷ Przykład strony internetowej o charakterze edukacyjnym: <http://www.bogowiepolscy.net/>

⁴⁸ G. Antosik, *Nowe źródła do religii Słowian*, <http://medievalia.pl/publicystyka/nowe-zrodla-do-religii-slowian/> [dostęp: 10 IX 2015].

⁴⁹ Por. A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982; A. Szyjewski, *Religia...*, cyt. wyd.

narodu, dlatego należy je otoczyć odgórną opieką i ochroną przed nadmierną eksploatacją surowcową prywatnych właścicieli.

Dbłość rodzimowierców o przyrodę nie sprowadza się jednak wyłącznie do podejmowania prób lobbowania za określonymi rozwiązaniami politycznymi. Polega ona również na podejmowaniu oddolnych inicjatyw oraz na własnej aktywności poszczególnych osób. Przykładem takiej ekologicznej aktywności jest plan obrzędu kultowego nocy kupały opracowany przez jedną z grup rodzimowierczych. Plan ten, nawet w swojej najbardziej syntetycznej wersji, przewidywał sprzątanie terenu już po odbyciu obrzędu. Rodzimowiercy ulegają fascynacji przyrodą, jej żywotnością i zdolnością odradzania się⁵⁰.

Podsumowanie

Poszukiwanie obiektów tożsamościowych współczesnych rodzimowierców słowiańskich ujawniło silne zróżnicowanie tej grupy. Aby lepiej zrozumieć jej przedstawicieli, należy stworzyć typologię rodzimowierców i dokonać ich podziału na przynajmniej dwa typy, które oznaczymy jako typ A oraz typ B.

Rodzimowiercy typu A charakteryzują się otwartością na ludzi o innych poglądach. Są tolerancyjni wobec innych wyznań religijnych i uważają, iż wszystkim rodzajom wierzeń należy się szacunek. Jeżeli chodzi o ich poglądy polityczne, to najczęściej bliskie są im poglądy liberalne powiązane z liberalizmem klasycznym czy wręcz libertarianizmem albo poglądy lewicowe.

Rodzimowiercy typu B charakteryzują się natomiast dystansem do obcych, co widać chociażby w niedopuszczaniu do swoich obrzędów osób nienależących do własnej organizacji rodzimowierczej. Rodzimowiercy ci są niechętnie czy wręcz wrogo nastawieni do wielkich religii monoteistycznych, a zwłaszcza chrześcijaństwa, z powodu wyparcia przez nie religii i kultury słowiańskiej. Ich poglądy polityczne mieszczą się w nurcie narodowym, a niekiedy przeradzają się w radykalny nacjonalizm.

⁵⁰ *Nieokiełznana Przyroda – nasza Matka*, <https://opolczykpl.wordpress.com/2014/01/01/nieokiełznana-przyroda-nasza-matka/> [dostęp: 10 IX 2015].

Próby odnalezienia obiektów tożsamościowych rodzimowierców byłyby obarczone o wiele większym ryzykiem niepowodzenia w sytuacji wykorzystywania standardowych, a więc silnie ustrukturyzowanych psychologicznych narzędzi badawczych. Dotarcie do danych dotyczących grupy, która jest niezwykle słabo opisana w literaturze naukowej, wymaga zrozumienia przez badacza mechanizmów jej funkcjonowania oraz mentalności jej przedstawicieli. Takie podejście było możliwe dzięki zastosowaniu eksploracyjnej analizy jakościowej, której wyniki zostały opisane w artykule. „Najprościej zagubić prawdę uważając, że się ją w pełni posiadało. Wąskie, dogmatycznie strzeżone systemy najczęściej bowiem spływają umysł badacza i jego uczniów”⁵¹. Należy zatem pamiętać, żeby dostosowywać metodę do przedmiotu badania i nie próbować chwycić sensu abstrakcyjnych kulturowych wytworów człowieka narzędziami, które zostały stworzone do badań na wymiernych skalach i namacalnych obiektach, dzięki czemu metoda nie stanie się celem samym w sobie, wypychając z pola zainteresowania badacza przedmiot jego badań.

Konrad Kośnik – THE IDENTITY OF THE CONTEMPORARY SLAVIC BELIEVERS. PSYCHOLOGICAL STUDY OF INTERNET ACTIVITY AMONG BELIEVERS IN POLAND

This paper presents results of exploration research and psychological qualitative analysis of internet activity of Slavic heathenism community members in Poland. The purpose of research was to locate identity objects of heathens in accordance with the definition of identity that is a set of objects in mental representation of reality, which are identical with the „I” construct and being perceived by an individual are recognized as itself.

The analysis lead to an indication of seven common amongst heathens identity objects that are: neopagan, autochthon, representative of strong and independent Slavic culture, nationalist, participant of political debate, activist/warrior and ecologist. To create the typology there were extracted two basic types of heathens.

⁵¹ G. W. Allport, *Osobowość i religia*, H. Bartoszewicz, A. Bartkowicz, I. Wyrzykowska (tłum.), Warszawa 1988, s. 21.

MAŁGORZATA JANKOWSKA
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu

Apokryficzność jako taktyka kulturowa

Wszelkie próby scharakteryzowania kulturowej roli apokryficzności, w tym apokryficzności współczesnej, stanowią dla badaczy niemałe wyzwanie, a to z kilku względów. Przede wszystkim dlatego, że dotąd nie powstała w pełni wyczerpująca definicja i charakterystyka tzw. apokryfów tradycyjnych. Specjaliści wskazują na niejasność terminu i trudności w dookreśleniu jego zakresu semantycznego, a to choćby przez wzgląd na zróżnicowanie gatunkowe, ideologiczne czy historyczne tego typu piśmiennictwa (by wymienić tylko kilka z owych różnicujących kryteriów). Podobne trudności napotkać można podczas próby dodefiniowania pojęcia apokryficzności współczesnej – czym miałby ów „współczesny apokryf” być, czym się charakteryzować, czym odróżnić (i czy w ogóle czymś) od apokryfu tradycyjnego?

Ujęcie apokryficzności w jakieś, szkieletowe choćby, ramy pojęciowe jest jednak istotne dla głębszych analiz roli, jaką rozmaite nieortodoksyjne¹ odczytania Pisma Świętego, czy też wariacje na jego temat, pełnią we współczesnej kulturze Zachodu. Takich niekanonicznych użyć symboli i treści źródłowych wciąż pojawia się wiele, nadal też wzbudzają one sporo społecznych kontrowersji, stąd warto się zastanowić nad ich kulturowym statusem oraz przyczyną ich niegasnącej popularności i stałej obecności w kulturowym uniwersum znaczeń.

Sądzę, że odpowiednie instrumentarium do analizy wspomnianych zagadnień oferuje szeroko rozumiana semiotyka kultury, co postaram się wykazać w dalszych częściach wywodu, przywołując teorie Michela de Certeau i Jurija Łotmana. Dalej rozstrzygnięcia te zestawię z teorią pamięci kulturowej Jana Assmanna, bez kategorii pamięci bowiem wszelka refleksja nad kanonem i odstępstwem jawi się jako niepełna.

¹ Pojęcie ortodoksji jest tu oczywiście upraszczające, każdorazowo bowiem należałoby je dodefiniować w odniesieniu do konkretnego czasu, miejsca, wspólnoty i konfesji.

Apokryficzność – krótka próba charakterystyki²

Marek Starowieyski, najślynniejszy polski badacz apokryfów, podkreśla, że „sprawa określenia terminu »apokryf« jest (...) ciągle daleka od ostatecznego rozwiązania”³. Dzieje się tak dlatego, że trudno jest jednoznacznie ustalić kryteria, po których spełnieniu dany tekst mógłby zostać wpisany w zbiór apokryfów. Badacze jednak pewne kryteria wyodrębniają. Dlaczego są one niepełne, niewystarczające?

1. W definicjach słownikowych i myśleniu potocznym apokryf to, najkrócej rzecz ujmując, tekst nawiązujący do Pisma Świętego. Jednak samo wykorzystanie kanonicznych wątków fabularnych, postaci czy symboli, nie wystarcza do wpisania danego tekstu w zbiór apokryfów. Z jednej strony bowiem jest to kryterium zbyt szerokie, z drugiej zaś – za wąskie. Zbyt szerokie będzie, jeśli wziąć pod uwagę całą mnogość utworów inspirowanych kanonem, tekstów po prostu zatopionych w uniwersum kultury i wykorzystujących kulturowe kody i klisze. Za wąskie będzie z kolei dla tych badaczy, którzy uznają, że termin „apokryf” nie może być zarezerwowany wyłącznie dla dzieł inspirowanych Pismem Świętym, i postulują rozszerzenie jego zakresu semantycznego na różne inne „intertekstualne gry” czy „mystyfikacje”, nawiązujące choćby do mitów greckich czy klasyki literatury⁴.

2. Kolejnym kryterium jest „tajemniczość tekstu”, na którą wskazuje etymologia – greckie słowo *apocryphos* znaczy wszak „ukryty”. Terminu tego jako pierwszy użył Orygenes w odniesieniu do tekstów gnostyckich, w samych apokryfach pojęcie to jednak się nie pojawiało⁵

² Rozmaite kwestie związane z trudnościami terminologicznymi, z definiowaniem tak apokryfów tradycyjnych, jak i współczesnych, poruszam znacznie bardziej szczegółowo w książce *Narracje apokryficzne w kulturze współczesnej* (Poznań 2011), a także w artykule *Współczesna apokryficzność. Próba kulturoznawczej analizy zjawiska* („Przestrzenie Teorii” 2015, nr 23). Tutaj pozwalam sobie jedynie na skrótową charakterystykę, niezbędną dla dalszych analiz, które skupiać się mają na roli, jaką współczesne nieortodoksyjne odczytania kanonu odgrywają w kulturze Zachodu.

³ M. Starowieyski, *Barwny świat apokryfów*, Poznań 2006, s. 7.

⁴ Por. D. Szajnert, *Mutacje apokryfu*, w: *Genologia dzisiaj*, W. Bolecki, I. Opacki (red.), Warszawa 2000, s. 137–159; S. Balbus, *Między stylami*, Kraków 1993, zwłaszcza s. 338–362.

⁵ Wyjątkiem, jak wskazuje Marek Starowieyski, są dwa teksty z Nadż Hammadi: *Apokryfon Jana* oraz *List apokryficzny Jakuba*; M. Starowieyski, *Barwny...*, cyt. wyd., s. 6.

(chodzi tu, rzecz jasna, o tzw. apokryfy tradycyjne, współcześnie bowiem twórcy apokryfów czy też pseudoapokryfów z wielką chęcią nawiązują do wspomnianego terminu choćby w tytułach swoich dzieł⁶). Tajemniczość to jednak kryterium wątpliwe. Marek Starowieyski podkreśla wyraźnie, że literatura apokryficzna od niemal samych swych początków była łatwo dostępna i cieszyła się sporą popularnością, stąd wizja „tajemniczej księgi” zawierającej „tajne objawienia” i osiągalnej tylko dla wybranych nie współgra z rzeczywistością historyczną⁷.

3. Kolejnym wyróżnikiem apokryficzności ma być pseudonimia, czyli podszywanie się pod któregoś z autorów lub bohaterów kanonu. Podpisywanie dzieł cudzym imieniem było jednak zabiegiem często spotykanym w różnych typach tekstów zarówno w starożytności, jak i w wiekach średnich. Ryszard Rubinkiewicz ślady pseudonimii znajduje nie tylko w apokryfach, lecz i w samym kanonie Pisma Świętego⁸, upatrując źródła generalnej popularności tego zabiegu m.in. w niegasnącej aktualności i trwałości żydowskiej myśli religijnej, wyższości Prawa nad objawieniem oraz stopniowym spychaniu na margines instytucji prorocstwa⁹.

Marek Starowieyski zauważa z kolei, że w starożytności prawo do imienia i nazwiska w zasadzie nie istniało czy też nie było pielęgnowane, stąd podpisywanie własnego dzieła cudzym imieniem (na ogół osoby sławnej, znanej, autorytetu) stało się dość popularnym zabiegiem, którego nie traktowano jako przestępstwa czy oszustwa. Wybór imienia, którym dany autor podpisywał swoje dzieło, podyktowany

⁶ Czyni tak przykładowo choćby Karel Čapek w *Księżdzie apokryfów*, Zygmunt Ku-
biak w *Nowym brewiarzu Europejczyka* (w części *Apokryfy*), Wiesław Juszcak w *Pani na
żurawiach* (we fragmencie *Dziennik apokryficzny*), Henryk Panas w powieści *Według Ju-
dasza* (*apokryf*) czy Jorge Luis Borges w *Innym fragmencie apokryficznym* – by wymienić
tylko niektórych.

⁷ Idea „tajemniczej księgi” związana jest ponadto z tradycyjną symboliką tego
typu tekstu i odnosi się do wiedzy, mądrości, nauki, pamięci, a także tajemnej prawdy,
prorocstwa i magii. W samym kanonie Pisma Świętego odnaleźć można wiele podob-
nych nawiązań, jak choćby w koncepcji Boskiej księgi, w której zapisane są dobre i złe
czyny każdego człowieka – tekst ten jest więc zarazem symbolem pamięci Boga oraz
metodą upominania, formą memento o sędzie (por. choćby Ne 13,14; Iz 65,6–7; Ps 56,9;
Ps 69,29; Dn 7,10; Ap 3,5; Ap 13,8; Ap 17,8; Ap 20,12).

⁸ Jako przykład wskazuje Pięcioksiąg, poczytywany za dzieło Mojżesza, a w rze-
czywistości zredagowany ostatecznie w V wieku przed Chrystusem; R. Rubinkiewicz,
Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu, Lublin 1987, s. 11–12.

⁹ Tamże, s. 14.

był zazwyczaj „związkiem duchowym lub intelektualnym”, jaki prawdziwy twórca tekstu czuł z twórcą rzekomym¹⁰.

4. Zróżnicowane są powody, dla których pisano apokryfy. Jako główne motywy podaje się m.in. dążenie do propagowania treści i „objawień” odmiennych od kanonicznych, potrzebę utrwalania licznych przekazów ustnych, np. tych pochodzących od bezpośrednich świadków życia i nauczania Jezusa (to, rzecz jasna, w przypadku apokryfów nowotestamentowych), upowszechnianie nowej teologii i nowych egzegez, czyli próby objaśniania zawichości Pisma Świętego, w końcu też ciekawość, a więc chęć wypełniania „luk” w historiach kanonicznych.

5. Bardzo różnorodna jest sama stylistyka apokryfów – naśladują wzorce zarówno starotestamentowe, jak i nowotestamentowe, wykorzystują stylistykę i gatunki kanonu, a także proponują własne rozwiązania artystyczne. To gmach tekstów zdecydowanie niejednorodnych zarówno pod względem gatunkowym i stylistycznym, jak i pod względem poziomu skomplikowania językowego czy środków wyrazu.

6. Zróżnicowany jest, rzecz jasna, również czas powstawania apokryfów. Najintensywniej teksty tego typu pojawiały się w II wieku, choć niektóre z nich powstały jeszcze przed uformowaniem się kanonu Pisma Świętego, inne z kolei tworzone były właśnie w czasie, w którym dochodziło do ostatecznego zamykania się zbioru tekstów kanonicznych¹¹. Piśmiennictwo apokryficzne rozwijało się również

¹⁰ „W starożytności chrześcijańskiej i żydowskiej, a także klasycznej nie istniało prawo do nazwiska (czy imienia) i podpisywanie utworu imieniem jakiejś sławnej osoby było powszechną praktyką i tylko zwiększało autorytet danego dzieła. Każdy podręcznik starożytnej literatury greckiej zawiera wiele utworów poprzedzonych słowem Pseudo- (Ps. Platon, Ps. Lukian, Ps. Arystoteles, Ps. Jan Chryzostom itd.). Jeśli więc mamy utwory figurujące pod imieniem Apostoła jako autora, to jego autorstwo świadczy o autorytecie Apostołów w tym czasie oraz dodawało utworowi większego znaczenia”; M. Starowieyski, *Barwny...*, cyt. wyd., s. 9.

¹¹ Potwierdzenia tej tezy badacze upatrują w słowach św. Pawła ostrzegającego mieszkańców Tessalonik przed fałszywymi prorokami: „W sprawie przyjścia Pana naszego Jezusa Chrystusa i naszego zgromadzenia się wokół Niego, prosimy was, bracia, abyście się nie dali zbyt łatwo zachwiać w waszym rozumieniu ani zastraszyć bądź przez ducha, bądź przez mowę, bądź przez list, rzekomo od nas pochodzący, jakoby już nastawał dzień Pański” (2 Tes 2,1–2). Marek Starowieyski zauważa nadto, że „jeżeli *Didache* zawierająca naukę, którą miało przekazać dwunastu Apostołów – a więc w jakiś sposób może być uznana za apokryf typu prawnego (...) – została

w średniowieczu oraz, choć już w mniejszej skali, w kolejnych stuleciach. Proces ten wciąż trwa.

7. Czas odnalezienia „tajemnej księgi” to też kategoria różnicująca. Wiele „tajemniczych manuskryptów” pojawiało się w pierwszych wiekach chrześcijaństwa (co zwiększało szanse uznania ich za autentyki), jednak, jak zauważa Per Beskow, pragnienie odnalezienia „nowego objawienia” czy „sekretnej księgi” towarzyszy ludzkości od zawsze, stąd też nigdy niegasnąca popularność tego typu „znalezisk”¹².

Mimo wskazanych powyżej trudności w ustaleniu wyczerpujących kryteriów apokryficzności liczne słowniki, encyklopedie i naukowe opracowania akademików próbują podawać skrótowe i – co oczywiste – niewyczerpujące definicje¹³. Najważniejszymi ich cechami są: nawiązywanie do treści Pisma Świętego (jest to zatem, zdaniem niektórych badaczy, rozumienie zawężające, ale z pewnością heurystycznie i „taksonomicznie” płodne) oraz niekanoniczność.

Na tę drugą własność szczególną uwagę zwraca m.in. M. Starowieyski, odnosząc się do wspomnianej już powyżej etymologii słowa, ale poddając źródłosłów pogłębionej analizie. Badacz podkreśla, co już

spisana w latach 60 do 120, to **mogła powstać nawet przed niektórymi pismami Nowego Testamentu** [podkr. M. J.], jak Ewangelia czy Apokalipsa Janowa”; M. Starowieyski, *Barwny...*, cyt. wyd., s. 11–12.

¹² „Odkąd ludzie opanowali sztukę czytania i pisania, nie przestają fascynować się możliwością dokonania sensacyjnego odkrycia nieznanego tekstu. W starożytnej literaturze egipskiej, greckiej i rzymskiej znajdujemy bogactwo opowieści o księgach i listach: bądź to spadłych z nieba, bądź odnalezionych w grobowcach, świątyniach czy starych bibliotekach, a zawierających rozmaite objawienia, proroctwa oraz magiczne receptury”; P. Beskow, *Osobliwe opowieści o Jezusie. Analiza nowych apokryfów*, J. Wolak (tłum.), M. Starowieyski (wst.), Kraków 2005, s. 15.

¹³ Przykładowo: „Apokryfy to (utajone, tajemne) księgi, które z powodu fantastycznej treści, niewiadomego pochodzenia czy z tej racji, że ich autorami byli heretycy, nie były wykorzystywane w liturgii i teologii i pomimo żydowskiego, względnie chrześcijańskiego, częściowo wczesnego pochodzenia nie zostały włączone do kanonu Pisma Świętego. Apokryfy Starego Testamentu (w teologii katolickiej w znacznym stopniu identyczne z późno-judaistyczną apokaliptyką) zostały określone przez teologię ewangelicką jako pseudo-epigrafy. Przez apokryfy Starego Testamentu rozumie teologia ewangelicka najczęściej tzw. »księgi deuterokanoniczne«. Przez apokryfy Nowego Testamentu (Ewangelie apokryficzne, apokryficzne Dzieje Apostolskie, Listy i Apokalipsy; ilościowo jest ich bardzo wiele [...]) teologia katolicka i ewangelicka rozumie to samo”; K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, T. Mieszkowski, P. Pachciarek (tłum.), Warszawa 1987, s. 19.

zostało tu zasygnalizowane, że teksty apokryficzne były dość popularnym typem literatury we wczesnych wiekach chrześcijaństwa, stąd też termin *apocryphos* musi się odnosić do czegoś innego niż ich „tajemny” charakter. Marek Starowieyski zakłada zatem, że grecki termin jest tylko niedoskonałym przekładem hebrajskiego słowa *ganuz*, które oznacza zarówno „ukryty”, jak i „wyłączony z użycia”¹⁴, tutaj zaś szczególną rolę miałyby odgrywać wyłączenie z użycia z powodu szkodliwości, czyli sprzeczności z prawdami objawionymi, a więc niekanoniczność. To kryterium ważne jest także dla prób charakteryzowania apokryficzności współczesnej, choć różni się ona pod pewnymi względami od tradycyjnego piśmiennictwa apokryficznego.

Różnice te ujawniać się mogą choćby w stosunku do roli, jaką w obu typach tekstów pełni mistyfikacja¹⁵. O ile można uznać, że apokryfy tradycyjne wyrażają dążenie do przekonania odbiorcy o własnej autentyczności, pod warunkiem że „udają objawienie lub świadectwo”, o tyle apokryfy współczesne stanowią jedynie stylizacje, intertekstualne i intersemiotyczne nawiązania do kanonu (a także do wcześniejszych apokryfów oraz klasyki literackiej). Posiłkują się więc „iluzją fałszerstwa”, jedynie sugerującą pewien kod kulturowy, którym dany tekst operuje. To z kolei wiąże się ze stosunkiem do własnej literackości. Apokryfy tradycyjne naśladują kanon, wykorzystując jego gatunkowe i stylistyczne bogactwo, symbolikę itp., by imitować autentyczność – literackość jest tu zatem wartością drugorzędną. Z kolei apokryfy współczesne, jako dzieła literackie właśnie, muszą czynić z literackości wartość równorzędną z propagowanymi treściami. Apokryfy te uwypuklają rolę autora jako mistrza języka i twórcy konceptu, co odróżnia je od pseudonimicznych tradycyjnych mistyfikacji, czyli rzekomych objawień, jedynie przekazanych przez posłańca, który tym samym nie jest autorem *sensu stricto*.

Jeśli zaś idzie o różnice w porównaniu z kanonem, to uznać można, że apokryfy tradycyjne, jako owe rzekome objawienia i świadectwa, a także objaśnienia czy uzupełnienia tego, co w kanonie zawarte, nie

¹⁴ Podstawowe znaczenie słowa *ganuz* związane jest z wyłączeniem zniszczonej, „zużytej” księgi z rytuału – księgi takie składano w specjalnym miejscu w synagodze, tzw. genizie. Drugie rozumienie to już wskazana szkodliwość, czyli niekanoniczność; *Apokryfy Nowego Testamentu*, M. Starowieyski (red.), t. 1: *Ewangelie apokryficzne*, cz. 1, Kraków 2003, s. 21.

¹⁵ Por. D. Szajnert, *Mutacje...*, cyt. wyd., s. 147–153.

uznają tegoż kanonu zamknięcia, lecz aspirują do niego, lub też, opcjonalnie, stanowią wyraz dążenia do stworzenia kanonu konkurencyjnego (podważając jednocześnie wyczerpujący, zamknięty charakter kanonu dotychczasowego). Apokryfy współczesne z kolei, nawet jeśli propagują treści sprzeczne z kanonicznymi, nawet jeśli próbują ukazywać rozmaite „absurdy wiary”, to jednocześnie stanowią wyraz uznania dla Pisma Świętego właśnie jako kanonu, przyjmują zatem jego zamknięcie. Nie próbują weń ingerować, nie roszczą sobie również pretensji do propagowania objawień konkurencyjnych, do bycia „faktycznie świętymi” – nawiązują do tekstu źródłowego wyłącznie intertekstualnie, wykorzystując go jako kod kulturowy.

Kanon, apokryf, pamięć. Jan Assmann i „intertekstualiści”

Relacja do kanonu jest kwestią podstawową dla rozważań nad apokryficznością. Niemiecki archeolog i badacz zagadnień dotyczących pamięci kulturowej, Jan Assmann¹⁶, poddając tę kwestię dogłębnej analizie, zauważa, że choć początkowo termin „kanon” (etymologicznie oznacza narzędzie pomiarowe, linijkę, pręt ze skalą) wiązał się z czterema grupami znaczeń (miara, wytyczna, kryterium; model, wzór; reguła, norma; tabela, lista), to z czasem rozumienie to uległo zawężeniu przez odejście od tego, co właściwe, w stronę tego, co święte.

Pojęcie kanonu łączyło się z czterema podstawowymi strategiami czy figurami: świadka, posłańca, kopisty i umowy, symbolizującymi dokładność i względną „bezpośredniość przekazu”, co jest niezwykle istotne zwłaszcza w momencie, w którym następuje wspomniana teologizacja kanonu – świętość treści bowiem wymusza wspomnianą dokładność przekazu, jako że każde słowo objawienia **znaczy** i poddane być musi odpowiedniej egzegezie.

Kwestia egzegezy jest niezwykle istotna dla rozważań nad apokryficznością. Kanon, co prawda, za sprawą „uświęcenia” zostaje zamknięty, wszelkie zatem ingerencje w jego treści jako w słowo objawione są zakazane. Potrzebny jest jednak komentarz, pośrednictwo między tekstem a wspólnotą, innymi słowy – interpretator. Jan Assmann podkreśla, że „obcowanie z kanonem wymaga udziału osoby

¹⁶ J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, A. Kryczyńska-Pham (tłum.), Warszawa 2008.

trzeciej, interpretatora, który pośredniczyłby między tekstem a jego odbiorcą, uwalniając zawarte w literach impulsy normatywne i formatywne. Teksty należące do kanonu objawiają swój sens tylko wtedy, gdy zachodzi współdziałanie w triadzie: tekst – interpretator – odbiorca¹⁷. Zamknięcie kanonu wyznacza granicę między nim a apokryfem, z kolei wyłonienie się odpowiedniej instytucji egzegety określa granice między ortodoksją a herezją. Ów proces formowania się „strażnika kanonu” prowadzi do powstania nowych elit, które roszczą sobie prawo do jedynie słusznej interpretacji świętego tekstu. Skutkuje to także pojawieniem się swoistego „kanonu drugiego rzędu”, czyli ortodoksji, na którą składają się oferowane przez daną instytucję interpretacje.

Co istotne, egzegeza jest zawsze interpretacją kulturową, zrelatywizowaną do konkretnych warunków historycznych i potrzeb danej wspólnoty. Jest to swoiste sprzężenie zwrotne – interpretacja kanonu formuje wartości oraz normy społeczne i kulturowe, a te z kolei wpływają na kolejne interpretacje tekstu wyjściowego. A zatem w różnych warunkach kulturowych, w różnych wspólnotach powstają odmienne egzegezy tego samego kanonu. Na tę kwestię zwraca uwagę m.in. Paul Ricoeur, który wskazuje, że „znaczenie tekstu jest każdorazowo wydarzeniem, rodzącym się w punkcie przecięcia z jednej strony ograniczeń, jakie tekst niesie w sobie (...), a z drugiej rozmaitych oczekiwań kolejnych czytających i interpretujących go wspólnot, których nie mogli przewidzieć domniemani autorzy rozważanego tekstu”¹⁸. Wspólnota poprzez interpretowanie kanonu interpretuje samą siebie, sięgając do własnych początków i tym samym konstytuując własną tożsamość. Kanon stanowi zatem jedno z podstawowych mediów pamięci kulturowej¹⁹.

Ta idea bliska jest wizji francuskiego historyka, również zainteresowanego problematyką pamięci, Pierre’a Nory²⁰, który źródła trwałości pamięci danej wspólnoty upatruje w symbolach, zwłaszcza religijnych, czyli również kanonicznych. Idea ta jest ważnym rozszerzeniem

¹⁷ Tamże, s. 110.

¹⁸ P. Ricoeur, A. LaCocque, *Myśleć biblijnie*, E. Mukoid, M. Tarnowska (tłum.), Kraków 2003, s. 7.

¹⁹ J. Assmann, *Kultura pamięci*, A. Kryczyńska-Pham (tłum.), w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, M. Saryusz-Wolska (red.), Kraków 2009, s. 84–85.

²⁰ Por. P. Nora, *Między pamięcią i historią: „Les Linux de Mémoire”*, P. Mościcki (tłum.), „Tytuł Roboczy: Archiwum” 2009, nr 2, s. 4–12.

rozmaitych wcześniejszych koncepcji pamięci zbiorowej, które ograniczały jej zasięg do wspólnoty czasoprzestrzennej – skoncentrowanie się na symbolu (micie lub kanonie) pozwala bowiem na odniesienie pamięci kulturowej do wspólnoty nieograniczonej ani wspólnym czasem historycznym, ani przestrzenią. Umożliwia to tworzenie takich konceptów jak „kultura judeochrześcijańska” czy „kultura Zachodu”.

Egzegeza kanonu lub któregoś z kanonicznych symboli oznaczać musi dynamizację samej pamięci kulturowej. Choć J. Assmann uznaje kanon za przejaw dojrzałości procesu, który określa jako koherencję tekstualną²¹, to jednak zauważa, że pamięć na nim oparta nie ma charakteru statycznego, gdyż właśnie wszelkie (re)interpretacje i „użycia” treści źródłowych ją dynamizują. Każda wariacja na temat tekstu wyjściowego, czyli apokryf, wnosi nowe sensy do kulturowego uniwersum znaczeń, a tym samym wzbogaca semantyczne zasoby wspólnoty, oferując również nowe drogi jej autopojmowania.

Apokryfy stanowią wyjątkową, bo podwojoną matrycę pamięci – pełnią funkcje mnemotechniczne zarówno jako dzieła literackie, pozostające w relacji intertekstualności do innych zasobów kultury, jak i jako wariacje na temat kanonu, który jest „paradygmatem tekstu kulturowego”, jak określa go kolejna badaczka tej problematyki, Aleida Assmann (odnosząc ten termin głównie do Pisma Świętego).

Intertekstualność to zarówno pamięć kultury (połączenia semiotyczne między różnymi tekstami, komunikacja, translacja, transformacja, interpretacja, czyli procesy konstytuujące semiosferę, kulturową sieć znaczeń), jak i obecność tekstu w tekście²². Skoro kanon jest wyjątkowym medium pamięci, to staje się jasne, że apokryfy, które nawiązują do niego na oba wspomniane sposoby, muszą stanowić szczególne narzędzia pamiętania.

Astrid Erll, badaczka skoncentrowana na zagadnieniu intertekstualności, wskazuje na liczne pośrednie czy dodatkowe funkcje literatury

²¹ Zastępuje ona uprzednią koherencję rytualną, czyli metody konstytuowania i spajania wspólnoty oraz budowania tożsamości na podstawie dokładnych, skodyfikowanych rytów, powtórzeń, gestów, tańców i formuł.

²² R. Lachmann, *Gedächtnis und Literatur. Intertextualität in der Russischen Moderne*, Frankfurt am Main 1990, s. 11, cyt. za: *Pamięć zbiorowa i...*, cyt. wyd., s. 181.

postrzeganej jako medium pamięci²³. Należą do nich m.in. magazynowanie treści i znaczeń, cyrkulacja sensów oraz wywoływanie kulturowo warunkowanych skojarzeń. Literatura zatem to archiwum symboli i znaków, zachowanych w stanie nienaruszonym i gotowych do użycia, które zaczynają cyrkulować w kolejnych kontekstach, w nowych komunikatach, przenikając przez złoża kultury i wywołując w jednostce należącej do danej kultury odpowiednie skojarzenia, pozwalające jej zidentyfikować się ze wspólnotą i jej zasobami.

Wyjątkowym tego typu zasobem, jak wskazuje A. Erll, tekstami nad wyraz często i chętnie „używanymi” czy transformowanymi, są teksty o podwójnej funkcji, czyli teksty kanoniczne właśnie, które są nie tylko medium pamięci, ale i jej przedmiotem²⁴. Będą to zatem „teksty kulturowe” – „wyjątkowo, normatywnie i formatywnie, zobowiązujące” dla opartej na nich wspólnoty²⁵, o właściwie nieskończonych zasobach znaczeniowych i możliwościach interpretacji. W egzegezach tego typu tekstów, nawet egzegezach obrazoburczych, realizuje się więc proces nieskończonej kulturowej semiozy.

Apokryficzność a komunikacja w kulturze. Jurij Łotman

Liczne nieortodoksyjne lub profanacyjne użycia źródłowych tekstów i symboli skojarzyć można z Łotmanowską koncepcją twórczego przekładu²⁶, stanowiącego jeden z mechanizmów wspierających pamięć kulturową w jej komunikacyjnym i scalającym aspekcie. Przekładu takiego można dokonać nie tylko z jednego języka na drugi, „z jednej kultury na drugą”, ale także „z centrum na peryferie”, „z jednej epoki na drugą” czy „z jednego systemu wartości (światopoglądu) na drugi”. Zasadza się on nie na odnalezieniu dokładnego odpowiednika tekstu wyjściowego w innym języku czy systemie semiotycznym, lecz na twórczym przekształceniu komunikatu źródłowego w komunikat nowy, który zachowując

²³ A. Erll, *Literatura jako medium pamięci zbiorowej*, M. Saryusz-Wolska (tłum.), w: *Pamięć zbiorowa i...*, cyt. wyd., s. 211–247.

²⁴ Tamże, s. 220.

²⁵ J. Assmann, *Kulturelle Texte im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit*, w: tegoż, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München 2000, cyt. za: A. Erll, *Literatura jako...*, cyt. wyd., s. 230.

²⁶ J. Łotman, *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, B. Żyłko (tłum.), Gdańsk 2008, s. 72–74.

sensy pierwotne, obrasta w dodatkowe znaczenia. Jurij Łotman zauważa, że przekład dokładny, który niczego nie traci i niczego nie dodaje, możliwy jest wyłącznie na gruncie języków formalnych, pozbawionych warstwy semantycznej. Natomiast języki naturalne i języki licznych systemów semiotycznych, jak np. literatura, architektura czy malarstwo, są zbyt bogate w środki wyrazu i znaczenia, by można było dokonać przekładu dokładnego, bez wspomnianego „elementu kreatywności”.

Przykładem takiej twórczej translacji są apokryfy, czyli nowe komunikaty powstałe wskutek transformacji kanonu stanowiącego tekst wyjściowy. W ramach tego procesu wiele kanonicznych treści, symboli i znaczeń zostaje zachowanych, obrastają one jednak w kolejne sensy dzięki umieszczeniu ich w nowych kontekstach (filozoficznych, politycznych, kulturowych itp.). To, co tradycyjne, zostaje „przetrasportowane” w czasie (i często w przestrzeni), co sprzyja ukazywaniu się kolejnych warstw semantycznych tekstu źródłowego. Można go postrzegać także jako kod, którym operuje tekst kolejny, czyli komunikat. W przypadku omawianej tu problematyki kodem byłby oczywiście kanon, nowym zaś komunikatem – apokryf²⁷.

Skoro wspomniane procesy opierają się na przekazywaniu treści źródłowych w czasie, to rozumiane mogą być także jako przejaw kulturowej autokomunikacji. W modelu tym, określanym jako schemat JA–JA, zmienia się nie nosiciel komunikatu, jak dzieje się to w modelu klasycznym (JA–ON), lecz sam przekaz, który jest transformowany w czasie i zyskuje dodatkowe sensy²⁸. Odniesienie problematyki apokryficzności do tego modelu oznaczałoby pracę z komunikatem wyjściowym, czyli kanonem, który „podróżując w czasie”, zmienia się, poddaje się twórczym przekładom itd., by stać się apokryfem, a więc medium pamięci o źródłach.

²⁷ Zdaniem J. Łotmana tekst wyjściowy, zmieniając się w kod, staje się jednak tworem asemantycznym, w znaczenia obrasta dopiero oparty na nim nowy tekst, co budzić musi pewne wątpliwości: czy bowiem akurat tekst kulturowy, jakim jest kanon, może „popaść w asemantyczność”? Wątpliwości te, rzecz jasna, wiążą się z jego wyjątkową rolą kulturową, z jego „świętością”, a także z tym, że operuje on nie po prostu znakami, lecz symbolami. Te zaś, by zachować moc, muszą nieustannie **znaczyć** i zachowywać swe pierwotne sensy – nawet wówczas, gdy to nowe znaczenia wybijają się na plan pierwszy.

²⁸ Tamże, s. 80–81.

Apokryf byłby w tym kontekście również formą samoopisu, który jawi się jako konieczny zwłaszcza w dwóch sytuacjach, często zresztą współwystępujących: w przypadku intensyfikacji kontaktów z innymi kulturami (semiosferami) jako mechanizm obronny²⁹ oraz w przypadku nadmiernego zróżnicowania wewnętrznego danej kultury jako mechanizm porządkowania i systematyzacji. Jurij Łotman pisze: „Konieczność etapu samoopisu związana jest z groźbą zbytniego urozmaicenia wnętrza semiosfery (...). (...) Jakiś fragment semiosfery (z reguły stanowiący jej jądrową strukturę) w procesie autodeskrypcji – realnej lub idealnej, to już zależy od wewnętrznej orientacji opisu na teraźniejszość lub przyszłość – tworzy swoją gramatykę. Następnie czyni się próby rozpowszechnienia tych nowych form na całą semiosferę. Częstkowa gramatyka jednego dialektu kulturowego staje się metajęzykiem opisu kultury jako takiej”³⁰.

Warto zwrócić uwagę na to, że J. Łotman za częste źródło owego kulturowego metajęzyka poczytuje to, co stanowi „jądro semiosfery” czy też systemu kultury. Nic zatem dziwnego, że dzięki użyciu tej optyki i tego instrumentarium pojęciowego do analizy współczesnej apokryficzności można uznać kanon za jądro, czyli podstawę „konsolidującej kulturowej gramatyki”, poszczególne zaś akty opisu – za jego interpretacje oraz wszelkie metody wykorzystywania jego języka.

Jurij Łotman uważa moment ustanowienia samoopisu za najwyższe stadium rozwoju danego systemu, za najdoskonalszy wyraz jego organizacji, co ma się wiązać z utratą elastyczności, giętkości, dynamiki i rezerw rozwojowych³¹. Można jednak ten akurat element jego teorii uznać za niezbyt wiążący, bo nie zawsze zgodny z adekwatnym opisem danej rzeczywistości kulturowej. O ile bowiem narracje apokryficzne można traktować jako przejawy kulturowych samoopisów współczesnej kultury Zachodu, o tyle nie można się zgodzić z twierdzeniem, że kultura zachodnia utraciła swoją dynamikę czy zróżnicowanie. Po pierwsze, apokryfy używają wprawdzie jednego i tego samego metajęzyka, czyli

²⁹ Chodzi tu o wewnętrzną konsolidację, podtrzymywanie tożsamości i filtrowanie tego, co przychodzi **spoza** (stąd tak ważna w koncepcji J. Łotmana jest kategoria granicy, którą badacz przyrównuje często do błony komórkowej odgradzającej to, co wewnątrz, od tego, co na zewnątrz, ale mającej pewną „przepustowość”).

³⁰ J. Łotman, *Uniwersum umyśłu...*, cyt. wyd., s. 203.

³¹ Por. tamże, s. 203.

języka kanonu, propagują jednak zróżnicowane treści, dając wyraz rozmaitym, częstokroć sprzecznym ze sobą, tendencjom kulturowym, politycznym, światopoglądowym, filozoficznym czy społecznym; są zatem właśnie elementem organizacji wyższego rzędu, próbą metaopisu rzeczywistości, która jest wciąż jeszcze złożona, dynamiczna i barwna. Po drugie, język kanonu wydaje się tylko jednym z kilku uzupełniających się metajęzyków – wszak współczesna kultura Zachodu swe korzenie ma nie tylko w tradycji religii judeochrześcijańskiej, jej samoopis musi być więc w jakimś sensie polifoniczny³².

Konstruowanie metaopisu odgrywa również ważką rolę w ustalaniu relacji między centrum a peryferiami. Mimo stopniowego odchodzenia przez współczesną humanistykę od tych kategorii pełnią one wciąż jeszcze niebagatelną rolę w teorii J. Łotmana. Co istotne jednak, nie faworyzuje on centrum, wskazując na peryferia jako obszary kreatywności i twórczej wolności, przestrzenie świeżości, innowacji i zmiany. Między centrum a peryferiami zachodzi proces semiotycznej wymiany, dzięki czemu to, co peryferyjne, ma szansę się pojawić w jądrze systemu, a tym samym zaktualizować, zrewitalizować centrum, nie dopuszczając do jego całkowitej petryfikacji. Narracja czy język kanonu mógłby być zatem postrzegany jako centralny dyskurs, narracje apokryficzne zaś – jako dyskursy peryferyjne. Widać jednak, że owe poboczne narracje stanowią kulturowe innowacje. Korzystając (choć czasem przewrotnie czy „bezprawnie”) z dyskursu kanonicznego, utrzymują poniekąd jego kulturową dominację, a przynajmniej pozwalają mu na zachowanie żywotności.

Apokryficzność a strategie i taktyki kulturowe.

Michel de Certeau

W pracy *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania* Michel de Certeau poddaje refleksji szeroko pojęte „funkcjonowanie jednostki w kulturze”. Tym, co go szczególnie interesuje, jest postawa konsumenta, który – w optyce francuskiego myśliciela – nigdy nie jest wyłącznie biernym

³² W grę wchodzi tu choćby dziedzictwo filozofii klasycznej, a dalej – schedy po oświeceniu oraz koncepcje rozumu i racjonalności. Istotną rolę odgrywa także dziedzictwo prawa rzymskiego i związany z nim laicki język polityki.

odbiorcą przekazu, lecz także twórcą, który metodą dywersji, bricolage'u, interpretacji i wyboru tworzy nowe jakości, nowe teksty. Tym, co wydaje się wyjątkowo frapujące w pracy M. de Certeau, jest rozróżnienie strategii i taktyk – to dla badacza kwestia kluczowa. Pozwala bowiem na dostrzeżenie relacji między dominującym dyskursem czy szeroko rozumianą władzą, narzucającą własny język i własne komunikaty, a odbiorcami posługującymi się dywersją po to, by uwolnić się choć na chwilę spod „jarzma oficjalnego dyskursu”, by w ramach odgórnie narzuconych gramatyk i słowników wytwarzać „nieortodoksyjne” komunikaty.

Strategia to zatem domena wspomnianej władzy, to „rachunek stosunku sił możliwy z chwilą, gdy w jakimś »środowisku« można wyodrębnić podmiot woli lub władzy. Strategia wymaga miejsca, które mogłoby być opisane jako *własne* (*un propre*) i które może w związku z tym stanowić podstawę do regulowania jego stosunków z odmienną zewnętrżnością”³³.

Taktyka z kolei – jak pisze M. de Certeau – „nie ma swego miejsca”, przez co pragnie jedynie „uchwycić i wykorzystać okazję”; jest zatem formą twórczej dywersji. Taktyka „musi nieustannie rozgrywać zdarzenia tak, aby uczynić z nich »sposobności«. Słaby musi nieustannie obracać na swą korzyść obce mu siły. Dokonuje tego w stosownych momentach łączenia różnorodnych elementów (...), jednakże ich intelektualna synteza nie ma postaci dyskursu, ale samej decyzji, aktu i sposobu »chwytania« sposobności”³⁴.

Jedną z taktyk analizowanych przez francuskiego myśliciela jest czytanie. „[Czytelnik] – pisze filozof – do tekstu innego przemycia podstępny przyjemności i zawłaszczania: kłusuje w nim, jest do niego przenoszony, pomnaża się w nim (...). Produkcja ta, będąc podstępem, metaforą, kombinacją, jest zarazem »wynajdywaniem« pamięci. (...) To, co czytane, przekształca się w to, co zapamiętane (...). Cienki nabłonek pisma pozwala przenikać się warstwom, zmienia się w grę przestrzeni. Inny świat (świat czytelnika) pojawia się w miejscu należącym do autora”³⁵.

³³ M. de Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, K. Thiel-Jańczuk (tłum.), Kraków 2008, s. XLII.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. XLIV.

Jak zastosować te rozstrzygnięcia w problematyce apokryficzności? Czy nie będzie to nadużycie? Sądzę, że rozróżnienie poczynione przez M. de Certeau może być heurystycznie płodne w odniesieniu do taktyk czytania – a więc i (re)interpretowania – oraz prze-pisywania kanonu, czyli Pisma Świętego. Za sprawą tych właśnie twórczych, kulturowo warunkowanych procesów powstają nowe komunikaty o niebagatelnej roli kulturowej.

Jeśli wykorzystywane przez francuskiego myśliciela opozycyjne kategorie: „władza–poddaństwo” czy też „silny–słaby” zastąpić innymi, jak wspomniane Łotmanowskie „centrum–peryferia” oraz właśnie kanon–odstępstwo, to zauważymy nośność pojęcia taktyki w rozważaniach nad rozmaitymi przejawami nieortodoksyjnych, czasem profanacyjnych lub obrazoburczych odczytań czy „uzupełnień” Pisma Świętego. Dyskurs kanonu byłby w tej optyce strategią, ustalonym „miejscem”, w końcu też – jak chce M. de Certeau – formą oporu wobec czasu³⁶, a więc i wspomnianym uprzednio medium pamięci, jednym z najwyższych osiągnięć koherencji tekstualnej (w tym punkcie koncepcja francuskiego myśliciela jest wyjątkowo spójna z wizją J. Assmanna i „intertekstualistów”). Kanon-strategia jako fundament kultury, gwarancja jej trwałości, ostoja tożsamości wspólnoty skupionej wokół kanonu, jako jądro semiosfery – by użyć języka J. Łotmana – staje się z kolei źródłem wspomnianego metajęzyka, gramatyką dla samoopisu kultury. W tym kontekście taktyczne użytkowanie oficjalnej, czyli kulturowej, gramatyki, widoczne – o czym była już mowa – właśnie w apokryfach, staje się wspomnianą jednostkową realizacją samoopisu. Strategia oferuje język, w którym „kłusuje” taktyka, realizując jego rozmaite warianty.

Apokryficzność zatem wpisuje się w obszar taktyk, czyli dywersji, poszukiwania okazji, wykorzystywania możliwości, jakie niesie za sobą czas i zmiana. O ile strategia jest wytwarzaniem, porządkowaniem i narzucaniem, o tyle taktyka to wykorzystywanie, manipulacja i przechwytywanie. Działalność taktyczna zasadza się na przejęciu danego języka, na wspomnianym już „kłusowaniu w nim”, wykorzystywaniu jego braków i dywersyjnym wypełnianiu luk³⁷.

³⁶ Por. tamże, s. 39.

³⁷ Por. tamże, s. 37.

Taktyka polega na wykorzystywaniu rys, odprysków czy pęknięć w systemie. W przypadku apokryfów będzie to, rzecz jasna, wypełnianie „białych plam” Pisma Świętego, a także użycie języka kanonu oraz kanonicznych symboli, postaci i motywów do własnych celów. Ta dywersja może być jednak, jak wspomniano, widziana jako realizacja owej podstawowej gramatyki kulturowej: utrzymywaniem jej w mocy, nawet jeśli treści propagowane przez owe nowe komunikaty są wobec źródła „nieortodoksyjne” czy „błuźniercze”.

Michel de Certeau zauważa, że użytkownicy kultury czynią „dywersyjny” użytek z „języka elit”, manipulują bowiem narzuconym zasobem wiedzy oraz symboliką, której nie wytworzyli. To jednak jest również forma twórczości – poszerzanie kulturowego uniwersum znaczeń. Należy ponadto zapytać, czy możliwe jest w ogóle oderwanie się od tego jądra, czy użytkownicy kultury mogą przestać posługiwać się „symboliką, której nie wytworzyli”. Jeśli byłoby tak w istocie i członkowie danej wspólnoty odrzuciliby całkowicie dotychczasowe zasoby, zamiast je twórczo wykorzystywać i ewentualnie uzupełniać o kolejne teksty, znaki i symbole, oznaczałoby to obumarcie tego, co kanoniczne, tradycyjne i źródłowe, a tym samym mogłoby się wiązać nie tyle z kulturową zmianą, ile z całkowitym upadkiem danej kultury czy semiosfery i wytworzeniem na jej gruzach całkiem nowej jakości. Nie byłby to już zatem kulturowy czy semiotyczny palimpsest, w którym spod najnowszych warstw nieustannie przebijałoby to, co „archaiczne” czy „kanoniczne”, a więc spajające tożsamość, lecz zupełnie nowy system, nieodnoszący się już, choćby i negatywnie, do przeszłości – ta bowiem nie byłaby już **jego** przeszłością.

Apokryficzność a mechanizmy kultury. Podsumowanie

Michel de Certeau, analizując problem „użycia” (przy czym chodzi tu o popkulturowe, nie do końca „uprawnione” użycie „języka elit” czy „dominującego dyskursu”), odnosi się do modelu skonstruowanego przez Gilberta Ryle’a, który z kolei opierał się na de Saussure’owskim rozróżnieniu języka i mowy, czyli abstrakcyjnego systemu i jego poszczególnych realizacji. A zatem *langue*, tj. system, porównuje G. Ryle do „kapitału” czy „zasobu”, *parole* zaś, czyli akt, do „operacji” czy właśnie

„użycia”³⁸. Można te kategorie zestawić z kategoriami strategii i taktyki, a co za tym idzie – z semiotycznymi rozróżnieniami kodu i komunikatu. Wpisując w te rozróżnienia podstawowe dla niniejszych rozważań kategorie kanonu i apokryfu, warto je odnieść dodatkowo do zagadnień związanych z pamięcią.

KANON	APOKRYF
<i>langue</i> (F. de Saussure)	<i>parole</i> (F. de Saussure)
system	akt
to, co kulturowe, abstrakcyjne	to, co jest indywidualną realizacją systemowych reguł i kulturowych gramatyk
kapitał, zasób (G. Ryle)	operacja, użycie (G. Ryle)
strategia (M. de Certeau)	taktyka (M. de Certeau)
stałość, opór wobec czasu, MIEJSCE PAMIĘCI, JĄDRO TOŻSAMOŚCI	zmiana, wariacja, mutacja, kreatywność, zmienność w czasie, poszczególne realizacje imperatywu pamiętania
kod (J. Łotman)	komunikat (J. Łotman)
tekst wyjściowy (J. Łotman)	efekt twórczego przekładu (J. Łotman)
centrum lub jądro semiosfery (J. Łotman)	peryferia (J. Łotman)
źródło „kulturowej gramatyki” (język samoopisu)	poszczególne realizacje „kulturowej gramatyki”, zróżnicowane wykorzystywanie języka samoopisu
rezerwuar pamięci, nienaruszalny, finalny efekt koherencji tekstualnej (J. Assmann)	mutacje kanonu, aktualizacje potencjałów semantycznych, praca upamiętniania (J. Assmann)

³⁸ Por. tamże, s. 33.

Łącząc z jednej strony rozstrzygnięcia J. Assmanna oraz „intertekstualistów” z semiotyką J. Łotmana i M. de Certeau, z drugiej zaś strony przywołując twórcze przepracowanie źródeł (F. de Saussure) przez G. Ryle’a, można stworzyć pewien schemat podziału, który pokrótce opisuje kulturotwórczą rolę apokryfów (zob. tabela na s. 151).

Powyższe analizy wraz z ich schematycznym, skrótowym przedstawieniem z pewnością nie wyczerpują zagadnienia złożonych mechanizmów kultury, w których swoją rolę odgrywają rozmaite, mniej lub bardziej ortodoksyjne, użycia treści kanonicznych. Analizy te nie mogą również wyczerpać „fenomenu apokryfu”, nie mogą stanowić jego kompletnej charakterystyki. Sądzę jednak, że stanowią pewien klucz interpretacyjny, pewien heurystycznie płodny model, który może być pomocny przy próbach kulturoznawczego opisu rozmaitych zjawisk z obszaru apokryficzności czy szerzej – wykorzystywania symbolu religijnego na różne sposoby, w różnych celach, w służbie różnym światopoglądom, filozofiom czy politykom.

Małgorzata Jankowska – APOCRYPHA AS CULTURAL TACTICS

Apocrypha have always played an important role in the Western culture. The apocryphal narratives should be seen as very interesting and crucial phenomena as they serve as a tool of constructing the given cultural identity. The cultural identity needs to be built basing on such mechanisms as collective memory, processes of autocommunication, creating a kind of metalanguage for expressing the cultural self-awareness.

The above-mentioned processes prevent the Western culture not only from fossilising but from being divided into separated parts as well. The relations between canon and apocrypha can be compared to the relations between strategies and tactics which have been described in the work of M. de Certeau. Apocrypha use the dominating discourse of the canon for their own purposes like popularizing various political, social or religious ideas and at the same time they underpin the vitality of that canon, its symbols and language.

JACEK JAN PAWLIK
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Tradycyjne strategie w praktykach współczesnych ugrupowań religijnych w Afryce¹

We współczesnej Afryce roi się od nowych ugrupowań religijnych, przede wszystkim grup neopentekostalnych. W samym Lomé, stolicy Togo, naliczono osiemset grup tego typu, ale ich liczba w rzeczywistości jest dużo większa. Czy jest to wynik tak wielkiego zapotrzebowania na usługi religijne? Czy „stare” Kościoły misyjne nie spełniają oczekiwań Afrykanów? Czy tradycyjna religijność afrykańska odbiega od wymogów nowoczesności?

Faktem jest, że liczba wyznawców afrykańskich religii tradycyjnych systematycznie maleje, co można tłumaczyć migracją ludności ze wsi do miast, powszechnością szkolnictwa, które wdraża uczniów od najmłodszych lat w odmienny od tradycyjnego system myślenia, zmianami struktur społecznych, rozpadem wielkiej rodziny, która kiedyś była również podstawową komórką religijną. Trudno jednak wytłumaczyć, dlaczego wzrost członków Kościołów misyjnych odpowiada zaledwie ogólnemu wzrostowi populacji, natomiast wzrost adeptów nowych ruchów religijnych wynosi rocznie aż 25%². Czy jest to wynik stagnacji „starych” Kościołów, ich strukturalnego skostnienia i braku dostosowania do nowych wyzwań społecznych? Czy grupy neopentekostalne mają lepszą strategię działania?

¹ Artykuł ten jest częścią projektu *Kreatywność mieszkańców Lomé w sytuacji wzrastającego ubóstwa* sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2013/09/B/HS3/04293.

² Dane ze źródeł protestanckich. Zob. *Situation et évolution de l'Église au Togo*, www.cooperationtogo.net/jaci/situation-et-evolution-del-eglise-au-Togo [dostęp: 15 II 2014].

Teza, która nasuwa się spontanicznie, każe twierdzić, że strategie funkcjonowania nowych ruchów religijnych odpowiadają procedurze rytuałów kryzysowych stosowanej przez religie tradycyjne, ponieważ sposoby zaradzania nieszczęściu, jakie przekazała tradycja, odnajdujemy w ruchach neopentekostalnych. Na pierwszy rzut oka wszystko jest inne: aktorzy, miejsca, ramy odniesienia i formy kultu. Procedura i logika stosowanej praktyki pozostaje jednak taka sama.

Ponadto w trzech punktach nowe ruchy mają przewagę nad Kościołami misyjnymi. Po pierwsze, są liczne, słabo ustrukturyzowane, mobilne, w pewnym sensie lepiej dostosowane do fragmentaryzacji rzeczywistości, której doświadczają społeczeństwa afrykańskie. Po drugie, oferują pomysłność i dobrobyt z natychmiastowym skutkiem, natomiast Kościoły misyjne kładą akcent na życie wieczne, które można osiągnąć jedynie po śmierci. W końcu po trzecie, Kościoły misyjne w spotkaniu z kulturą tradycyjną pojawiły się w obcej dla siebie przestrzeni życia, w której nie mogły znaleźć odpowiedzi na żywotne dla ludności tubylczej pytania po prostu dlatego, że ich nie zadawały lub uznawały je za bezsensowne. Natomiast nowe Kościoły proponują rozwiązanie problemów mieszczących się w tradycyjnych modelach wyjaśniających.

W pierwszej kolejności przedstawię tradycyjną praktykę zaradzenia nieszczęściom stosowaną w afrykańskich religiach tradycyjnych. Następnie skonfrontuję ją z praktyką religijną, która współcześnie ożywia życie religijne w środowisku miejskim. W końcu poczynię pewne paralele między formami kultu typowymi dla Afryki w religiach tradycyjnych i w ruchach neopentekostalnych.

Rytuały kryzysowe

W myśli tradycyjnej trudno odróżnić kategorię choroby od kategorii nieszczęścia w ogólności. Jedno i drugie uważa się za wynik działania określonych sił, zwykle pozanaturalnych. Proces wyjaśniający nieszczęście zależy od konkretnego systemu społecznego i systemu wyobrażeń symbolicznych. Patologia, anomalia, ubóstwo itp. są w rzeczywistości znakiem nieładu w relacjach międzyludzkich lub między ludźmi a siłami pozanaturalnymi. Nie wystarczy więc działanie zewnętrzne takie jak leczenie czy praca. Trzeba zmierzyć się z głęboką przyczyną, która sytuje się na poziomie świata niewidzialnego.

Susan R. Whyte sprowadza nieszczęście do czterech kategorii: a) brak zdrowia; b) niedostatek (brak bogactwa); c) niepowodzenia związane z płcią (problemy małżeńskie, rozmnażania się, seksualne); d) brak bezpieczeństwa osobistego. Brak zdrowia oznacza nie tylko chorobę jednostki lub kogoś z rodziny, ale też niedorozwój fizyczny czy nietypową śmierć, szczególnie zgony seryjne w rodzinie lub wiosce. Przez niedostatek rozumie wiele niekoniecznie związanych ze sobą rzeczy, przede wszystkim nieurodzaj i złe plony, ale także trudności w podjęciu pracy zarobkowej, niepomyślny wynik egzaminów itp. Do niepowodzeń związanych z płcią zalicza: niemoc płciową, bezpłodność, niezdolność znalezienia współmałżonka, bezdzietność. Kategorią braku bezpieczeństwa osobistego obejmuje: koszmary senne, groźby i inne niecodzienne znaki³.

Nieszczęście łączy się ze złem jako doświadczeniem bólu, lęku, zwątpienia i winy. Choć często związane z kondycją jednostki i trudnościami ekonomicznymi, będzie często interpretowane z perspektywy ładu społecznego i przyjętego światopoglądu. Przyczynę przedłużających się sytuacji granicznych i serii nieszczęść przypisuje się czynnikom pozanaturalnym. To powiązanie nozologii i religii Marc Augé tłumaczy „bolesną sprzecznością między względną stałością bytu społecznego a nieuniknioną kruchością bytu indywidualnego”⁴. Indywidualne doświadczenia nieszczęść stanowią okazję do wypowiedzenia stwierdzeń na temat relacji społecznych, do komunikacji oraz interakcji, a czasem również do mobilizacji ekonomicznej.

Poszukiwanie pozanaturalnych przyczyn nieszczęścia rozpoczyna się tylko wtedy, kiedy zostały wyczerpane wszelkie dostępne materialne środki lub też kiedy występują dodatkowe wskazania natury symbolicznej: znaki, wróżby, przypuszczenia. Nie chodzi tu o dokonanie diagnozy i określenie środków zaradczych, ale o poszukiwanie sensu. Efekt nadanego sensu nie zależy od jego stopnia prawdziwości, ale od jego słuszności w konkretnej sytuacji nieszczęścia oraz od powiązania z życiem subiektywnym chorego, z jego wyobrażeniami o swojej relacji do świata oraz innych ludzi. Poszukiwanie przyczyn pozanaturalnych zaspokaja

³ S. R. Whyte, *Questioning Misfortune. The Pragmatics of Uncertainty in Eastern Uganda*, Cambridge 1997, s. 16–18.

⁴ Tłum. wł.; M. Augé, *Ordre biologique, ordre social. La maladie, forme élémentaire de l'événement*, w: *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, M. Augé, C. Herzlich (red.), Paris 1984, s. 41.

potrzeby emocjonalne, pozwala na ponowne określenie miejsca jednostki w relacjach międzyludzkich.

Mark Nichter, powołując się na Jean Comaroff, podkreśla: „Analiza choroby i idiomów niedoli, form rozwiązywania konfliktu i sposobów transformacji terapeutycznych wymaga wielowymiarowej oceny z uwzględnieniem współistniejących ideałów zdrowia i zmian stosunków społecznych, związanych ze sposobem produkcji, z rodzajami technologii, z dostępem i rozdziałem bogactw, oraz zmian w dynamice społecznej itd.”⁵. Istotną rolę odgrywa tu obserwacja i przeczucie. Symptomy są namacalną wskazówką przyczyn. Na przykład złamanie nogi może oznaczać rzucenie czarów, a to z kolei wskazuje na zachwianie relacji między cierpiącym a otoczeniem. Nieszczęście może być wynikiem ataku, porażki, błędu lub wyboru, ale w każdym przypadku odwołuje do kodu interpretacyjnego, który kwestionuje jeden z wymiarów systemu społecznego. Warto zwrócić uwagę na fakt, że nieograniczonej liczbie nieszczęść odpowiada zamknięty zbiór przyczyn, które można podzielić na horyzontalne, kiedy wchodzi w rachubę relacje międzyludzkie, oraz wertykalne, kiedy nieszczęścia są spowodowane przez siły i istoty pozanaturalne.

Społeczności tradycyjne mają specjalistów, do których zwracają się w przypadku nieszczęścia po to, by znaleźć rozwiązanie. Tymi specjalistami są uzdrowiciele-wróźbici. Połączenie tych dwóch funkcji pozwala im zdiagnozować nieszczęście i wskazać na nie lekarstwo. Nie każdy uzdrowiciel-wróźbita jest w stanie zaradzić każdemu rodzajowi nieszczęść, dlatego ważna jest wcześniejsza debata na łonie rodziny nieszczęśliwego, aby połączyć wszystkie zaobserwowane znaki i wydarzenia, a następnie zdecydować, którego wróźbitę poprosić o pomoc.

Wróźbiarstwo, jako proces diagnozy, pozwala zinterpretować zaobserwowane symptomy, uwzględniając to, co niewidzialne i niesłyszalne. Chory lub potrzebujący zostaje umieszczony w szerszym kontekście znaczenia. Wynik seansu wróźbiarskiego łagodzi lęk, rozwiewa wątpliwości, dostarcza wyjaśnień mających oddziaływanie terapeutyczne.

⁵ Tłum. wł.; M. Nichter, *Introduction*, w: *Anthropological Approaches to the Study of Ethnomedicine*, M. Nichter (red.), Yverdon 1994, s. XI. Autor powołuje się na publikację Jean Comaroff, szczególnie na artykuł *The Defectiveness of Symbols or the Symbols of Defectiveness? On the Cultural Analysis of Medical Systems*, „Culture, Medicine, and Psychiatry” 1983, vol. 7, issue 11, s. 3–20.

tyczne, psychiczne i emocjonalne. Wróżbiarstwo odnawia relacje społeczne, włączając na nowo dotkniętego nieszczęściem człowieka do sieci społecznej krewnych i przyjaciół. Indywidualna historia życia zostaje szczegółowo zinterpretowana, nieszczęście nazwane, cierpiący podniesiony na duchu, schorzenie rozpoznane, a proces leczenia rozpoczęty.

Trudno w tak ograniczonym objętościowo artykule przedstawić formy leczenia. Ogólnie rzecz biorąc, polegają one na przyjmowaniu lekarstw naturalnych – proszków, maceracji lub wywarów. Procesowi leczenia towarzyszą połączone krwawe ofiary składane rozgniewanym istotom pozanaturalnym. W innych przypadkach stosuje się różnego rodzaju zabiegi magiczne, np. poświęcenia, obkadzenia i odpowiednie inkantacje.

Pytanie, które natychmiast się nasuwa, dotyczy skuteczności takich praktyk leczniczych. Jeśli chodzi o ziołolecznictwo, jego skuteczność jest warta podkreślenia. Poza znajomością właściwości leczniczych roślin we wszystkich tych praktykach rytualnych istotną rolę odgrywa zdolność uchwycenia najdrobniejszych poszlak, które umykają uwadze niewtajemniczonych, przyznanie ciału centralnego miejsca w procesie rytualnym przy jednoczesnym wykorzystaniu jego najskrytszych energii oraz zadziwiająca umiejętność wpływania na psychikę ludzką (sugestia i autosugestia, oczyszczające działania wyznania złych czynów, siła hipnozy, wykorzystanie zdolności jasnowidzenia i prymat psychodramy)⁶.

W przypadku nieskuteczności podjętej terapii leczniczo-rytualnej to nie sam system zostaje podważony, ale zastosowanie procedury. Oznaczać to może, że popełniono błędy formalne w stosowaniu zaleceń albo że jednostka sprawcza została źle rozpoznana. Klienci mogą złożyć reklamacje u uzdrowiciela-wróżbity, ale ten nie daje za wygraną i ostatecznie stwierdza, że zwrócono się do niewłaściwego specjalisty, że wstępna diagnoza na łonie rodziny opierała się na fałszywych przesłankach. Pozostaje więc jedno, a mianowicie rozpoczęcie procesu od samego początku, co nie narusza trwałości systemu⁷.

⁶ L.-V. Thomas, *Au-delà des apparences*, „Galaxie anthropologique” 1992, no. 1, s. 10.

⁷ Więcej na ten temat zob. J. J. Pawlik, *Zaradzić nieszczęściu. Rytuały kryzysowe u ludu Basari z Togo*, Olsztyn 2006.

Grupy neopentekostalne

Kościoły misyjne nie podzielają logiki terapii rytualnych, a przede wszystkim negują istnienie takich rzeczywistości jak czarownictwo czy zła śmierć. Chrześcijaństwo, zdaniem wielu zapytanych, jest dobre do rozwiązywania problemów białego człowieka, ale okazuje się nieprzydatne w szukaniu odpowiedzi na pytania dotyczące spraw afrykańskich, których Kościoły misyjne nie odnajdują⁸.

W środowisku wiejskim również dziś chrześcijanie udają się do specjalistów rytualnych religii tradycyjnej, aby skonsultować się w sprawie przodków i znaleźć rozwiązanie dręczących ich problemów. Z kolei w miastach ludzie są wyrwani ze środowiska naturalnego, w którym duże znaczenie miała religia tradycyjna, związana z ziemią i przodkami. Umożliwiała ona rozwiązanie wewnętrznych konfliktów na poziomie sił niewidzialnych. Mimo że wielu mieszkańców miast, szczególnie ludzie wykształceni, nie ucieka się bezpośrednio do specjalistów tradycyjnych, to jednak w pewnych sytuacjach stosują tradycyjny model, aby wyjaśnić zmienność losu i przypadkowość zjawisk.

Bez wątplenia sytuacja ludzi w miastach jest trudna pod względem materialnym, towarzyszą jej rozczarowanie i samotność. Z jednej strony mieszkańcy miasta cierpią biedę prawdopodobnie większą niż mieszkańcy wsi, z drugiej zaś strony to właśnie w mieście widzą szansę poprawy swojej sytuacji, znalezienia pracy, rozwoju intelektualnego. Nie zadowolają ich próby wyjaśnienia niełatwego położenia koniunkturą, światowym kryzysem ekonomicznym, zacofaniem kraju. Podobnie jak w środowisku tradycyjnym zadają sobie pytanie: dlaczego to właśnie ja znalazłem się w trudnej sytuacji, dlaczego to właśnie ja cierpię? Kościoły misyjne proponują przede wszystkim szczęście wieczne, ale to nie zadowala wielu ludzi żyjących w biedzie. Ten brak odpowiedzi jest jednym z powodów multiplikacji grup neopentekostalnych, które nie negują złych duchów czy czarownictwa, ale sprowadzają te zjawiska do wspólnego mianownika działania szatana.

W tym kontekście warto wspomnieć studium Yao Houkpatiego, który analizuje związek między ubóstwem a religijnością na podstawie badań przeprowadzonych przez siebie w dzielnicy Bé (Lomé). Słabe

⁸ Zob. V. Boi-Nai, J. P. Kirby, *Catholicism and Problem-solving in Dagbon*, „Social Compass” 1998, vol. 45, no. 4, s. 545.

zdrowie, przemoc, bieda i wynikające z niej nieszczęścia skłaniają ludzi do poszukiwania wyjaśnień, a te, które przychodzą im do głowy, odwołują się do relacji z siłami niewidzialnymi, istniejącymi poza sferą ludzką. Na nic zdają się bowiem wyjaśnienia racjonalne dotyczące pracy, której przez wiele lat nie można znaleźć, choroby, która się nie kończy, bieda materialnej, z której nie można się wydostać.

Niski poziom wykształcenia sprawia, że ludzie zaczynają poszukiwać przyczyn pozanaturalnych swojego losu (56% pytanych miało wykształcenie podstawowe, z czego 7% nigdy nie chodziło do szkoły). Trzeba znaleźć kozła ofiarnego i znajduje się go bez problemu: złe duchy o złych intencjach, pragnące szkodzić ludziom. Obojętnie, czy ma to związek z kultem vodun, demonami, szatanem czy duchami przodków – siłom tym przypisuje się odpowiedzialność za zło w mieście. Większość pytanych, tj. 78%, przyznało, że ma problemy duchowe, uznając za ich przyczynę chorobę (54%), porażkę w biznesie (14%), kłopoty rodzinne (14%). Ciąg nieszczęść przypisywano działaniu złych duchów. Mniej niż połowa, tj. 44%, uważała, że trwanie sytuacji nieszczęścia jest znakiem manifestacji sił niewidzialnych. Działanie sił tajemnych miałyby utrzymywać więź przyczynowości z niepewnością materialną, w której żyją ludzie. Wpływ tych sił na życie ludzkie był powszechnie przyjmowany przez ankietowanych (98%). Jeśli wierzyć tym liczbom, należałoby sądzić, że nieracjonalność, przed którą uciekali wieśniacy, emigrując do miast, skupiła się w mieście. Stało się ono tygłem, w którym stapiają się wszystkie warstwy społeczne i wszystkie grupy etniczne⁹.

Siłom mającym złe intencje i należącym do sfer poza poznaniem ludzkim przeciwstawia się religię. W istocie motywy, dla których badana ludność wstępuje do Kościoła, świadczą o tym wyraźnie. Dla 55% powodem przystąpienia do wspólnoty było poszukiwanie rozwiązań niepewności duchowej. Zresztą 73% z nich uważa, że coraz częściej poszukiwanie ochrony przed siłami zła popycha ludzi do odwiedzania kościołów. Wydaje się, że ludzie są mniej motywowani poszukiwaniem sensu niż potrzebą uregulowania problemów osobistych, które miałyby

⁹ Y. Houkpati, *Pauvreté, insécurité spirituelle et dynamique religieuse. Cas de Lomé, exemple du quartier Bé*, Université de Lomé 2008 (praca magisterska), s. 53–54, dostępna na http://www.memoireonline.com/07/09/2208/m_Pauvete-Insecurite-spirituelle-et-Dynamique-religieuse-Cas-de-Lome-exemple-du-quartier-Be2.html [dostęp: 1 II 2014].

podłoże pozanaturalne. Nawet jeśli na pierwszy rzut oka związek między wstępowaniem do Kościołów a ubóstwem wydaje się oczywisty, to okazuje się, że nie jest to bieda, która popycha jednostki do Kościołów, ale raczej interpretacja trudnych warunków życia. Uważa się, że wynikają one z działania sił niewidzialnych, na które mogą mieć wpływ praktyki religijne i duchowe¹⁰.

Jedną z cech ugrupowań neopentekostalnych jest ewangelikalizm, który rozwinął się na gruncie amerykańskim, a dziś obecny jest też w całej Afryce. Ewangelikalizm głosi, że przez swoją śmierć Chrystus odkupił nasze grzechy i uwolnił nas od wszelkich przekleństw Prawa, m.in. od biedy. Prawdziwy chrześcijanin nie powinien być biedny. Bycie biednym oznacza, że się zgrzeszyło lub że brakuje wiary. Dobrobyt jest sprawą wiary związanej z hojnym darem. Podobną rolę ewangelikalizm odgrywa w sferze zdrowia. Jeśli ktoś jest chory, to oznacza, że zgrzeszył lub brakuje mu wiary. Skoro więc zdrowie jest konsekwencją wiary i można je odzyskać tylko przez nawrócenie i interwencję cudu, to właściwy problem: brak wody pitnej, niedożywienie, brak higieny, bieda czy bezrobocie – nie ma znaczenia. Ewangelikalizm widzi wszystko pod kątem indywidualnym i hamuje wszelką formę zaangażowania społecznego. Zadowala się wezwaniem do wiary i oddania się Bogu¹¹.

Inną cechą jest dualizm. Redukuje wszelkie kwestie do uproszczonych alternatyw w rodzaju: świat ziemski–świat przyszły, Bóg–szatan, wiara–siły ludzkie. Jeśli więc świat obecny uważany jest za przeciwieństwo świata przyszłego, to wszystko, co tego świata dotyczy, jest mało ważne. Chrześcijanin powinien zajmować się jak najmniej sprawami tego świata. Podobnie gdy spojrzymy na tę kwestię w duchu dualistycznym, wszystko jest walką między Bogiem a szatanem. Zaufanie Bogu zawsze stanowiło centrum wiary chrześcijańskiej. W przeciwieństwie jednak do Kościołów misyjnych w perspektywie dualistycznej nie zachęca się do brania na siebie odpowiedzialności czy do wykorzystania swoich zdolności i energii¹². Takie uduchowienie wszystkiego utrzymuje niesprawiedliwość. W rzeczywistości nie ma potrzeby odwoływać się do

¹⁰ Tamże, s. 54.

¹¹ *Les nouveaux mouvements chrétiens en Afrique et Madagascar*, Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et Madagascar, „La Documentation catholique” 1992, no. 2060, s. 991.

¹² Tamże, s. 991–992.

szatana, aby wyjaśnić brak żywności. Czyniąc to, odsuwamy realne powody i próby zmierzenia się z biedą, a wybieramy lekarstwo duchowe, np. modlitwę.

Ruchy neopentekostalne stanowią środek subiektywizacji religijnej, za pomocą którego „członkowie kształtują się jako podmioty moralne, zachwalając »zachowania życia« i »stylizyki istnienia« wyrażające się przez nowe modele wyobraźni”¹³. Wierni tworzą dyskurs na temat życia duchowego i etycznego, propagują style życia, które mogą prowadzić do zmian w sposobie ubierania lub odżywiania oraz wywołać zakłócenia w relacjach rodzinnych i społecznych. W sytuacji nieszczęścia nie rozprawia się już o możliwych przyczynach i wyborze właściwego uzdrowiciela-wróżbity, ale poszukuje się winy w sobie samym, wskazując na słabą wiarę, złą aurę czy złe duchy.

O wyborze Kościoła nie decydują różnice doktrynalne, bo głoszone prawdy wiary są w zasadzie prawie takie same, ale renoma pastorów, skuteczność ich modlitw i zdolność czynienia cudów. Przynależność do grupy jest niestała, zwłaszcza że przy tak bogatej ofercie można zawsze znaleźć coś odpowiedniego lub lepszego. Ludzie więc pielgrzymują od Kościoła do Kościoła w poszukiwaniu cudu. Podobnie zmieniali uzdrowiciela-wróżbity, kiedy okazywał się nieskuteczny, z tą różnicą, że wybór Kościoła jest sprawą indywidualną, a o wyborze uzdrowiciela-wróżbity decydowała rodzina.

Kult neopentekostalny

W artykule o wymownym tytule *Na ratunek! Lomé stało się zakładnikiem* Stan Nouloloe przedstawia zjawisko multiplikacji grup religijnych i ich funkcjonowanie w Lomé. Zwraca uwagę na nabożeństwa, które trwają wiele godzin. Ze względu na hałas najtrudniejsze do zniesienia dla sąsiadów są nocne czuwania modlitewne. Grupy te używają bardzo silnych wzmacniaczy, często słychać pogłos drażniący ucho czy krzyki modlitewne wiernych wpadających w ekstazę. Nieraz się zdarza, że sąsiedzi poddają się i zmieniają miejsce zamieszkania, aby móc spokojnie spać. „Niektóre grupy rywalizują w długości nabożeństw, jak gdyby zabiegali o miejsce w księdze rekordów Guinnessa. Czasem trwają one do

¹³ Thum. wł.; R. Marshall-Fratani, D. Péclard, *La religion du sujet en Afrique*, „Politique africaine” 2002, vol. 87, no. 3, s. 8.

ośmiu godzin w oczekiwaniu na cud, ponieważ ci mężczyźni i kobiety poszukują cudu, krążąc od kościoła do kościoła całymi dniami. To wierni zaspokajają potrzeby pastora i jego rodziny, rujnując się dla »sprzedawców iluzji«. A w kościele każdy powód do zbierania pieniędzy jest dobry: zbiórka na budowę nowego budynku, zbiórka na nowy samochód dla pastora lub zbiórka dla chwały Bożej¹⁴.

Chrześcijaństwo neopentekostalne, choć kładzie nacisk na subiektywne przeżywanie religii, podkreśla obecność Ducha Świętego i oferuje członkom rytuały egzorcyzmu, które mają uwolnić od złych duchów. Toczone w świecie duchowa wojna między Bogiem a szatanem konkretyzuje się w duszy jednostek. Podczas nabożeństw uwolnienia – pisze Birgit Meyer – egzorcyci wywołują wszystkich, którzy mają problemy cielesne, duchowe i finansowe, a następnie nakładają na nich ręce. Jeśli dana osoba pozostaje spokojna, uznaje się w niej obecność Ducha Bożego. Jeśli zaś zaczyna się poruszać, jest to znak obecności złych duchów, które natychmiast należy wypędzić. W praktykach uwolnienia powtarza się niezmiennie sekwencja: owładnięcie przez złe duchy, egzorcyzm i napełnienie Duchem Świętym. Osoba napełniona Duchem Świętym to idealny chrześcijanin *born again*. Uważa się, że jest ona ogarnięta zewnętrzną siłą duchową, a nie świadomą siebie jednostką oddaną całkowicie Bogu¹⁵.

Bez wątplenia jednym ze znaczących środków przyciągania grup neopentekostalnych jest sposób prowadzenia kultu. Ich celebracje mają w sobie wiele ze spontaniczności. Nawet jeśli pastor przewodniczy celebracji, nie jest ona w szczegółach zaplanowana. Kult pozostaje podniosły i spontaniczny. Może trwać godzinami. Sporą część czasu zajmują pokrzykiwania, śpiewy, balansowanie ciałem, klaskanie, tańczenie i przemieszczanie się wewnątrz lub wokół kościoła. Niektóre modlitwy odmawia się w niezrozumiałych językach. Uczestnicy płaczą lub nawet wpadają w trans. Kult dostarcza głębokich przeżyć. Można to nazwać celebracją. Dla wielu ludzi, dla których życie codzienne jest trudne i szare, podobne przeżycie może spowodować silne efekty psychiczne. Nie oznacza to, że Kościoły neopentakostalne przyciągają jedynie ludzi

¹⁴ Tłum. wł.; S. Nouloloe, *Au secours! Lomé est pris en otage*, www.avenue228.com/2011/09/au-secours-lome-est-pris-en-otage/ [dostęp: 30 I 2012].

¹⁵ B. Meyer, *Magic, Mermaids and Modernity. The Attraction of Pentecostalism in Africa*, „Etnofoor” 1995, vol. 8, no. 2, s. 47–67.

biednych. We wszystkich wielkich Kościołach pentekostalnych metropolii afrykańskich spotkać można licznie uczestników pochodzących z wyższych klas społecznych.

Ponadto kult zaprasza do uczestnictwa. Każdy czuje się zaangażowany, pochłonięty przez ceremonię. Większość nowych Kościołów neopentekostalnych ma swoje chóry, czasem nawet solistów. Najczęściej jednak to całe zgromadzenie śpiewa hymny, co jest tym łatwiejsze, że słowa są zwykle proste i się powtarzają. Kiedy hymny są bardziej rozbudowane, to aby umożliwić wszystkim ich zaśpiewanie, rozdziela się kartki z tekstem lub wyświetla go na ekranie. Jeśli używa się instrumentów muzycznych, częściej jest to gitara elektryczna niż organy. Służy ona głównie do akompaniamentu śpiewu, a nie do wykonywania utworów solowych.

Podczas celebracji uczestnicy opowiadają o cudach lub przypadkach boskiego działania, dając ich świadectwo, a także prorokują. Ci ludzie, którzy w świeckim życiu się nie liczą, mają szansę się wypowiedzieć, opowiedzieć innym o swoim życiu. Ten sposób postępowania ma istotne znaczenie dla ludzi żyjących w tradycji ustnej. Komunikują bardziej przez opowiadanie wydarzeń niż za pomocą teorii i idei.

Kultom grup neopentekostalnych nie jest obcy stan owładnięcia. W kontekście religijnym owładnięcie odnosi się do „złapania”, opanowania osoby ludzkiej przez siły zewnętrzne, którymi mogą być duchy, przodkowie lub inne byty ontologicznie obce. Owładnięcie oznacza więc integrację ducha i materii, siły i rzeczywistości cielesnej, która zachodzi w kosmosie, gdzie granice między człowiekiem a środowiskiem uważane są za elastyczne, przenikalne, możliwe do przesunięcia.

Jean-Paul Olivier de Sardan dzieli afrykańskie kultury owładnięcia na te praktykowane w społeczeństwach zdominowanych przez mono-teizmy o charakterze uniwersalistycznym (chrześcijaństwo i islam) oraz na te występujące w systemach politeistycznych lub animistycznych. Pierwsze mają tendencję do funkcjonowania jako systemy relatywnie autonomiczne, działające w społecznościach zdominowanych lub marginalizowanych. Do tej grupy można zaliczyć m.in.: kult *ndoepe* ludu Wolof z Senegalu, kult *jine don* ludów Mandingo z Mali, kult *holley* ludu Songhaj z Nigru, kult *bori* ludu Hausa z Nigru i kult *zar* w Etiopii. Drugi rodzaj kultów owładnięcia jest jednym ze sposobów komunikacji z bóstwami za pomocą sieci praktyk rytualnych, do której należą

również maski, ołtarze i „fetysze”. Kultury te nie tworzą odrębnej instytucji, ale stanowią formę łączności z bóstwami w ramach większego kompleksu rytualnego¹⁶.

Owładnięcie jest charakterystyczną cechą religijności afrykańskiej. Stan ten znają nawet mieszkańcy miast. Nie ma wspólnoty, w której nie byłoby owładnięcia jako samoekspresji religijnej. Osoba wchodzi w stan pozornej autohipnozy i dysocjacji (kontrola przez ducha) – duch opanowuje i komunikuje się z obecnymi¹⁷.

Podstawowa zasada owładnięcia polega na tym, że bogowie lub duchy, które wchodzi w skład ustrukturyzowanego panteonu, „władają” ciałem człowieka na czas transu, zwykle podczas ceremonii zorganizowanej w tym celu. W zachowaniu owładniętego lub medium (uważanego często za „wierzchowca”, którego „dosiada” bóstwo, lub za małżonka) rozpoznaje się obecność danego bóstwa. Każde bóstwo bowiem odznacza się specyficzną postawą i ruchami widocznymi w zachowaniu medium (a nawet ubraniem, atrybutem oraz oryginalnym językiem). Owładnięty podmiot nie jest sobą, lecz bóstwem. Jeśli przemówi, to jest to mowa bóstwa (upomnienie, wymóg, objawienie, proroctwo) wyrażona w ściśle zdefiniowanym kodzie społecznym. Koniec stanu owładnięcia oznacza, że bóstwo odeszło. Wyczerpany podmiot powraca do siebie i o niczym nie pamięta.

Są różne interpretacje owładnięcia. Jedna z nich wskazuje na endorfiny jako przyczynę odmiennych stanów świadomości. „Endorfiny są to wytwarzane w mózgu endogenne opioidy. Działają one jako mechanizmy łączące ciało i psychikę w odpowiedzi na konkretne myśli i emocje; dopasowują sferę fizjologii do aktualnego stanu umysłu. (...) Endorfiny mogą być jednocześnie odpowiedzialne za pojawienie się stanów ekstatycznych. Poziom tych substancji jest najwyższy po zmierzchu, co zazwyczaj zbiega się z aktywnością szamanów i sprawowaniem rytuałów religijnych. Poziom endorfin wzrasta podczas postu, przy przebywaniu w odosobnieniu, wyniszczaniu ciała oraz przy słuchaniu głośnych, rytmicznych dźwięków; ale także podczas śmiechu,

¹⁶ J.-P. Olivier de Sardan, *Possession*, w: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, P. Bonte, M. Izard (red.), Paris 1991, s. 595–596.

¹⁷ R. E. S. Tanner, *Word and Spirit in Contemporary African Religious Practice and Thought*, „Journal of Religion in Africa” 1978, vol. 9, no. 2, s. 124–125.

dotyku, hiperstymulacji kinetycznej (np. tzw. napęd biegacza) i termicznej (naprzemienne oddziaływanie niskich i wysokich temperatur)¹⁸.

Owładnięcie jako cecha religijności afrykańskiej często jest praktykowane w ruchach charyzmatycznych i neopentekostalnych. Nie chodzi tu o przedmiot owładnięcia, który jest zdecydowanie inny w różnych religiach (w religiach tradycyjnych są to duchy, w chrześcijaństwie neopentekostalnym – Duch Święty), ale o owładnięcie jako formę kultu. Zasada jest jednak wspólna. Ciało człowieka traktuje się jako naczynie otwarte na wpływy z zewnątrz, w którym aktywizują się komponenty duchowe. Atmosfera i środowisko dźwiękowe spotkań pentekostalnych, na których dominują wysokie dźwięki, czy wręcz niedający się znieść hałas, muzyka, śpiewy i taniec, a nastrój sprzyja wyładowaniom emocjonalnym, stwarzają dogodne warunki do wydzielania się endorfin, a co za tym idzie – do transów ekstatycznych, którym towarzyszy glosolalia oraz prorocтва.

Zakończenie

Paradoksem jest to, że grupy neopentekostalne, które radykalnie odcinają się od religii tradycyjnej, a nawet bezkompromisowo z nią walczą, z formalnego punktu widzenia zachowują bardzo wiele z praktyk religii tradycyjnych. Na przykład, uznając istnienie czarownictwa, proponują własne rytuały uwolnienia, bez korzystania z wielowiekowej tradycji. Wyznawcy, szczególnie nowo przybyli migranci ze wsi do miast, uważają, że wielość Kościołów i sekt neopentekostalnych świadczy o bogatej ofercie. Podobnie podchodzili do specjalistów religii tradycyjnej, których wybierali w zależności od stopnia ich skuteczności. Dziś oceniają praktyczność usług danej grupy i częstotliwość cudów, tak jak kiedyś osądzali efektywność uzdrowień.

Popularność neopentekostalizmu wynika z wpisania się w potrzeby ludności. Zarówno biedni, jak i bogaci marzą o bogactwie, a proponowana teologia dobrobytu daje nadzieję na wzbogacenie, pod warunkiem że będzie się miało silną wiarę i wypełniało polecenia pastorów. Dla wątpliwych i dotkniętych nieszczęściem rozwiązaniem mogą być egzorcyzmy. Jeśli jednak nie poskutkują, wina spadnie na zainteresowanych,

¹⁸ S. A. Wargacki, *Mistyczne – odmienne stany świadomości – neuroteologia*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2007, nr 57–58, s. 130–131.

których wiara nie jest wystarczająco silna, aby mogły się spełnić ich oczekiwania. Słabość strukturalna grup neopentekostalnych pozwala na szybkie zmiany. Nieodnoszący sukcesu Kościół jest zastępowany nowym; nieważne, że liderem pozostaje ten sam pastor. Bez wątpienia strategia działania dostosowana do afrykańskiej mentalności przyczynia się w dużej mierze do sukcesów ruchów neopentekostalnych.

Jacek Jan Pawlik – TRADITIONAL STRATEGIES IN THE PRACTICE OF CONTEMPORARY RELIGIOUS GROUPS IN AFRICA

Contemporary Africa is experiencing a dynamic growth of churches, sects and other religious groups, mostly Neo-Pentecostal. What is the reason for such a huge interest in these new forms of religiosity? Is the role of the so-called mission churches declining? The author argues that the attractiveness of the new religious groups has its source in the adaptation of strategies of the traditional religions to the new needs resulting from the changing conditions of life. In the first section the author presents the logic of remedying misfortune in traditional practices. How is the specific healer-diviner chosen? How does the etiological model of misfortune influence the ritual practice?

The following sections deal with the process of explaining and overcoming misfortune in the Neo-Pentecostal churches, with special emphasis given to the role of liturgical assemblies. Though Pentecostalism distances itself from traditional religion, its strategies applied in the case of misfortune resemble the traditional procedure. This resemblance can explain the success of Pentecostal churches in Africa.

DAWID ROGACZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu

Pojęcie Nieba (*Tian*) w filozofii konfucjańskiej

Celem mojego artykułu jest źródłowa analiza pojęcia „Niebo” (天, *Tian*) w takiej postaci, w jakiej funkcjonuje ono w filozofii konfucjańskiej. Przez analizę źródłową rozumiem tu badanie kanonicznych tekstów konfucjanizmu w ich oryginalnym kształcie, tj. zapisanych w klasycznym języku chińskim (文言, *wenyan*).

Można wskazać dwa powody, dla których to właśnie temu pojęciu poświęcony jest niniejszy artykuł. Po pierwsze, *Tian* to pojęcie kluczowe dla zrozumienia nie tylko myśli konfucjańskiej, ale i całej klasycznej kultury chińskiej, zwłaszcza religii, polityki i sztuki Państwa Środka. Z tego samego powodu kompleksowa analiza znaczenia pojęcia Nieba w obrębie całej kultury chińskiej wybiega poza możliwości artykułu, tym niemniej zbadanie sposobu, w jaki *Tian* pojmowali konfucjaniści, a więc reprezentanci najbardziej wpływowej i najdłuższej w swym rozwoju tradycji myślowej Chin, w znacznym stopniu przybliża nas do zrozumienia rangi tej idei w świecie chińskim. Nie sposób bez tego odpowiedzieć na pytanie, czy (a jeśli tak, to w jakim stopniu) jest w konfucjanizmie miejsce dla metafizyki, bądź rozstrzygnąć istniejącą od końca XIX wieku kontrowersję dotyczącą tego, czy konfucjanizm zasługuje na miano religii. Po drugie, *Tian* jest nie tylko jednym z najważniejszych, ale i najczęściej nadinterpretowanych i deformowanych pojęć kultury chińskiej. Winne są temu mimowolne skojarzenia z chrześcijańskim niebem (rajem), jak i utrwalanie się popularnej (nieraz błędnej) wykładni filozofii chińskiej.

Zanim przejdę do analizy odpowiednich fragmentów *Lunyu* (*Dialogi konfucjańskie*) czy *Mengzi*, pozwolę sobie na krótką prezentację tego, jak chińskie pojęcie Nieba pojmował w swej filozofii Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Jego interpretacja w znacznym stopniu ukształtowała

europiejskie rozumienie tego pojęcia, przyczyniając się do utrwalenia wielu błędnych przekonań dotyczących kultury chińskiej, które to przekonania źródłowa analiza musi przewyciężyć.

Pojęcie Nieba (*Tian*) w myśli Hegla

Religia chińska stanowi dla Hegla drugi, po czarownictwie, etap rozwoju ducha religijnego zwieńczony narodzinami religii jawnej, tj. chrześcijaństwa. Inaczej niż w przypadku magii, w religii chińskiej, nazwanej przez Hegla „religią miary”, duch jednostkowy zostaje odróżniony od ogólnej substancji świata, której wcześniej był jedynie częścią. Niestety (dla ducha jednostkowego), odróżnienie to ma postać całkowitego przytłoczenia przez ową substancję i skutkuje bezwarunkową od niej zależnością. Owa substancja, jako byt w sobie i dla siebie, jest Absolutem. Jej imię to nic innego jak interesujące nas *Tian*¹.

Tian jest najwyższe, a zarazem najogólniejsze: obejmuje całokształt związków zachodzących w przyrodzie, jest także miejscem przebywania dusz zmarłych, które jednak wciąż należą do świata. Dzieje się tak, gdyż *Tian* – zdaniem Hegla – jest w ogóle synonimem świata jako całości. Nie jest w żadnym razie królestwem „ponad ziemią”, stanowi raczej „moc panującą nad całością działań”². Jako moc zupełnie bezosobowa, związek całkiem nieokreślony jest czymś z gruntu pustym i jako takie musi mieć swojego widocznego reprezentanta, swoje ucieleśnienie, aby można było w ogóle przyjmować jego istnienie.

Tym ucieleśnieniem Nieba jest cesarz, zwany Synem Nieba, który ma wyłączne prawo do rozmowy z Niebem i składania mu ofiar. To cesarzowi faktycznie podlega każdy Chińczyk i to jego wola, a nie Nieba, ustanawia prawa, od których nikt nie może uciec. Jest on poniekąd jedynym duchem jednostkowym w całym państwie; dla wszystkich pozostałych osób nakazy moralne i prawne mają charakter czegoś względem nich zewnętrznego – nie są wytworem ich woli, lecz raczej ich wola jest determinowana przez te nakazy: „Z religią tą nie jest związana żadna *moralność* we właściwym sensie, żadna immanentna rozumność, dzięki której człowiek miałby wartość, miałby w sobie godność i ochronę przed

¹ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. I, Ś. F. Nowicki (tłum.), Warszawa 2006, s. 333.

² Tamże, s. 337.

tym, co zewnętrzne. Wszystko, co ma jakieś odniesienie do niego, jest dla niego jakąś *mocą*, ponieważ nie ma on żadnej mocy w swojej [własnej] rozumności, w swojej [własnej] etycznej naturze (*Sittlichkeit*)”³. Z poczucia zależności od zewnętrznych mocy wywodzi Hegel także zamiłowanie Chińczyków do wróżbiarstwa i geomancji *fengshui*.

Od ogólnej reguły dopuszcza się jednak kilka wyjątków. Autonomicznym podmiotem jest – jako się rzekło – cesarz. Ponieważ jest on Synem Nieba, jego decyzje mają wpływ nie tylko na niego samego, ale także na stan całego państwa, a nawet przyrodę. Z drugiej strony za katastrofy naturalne winę ponosi przede wszystkim właśnie Syn Nieba, jedyną bowiem możliwą przyczyną zakłóceń przyrody są jego osobiste niedostatki i błędy w zarządzaniu „tym, co pod Niebem”⁴. Wytwarza to pewien paradoksalny stan rzeczy: „Jeżeli cesarz zachowuje się dobrze, to wynik nie może być inny, tylko dobry, Niebo musi dopuścić dobro. Drugą stroną tej religii jest to, że jak ogólna strona stosunku do Nieba tkwi w cesarzu, tak również posiada on w swych rękach stosunki poszczególne (...). Tak więc staje się on właściwym prawodawcą dla Nieba”⁵.

Funkcja cesarza, czyli Nieba, nie różni się zatem ostatecznie od funkcji wszystkich pozostałych pojęć religijnych analizowanych w filozofii religii Hegla, od brahmana przez greckich bogów po Jezusa Chrystusa: jest on wyrazem (choć jeszcze fizycznym i przez to niewyraźnym) pojmowania Boga jako szerszej tożsamości duchowej człowieka. Wobec cesarza wszyscy są równi, choć z tą równością nie idzie w parze wolność⁶.

Kolejnym wyjątkiem od reguły bezwarunkowej zależności od Nieba są duchy przodków. Jako że śmierć stanowi dla nich uwolnienie od doczesnej podległości większości prawom, mogą one wystąpić jako moce, których działanie – w dalszym ciągu w nakreślonych przez Niebo ramach – ma wpływ na żyjących ludzi. Naturalne jest zatem, iż cesarz bardziej niż żyjących obawiał się właśnie duchów przodków poprzedniej panującej rodziny⁷.

³ Tamże, s. 344.

⁴ „To, co pod Niebem” (天下, *Tianxia*) – to starożytne określenie Chin, a więc i świata.

⁵ G. W. F. Hegel, *Wykłady o filozofii dziejów*, A. Zieleńczyk (tłum.), Warszawa 2011, s. 152.

⁶ Tamże, s. 144.

⁷ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, cyt. wyd., s. 338–339.

Trzecim i ostatnim wyjątkiem od reguły byli taoiści, czyli najwięksi filozoficzni „rywale” konfucjanistów. Zagłębianie się w siebie w celu zjednoczenia z *dao* i doświadczenia osobistej wolności aż po dążenie do osiągnięcia nieśmiertelności spotyka się z wyjątkowym uznaniem Hegla: „Sekta *dao* jest początkiem przechodzenia do myśli, do czystego elementu”⁸. Niemiecki filozof uważa jednak, że taoizm nie wpłynął zasadniczo na politykę i życie codzienne Chińczyków, czemu winna jest m.in. bezosobowość i pustka centralnego *dao*.

Podsumowując, z pojęciem Nieba wiążą się, zdaniem Hegla, dwie rzeczy. Po pierwsze, jedyną istotą pozostającą w związku z *Tian* jest cesarz, a wszystkie pozostałe istoty (w tym, choć w mniejszym stopniu, duchy przodków) mogą jedynie, a więc muszą, temu Niebu (i cesarzowi) podlegać. Po drugie, z tak rozumianym Niebem nie wiąże się żadna moralność ani „immanentna rozumność”. Otóż te dwa fundamentalne przekonania Hegla są błędne w odniesieniu do klasycznych tekstów filozoficznych konfucjanizmu, co postaram się pokazać w dalszej części pracy.

Pojęcie Nieba w myśli Konfucjusza i Mencjusza

Analizę znaczenia pojęcia Nieba w filozofii konfucjańskiej należy rozpocząć od prześledzenia myśli twórcy owego nurtu filozoficznego, tj. od tzw. *Dialogów konfucjańskich* (论语, *Lunyu*). Konfucjusz (551–479 p.n.e.) wypowiedziada się o Niebie z najwyższym szacunkiem, niejako wręcz z przestraszeniem: Niebo jest dla niego czymś największym⁹, tylko Niebo, nikt i nic innego, prawdziwie go zna¹⁰. Wielkość Nieba, a zarazem jego subtelność znacznie przekraczają możliwości pojmowania jego uczniów. Zi Gong powiada, iż nie można usłyszeć, jak Mistrz rozmawia na temat natury człowieka czy Drogi Nieba¹¹. Konfucjusz tłumaczy, dlaczego tak czyni: „Czyż Niebo cokolwiek mówi? Cztery pory roku przemijają i rodzą się setki istot, czy Niebo mówi coś przy tym?”¹².

⁸ Tamże, s. 342.

⁹ 唯天为大, *Lunyu* VIII, 19. Bazuję na wydaniu: *Lunyu Yizhu*, s. 3–181, w: *Lunyu-Mengzi-Laozi-Zhuangzi*, t. I, Guo Qingcai (red.), Tianjin 2005.

¹⁰ 知我者其天乎, *Lunyu* XIV, 35.

¹¹ 夫子之言性与天道不可得而闻也, *Lunyu* V, 13.

¹² 天可言哉? 四时行焉百物生焉天可言哉?, *Lunyu* XVII, 19.

Milczenie Konfucjusza nie jest więc milczeniem (jedynie) apofatycznym. Niebo nie niesie za sobą „wyższego słowa”, niesłyszalnego dla zwyczajnych uszu. Wręcz przeciwnie, Niebo nie przemawia, lecz przejawia się poprzez swoje działanie. Droga Nieba jest Drogą Natury i może być słyszana przez każdego, o ile ma on w sobie wystarczająco naturalnej dyspozycji ku temu. Innym imieniem tej naturalnej dyspozycji jest cnota (德, *de*): to Niebo wytwarza cnotę¹³. Sam Konfucjusz przyznaje, że osiągnął ten stan dopiero w wieku pięćdziesięciu lat¹⁴. Owa naturalna dyspozycja nie jest więc czymś, co przysługuje wszystkim i bez żadnych zastrzeżeń, wręcz przeciwnie – dopiero wychowanie i wieloletni proces samodoskonalenia pozwalają człowiekowi usłyszeć, niejako w swoim wnętrzu, głos Nieba. Oznacza to jednocześnie, iż kogoś, kto nie rozpoznaje poleceń Nieba, nie można nazwać człowiekiem szlachetnym (君子, *junzi*)¹⁵. Człowiek małostkowy (小人, *xiaoren*), zaprzeczenie osobowego ideału konfucjanizmu, nie rozumie i nie szanuje poleceń Nieba¹⁶.

Tajemnicze polecenia Nieba (天命, *Tianming*) nie ograniczają się jednak do sfery czysto osobistej, mają również, jeśli nie przede wszystkim, wymiar publiczny. Od zrozumienia wyroków Nieba zależą bogactwa i tytuły¹⁷. O misji Konfucjusza mówi się także jako o zaplanowanej przez Niebo: „Na świecie już od dawna nie panują żadne zasady, Niebo posłużyło się Mistrzem [Konfucjuszem] niczym drewnianym dzwonem wieszczącym zmiany”¹⁸.

W innym miejscu mowa jest o tym, iż Niebo obdarzyło Konfucjusza licznymi darami, dzięki czemu może on już uchodzić za przodka¹⁹. Misji Konfucjusza zostaje zatem przypisana pewna nieuchronność i konieczność. Jako „właściwemu człowiekowi we właściwym czasie” nie może mu się nie udać. Z tego powodu zamiary Nieba powinny być realizowane bez zastrzeżeń i bez jakichkolwiek obaw. Jeśli Niebo pragnie zachować pewien stan rzeczy, nie należy obawiać się ludzi, którzy chcą

¹³ 天生德于予, *Lunyu* VII, 23.

¹⁴ *Lunyu* II, 4.

¹⁵ 不知命無以为君子也, *Lunyu* XX, 3.

¹⁶ 小人不知天命而不畏也, *Lunyu* XVI, 8.

¹⁷ 富贵在天, *Lunyu* XII, 5.

¹⁸ 天下之無道也久矣, 天将以夫子为木铎, *Lunyu* III, 24.

¹⁹ 固天纵之将圣, *Lunyu* IX, 6.

w tym przeszkodzić²⁰. Ci, którzy występują przeciw Niebu, nie mają już do kogo się modlić²¹. W sposób szczególny są wzywani przez Niebo ci, którzy sprawują pieczę nad całym społeczeństwem, a więc władcy. Właściwa odpowiedź dana Niebu skutkuje wsparciem przez nie władzy, czyli jej legitymizacją. Z tego powodu „wezwanie Niebios” (天命) przyjęło się w tym kontekście tłumaczyć jako „Mandat Nieba”, tj. kredyt zaufania ofiarowany przez Niebo danemu władcy. Mandat ten udzielany jest każdorazowo cesarzowi dynastii rozpoczynającej swoje panowanie. Pierwszymi cesarzami, którzy otrzymali Mandat Nieba, byli Yao i Shun. W opinii Konfucjusza władcy ci doskonale zrealizowali wolę Nieba, w sposób, który już nigdy nie znajdzie godnych naśladowców: „Mistrz powiedział: Jak wielkim władcą był Yao! Jak majestatycznym! Tylko Niebo jest wielkie, ale i tylko Yao odpowiedział na Jego wezwanie. Jak głęboka była jego cnota! Ludzie nie potrafią odnaleźć na nią nazwy”²².

Mandat Nieba może też zostać cofnięty, kiedy władca nie będzie realizował woli Nieba, będzie źle zarządzał państwem i niemoralnie się prowadził: „Yao powiedział: O! Ty, Shunie! Wyznaczony przez Niebo porządek sukcesji znajduje swój wyraz w twojej osobie. Szczerze i mocno wierz w należyty środek. Jeśli między czterema morzami wystąpią jakiegokolwiek niedostatki i cierpienia, zapłata dana Ci przez Niebo zostanie cofnięta na wieki”²³.

Poprzez cykliczne udzielanie i odbieranie Mandatu Niebo w realny sposób kształtuje historię ludzkości. Dzieje składają się zatem z cykli historycznych wyznaczonych od jednego Mandatu do kolejnego²⁴. Nie zmienia to jednak faktu, iż zaleceniom Nieba posłuszni powinni być wszyscy. W przypadku mędrców czy władców to treść nakazów Nieba, a nie ich istotna funkcja, sprawia, że tak dalece różnią się one od tego, co powinien czynić przeciętny człowiek. Każdy jest wezwany do tego, aby w swej przeciętności zdobyć się na szlachetność, na bycie *junzi*, a nie *xiaoren*. W tym celu musi rozwinąć tylko (i aż) swoją cnotę, która jest jednocześnie naturalną dyspozycją człowieka. Ta część myśli konfucjańskiej znacznie zbliża ją do taoizmu, któremu jest przeciw szablonowo

²⁰ *Lunyu* IX, 5.

²¹ 获罪与天無所禱也, *Lunyu* VII, 35.

²² *Lunyu* VIII, 19.

²³ *Lunyu* XX, 1.

²⁴ Por. D. Rogacz, *Chińskie konstruowanie historii*, „Filo-Sofija” 2015, nr 28, s. 77–90.

przeciwstawiana. Tylko dzięki naturalnemu rozwinięciu 德 można osiągnąć jedność postępowania z 天道 – pod tą tezą podpisałby się także Laozi.

Różnicę przynosi dopiero rozumienie określenia „naturalny”. Dla Konfucjusza naturalne jest wychowanie człowieka i przysposobienie go do zajęcia pozycji społecznej, którą zgodnie z przeznaczeniem ma zająć. Naturalność taoistyczna jest w porównaniu z konfucjanizmem znacznie bardziej pierwotna i subwersywna względem stworzonych przez człowieka instytucji społecznych. Tym niemniej ścisły związek kategorii Nieba z tym, co naturalne, nie pozwala nam na nazwanie *Tian* kategorią metafizyczną. Świadczy o tym również niechęć, z jaką Konfucjusz porusza kwestie metafizyczne, takie jak cuda czy duchy²⁵. To z kolei odróżnia konfucjanizm od motizmu, w którym Niebo jest kategorią *stricte* metafizyczną, Bogiem wspomaganym przez liczne duchy.

Mencjusz (372–289 p.n.e.), wielki (choć nie bezpośredni) uczeń Konfucjusza, przejął i rozwinął najważniejsze elementy nauk swojego mistrza dotyczących tego, czym jest Niebo i w jakiej relacji do ludzkości się znajduje. Według Mencjusza tylko dzięki Niebu można osiągnąć znaczne rezultaty działania²⁶. Nie sposób np. zdobyć obleżone miasto, jeśli Niebo nie zesłało odpowiedniej chwili ku temu²⁷. Niepodołanie zadaniom, które postawiło przed nami w danym czasie i miejscu Niebo, skutkuje klęskami zesłanymi na nas przez Niebo²⁸. Podobnie jak u Konfucjusza, w sposób szczególny dotyczy to władców: królów i książąt. Niebo dba o królestwa tych, którzy przestrzegają jego poleceń²⁹. Ci zaś, którzy buntują się przeciw woli Nieba, przemijają³⁰. Na jakikolwiek dar Nieba należy oczekiwać w pokorze, albowiem to, co Niebo zsyła, przychodzi w sposób naturalny³¹. Dar Niebios jest raczej zwieńczeniem pewnej drogi niż gotowym rozwiązaniem w postaci *deus ex machina*: „Kiedy Niebo zamierza przekazać wielki urząd jakiegokolwiek osobie,

²⁵ 子不语怪, 力, 乱, 神, *Lunyu* VII, 21.

²⁶ 若夫成功则天也, *Mengzi* II, 21. Bazuję na wydaniu: *Mengzi Yizhu*, s. 185–430, w: *Lunyu-Mengzi-Laozi-Zhuangzi*, t. I, Guo Qingcai (red.), Tianjin 2005.

²⁷ 夫环而攻之必有得天时者矣, *Mengzi* IV, 10.

²⁸ 不敢必有天殃, *Mengzi* II, 17.

²⁹ 乐天者保天下畏天者保其国, *Mengzi* II, 10.

³⁰ 顺天者存逆天者亡, *Mengzi* VII, 7.

³¹ Por. *Mengzi* X, 12.

musi wpierv doświadczyć jej umysł cierpieniem, jej kości i ścięgną znojem, jej ciało narazi na głód i podda je skrajnemu ubóstwu”³².

Trzeba zatem czekać nieraz i setki lat, aż pojawi się odpowiednia, wezwana przez Niebo wybitna jednostka³³. Tylko osoba, która wiernie służy Niebu, jest w stanie pokonać wszystkie wymienione trudności³⁴. Jest ona również zdolna obalić wszystkich swoich przeciwników, dzięki czemu panujący nie ma już w całym państwie żadnych wrogów³⁵. Teoria Nieba Mencjusza odniesiona do władcy jest więc niczym innym jak teorią przejęcia władzy. W przeciwieństwie do legistów i *Sztuki wojny* Sunzi jest to jednocześnie teoria legitymizacji władzy. Mencjusz nie widzi możliwości przejęcia władzy przez oszusta i mordercę opierającego się jedynie na *Realpolitik*. Jeśli ktoś przejął władzę, ustanowił nową dynastię, to z pewnością stało się tak za przyzwoleniem Nieba, które sprawdziło wcześniej kandydata.

Mencjusz nie tylko rozwija polityczny wymiar doktryny Nieba, lecz także w znacznie śmielszy niż Konfucjusz sposób wypowiada się o metafizycznej naturze *Tian*. Co prawda, zgadza się ze swoim mistrzem, iż Niebo nie przemawia, a jedynie manifestuje swoją wolę poprzez bieg zdarzeń³⁶. Nie przeszkadza mu to jednak w podaniu (w kolejnych wersach) swojego kryterium pozwalającego dostrzec, które działania są z pewnością wywołane przez Niebo: „To, czego nie może sprawić człowiek, pochodzi od Nieba. To, co nie posiada sprawcy, pochodzi od Nieba. To, co nie ma [rozpoznanej] przyczyny i celu, bierze się z poleceń Nieba”³⁷.

Potrójne kryterium odnosi się więc przede wszystkim do zdarzeń dziejących się obiektywnie, w większości niewyjaśnionych racjonalnie. Są to zarówno katastrofy naturalne, jak i opisane wcześniej czynniki losowe, kluczowe dla przejęcia władzy, czyli odpowiedni czas, korzystny splot wydarzeń czy też właściwi ludzie spotykani na życiowej drodze. A zatem pojmowanie Nieba przez Mencjusza pokrywa się zasadniczo z podstawowym sensem terminu „Opatrzność” w kulturze zachodniej. Tam, gdzie język europejski mówi o „mężu opatrznościowym”, chiński powiada o „słudze Nieba”.

³² 故天将降大任于是人也, 必先苦其心志, 劳其筋骨, 饿其体肤, 空乏其身, *Mengzi* XII, 35.

³³ Por. *Mengzi* IV, 22.

³⁴ 为天使则可以伐之, *Mengzi* IV, 17.

³⁵ 無敌于天下者天使也, *Mengzi* III, 5.

³⁶ 天不言以行与事示之而已矣, *Mengzi* X, 5.

³⁷ 皆天也非人之所能为也。莫之为而为者天也, 莫之致而至者命也, *Mengzi* X, 6.

Rozwijając myśl Konfucjusza o tym, iż Droga Nieba jest jednocześnie drogą naturalności, Mencjusz w żadnym razie nie utożsamia Nieba z przyrodą, jak można by wywnioskować z cytowanego fragmentu. Operuje on pojęciem natury właśnie w sensie metafizycznym, tzn. rozumie naturę jako pewien zbiór własności wspólnych wszystkim istotom danego rodzaju. Zdaniem Mencjusza Niebo rodzi wszystkie istoty w taki sposób, iż mają one wspólną podstawę³⁸. Ową wspólną, daną przez Niebo podstawę stanowi zwłaszcza nasza cielesność³⁹. Jest nią jednak także naturalna dyspozycja do bycia dobrym, natura ludzka, o której w sporze z Xunzi argumentuje Mencjusz, iż jest pierwotnie dobra. Niebo jest sędzią ludzkiego postępowania tylko dlatego, iż to właśnie *Tian* „wlało” w istoty ludzkie dobrą naturę⁴⁰. Podstawą doczesnego sądu nad ludzkim postępowaniem jest to, że dyspozycja nie oznacza jeszcze realizacji i wskutek ludzkich decyzji oraz zewnętrznych okoliczności załączki dobra mogą pozostać nierozwinięte. Przygodne zło, które pojawiło się w przyszłości, nie jest argumentem przeciwko pierwotnej dobroci natury ludzkiej: „Kiedy w dobrych latach dzieci są odpowiedzialne, a w ciężkich – porywcze, nie dzieje się tak przez naturalne zdolności pochodzące od Nieba, lecz przez zwodnicze przywiązanie ich serc do zła wywołane zmianą okoliczności”⁴¹.

Wychowanie jest więc sztuką unikania takich okoliczności, a w jeszcze większym stopniu – rozwojem własnej natury. Dzięki zachowywaniu istniejących, naturalnych dyspozycji własnego umysłu i ich pielęgnowaniu służymy Niebu. Dogłębne zrozumienie własnej natury jest tożsame ze znajomością Nieba⁴². Wszystkie załączki moralnego postępowania są już ludziom dane. Stopniowy rozwój tych załączków kształtuje w człowieku cztery kardynalne cnoty konfucjanizmu. Po pierwsze, szczerłość (誠, *cheng*), którą Mencjusz nazywa „Drogą Nieba”⁴³; po drugie, humanitarność (仁, *ren*), którą określa „najszacowniejszą z godności

³⁸ 天之生物也使之一体, *Mengzi* V, 5.

³⁹ 形色天性也, *Mengzi* XIII, 38.

⁴⁰ Por. X. Yao, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, J. Hunia (tłum.), Kraków 2009, s. 79.

⁴¹ 富岁子弟多赖, 凶岁子弟多暴, 非天之降才尔殊也, 其所以陷溺其心者然也, *Mengzi* XII, 7.

⁴² 知其性则知天矣. 存其心养其性所以事天也, *Mengzi* XIII, 1.

⁴³ 是故诚者天之道也, *Mengzi* VIII, 12. Wynikają z niej wierność (信, *xin*) i poświęcenie (忠, *zhong*).

zesłanych przez Niebo⁴⁴; po trzecie, prawość (义, *yi*), czyli odnajdywanie radości w byciu prawym, którą uważa za szczególną godność zesłaną przez Niebo⁴⁵. I wreszcie mądrość (智, *zhi*), która zwykle wskazywana jest jako czwarta z cnót; nigdy nie jest mądrością dla siebie, swoistą wiedzą tajemną, lecz zdolnością przekazania innym posiadanej już wiedzy moralnej.

Jak pisze Mencjusz, plan Nieba jest taki, aby ci, którzy posiadli już znajomość zasad, poinstruowali osoby, którym nie przychodzi to tak prędko⁴⁶. Jeśli załóżki cnót określimy jako pierwszy, wstępny, etap na drodze samodoskonalenia moralnego, a ich indywidualną realizację jako drugi etap, to trzecim będzie ich społeczna ewokacja, zgodna z myślą społeczno-polityczną konfucjanizmu: „Humanitarność w relacjach między ojcem a synem, prawość w relacjach między suwerenem a ministrem, reguły ceremonii zachowane w relacji między gospodarzem a gościem oraz mądrość w rozpoznaniu własnych zdolności są Drogą Nieba, którą postępują przodkowie, i nakazem Niebios⁴⁷”.

Systematyczna teoria Nieba Mencjusza nie stanowi jednak wyczerpującej odpowiedzi na podstawowe pytanie natury metafizycznej: czym właściwie jest *Tian*? Zeng Zhenyu zauważa, że Niebo może oznaczać zarówno najwyższą osobę, jak i zasadę oraz moc. Za tą drugą interpretacją przemawia to, że 天 bardzo często występuje obok 命, a samo *ming*, czyli „przeznaczenie”, nierzadko pełni rolę synonimu *Tian*. Mencjusz nie udziela jednak otwartej odpowiedzi, gdyż definiuje Niebo głównie przez funkcje, które ono pełni (rodzi, wysłuchuje, nagradza itd.), a nie przez orzeczniki. Zeng Zhenyu nieco komplikuje obraz i idzie dalej, zauważając, że nawet teza o *Tian* jako źródle tego, co ludziom wspólne, nie jest przesadzona. Im więcej natury Nieba zostało w nas rozwinięte, tym bardziej jesteśmy szlachetni i tym bliżej przodków, a więc różnimy się od zwykłych ludzi, którzy mogą tylko powiedzieć: „Niebo dało nam

⁴⁴ 夫仁天之尊爵也, *Mengzi* III, 7.

⁴⁵ 仁义忠信乐善不倦此天爵也, *Mengzi* VI, 16.

⁴⁶ 天之生新民也, 使先知觉后知, *Mengzi* X, 10.

⁴⁷ 仁之于父子也, 义之于君臣也, 礼之于宾主也, 智之于贤者也, 圣人之于天道也命也, *Mengzi* XIV, 70. W cytacie nie występuje szczerłość, gdyż w tradycji konfucjańskiej rytuały są manifestacją właśnie tej cnoty, bez niej są puste. Por. K. Kosior, *Podmiot moralny we wczesnej myśli chińskiej*, w: *Purusza, atman, tao, sin. Wokół problematyki podmiotu w tradycjach filozoficznych Wschodu*, O. Łucyszyna, M. S. Zięba (red.), Łódź 2011, s. 143–156.

cielesność, a od zwierząt różnimy się tylko załączkami dobra”⁴⁸. Spadkobiercą tych wieloznaczności stał się późniejszy konfucjanizm.

Rozwój pojęcia Nieba w filozofii konfucjańskiej

W przeciwieństwie do Mencjusza Xunzi (310–235 p.n.e.), jego główny rywal w łonie samego konfucjanizmu, swój pogląd na naturę Nieba wyraża w dość bezpośredni sposób w rozdziale siedemnastym swojego *opus magnum* zatytułowanym *Traktat o Niebie* (天论, *Tianlun*). Rozsiane po całym jego dziele fragmenty wykazują jednak wiele punktów wspólnych z filozofią Mencjusza. Niebo i ziemia są wielkie⁴⁹, ponieważ stanowią początek wszystkich istot⁵⁰, więc wymagają największego szacunku⁵¹. Niebo nie przemawia⁵², dlatego nie sposób uskarżać się na jego wolę⁵³. Niebo decyduje o przeznaczeniu ludzi⁵⁴ i wszyscy są pod tym względem równi⁵⁵. Wszystkie te ogólne określenia pozostają jednak w mocy tylko dlatego, że sens owego „początku”, „woli” i „przeznaczenia” jest zupełnie inny aniżeli w myśli Mencjusza.

Pierwszą rzeczą, która rzuca się w oczy, jest to, że 天 prawie zawsze występuje wraz z 地 (*di*, ziemia) bądź zakłada je w domyśle. Niebo i ziemia przeciwstawione człowiekowi tworzą triadę, w której człowiek uosabia wszystko, co wytworzone, czyli kulturę, Niebo i ziemia zaś – przyrodę⁵⁶. Metafizyczne znaczenie pojęcia Nieba jest u Xunzi całkowicie i celowo nieobecne. Xunzi wyraźnie zaznacza, iż choć Niebo, tj. Natura jako całość, jest niewidoczne, to w żadnym razie nie można go utożsamiać z tym, co często podawane jest jako niewidoczna przyczyna widocznych

⁴⁸ Zeng Zhenyu, *Advocate Goodness of Human Nature to Anyone Coming Across: Analysis on Good Nature Theory of Mencius*, „Journal of Confucian Philosophy and Culture” 2013, vol. 19, s. 81–108.

⁴⁹ 天地为大矣, *Xunzi* III, 9. Podstawę stanowi wydanie: *Xunzi. The complete text*, E. Hutton (tłum.), Princeton 2014.

⁵⁰ 天地也生之始也, *Xunzi* IX, 18.

⁵¹ 君子大心则敬天而道, *Xunzi* III, 6.

⁵² 天不言而人推高焉, *Xunzi* III, 9.

⁵³ 知命者不怨天, *Xunzi* IV, 6.

⁵⁴ 故人之命在天, *Xunzi* XVI, 1.

⁵⁵ 天能生物不能辩物也, *Xunzi* XIX, 22.

⁵⁶ *Xunzi* XVII, 2.

rezultatów, czyli duch (神, *shen*)⁵⁷. Niebo jest zatem początkiem wszystkich istot w najbardziej podstawowym, biologicznym sensie.

Droga Nieba, a więc przyrody, jest stała, jej prawa zaś pozostają niezmiennie od początków i nie uległy zmianie nawet w trakcie panowania wielkich cesarzy – Yao i Shuna⁵⁸. Za głód, który cierpieli ludzie w czasach bez jakichkolwiek powodzi czy susz, może być obwiniany tylko człowiek, nigdy Niebo. Za chaos w czasach Jie odpowiada Jie, a za rozkwit w czasach Yu odpowiada Yu. Niebo nie jest przyczyną tych zdarzeń⁵⁹. Jedność między Niebem a ludzkością, wyrażona za pomocą takich koncepcji jak Mandat Niebios, zostaje zerwana. Regulacje i zarządzenia stworzone przez ludzi zostają przeciwstawione stałym prawom przyrody, tj. Nieba i ziemi. Człowiek szlachetny powinien brać Niebo za wzór: tak jak ono jest stałe w swych prawach, tak człowiek powinien być stały w swoich zasadach postępowania⁶⁰. To, czego nie sposób wyjaśnić bądź co uchodzi za czynnik losowy, nie należy już więcej tłumaczyć celową interwencją Nieba. Stoi za tym los, przypadek. Nie doszukując się w nim niczego nadprzyrodzonego i skupiając się na tym, co można rzeczywiście i samemu osiągnąć, człowiek szlachetny (*junzi*) czyni postęp moralny, natomiast człowiek małostkowy (*xiaoren*) ogląda się na siły zewnętrzne i przez to się nie rozwija⁶¹. Należy w miarę możliwości dostrzegać prawidłowości, regularności w działaniach przyrody⁶².

Xunzi przeciwstawia swoje (proto-)naukowe podejście tendencji, dominującej w owym czasie w Chinach, która nakazywała wyjaśniać cudowne zdarzenia, np. spadające gwiazdy, jako wyraz woli tajemniczych sił. Filozof uważa, że należy być raczej ciekawym przyrody, aniżeli się jej obawiać⁶³. Co więcej, wiedzę o przyrodzie można wykorzystać z pożytkiem dla siebie, i to w iście Baconowski sposób, o czym przekonuje poniższy fragment: „Czczyć Niebo i kontemplować? Raczej władać jego istotami i nad nim panować! Podlegać Niebu i pisać doń

⁵⁷ Xunzi XVII, 3.

⁵⁸ Xunzi XVII, 1.

⁵⁹ Xunzi XVII, 8.

⁶⁰ Xunzi XVII, 9.

⁶¹ Xunzi XVII, 10.

⁶² Xunzi XVII, 5.

⁶³ Xunzi XVII, 11.

hymny? Raczej regulować Mandat Niebios i używać go! Podziwiać pory roku i na nie czekać? Raczej je uprzedzać i wykorzystywać!”⁶⁴

W innym miejscu Xunzi pisze wprost, że analizy, których nie można zastosować, oraz dociekania, które nie wynikają z aktualnych potrzeb, powinny być porzucone⁶⁵. Krytyka myślenia magicznego dotyczy również rytuałów – fundamentu kultury chińskiej. Tylko lud wierzy w magiczną moc rytuałów, człowiek szlachetny traktuje je wyłącznie jako część kultury⁶⁶. Tym niemniej wśród ludzi nie ma nic wspanialszego niż rytuały i towarzysząca im spełnianiu prawość⁶⁷. Bez rytuałów świat byłby pozbawiony jakiegokolwiek pierwiastka racjonalności⁶⁸. Tak jak od Nieba zależy przeznaczenie ludzi, tak od wiernego spełniania rytuałów zależy los państwa. Dzieje się tak, gdyż rytuały, jako nieodnoszące się już więcej do przyrody, mają zastosowanie jedynie do ludzi: są drogowskazem postępowania⁶⁹. Ponieważ rytuały określają normy postępowania w zależności od pozycji społecznej, służą społecznemu podziałowi obowiązków oraz konserwacji hierarchii społecznej.

Mimo wielu punktów niezgody z refleksją Mencjusza Xunzi jest jednak wciąż konfucjanistą. Z pozycji społecznej funkcji rytuałów krytykuje on m.in. motyzm, taoizm i legizm⁷⁰. Rytuały służą doskonaleniu człowieka, tym bardziej że ludzka natura jest pierwotnie zła i wymaga ukształtowania w łonie kultury, aby mogła czynić dobro⁷¹. Co za tym idzie, Niebo nie jest już więcej przyczyną wyłącznie załączków dobra, lecz – jako Natura – zarówno tego, co dobre, jak i tego, co złe, a więc miłości i nienawiści, przyjemności i przykrości, smutku i radości⁷². I w tym miejscu również ujawnia się brak swoistego moralnego związku między Niebem a człowiekiem. Niebo jest nie tylko obiektywną całością praw przyrody, ale także całością obojętną wobec ludzi.

⁶⁴ Xunzi XVII, 15.

⁶⁵ 無用之辯不急之察弃而不治, Xunzi XVII, 12.

⁶⁶ 君子以为文而百姓以为神, Xunzi XVII, 13.

⁶⁷ 在人者莫明于礼义, Xunzi XVII, 14.

⁶⁸ 無君子则天地不理礼义無统, Xunzi IX, 18.

⁶⁹ Xunzi XVII, 16.

⁷⁰ Xunzi XVII, 17.

⁷¹ Na ten temat więcej por. J. Knoblock, *General Introduction*, w: tegoż, *Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works*, Stanford, CA 1994, s. 85–104; *Virtue, Nature and Moral Agency in the Xunzi*, T. C. Kline, P. J. Ivanhoe (red.), Indianapolis 2000.

⁷² 好恶喜怒哀乐臧焉, 夫是之谓天情, Xunzi XVII, 4.

Jak nietrudno się domyślić, rewolucyjne podejście Xunzi wraz z upływem czasu nie okazało się podejściem dominującym. Zredagowana ostatecznie za jego czasów i będąca częścią Pięcioksięgu konfucjańskiego⁷³ *Księga obyczajów* (礼记, *Liji*) wraca do tradycyjnego pojmowania kategorii Nieba, zwłaszcza w rozdziale dziewiątym. Według jej autora (autorów) rytuały są zakorzenione w Niebie⁷⁴, pełnią funkcję „kanału” łączącego człowieka z Niebem⁷⁵. Dlatego rząd sprawujący rytuały znajduje się w łączności, związku z *Tian*⁷⁶. Głębi tego związku dowodzą słowa o tym, że to człowiek jest umysłem Niebios, ucieleśnieniem pięciu elementów⁷⁷. Moc i autorytet praw biorą się z Nieba⁷⁸.

W podobnym duchu została napisana *Doktryna środka* (*Zhongyong*), która rozpoczyna się zdaniem „To, co nakazało Niebo, jest naturą, a zgodność z nią zwana jest *dao*”⁷⁹. W dziele tym potwierdzenie znajduje również koncepcja Mandatu Nieba. Z kolei *Księga nabożności synowskiej* (*Xiaojing*) przekonuje, że tylko postępowanie zgodne z wolą Nieba jest cnotą i tylko takie działanie może zakończyć się sukcesem⁸⁰.

Dong Zhongshu (179–104 p.n.e.), filozof, dzięki któremu konfucjanizm stał się doktryną państwową, stworzył komentarz do *Kroniki wiosen i jesieni*, który miał wydobyć jej ezoteryczne przesłanie, pozwalające odczytywać zjawiska przyrody jako pomyślnie bądź nie dla władcy i dynastii⁸¹. Jego zdaniem naśladowanie Nieba leży w naturze każdego

⁷³ Do Pięcioksięgu konfucjańskiego (五经, *Wujing*) zaliczamy: *Księgę przemian* (经, *Yijing*), *Księgę pieśni* (诗经, *Shijing*), *Księgę dokumentów* (书经, *Shujing*), *Księgę obyczajów* oraz *Kronikę wiosen i jesieni* (春秋, *Chunqiu*). Z kolei Czteroksiąg konfucjański, ustalony w XII wieku przez Zhu Xi, obejmuje: *Lunyu*, *Mengzi* oraz *Daxue* (大学) i *Zhongyong* (中庸), dodane około II wieku p.n.e. do *Liji*. Samego Xunzi w kanonie brak.

⁷⁴ 是故夫礼必本于天, *Liji* IX, 3. Bazuję na wydaniu: J. Legge, *Li Chi: Book of Rites*, New York 1967.

⁷⁵ *Liji* IX, 28.

⁷⁶ 是故夫政必本于天, *Liji* IX, 13. Zdanie będzie identyczne jak to w przypisie 74, jeśli zamienimy 礼 na 政.

⁷⁷ 故人者天地之心也五行之端也, *Liji* IX, 20.

⁷⁸ 夫礼必本于天, *Liji* IX, 27.

⁷⁹ *Liji* XXXI, 1.

⁸⁰ *Xiaojing*, 7. Bazuję na wydaniu: H. Rosemont, R. Ames, *The Chinese Classic of Family Reverence: A Philosophical Translation of the Xiaojing*, Honolulu 2009.

⁸¹ Por. S. Queen, *From chronicle to canon. The hermeneutics of the Spring and Autumn, according to Tung Chung-shu*, Cambridge 1996, s. 197.

człowieka i to Niebo stanowi moralność⁸². W przeciwieństwie do Mencjusza, a w częściowej zgodzie z Xunzi, głosi jednak, że zadanie to jest znacznie utrudnione. *Tian* współpracuje z siłami *yin* i *yang*, tworząc rzeczy, podobnie człowiek – składa się nie tylko z natury pochodzącej od Nieba, ale także z emocji. I choć natura ludzka jest dobra, emocje – jako zakorzenione w mrocznym *yin* – są złe. W człowieku istnieją więc pierwiastki zarówno dobra, jak i zła. Efektem nadmiernej idealizacji człowieka w filozofii Mencjusza jest zaniżenie stawianych mu standardów moralnych: skoro wystarczy rozwinąć naturalne zdolności, nie trzeba zdobywać się na wielkie czyny. Dong Zhongshu krytykuje Mencjusza, który stwierdzając, że natura ludzka jest dobra, opiera się na porównaniu jej z naturą zwierząt, a nie – jak powinien – z naturą przodków. Gdyby takiego porównania dokonał, wówczas nie wypadłaby ona tak imponująco⁸³.

Filozofia Dong Zhongshu ustaliła pozycję konfucjanizmu pośród innych doktryn filozoficznych Państwa Środka, ale jednocześnie przyczyniła się do jego skostnienia. Na długie wieki, bo aż od czasów dynastii Jin (265–420) po dynastię Tang (618–907), rząd dusz sprawował buddyzm, a konfucjanizm ustępował liczbą naśladowców także taoizmowi. Dopiero okres panowania dynastii Song (960–1279) przyniósł renesans szkoły Konfucjusza, zwany powszechnie neokonfucjanizmem. Teoretyzowanie na temat Nieba wśród pierwszych myślicieli tego nurtu, a więc Zhou Dunyi (1017–1073) oraz Shao Yong (1011–1077), pozostawało jeszcze pod wpływem taoistycznej filozofii przyrody. Niebo oznacza w ich dziełach męską zasadę, przeciwstawioną ziemi, mającą swe źródło w pięciu elementach oraz w *yin-yang*⁸⁴. Ich kosmologia, będąca zapleczem astrologii, wychodzi z założenia, że los człowieka zależy wyłącznie od Nieba⁸⁵.

Zhang Zai (1020–1077) w słynnym zdaniu otwierającym *Zachodnią inskrypcję* wyraża przekonanie towarzyszące ludziom jego epoki: „Niebo jest moim ojcem, a ziemia moją matką i nawet tak nędzna istota jak ja

⁸² 正于天之为人性命也, Dong Zhongshu, *Chunqiu Fanlu* IV, 4. Bazuję na wydaniu: Dong Zhongshu, *Chunqiu Fanlu*, Zeng Zhenyu, Fu Yongju (red.), Shanghai 2010.

⁸³ Cała argumentacja zawarta w: Dong Zhongshu, *Chunqiu Fanlu*, XXXVI, 4.

⁸⁴ Xinzhong Yao, *Konfucjanizm...*, cyt. wyd., s. 102–104.

⁸⁵ Shao Yong, *Huangji jingshi* 31, w: Chan Wing-tsit, *A Sourcebook in Chinese Philosophy*, Princeton 1979, s. 494.

znajdzie dla siebie przytulne miejsce między nimi”⁸⁶. Słowo „nędzna” ma tu nie tylko wydźwięk retoryczny. Zhang Zai rozwija bowiem pogląd Dong Zhongshu o dwojakiej istocie człowieka. Natura Nieba i ziemi stanowią źródło dobroci, lecz jako uniwersalna zasada, tj. warunek możliwości doświadczenia szczęścia i szczerzej ekspresji własnych pragnień⁸⁷. Obok tego istnieje jednak natura fizyczna. Różni się u poszczególnych osób w zależności od charakteru materii (气, *qi*), z której ludzie się składają. Jak nietrudno się domyślić, natura fizyczna określa całą sferę pożądań oraz ludzkich emocji⁸⁸. Natura jest wszak potężniejsza od materii i jeśli coś zostało danemu człowiekowi przeznaczone, to stanie się to konieczne, nie ma od tego odwrotu: Niebo posłuży się odpowiednio materią⁸⁹. Dlatego właśnie Zhang Zai pisze o zasadzie Nieba (天理, *Tianli*), przeciwstawiając ją materii (*qi*).

Dyskusja na temat relacji między Niebem a człowiekiem stanie się w ten sposób niekonfucjańską debatą o relacji między zasadą a materią, która zdominuje odtąd filozofię chińską. Sam Zhang Zai uważał, że jedynym sposobem powrotu do zasady Nieba, a więc swoistym wyzwoleniem, jest oczyszczenie umysłu z pożądań⁹⁰. Kwestia poszukiwania umysłu dla Nieba i ziemi otworzyła zaś neokonfucjanizm na problematykę podmiotu (心, *xin*).

Nauki późniejszych konfucjanistów pozostały na horyzoncie rozważań Zhang Zai. Nie pytano już, czym jest zasada Nieba, ale jak ją osiągnąć. Zdaniem braci Cheng, tj. Cheng Hao (1032–1085) i Cheng Yi (1033–1107), należy pielęgnować swój umysł, aby w pełni rozwinąć własną naturę – dobrą i zgodną z zasadą Nieba. Ich dążenie było więc subiektywistyczne i optymistyczne w duchu Mencjusza. Zhu Xi (1130–1200) zaś uważał, że należy poświęcić się badaniu rzeczy i w sposób czynny eliminować te z nich, które przesłaniają naszą naturę⁹¹. Była to więc kolejna odsłona starego sporu o to, na ile możemy ufać naturze ludzkiej, na ile zaś mamy ją kształtować. Samo pojęcie Nieba obaj filozofowie mieli wspólne, podobnie jak inny głośny neokonfucjanista, Wang Yangming (1472–1529).

⁸⁶ Zhang Zai, *Ximing* 1, w: Chan Wing-tsit, *A Sourcebook...*, cyt. wyd., s. 497.

⁸⁷ Zhang Zai, *Ximing* 43, w: tamże, s. 512.

⁸⁸ Zhang Zai, *Ximing* 50, w: tamże, s. 513.

⁸⁹ Zhang Zai *Ximing* 30, w: tamże, s. 508.

⁹⁰ Zhang Zai, *Ximing* 34, w: tamże, s. 509. Motyw niewątpliwie buddyjski.

⁹¹ Xinzhong Yao, *Konfucjanizm...*, cyt. wyd., s. 107–108.

Różnili się natomiast co do rozumienia zasady i jej relacji do materii, co determinowało ich różne antropologie.

W tym miejscu należałoby zakończyć analizę ewolucji pojęcia Nieba w konfucjanizmie, gdyby nie to, że powróciło w nim również rozumienie Nieba w duchu Xunzi. Wang Fuzhi (1619–1692) głosił, że Niebo jest ogólną nazwą na wszystkie stworzenia, gdyż istnieją wyłącznie konkretne, materialne rzeczy. To zasada podąża za materią, a nie odwrotnie. Wszystkie przemiany materialne mają zatem charakter przeznaczenia, są nieuchronne. Podobnie wielkie zmiany obalające dynastie nie są wynikiem Mandatu Nieba, lecz ciągłych przemian przyrody (np. susza wywołuje głód i popycha lud do buntu)⁹². Wraz z myślą Wang Fuzhi przemijają ostatnie religijne konotacje *Tian*.

Podsumowanie

W podsumowaniu naszych rozważań zastanówmy się najpierw, zgodnie z obietnicą, na czym polegają błędy, które popełnił Hegel, charakteryzując pojęcie Nieba. Nie należy, rzecz jasna, przekreślać całości jego rozważań na ten temat: miał on rację choćby co do tego, że Niebo jest czymś najwyższym, ogólnym i obiektywnym, całokształtem związków zachodzących w świecie, a dla części filozofów (Xunzi, Wang Fuzhi) – synonimem tego świata. W żadnym razie relacja z *Tian* nie jest zarezerwowana wyłącznie dla cesarza. Owszem, koncepcja Mandatu Niebios wskazuje, że relacja łącząca Niebo i władców ma szczególny charakter, jednak już Konfucjusz głosił, iż każdy jest wezwany do stania się *junzi* i nie można uczynić tego inaczej niż przez rozwój cnoty, która jest naturalnym darem Nieba.

Kwestię tę jeszcze bardziej rozwinął Mencjusz. Niebo jest źródłem wspólnej wszystkim natury, co więcej – natura ta jest dobra i uzdolnia do czynienia dobra; bez Nieba nie można być moralnym. To, że bez *Tian* pojmowanego jako Opatrzność nie sposób też przejąć władzy, było dla Mencjusza przedłużeniem jego antropologii: człowiek, który zdobył władzę nad światem, wystarczająco rozwinął swoje naturalne zalety moralnego postępowania, **dlatego** został wybrany przez Niebo. Nawet dla Xunzi, który zerwał moralny związek między człowiekiem

⁹² Chan Wing-tsit, *The materialism of Wang Fu-Chih*, w: tegoż, *A Sourcebook...*, cyt. wyd., s. 694–702.

a Niebem, nie ulegało wątpliwości, iż natura Nieba, tj. przyrody, stanowi przeznaczenie każdego człowieka i każdy jest wezwany do tego, aby ją zrozumieć i wykorzystać. Xunzi, a po nim Dong Zhongshu i Zhang Zai dostrzegali złe pierwiastki natury ludzkiej, nie byli jednak pesymistami do tego stopnia, aby przyznać możliwość postępowania zgodnego z zasadą Nieba wyłącznie cesarzowi i jego światu.

Z tych samych powodów błędne jest kolejne przekonanie Hegla, że „z religią tą nie jest związana żadna *moralność* we właściwym sensie, żadna immanentna rozumność (...)”⁹³. Nie ma moralności bez związku z Niebem. Nie ma żadnej immanentnej rozumności, tj. zasady – jak powie neokonfucjanizm – gdyby nie została ona dana przez Niebo. Zdolność czynienia dobra jest już ludziom dana, inaczej wszystkie nakazy etyki konfucjańskiej byłyby niemożliwym do spełnienia ciężarem. Są one nim właśnie dla Hegla, gdyż wskutek niezrozumienia filozoficznej teorii *Tian* (bądź braku do niej dostępu) zrównuje je z prawem stanowiącym przez cesarza, a więc czymś istotowo zewnętrznym.

Analiza koncepcji Nieba dostarcza nam zatem odpowiedzi również na pytanie o miejsce metafizyki w konfucjanizmie. Jako że Niebo nie jest niczym ponadfizycznym, jedyną metafizyką, którą implikuje konfucjanizm, jest metafizyka człowieka. Przekonanie o tym, że człowiek składa się z czegoś więcej niż tylko z cielesnej natury oraz zakorzenionych w nim emocji i pożądań; że jest to coś stałego dla wszystkich istot rozumnych i że źródło oraz gwarancję owej natury stanowi byt znacznie przekraczający pojedynczego człowieka – to z całą pewnością przekonanie metafizyczne.

Fakt, że dyspozycja ta jest w dalszym ciągu naturalna i ściśle zintegrowana ze współtworzącą istotę ludzką materią, pokazuje jednak, jak daleko było chińskim myślicielom do typowego dla kultury Zachodu dualizmu ciała i duszy. Ponadto wszystkie subtelne rozróżnienia czyniono tylko po to, aby uzasadnić i uprawomocnić etykę, która od początków tej myśli była głównym i ostatecznym przedmiotem zainteresowania chińskich filozofów.

⁹³ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, cyt. wyd., s. 344.

Dawid Rogacz – THE CONCEPT OF HEAVEN (*TIAN*) IN CONFUCIAN PHILOSOPHY

The article analyses notion of Heaven (天, *Tian*) in the source books of Confucian philosophy, from Confucius through Mencius and Xunzi up to Dong Zhongshu and Zhang Zai. Not only metaphysical characteristics of Heaven, but also relation between Heaven, human nature and moral conduct are the subject of consideration. It finally leads to the critique of Hegel's belief that there are no connections between *Tian* and morality.

TERESA ZAWOJSKA
Szkola Główna Gospodarstwa Wiejskiego
w Warszawie

Czy „nowa duchowość” w społeczeństwach ponowoczesnych to (jeszcze) religijność czy (już) gnoza? Stanowiska socjologa oraz filozofa

Odpowiedzi na zadane w tytule pytanie, dotyczące stanu religijności w społeczeństwach świata zachodniego u progu XXI wieku, jest wiele. Zależą od przyjętego stanowiska filozoficznego (lub socjologicznego) i religijnego oraz od zaproponowanego przez nie rozumienia pojęcia duchowości. W celu pokazania, jak kwestia ta bywa postrzegana przez współczesnych badaczy i myślicieli, przedstawiam dwa podejścia: jedno sformułowane z punktu widzenia socjologii religii, drugie – ze stanowiska filozofii klasycznej.

Optyka socjologiczna – zaprezentowana przez Janusza Mariańskiego w studium *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*¹ – została sformułowana na podstawie badań przeprowadzonych przez europejskich i amerykańskich socjologów religii. Autor przedstawia szeroki zakres wyników badań dotyczących przejawów współczesnej religijności (duchowości) i ich interpretację.

Z kolei optyka filozoficzna – zrelacjonowana przez Jana Sochoń, znawcę filozofii klasycznej oraz postmodernistycznych nurtów filozofii współczesnej – została zrekonstruowana metodą analiz najnowszych tekstów filozoficznych sztandarowych myślicieli współczesności. W książce *Religia w projekcie postmodernistycznym*² autor dokonuje analizy filozoficznych tekstów postmodernistycznych, na podstawie

¹ J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Warszawa 2010.

² J. Sochoń, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012.

których prezentuje własną wizję stanu religijności (duchowości) w społeczeństwach ponowoczesnych.

Lektura tych dzieł pokazuje, że zarysowane przez obu naukowców perspektywy dopełniają się³, ukazując pełny horyzont – istniejący i projektowany, praktyczny i teoretyczny – zjawisk współczesnej odmiany religijności, określanej przez badaczy terminami „nowa duchowość” lub „religijność zindywidualizowana”.

Nowa duchowość w świetle badań socjologicznych

Przejawy tej duchowości, ujęte jako wyznaczniki doby ponowoczesnej, J. Mariański rozpatruje w kontekście zasadniczego dla badacza religii pytania: czy tę nową duchowość da się usytuować w ramach religijności (oczywiście szeroko pojmowanej), czy poza te ramy wykracza?⁴ Powołując się na artykuł Michaela N. Ebertza z 2005 roku i konstatację Antona Rotzettera (autora hasła „duchowość” w *Leksykonie duchowości chrześcijańskiej*, wyd. 2008), stawia tezę, że religijność i duchowość nie muszą być sobie przeciwstawiane⁵. W związku z tym w swoim opracowaniu prezentuje badania socjologiczne nad nową duchowością oraz wybrane koncepcje teoretyczne wskazujące, że zjawiska te nie są całkowicie od siebie odseparowane. Jak sugeruje badacz, ze względu na to, że nowa duchowość wykazuje wiele podobieństw do religijności pozakościelnej, właściwsze byłoby traktowanie jej jako dopełnienia dotychczasowych form religijności niż przeciwstawianie jej religijności tradycyjnej.

Większość jednak przywoływanych przez J. Mariańskiego badaczy opowiada się za rozdzielnością tych dwóch zjawisk, co zresztą *expressis verbis* formułuje sam autor: „Wśród badaczy nowej duchowości przeważa jej rozumienie jako czegoś »poza religią«”⁶. Nawet przy bardzo szerokim pojmowaniu duchowości, takim jak we wskazanym

³ Tamże, s. 29: „(...) Moje opisy są wynikiem interpretacji odnośnych tekstów czy wypowiedzi filozoficznych, nie odnoszą się natomiast do wyników badań empirycznych, prowadzonych przez socjologów religii czy psychologów religii”.

⁴ Zob. rozdz. *Nowa duchowość jako fenomen ponowoczesności – alternatywa czy dopełnienie religijności?*, w: J. Mariański, *Religia...*, cyt. wyd., s. 195–242.

⁵ Tamże, s. 205.

⁶ Tamże, s. 215.

przez Janusza Mariańskiego tekście Anny Kubiak⁷, punktów wspólnych religii i nowej duchowości jest niewiele⁸.

Janusz Mariański podkreśla, że najnowsze badania dowodzą renesansu potrzeb religijnych współczesnego człowieka. Co jednak charakterystyczne, potrzeby te zaspokajane są w obszarach przekraczających granice zinstytucjonalizowanych religii i ich Kościołów. Jest to raczej religijność sprywatyzowana, której istotę lepiej oddaje termin „duchowość”, a najbardziej adekwatnie rzeczownik „duchowość” poprzedzony przymiotnikiem „nowa”. Janusz Mariański wskazuje, że „nowa duchowość” zazwyczaj ma charakter eklektyczny – jest zlepkiem tez pochodzących z różnych systemów religijnych oraz filozoficznych. Tezy te nie są koherentne, a nierzadko bywają ze sobą sprzeczne, co zazwyczaj jednak nie budzi intelektualnej czujności ich wyznawców.

Na określenie tego rodzaju aktywności duchowej socjologowie używają też wyrażeń typu „duchowość pozakościelna” czy „duchowość postmodernistyczna”. Te formy duchowości badacze określają też terminami: „ekwiwalent religii”, „parareligia”, „religia alternatywna”, „religijność bezdecyzyjna”, „mgławica mistyczno-ezoteryczna”, „postmodernistyczna pobożność ludowa”, „postreligijna duchowość bez Boga”, „dążenie do transcendencji”⁹. Janusz Mariański podkreśla, że do tego rodzaju duchowości sceptycznie podchodzi Kościół katolicki, który wskazuje na płynące z niej niebezpieczeństwa wynikające m.in. z jej związków z ideologią New Age¹⁰.

Analizując wyniki badań nad nową duchowością przeprowadzone przez współczesnych socjologów, J. Mariański zauważa, że ten obszar życia społecznego nie poddaje się łatwo wyjaśnieniom w kategoriach dotychczasowej socjologii religii, w której dominuje przekonanie o nieuchronności procesów desekularyzacyjnych. W związku z tym od lat dziewięćdziesiątych XX wieku obok tradycyjnej socjologii religii

⁷ Autorka artykułu w obręb tej duchowości włącza – obok form religijności pozakościelnej – tak różne zjawiska współczesnego życia, jak doświadczenie sztuki, doświadczenie natury, ideologiczne supozycje wyrażane przez feministki lub mniejszości seksualne, idee troski o środowisko naturalne lub idee wegetariańskie, pielgrzymowanie do miejsc sakralnych nie tyle z powodów czysto religijnych, ile jako wyraz turystyki duchowej; A. Kubiak, *Duchowość Nowej Ery*, „Studia Socjologiczne” 2002, nr 1, s. 43–60.

⁸ Por. J. Mariański, *Religia...*, cyt. wyd., s. 211–212.

⁹ Tamże, s. 197–198.

¹⁰ Tamże, s. 196.

(badającej zorganizowane formy religijności) zaczyna się rozwijać nowa gałąź badań socjologicznych, nazywana socjologią duchowości, obejmująca badania indywidualnych przejawów duchowości. Janusz Mariański wskazuje, że podejmowane są starania uznania jej za nową subdyscyplinę socjologiczną – wkraczającą na teren zastrzeżony do tej pory dla teologii oraz filozofii. Zaznacza przy tym, że ze względu na swój przedmiot – którym jest zjawisko tak ulotne, jak ludzkie przejawy duchowości – jest to dyscyplina trudno poddająca się operacjonalizacji (samo zdefiniowanie duchowości, mającej status tzw. pojęcia miękkiego, następuje z wieloma trudnościami; niejednoznaczne są też zasady przyjmowania metod i technik badawczych oraz zasady analizy uzyskanego materiału). Badacz podkreśla, że istotne dla tej dyscypliny jest precyzyjne wyznaczenie granicy między religijnością a duchowością, między „duchowością kościelną” (może należałoby raczej mówić o duchowości religijnej) a „duchowością bez Boga”¹¹. Przypomina, że duchowość tradycyjnie jest pojmowana jako wyraz religijności, a nawet doświadczenie religijne z jego kulminacją – doświadczeniem mistycznym.

W teologii chrześcijańskiej duchowość oznacza stan religijności pogłębionej i ma wymiar eklezjalny, wspólnotowy: wspólna duchowość Kościoła przekłada się na niezliczoną ilość indywidualnych duchowości jego członków¹². Nadal jednak pozostaje to duchowość wspólnotowa, w której skupianie się na poszukiwaniu własnego „ja” i samorealizacji byłoby podważeniem duchowości chrześcijańskiej¹³.

W chrześcijaństwie duchowość łączy się nierozzerwalnie z najważniejszymi prawdami religijnymi. Janusz Mariański powołuje się na encyklikę Benedykta XVI o integralnym rozwoju człowieka *Caritas in veritate* (2009), w której papież przestrzega przed utożsamianiem życia duchowego z życiem psychicznym, a tego z kolei z samopoczuciem emocjonalnym. Papież diagnozuje: „U podstaw tych redukcji leży głębokie niezrozumienie życia duchowego, a prowadzą one do niedostrzegania, że rozwój człowieka i narodów zależy również od rozwiązania problemów o charakterze duchowym. (...) Człowiek rozwija się, gdy wzrasta duchowo, gdy jego dusza zna samą siebie oraz prawdę,

¹¹ Tamże, s. 200.

¹² Zob. M. Chmielewski, *Duchowość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, M. Chmielewski (red.), Lublin–Kraków 2002, s. 230.

¹³ Zob. J. Mariański, *Religia...*, cyt. wyd., s. 201.

której zarodek Bóg w nim umieścił, gdy prowadzi dialog z samym sobą oraz ze swym Stwórcą. Pozostając z dala od Boga, człowiek jest niespokojny i chory. Wyobcowanie społeczne i psychologiczne oraz tak liczne nerwice charakteryzujące bogate społeczeństwo, mają również przyczyny natury duchowej¹⁴.

Powołując się na współczesne badania socjologiczne, J. Mariański wskazuje, że nowe formy religijności unaoczniają, że wierzenia i obrzędy religijne nie ulegają zanikowi, lecz podlegają różnym modyfikacjom. Nowe formy religijności, określane jako nowa duchowość, stały się, w opinii socjologa, nowym fenomenem społeczno-kulturowym, będącym znakiem rozpoznawczym czasów współczesnych¹⁵. To, co istotne w zjawisku nowej duchowości – i na co wskazuje J. Mariański – to fakt, że w procesach przechodzenia od religijności do duchowości zmienia się oczekiwanie wobec religii: religia powinna zapewnić poczucie bezpieczeństwa i sensu życia¹⁶.

Oprócz widocznych we współczesnej religijności nowych form duchowości oraz zmian zmierzających do sprywatyzowania religii, J. Mariański zauważa, że tradycyjne formy religijności są w dalszym ciągu powszechne, zwłaszcza w krajach pozaeuropejskich. Wyciąga z tego ostrożny wniosek, że teza o niemożliwości połączenia modernizacji i religijności nie jest bezdyskusyjnie prawomocna. Przywołuje pytanie Franza Höllingera: czy związane z modernizacją społeczną procesy sekularyzacyjne w Europie należy przyjmować jako modelowe czy jako wyjątkowe?¹⁷ Janusz Mariański zauważa, że na przełomie wieków stanowiska socjologów dotyczące tzw. twardej tezy sekularyzacyjnej (głoszącej stały spadek religijności w życiu indywidualnym i społecznym) nie są wygłaszane już tak kategorycznie, jak czyniono to w ostatnich dekadach XX wieku. Wielu socjologów skłania się ku tezie indywidualizacji religii, a niektórzy mówią wprost o zjawisku deprivatyzacji religijności i wskazują na oznaki odnowy kościelnej zauważalne w różnych społeczeństwach europejskich. W tej kwestii powołuje się na badania pracującego w Stanach Zjednoczonych indyjskiego antropologa kultury Arjuna Appaduraia, który uważa, że requiem na śmierć religii

¹⁴ *Caritas in veritate*, nr 76, cyt. za: J. Mariański, *Religia...*, cyt. wyd., s. 202.

¹⁵ Tamże, s. 196.

¹⁶ Tamże, s. 210.

¹⁷ Tamże, s. 243.

i hymn sławiący zwycięstwo nauki są przedwczesne. Jest przekonany, że religia nie tylko nie umarła, ale wręcz może mieć dla dzisiejszej globalnej polityki „zgoła poważniejsze następstwa niż kiedykolwiek wcześniej”¹⁸.

Janusz Mariański, powołując się na wypowiedź papieża Benedykta XVI¹⁹, wskazuje, że przemiany we współczesnej religijności są wyzwaniem dla Kościołów chrześcijańskich. W sytuacji, gdy tradycyjna religijność ulega erozji, fundamentem pozostają podstawowe wartości. To na tym fundamencie Kościoły powinny budować aktywną misję ewangelizacyjną, przeciwdziałając tendencjom do traktowania religii jako sprawy prywatnej. Rozwijając papieską diagnozę: „W miarę jak religia staje się sprawą prywatną, traci swoją duszę”²⁰, J. Mariański zauważa, że wiara chrześcijańska ze swej istoty jest wiarą wspólnotową – wiarą wspólnoty kościelnej, nie ma więc w niej miejsca dla religii czysto prywatnej. Sądzi, że chociaż religijność wspólnotowa (kościelna) osłabła, to jednak nie zanikła, a nawet się odradza.

W tej kwestii autor powołuje się na opinię Anthony’ego Giddensa²¹, który uważa, że w odniesieniu do chrześcijaństwa empirycznie nieuprawnione są diagnozy skrajne: „apokaliptyczny koniec lub globalna rewitalizacja”²². Zdaniem J. Mariańskiego, postrzegającego sytuację z pozycji „środką”, Kościół katolicki, aby zachować *status quo*, powinien przesunąć akcenty w dotychczasowej strategii działania, co oznacza „pełniejszą realizację nowej ewangelizacji”²³. Zastrzega przy tym, że ta zmiana w rozłożeniu akcentów nie musi oznaczać przystosowania się Kościoła do wszystkich oczekiwań członków wspólnot religijnych, gdyż Kościoły muszą pozostawać na nienaruszalnym gruncie dogmatów i wynikających z nich wymagań aksjologicznych wobec swoich wiernych.

¹⁸ A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, Kraków 2005, s. 15, cyt. za: J. Mariański, *Religia...*, cyt. wyd., s. 245.

¹⁹ Benedykt XVI, *Sekularyzacja jest trudną próbą dla Kościoła*, „L’Osservatore Romano” 2008, t. 29, nr 4, s. 35–36, cyt. za: tamże, s. 247.

²⁰ Benedykt XVI, *Sekularyzacja jest...*, s. 46, cyt. za: tamże, s. 248.

²¹ Chodzi o opinię wyrażoną w pracy: A. Giddens, *Europa w epoce globalnej*, M. Klimowicz, M. Habura (tłum.), Warszawa 2009, s. 238.

²² J. Mariański, *Religia...*, cyt. wyd., s. 247.

²³ Tamże, s. 248. Autor przedstawia się jako zwolennik teorii ewangelizacji, konkurującej z takimi teoriami we współczesnej socjologii religii, jak teoria sekularyzacji, teoria rynku religijnego, teoria deprywacji czy globalizacji; tamże, s. 12.

W swoim studium J. Mariański akcentuje następujące tezy, wyprowadzone z wyników badań socjologicznych nad stanem współczesnej religijności²⁴:

1. Teza pierwsza. Polaryzacja sfery duchowości ludzi współczesnego świata przebiega już nie wokół dotychczasowej alternatywy: wiara lub niewiara, lecz wokół opozycji: wiara chrześcijańska a inne rodzaje wiary i światopoglądy.

2. Teza druga. Widoczne zarówno w badaniach, jak i dla przeciętnego obserwatora procesy sekularyzacji oraz indywidualizacji nie oznaczają zmierzchu religii, lecz zmianę jej charakteru i funkcji.

3. Teza trzecia. W ramach procesu zmieniania się funkcji religii bezpośredni wpływ na życie społeczne traci religia zinstytucjonalizowana, wzrasta natomiast zainteresowanie pozakościelnymi formami religijności (autor wskazuje na analogię tego procesu do innych dziedzin życia, w których również następuje obniżenie rangi tradycyjnych instytucji społecznych).

4. Teza czwarta. Przemiany dokonują się również w obrębie Kościołów; zdarza się, że są to zmiany daleko idące, balansujące nierzadko na granicy ortodoksji, a nawet już wkraczające na grząski grunt heterodoksji.

Tezy te, sformułowane na podstawie przytoczonych w książce najnowszych badań socjologów religii, autor spina klamrą tezy naczelnej głoszącej, że popularne w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku teorie sekularyzmu, wieszczące nieuchronne rugowanie religii z życia społecznego, a nawet prywatnego, obecnie znajdują się w odwrocie. Zwraca ponadto uwagę na wyraźną zmianę optyki wśród badaczy zjawisk religijnych: niepodważalne jeszcze przed dwudziestoma laty teorie sekularyzmu dzisiaj coraz częściej wypiera przekonanie, że proces sekularyzacji jest zastępowany przez proces desekularyzacji, a niektórzy mówią wprost o powrocie religii. Autor nie omieszkał jednak wskazać, że wśród badaczy nieobca jest również tendencja przeciwna – tezę o ponownym odkrywaniu duchowości przez współczesnego człowieka wielu socjologów uważa za fikcję.

²⁴ Tamże, s. 198.

Janusz Mariański uważa, że przedstawione przez niego wyniki badań nad stanem religijności (duchowości) w społeczeństwach ponowoczesnych świadczą o powadze sytuacji, ale nie o jej beznadziejności („Sytuacja religii jest poważna, ale nie beznadziejna”²⁵). Powołuje się przy tym na jedną z historiozoficznych hipotez, że tzw. ponowoczesność nie stanowi końca historii, nie jest więc ostateczną formą życia społecznego, tylko fazą przejściową. A z niej może wyłonić się wszystko... Kolejnych etapów życia społecznego i form, jakie ono przybierze, nie jesteśmy jednak w stanie przewidzieć²⁶. Ale na tym etapie autor snuje rozważania z pozycji osoby wierzącej: „Dla chrześcijanina – zgodnie z nadzieją religijną – będzie to scenariusz większego dobra niż zła. Nie powinniśmy dokonywać zbyt wielu, zwłaszcza daleko idących, ekstrapolacji, choć mamy prawo wierzyć, że przyszłość będzie lepsza od przeszłości i teraźniejszości”²⁷.

Swoją wiarę w zwycięstwo dobra w dziejach ludzkości autor wzmacnia autorytetem papieskim kardynała Josepha Ratzingera, który w udzielonym wywiadzie stwierdził²⁸: „Nigdy nie można dokładnie przewidzieć, jak się sprawy dalej potoczą. Kto za pomocą czysto teoretycznych, statystycznych ekstrapolacji, które za punkt wyjścia przyjmują sytuację w Europie, przepowiada zmierzch Kościoła, ten, w ogólności, zapomina, że ludzkie dzieje są nieprzewidywalne – a także, w szczególności, o inicjatywnej sile Boga, który zawsze może interweniować”²⁹.

Historiozbawczą tezę Josepha Ratzingera o nieprzewidywalności ludzkich dziejów wspiera Janusz Mariański tezą socjologiczną przywołaną za Andrzejem Kojderem³⁰, że wszelkie próby antycypowania procesów społecznych mają niewielką wartość, gdyż te są ze swej natury tak bogate i różnorodne, że nie dają się prognozować. Uważa, że tego rodzaju prognozy często są naiwnymi, niespełnionymi przepowiedniami. Dzieje się tak dlatego, że oczekiwania i nadzieje nie są siłą

²⁵ Tamże, s. 248.

²⁶ Zob. tamże.

²⁷ Tamże, s. 249.

²⁸ *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, G. Sowinski (tłum.), Kraków 2005, s. 422.

²⁹ Cyt. za: J. Mariański, *Religia...*, cyt. wyd., s. 249.

³⁰ A. Kojder, *Korupcja i poczucie moralne Polaków*, w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, J. Mariański (red.), Kraków 2002, s. 233.

sprawczą procesów historycznych. Nikt nie jest w stanie przewidzieć, jak pod względem religijnym wyglądać będzie kontynent europejski za pół wieku: czy europejscy chrześcijanie będą samotną wyspą w morzu zeświecczonego społeczeństwa, czy może takąż wyspą w morzu wojującego islamu.

W studium *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym* J. Mariański z nadzieją wskazuje na te badania socjologów religii, na podstawie których można domniemywać, że dominujące w ostatnich dziesięcioleciach XX wieku tendencje odchodzenia od religijności słabną. Sugeruje, że badania te dowodzą nawet wzrostu zainteresowania sferą religijności, co świadczyłoby o społecznym odwróceniu od sekularyzmu, a co za tym idzie – powrocie religijności³¹. Czy fakty, na których autor opiera swoje przekonanie, można uznać za uprawomocnione? Czy są one jak światełko w tunelu, które prowadzi do rozbłyskującej w oddali pełni światła? A może to tylko zwodniczy majak? Odpowiedź zależy od tego, jakie zjawiska z zakresu pozautylitarnej aktywności ludzi włączyli socjologowie do owej sfery religijności i co okazało się istotą tej nowej religijności.

W tych nowych zjawiskach J. Mariański zdaje się dostrzegać płomyk religijności migocący na rozległym horyzoncie sekularyzmu. Na taką optykę wskazywałby także wybór motto do jego książki. Myślą przewodnią swojej pracy, w której przytacza wyniki badań socjologicznych wskazujących na występujący w ostatnich dziesięcioleciach XX stulecia trend powrotu do religijności, a nawet tradycyjnej religii, autor uczynił słowa

³¹ Zob. klasyczną pracę: E. Mascall, *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, T. Mieszkowski (tłum.), Warszawa 1970, a także: P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003. Sekularyzację czasami mylnie utożsamia się z sekularyzmem. Relacje pomiędzy sekularyzmem a sekularyzacją pokazuje P. Mazanka. Sekularyzację określa jako proces społeczny, w którym religia (wartości religijne oraz instytucje religijne) jest wypierana zarówno z życia społecznego, jak i indywidualnego. Jest to więc proces uwalniania się spod kontroli religii: w sferze teoretycznej – spod wpływu treści religijnych (np. prawd objawionych), w sferze praktycznej – spod opieki instytucji religijnych. W procesie sekularyzacji sfera *sacrum* – rozumiana jako przedmiot przeżyć religijnych oraz jako miejsca i zdarzenia, w których uobecnia się rzeczywistość boska (np. kościoły, święta religijne i sprawowanie sakramentów) – jest spychana na margines życia społecznego, a także indywidualnego. Z kolei sekularyzm to ideologia polegająca na uznawaniu ziemskiej perspektywy życia człowieka jako jedyne punktu odniesienia, z wykluczeniem jakiegokolwiek perspektywy religijnej; P. Mazanka, *Sekularyzm* (hasło), w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, A. Maryniarczyk (red.), t. 10, Lublin 2009, s. 391–394.

krakowskiego socjologa Piotra Sztompki, który z przekonaniem konstatuje „zwrot do wartości innych niż czysto konsumpcyjne” oraz nawrót do „tradycji religijnej”³².

Podobną zmianę tendencji w zakresie współczesnej duchowości zauważa się w obrębie myślenia filozoficznego utrwalonego w pracach filozofów XXI stulecia. Jan Sochoń wyraża to dobitnie za pomocą tytułów rozdziałów w swojej książce: *Filozofowie postmodernistyczni powracają do religii, »Wiara« czy »duchowość«?*, *Nowe wyzwania postmodernizmu, Czy można dawać sobie radę bez Boga?*.

Nowa duchowość w refleksji filozoficznej

W filozoficznych analizach tekstów myślicieli ponowoczesnych podejmujących kwestie religii, religijności i duchowości oraz w refleksjach własnych na ich podstawie Jan Sochoń pokazuje, że kultura postmodernistyczna, pomimo swoich ateistycznych inklinacji, „ujawnia swoisty żal po utracie Boga i wciąż pozostaje w obrębie sakralnego promieniowania”³³. Autor wskazuje, że stan taki jest naturalny, gdyż wynika z kondycji bytowej człowieka jako bytu przygodnego. Zazwyczaj każdy człowiek jest świadom swoich egzystencjalnych ograniczeń, co u większości ludzi wywołuje tęsknotę za nieśmiertelnością, w naturalny sposób kierującą w stronę religijności i duchowości.

Analizując różne stanowiska i postawy filozoficzne³⁴ podejmujące tę kwestię, J. Sochoń formułuje zasadnicze pytanie: czy jest to „wiara” czy „duchowość”? A jeżeli wiara, to jaka – jaka jest wiara człowieka późnej nowoczesności?

³² „Co do religii, myślę, że obserwujemy w świecie (i to zjawisko już nas dotyka, a dotknie jeszcze mocniej) odwrót od sekularyzacji w różnych obszarach. Nawrót do tradycji religijnej, a łagodniej – do rozmaitych form metafizycznej wiary. (...) Masowe religijne uroczystości, udział w nich. Wyraźne wśród młodzieży zainteresowanie sferą religijną. Tendencja ta jest już odwrócona i się pogłębia – w stronę religijności, metafizyki, postmaterialistyczna rewolucja w dziedzinie świadomości. Jak obserwuję tłumy młodzieży na pielgrzymkach – podobnie jak na Woodstockach – to widzę zwrot do wartości innych niż czysto konsumpcyjne”; A. K. Koźmiński, P. Sztompka, *Rozmowa o wielkiej przemianie*, Warszawa 2004, s. 197, cyt. za: J. Mariański, *Religia...*, cyt. wyd., s. 7.

³³ J. Sochoń, *Religia...*, cyt. wyd., s. 14.

³⁴ Analizuje wypowiedzi m.in. Chantal Millon-Delsol, Jacques’a Derridy, Jeana-François Lyotarda, Michela Foucaulta, Gianniego Vattima.

Jan Sochoń, powołując się na książkę Danièle Hervieu-Léger³⁵, zgadza się z tezą stawianą również przez socjologów, że radykalne twierdzenia sekularyzacyjne nie są już głoszone z takim poczuciem oczywistości jak wcześniej, gdyż rzeczywistość pokazała, że religia nie została społecznie zmarginalizowana. Z kolei sposoby przeżywania religii przechodzą dynamiczne zmiany, co jest skrupulatnie rejestrowane przez socjologów religii.

Jan Sochoń formułuje tezę, że ten sam powód, który był przyczyną sekularyzacji przestrzeni publicznej, jest również przyczyną wzmożenia zainteresowania duchowością, która jednak stoi w opozycji do religii instytucjonalnych i ich hierarchii. Tym powodem jest według autora zarzucenie określonego sposobu myślenia, tzn. myślenia opartego na zasadach realizmu bytowego, wyrażonego w klasycznej teorii bytu jako rzeczy realnie istniejącej³⁶. Za sztandarowego filozofa ponowoczesnego myślenia autor uznaje Giannię Vattimę³⁷, który nie odżegnuje się od szeroko pojętej duchowości jako wymiaru osobistego doświadczenia, chociaż odrzuca instytucję Kościoła. Jan Sochoń wskazuje, że kultura postmodernistyczna ma ową duchowość w zestawie oferowanych przez siebie towarów i usług z zakresu „szerokiej oferty emocji duchowych”, skupionych generalnie na eksplorowaniu coraz to głębszych pokładów własnego „ja”. Jednym z towarów w tym postmodernistycznym supermarkecie jest religia. Tylko jak pojmowana religia?³⁸

³⁵ D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, M. Bielawska (tłum.), Kraków 1999.

³⁶ J. Sochoń, *Religia...*, cyt. wyd., s. 267.

³⁷ Powołuje się na jego wywiad przeprowadzony przez R. Pawłowskiego: G. Vattima, *Rewolucja u bram Europy*, rozmawia R. Pawłowski, M. M. Smoleńska (tłum.), „Gazeta Wyborcza”, 4 IX 2011, http://wyborcza.pl/1,76842,10222155,Rewolucja_u_bram_Europy.html [dostęp: 10 IX 2015].

³⁸ Jan Sochoń przypomina, zgodnie z wykładnią klasyczną, trzy obszary znaczeniowe słowa „religia”: 1. Jako zjawisko ogólnoludzkie, dostępne – z racji używania intelektu – każdemu człowiekowi, który w sposób naturalny postrzega swoje życie w relacji do boskości (różnie pojmowanej w różnych religiach); 2. Jako indywidualna duchowa łączność z boskością, należąca do osobistej sfery przeżyć oraz wyrażająca się w kontemplacji, modlitwie i liturgii; 3. Jako konstytutywny składnik chrześcijańskiej kultury Zachodu, podlegający zabiegom badawczym właściwym każdej kulturze, a więc rozpatrywaniu z punktu widzenia określonych procedur: filozoficznych, socjologicznych, politycznych, moralnych.

Jan Sochoń, podobnie jak Janusz Mariański, snuje refleksję, że sekularyzacja oraz sakralizacja to nieuchronne naprzemienne etapy wszelkiej radykalnej zmiany zachodzącej w trakcie rozwoju historycznego każdej religii. Przy czym przewagę zyskuje raz jeden, innym razem drugi przejaw. Autor, powołując się m.in. na Karela Dobbelaere'a³⁹, uważa, że sekularyzacja ujawnia się przede wszystkim w obrębie struktur obywatelskich. Nie oznacza natomiast zaniku potrzeb religijnych, gdyż „sekularyzacja nie dosięga ludzkich serc”. Dlatego wiara i aktywność duchowa – fundamenty, na których opiera się religia – nie podlegają procesowi sekularyzacji.

Autor zauważa, że eksponowanie osobistej „duchowości” jest dziś wręcz nakazem dobrego wychowania. I stąd nadzieje pokładane w nowej duchowości. Tylko – zastanawia się autor i pytają inni myśliciele – co kryje się pod tą enigmatyczną, rozmytą znaczeniowo nazwą „nowa duchowość”, używaną w wielu kontekstach współczesnej humanistyki? Jedno dla filozofa nie podlega dyskusji: dążenie do duchowości nie jest właściwością tylko chrześcijan, gdyż każdy człowiek, niezależnie od religii, którą wyznaje lub wyznawał, chce nadać swemu życiu głęboki sens, stąd zwrot ku sferze duchowej. Jan Sochoń wskazuje filozofa Andrégo Comte-Sponville'a⁴⁰, który promuje ideę „duchowości bez Boga”, „duchowości ateistycznej”, uznając, że współczesne społeczeństwa świadomie porzucają religię na rzecz „duchowości” jako alternatywnej drogi wobec tradycyjnych instytucji kościelnych.

Aby stwierdzić, czy w przypadku „nowej duchowości” mamy do czynienia jeszcze z religią czy już raczej z czymś całkiem od niej odległym, J. Sochoń proponuje skonfrontować dwa pojęcia: funkcjonujące w obrębie chrześcijaństwa pojęcie „wiary” z postmodernistycznym pojęciem „duchowości”⁴¹. Wychodząc od tych dwóch pojęć, formułuje następujące punkty:

1. Wiara religijna to osobista postawa człowieka skierowana w stronę osobowo pojętego Boga.

2. Bóg jest tym, który stwarza poczucie, że życie opiera się na trwałej, pewnej podstawie, co więcej – który daje poczucie zaufania wraz z przekonaniem, że tezy głoszone przez Kościół są prawdziwe.

³⁹ K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, R. Babińska (tłum.), Kraków 2008.

⁴⁰ A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, E. Aduszkiewicz (tłum.), Warszawa 2011.

⁴¹ J. Sochoń, *Religia...*, cyt. wyd., s. 271.

3. Podstawę do przyjęcia takiej wiary daje ludzki rozum – wiara i rozum nie stanowią dla siebie konkurencji, lecz wzajemnie się dopełniają; wiara autentyczna nie jest ślepą wiarą.

Wiara tak zdefiniowana stanowi sedno życia religijnego. W odniesieniu do niej autor definiuje duchowość chrześcijańską jako przeżywanie przez człowieka ochrzczonego indywidualnej relacji z Bogiem⁴². Nie pozostawia przy tym dowolności interpretacji: prawdziwa duchowość chrześcijańska realizuje się wewnątrz Kościoła, który opiera swoje nauczanie na Piśmie Świętym i Tradycji, sakramentach, liturgii i hierarchii. Są to warunki konieczne do uznania duchowości za duchowość chrześcijańską⁴³.

Jak do tej duchowości mają się zjawiska, które promowane są jako duchowość w ramach narracji postmodernistycznej? Jan Sochoń podkreśla znamieny fakt: „nowa duchowość” („nowe duchowości”) cieszy się większą popularnością niż religia. Szukając przyczyn, dlaczego tak się dzieje, znajduje je w istocie relacji społecznych człowieka: religia, należąc do sfery zachowań publicznych, musi kierować się rozumem, liczyć się z faktami i odpowiedzialnością społeczną, natomiast „nowa duchowość”, pozostając w obrębie subiektywnych odczuć, jest z tych obowiązków zwolniona i zaspokaja jedynie narcystyczne ego indywidualisty⁴⁴.

Badacz wskazuje ponadto, że „duchowość” postmodernistyczna („nowa duchowość”) pełni funkcję narzędzia terapeutycznego, dzięki któremu realizatorzy owej „duchowości” chcą zdobyć pełną niezależność od czynników zewnętrznych (również transcendentnych). Ich celem jest hołubienie wszechmocnego, narcystycznego „ja”, co pozwoli im zapanować nad swoim losem.

W tego rodzaju duchowości nie ma miejsca dla transcendentnie i osobowo pojmowanego Boga. Został wyparty przez zindywidualizowane *sacrum* w postaci np. pozaziemskiej mocy, kosmicznej energii, harmonii z naturą czy wielkiej idei. Duchowość postmodernistyczną J. Sochoń nazywa bez ogródek gnozą duchową, będącą perwersją wiary, gdyż nie dochodzi tu do spotkania z prawdą. Jedynym źródłem

⁴² Tamże, s. 276.

⁴³ Tamże, s. 281.

⁴⁴ Tamże, s. 277.

prawdy jest osobisty „intymny głos”⁴⁵. A ten, jak wiadomo, otwiera przestrzeń dla relatywizmu we wszystkich sferach życia.

Z powyższego autor wyciąga wniosek, że „duchowość” postmodernistyczna nie ma punktów wspólnych z duchowością chrześcijańską. Nowa duchowość nie jest wyrazem łączności z Bogiem jako gwarantem odpowiedzi na fundamentalne pytania zrodzone z przygodnego istnienia własnego i otaczającego świata. Nowa duchowość, która *ex definitione* musi być dostępna dla każdego, ma zapewnić – w opinii J. Sochoń – dobre samopoczucie i różnorodność przeżyć psychicznych. Aby sprostać wymaganiom zasad moralnych, człowiek wcale nie musi podejmować wysiłku wyrzeczeń. Ten rodzaj „duchowości” autor nazywa „rozpaczliwą pogonią za doznaniem”⁴⁶. W opinii autora duchowość chrześcijańska, w przeciwieństwie do pogoni za doznaniem, jest przejawem integralnej wizji człowieka – człowieka harmonijnie kształtowanego przez czynniki duchowe, psychiczne i biologiczne. Duchowość chrześcijańska dostrzega w nim osobę zdolną do odnalezienia Boga i oddawania mu czci.

„Czy współczesność jest znakiem dogłębnego religijnego kryzysu?” – zastanawia się po raz kolejny J. Sochoń. I na modłę wynurzeń postmodernistów odpowiada: „I tak, i nie!”⁴⁷. Tę pytyjską przepowiednię pojmuję historycznie, pokazując, że chrześcijaństwo w swoich dziejach wytrzymało napór różnych form gnozy. Podstawą teorii gnostyckich było zazwyczaj przyjęcie idei samozbawienia człowieka. Z tego względu uczono w nich praktyk samozbawiania, np. alchemii, astrologii, pojmowania celu życia jako realizowania harmonii z naturą⁴⁸. Wszystkie te teorie i praktyki duchowe były w przeszłości i są nadal bardzo nośne. Dlatego J. Sochoń diagnozuje, że ekspansja postmodernistycznej duchowości zabierze chrześcijaństwu wiele ze społecznego splendoru, ale nie zdoła przesłonić doniosłości zasad Ewangelii⁴⁹.

Przedstawione w obu publikacjach diagnozy dotyczące istoty duchowości (religijności?) w dobie ponowoczesnej wydają się zmierzać w tym samym kierunku: współczesny człowiek w swoich wyborach duchowych stoi na rozdrożu. Gdy uzna się jednak, że samo dążenie do

⁴⁵ Tamże, s. 281.

⁴⁶ Tamże, s. 280.

⁴⁷ Tamże, s. 282.

⁴⁸ Tamże, s. 279.

⁴⁹ Tamże, s. 282.

duchowości jest właściwe ludzkiej naturze, to można mieć nadzieję, że to czysto ludzkie dążenie nie skieruje się definitywnie w stronę „duchowości bez Boga”.

Teresa Zawajska – DOES THE „NEW SPIRITUALITY” IN THE POSTMODERN SOCIETIES CONSTITUTE (STILL) A FORM OF RELIGIOUS LIFE OR IS IT (ALREADY) A FORM OF GNO-SIS? THE POSITIONS OF THE SOCIAL SCIENTIST AND THE PHILOSOPHER

The article presents two perspectives, which are the attempt to provide an answer to the question whether the phenomenon of the so called new spirituality, widespread in the Western culture at the recent turn of centuries, recognized as the reversal of the XXth century decline of religion, can be ascribed to the broadly defined religious life or it transcends the realm of religion becoming thus a form of contemporary gnosis.

The terms which are applied by the social scientists to describe this phenomenon such as „the substitute of religion” or „the post-religious spirituality without God” indicate that it does not belong to religion in the traditional sense. The research carried out by J. Mariański, the social scientist specializing in religion as well as the analysis of the contemporary philosophical texts carried out by J. Sochoń are confirming this intuition. Both researchers indicate the seriousness of the situation, which, however, is not hopeless. Their conclusion is that the contemporary man is at the crossroads of his spiritual choices.

However, the acknowledgement of the fact that the pursuit of spirituality and the search of the sense of one’s own being is immanent to human nature allows to nurture the hope that it will not be definitively directed towards the „spirituality” without God.

SYLWIA GÓRZNA

Akademia Pomorska w Słupsku

Islamofobia w Europie w kontekście politologii religii

Wprowadzenie

Po zamachach terrorystycznych na World Trade Center i Pentagon 11 września 2001 roku antymuzułmańskie i islamofobiczne nastroje w świecie zachodnim zyskały większą uwagę badaczy¹. Do ukształtowania negatywnego stosunku do muzułmanów oraz ich religii niewątpliwie przyczyniły się te wydarzenia, wywołując nie tylko wybuch wrogości i gniewu wobec muzułmanów, ale także falę przemocy, której ofiarami stali się niewinni ludzie². Dyskusja o znaczeniu mieszkającej w Europie społeczności muzułmańskiej wzmożła się po zamachach bombowych w Madrycie w 2004 roku oraz Londynie rok później³.

Coraz więcej wyznawców islamu mieszka poza granicami krajów muzułmańskich, w Europie i Ameryce, gdzie tworzą liczne diaspory⁴. Imigranci muzułmańscy, którzy przybyli do Europy po drugiej wojnie

¹ J. R. Kunst, H. Tajamal, D. L. Sam, P. Ulleberg, *Coping with Islamophobia: The effects of religious stigma on Muslim minorities' identity formation*, „International Journal of Intercultural Relations” 2012, vol. 36, no. 4, s. 518; zob. R. Spencer, *The Truth About Muhammad: Founder of the World's Most Intolerant Religion*, Washington 2006, s. 7.

² K. Pędziwiatr, *Od islamu imigrantów do islamu obywateli: muzułmanie w krajach Europy Zachodniej*, wyd. 2, Kraków 2007, s. 228-229.

³ I. Jakimowicz-Ostrowska, *Imigracja ludności muzułmańskiej i jej pozycja w krajach Europy Zachodniej po 2001 roku – perspektywa politologiczna*, „Zeszyty Naukowe Akademii Marynarki Wojennej” 2011, R. 52, nr 4, s. 192; F. Bokern, *Interreligious peacebuilding: a new engagement of religious actors in European politics?*, „European View” 2009, vol. 8, no. 1, s. 107.

⁴ M. M. Dziekan, *Jak żyć na obczyźnie? Z zaleceń wielkiego ajatollaha Alego as-Sistaniego (w kontekście islamu obywatelskiego)*, w: *Islam i obywatelskość w Europie*, K. Górak-Sosnowska, P. Kubicki, K. Pędziwiatr (red.), Warszawa 2006, s. 23.

światowej, nie zasymilowali się i nie wyrzekli swojej religii⁵. Najczęściej europejskim muzułmanom zarzuca się, że w przeciwieństwie do innych przybyszów nie integrują się, nie są przywiązani do europejskich instytucji demokratycznych, kpią z liberalnych wolności, nie czują się „u siebie” wśród europejskich społeczeństw, wysuwają irracjonalne żądania, troszczą się bardziej o los swoich współbraci w wierze żyjących w innych częściach świata aniżeli swoich współobywateli⁶.

Termin „islamofobia”

Termin „islamofobia” powstał pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku, kiedy zaczęła narastać dyskryminacja religijna muzułmanów⁷. Wydaje się, że określenie to zostało ukute przez analogię do ksenofobii, ale nie wiadomo dokładnie kiedy, gdzie i przez kogo⁸. Termin „islamofobia” w 1997 roku wprowadziła do użytku organizacja pozarządowa Runnymede Trust (założona w 1968 roku)⁹. Organizacja ta powołała w 1996 roku Komisję ds. Brytyjskich Muzułmanów i Islamofobii (Commission on British Muslims and Islamophobia – CBMI)¹⁰, która

⁵ M. Warat, *Spółczesność muzułmańska a procesy sekularyzacji*, w: *Koniec sekularyzacji w Europie?*, P. Kapłon, A. Rokicka, M. Warat (red.), Kraków 2007, s. 107.

⁶ K. Pędziwiatr i in., *Wstęp*, w: *Islam i obywatelskość...*, cyt. wyd., s. 7; P. Kolasa, *Ochrona praw uchodźców w Unii Europejskiej w świetle wytycznych Stolicy Apostolskiej*, Warszawa 2010, s. 24, przyp. 1; autor dodaje, że słowo „migracja” (łac. *migratio* – przesiedlenie) oznacza wędrowkę, przesiedlanie się ludności wewnątrz kraju albo z jednego kraju do drugiego.

⁷ E. Wolska, *Islamofobia*, „E-terrorizm.pl” 2012, nr 6, s. 14.

⁸ C. Allen, *Islamophobia and its consequences*, w: *European Islam: Challenges for Public Policy and Society*, S. Amghar, A. Boubekour, M. Emerson (red.), Brussels 2007, s. 148, przyp. 14. Z. Y. Gündüz, *The European Union at 50-Xenophobia, Islamophobia and the Rise of the Radical Right*, „Journal of Muslim Minority Affairs” 2010, vol. 30, no. 1, s. 35 – dodaje, że „ksenofobia” oznacza strach przed imigrantami, cudzoziemcami i obcymi.

⁹ M. H. Tamdgidi, *Beyond Islamophobia and Islamophilia as Western Epistemic Racisms: Revisiting Runnymede Trust's Definition in a World-History Context*, „Islamophobia Studies Journal” 2012, vol. 1, no. 1, s. 57; J. R. Kunst, D. L. Sam, P. Ulleberg, *Perceived islamophobia: Scale development and validation*, *International Journal of Intercultural Relations* 2013, vol. 37, no. 2, s. 225; zob. S. O. Bahçecik, *Internationalizing Islamophobia: Anti-Islamophobic Practices from the Runnymede Trust to the Organization of Islamic Cooperation*, „Ortadoğu Etütleri” 2013, vol. 5, no. 1, s. 141–165.

¹⁰ J. Balicki, *Imigranci z krajów muzułmańskich w Unii Europejskiej. Wyzwania dla polityki integracyjnej*, Warszawa 2010, s. 104; zob. S. Kühnel, J. Leibold, *Islamophobie in der*

przygotowała raport *Islamophobia: a challenge for us all* (Islamofobia: wyzwanie dla nas wszystkich). W dokumencie tym czytamy, że islamofobia oznacza „niczym nieuzasadnioną wrogość w stosunku do islamu, oraz praktyczne konsekwencje tej wrogości przejawiające się w niesprawiedliwej dyskryminacji członków społeczności muzułmańskich, oraz wyłączeniu ich poza główny tok spraw życia politycznego i społecznego kraju”¹¹.

W raporcie stwierdzono, że islamofobia wynika z następujących założeń: islam jest postrzegany jako monolit, statyczny i niepodatny na zmiany; islam jest postrzegany jako odrębny i „obcy”, z innymi kulturami nie łączą go żadne wartości ani więzy; islam jest postrzegany jako gorszy od religii i kultury Zachodu, a więc barbarzyński, nieracjonalny, prymitywny i seksistowski; islam jest postrzegany jako posługujący się przemocą, agresywny, groźny, wspierający terroryzm, uczestniczący w „zderzeniu cywilizacji”; islam jest postrzegany jako ideologia polityczna wykorzystywana do celów politycznych bądź militarnych; krytyka ze strony Zachodu jest przez islam z miejsca odrzucana; wrogość wobec islamu jest wykorzystywana jako usprawiedliwienie praktyk dyskryminacyjnych wobec muzułmanów oraz wykluczania ich z głównego nurtu społeczeństwa; wrogość wobec muzułmanów uważa się za naturalną i „normalną”¹².

Komisja zaleciła podjęcie sześćdziesięciu typów działań w różnych sferach życia publicznego, takich jak np. monitoring informacji dotyczących islamu oraz wizerunku muzułmanów przekazywanego w mediach; przegląd procedury przyznawania dotacji dla muzułmańskich szkół; zwiększenie na listach wyborczych do parlamentu procentu muzułmańskich kandydatów wystawianych przez partie polityczne; wprowadzenie muzułmanów do Izby Lordów¹³.

deutschen Bevölkerung: Ein neues Phänomen oder nur ein neuer Name? Ergebnisse von Bevölkerungsumfragen zur gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit 2003 bis 2005, w: *Konfliktfeld Islam in Europa*, M. Wohlrab-Sahr, L. Tezcan (red.), Baden-Baden 2007, s. 135.

¹¹ Cyt. za: K. Pędziwiatr, *Od islamu imigrantów...*, cyt. wyd., s. 229; por. J. Balicki, *Imigranci z krajów...*, cyt. wyd., s. 104; C. Allen, *Islamophobia*, Farnham 2010, s. 123.

¹² G. Conway, *Islamophobia, a challenge for us all: Report of the Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia*, London 1997, s. 4–12; por. M. Phillips, *Londonistan*, New York 2006, s. 73; R. Włoch, *Polityka integracji muzułmanów we Francji i Wielkiej Brytanii*, Warszawa 2011, s. 125.

¹³ R. Włoch, *Polityka integracji...*, cyt. wyd., s. 230.

„Islamofobia” oznacza ogólnie lęk przed islamem i muzułmanami¹⁴. Peter Gottschalk i Gabriel Greenberg definiują islamofobię jako „lęk społeczny przed islamem i kulturą muzułmańską”¹⁵. Podczas gdy niektórzy badacze uznają ją za formę fobii, definiując jako irracjonalny strach przed islamem i muzułmanami, inni krytykują ten termin i utożsamiają go z antymuzułmańską wrogością i stereotypami¹⁶. Irlandzki politolog Fred Halliday (1946–2010) zamiast słowa „islamofobia” proponował używać terminu „muzułmanofobia”, ponieważ trzonem zjawiska, które opisuje wspomniany raport Runnymede Trust, jest „antymuzułmańskość”¹⁷. Termin ten budzi wiele kontrowersji, mimo że w styczniu 2001 roku Sztokholmskie Międzynarodowe Forum na rzecz Walki z Nietolerancją uznało antymuzułmańskość za równą ksenofobii i antysemityzmowi¹⁸.

Socjolożka Renata Włoch podkreśla, że islamofobia stanowi czynnik hamujący proces integracji, ponieważ zmniejsza skłonność i zdolność społeczeństwa przyjmującego do adaptacji przybyszów¹⁹. Z kolei zdaniem Ryszarda Macieja Machnikowskiego, specjalisty do spraw terroryzmu, prowadzi ona do mniej lub bardziej otwartej dyskryminacji muzułmanów, co więcej – jest właściwą przyczyną niższego statusu społeczno-ekonomicznego tej grupy obywateli państw europejskich²⁰.

Chociaż islamofobia staje się coraz powszechniejsza, rośnie liczba etnicznych Europejczyków wyznających islam. Obecnie istnieje więcej konwertytów (nawróconych na islam) we Francji, Wielkiej Brytanii, Włoszech, Szwecji, Danii, Holandii czy Niemczech niż kiedykolwiek

¹⁴ A. Shryock, *Introduction: Islam as an Object of Fear and Affection*, w: *Islamophobia/ Islamophilia. Beyond the Politics of Enemy and Friend*, A. Shryock (red.), Bloomington 2010, s. 1.

¹⁵ P. Gottschalk, G. Greenberg, *Islamophobia: Making Muslims the enemy*, Lanham 2008, s. 5.

¹⁶ J. R. Kunst, D. L. Sam, P. Ulleberg, *Perceived islamophobia...*, cyt. wyd., s. 226. Krytyki terminu „islamofobia” dokonał F. Halliday w: *'Islamophobia' reconsidered*, „Ethnic and Racial Studies” 1999, vol. 22, no. 5, s. 892–902.

¹⁷ Zob. F. Halliday, *Islam i mit konfrontacji. Religia i polityka na Bliskim Wschodzie*, R. Piotrowski (tłum.), Warszawa 2002; K. Pędziwiatr, *Od islamu imigrantów...*, cyt. wyd., s. 230.

¹⁸ R. M. Machnikowski, *Muzułmanie w Europie Zachodniej – między integracją a radykalizacją?*, Warszawa 2010, s. 24. Na temat rasizmu i antysemityzmu zob. S. Górzna, *Dyskurs katolicko-żydowski w dobie nowożytnej*, „Słupskie Studia Historyczne” 2012, nr 18, s. 295–305.

¹⁹ R. Włoch, *Polityka integracji...*, cyt. wyd., s. 129.

²⁰ R. M. Machnikowski, *Muzułmanie w Europie...*, cyt. wyd., s. 24.

wcześniej²¹. Nawróceni na islam mają ambiwalentny stosunek do muzułmańskich imigrantów i „praktyk islamskich”, ponieważ są one określone w odniesieniu do imigrantów²².

Dyskryminacja jest tym większa, im liczniejsza jest mniejszość muzułmańska w danym państwie²³. Każda dyskryminacja na tle religijnym i etnicznym²⁴, w tym islamofobia, mieści się w obszarze tematycznym politologii religii – nowej dyscypliny naukowej, która traktuje o kwestiach związanych z relacją między sferą religii a sferą polityki. Dyskryminacja ma wymiar zarówno religijny, jak i polityczny. Uderza w godność człowieka, w jego prawo do wolności sumienia i religii, które przysługuje każdemu, a poszanowanie praw człowieka stanowi warunek pokoju między narodami i religiami²⁵.

Szczególne znaczenie dla walki z wszelkimi dyskryminacjami na tle religijnym ma dialog międzywyznaniowy, czyli spotkania przedstawicieli dwóch lub więcej religii, w zwalczaniu zaś islamofobii kluczowy jest dialog katolicko-muzułmański²⁶. Do jego podjęcia wzywa papież Franciszek (pontyfikat od 13 marca 2013 roku). W rozmowie z dziennikarzami, która odbyła się 30 listopada 2014 roku podczas lotu ze Stambułu do Rzymu, tak wypowiedział się na temat islamofobii: „Co do islamofobii: jest prawdą, że w obliczu działań terrorystycznych, nie tylko w tej części świata [Europie], ale także w Afryce, reaguje się i powiada się: »Jeśli to jest islam, to ja jestem wściekły!«. Obraża się wielu muzułmanów, wielu wyznawców islamu. Mówią oni: »Nie, my to coś innego. Koran jest księgą pokoju, jest proroczą księgą pokoju. To

²¹ E. Özyürek, *German Converts to Islam and Their Ambivalent Relations with Immigrant Muslims*, w: *Islamophobia/ Islamophilia...*, cyt. wyd., s. 173.

²² Tamże, s. 174.

²³ M. Hoarau, P. Sasnal, *Wzrost islamofobii w Europie*, „Biuletyn Polskiego Instytutu Spraw Międzynarodowych” 2013, nr 55, s. 1.

²⁴ M. Waldenberg, *Narody zależne i mniejszości narodowe w Europie Środkowo-Wschodniej. Dzieje konfliktów i idei*, Warszawa 2000, s. 32. Autor dodaje, że mniejszość etniczną tworzą ludzie należący do społeczności, które nie są narodem. Grupę etniczną stanowi zbiorowość, która opiera się w znacznym stopniu na trafnym bądź bezpodstawnym przeświadczeniu, że jej członków, a w każdym razie ich większość, łączy wspólne pochodzenie.

²⁵ Zob. S. Górzna, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem pokoju między narodami i religiami w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Religia, kultura i edukacja w świetle zagrożeń współczesnego świata*, H. Czakowska, M. Kuciński (red.), Bydgoszcz 2014, s. 41–59.

²⁶ Zob. S. Górzna, *The political dimension of interreligious dialogue during the pontificate of John Paul II*, „Społeczeństwo i Polityka. Pismo Edukacyjne” 2013, nr 4, s. 143–155.

nie jest islam». Ja to rozumiem i jestem przekonany – przynajmniej tak szczerze uważam – że nie można mówić, iż wszyscy muzułmanie są terrorystami: nie można tak powiedzieć. Podobnie nie można powiedzieć, że wszyscy chrześcijanie są fundamentalistami, ponieważ także i my ich mamy, we wszystkich religiach są takie grupki”²⁷. Papież podkreślił, że wszyscy przywódcy islamscy – zwierzchnicy polityczni, religijni czy naukowcy – powinni potępić akty terrorystyczne, ponieważ „wszyscy (...) potrzebujemy światowego potępienia, także ze strony muzułmanów, osób o tej tożsamości, aby powiedzieli: »My tacy nie jesteśmy, Koran tym nie jest«”²⁸.

Sfery dyskryminacji muzułmanów oraz wymiary islamofobii

Brak systematycznego gromadzenia danych o muzułmanach nie pozwala na uzyskanie kompleksowego obrazu ich niekorzystnej sytuacji, nie powinno to jednak uniemożliwiać szukania dowodów świadczących o dyskryminacji²⁹. Zjednoczone Królestwo jest jednym z nielicznych krajów Unii Europejskiej, w którym narodowy spis powszechny zawiera pytanie o religię, co oznacza, że pozwala się na to, aby dane zostały poddane analizie. W wielu krajach europejskich istnieją zakazy prawne dotyczące gromadzenia danych na podstawie cech osobistych, takich jak religia. W innych natomiast, gdy nie ma prawnego zakazu zbierania takich informacji, oficjalną praktyką jest pozyskiwanie danych o pochodzeniu etnicznym, narodowości czy kraju urodzenia³⁰.

Omówiony wcześniej raport *Islamophobia: a challenge for us all* przedstawia uprzedzenia do muzułmanów w mediach, wykluczenia w obszarze zatrudnienia, polityki, administracji i opieki zdrowotnej, aktów przemocy, przykłady dyskryminacji na płaszczyźnie edukacji czy niedoskonały system prawa w odniesieniu do różnych aspektów islamofobii³¹.

²⁷ Ekumenizm nie może czekać. Spotkanie Papieża z dziennikarzami podczas lotu do Rzymu, „L’Osservatore Romano” 2015, nr 1, s. 47.

²⁸ Tamże.

²⁹ T. Choudhury, *Muslims and Discrimination*, w: *European Islam...*, cyt. wyd., s. 105.

³⁰ Tamże, s. 78, 105.

³¹ J. Balicki, *Imigranci z krajów...*, cyt. wyd., s. 105, przyp. 54.

Najważniejszą rekomendacją Komisji ds. Brytyjskich Muzułmanów i Islamofobii było wprowadzenie pewnych form nowej legislacji przeciwko przemocy oraz dyskryminacji ze względu na religię, podobnie jak to się stało w przypadku przemocy i dyskryminacji ze względu na rasę³².

Według innego raportu – *Muslims in the European Union. Discrimination and Islamophobia* (Muzułmanie w Unii Europejskiej. Dyskryminacja i islamofobia) opracowanego w 2006 roku przez Europejskie Centrum Monitorowania Rasizmu i Ksenofobii³³ – wielu muzułmanów jest dyskryminowanych w sferze zatrudnienia, edukacji i w mieszkalnictwie (gorsze warunki mieszkaniowe, mała liczba lokali)³⁴. Chociaż niektóre kraje europejskie potępiły jakąkolwiek dyskryminację przy zatrudnianiu, tj. ze względu na rasę, religię, płeć itd., wielu muzułmanów nie jest zatrudnianych z uwagi na ich, czasami domniemane, pochodzenie³⁵.

Najistotniejsze ustalenia i wnioski raportu to: wielu europejskich muzułmanów, niezależnie od pochodzenia etnicznego i (lub) stosunku do religii, spotyka się z dyskryminacją w obszarze zatrudnienia, edukacji i mieszkalnictwa; dyskryminacja wyznawców islamu wynika z postaw islamofobicznych oraz uprzedzeń na tle rasowym i ksenofobicznym, gdyż te elementy są często ze sobą powiązane, a zatem wrogość do nich należy postrzegać w bardziej ogólnym kontekście ksenofobii i rasizmu wobec imigrantów i mniejszości; muzułmanie padają ofiarą ataków na tle islamofobicznym – od gróźb wyrażanych werbalnie aż po napaści fizyczne; dostępne dane o ofiarach dyskryminacji pokazują, że europejscy muzułmanie są często nieproporcjonalnie reprezentowani tam, gdzie oferuje się gorsze warunki mieszkaniowe, ich osiągnięcia edukacyjne nie przekraczają średniej w przeciwieństwie do wskaźników bezrobocia; są zatrudniani na ogół do prac wymagających niższych kwalifikacji, nadreprezentowani w nisko opłacanych sektorach

³² Tamże, s. 105.

³³ Więcej na temat EUMC w dalszej części artykułu.

³⁴ Zob. *Muslims In the European Union. Discrimination and Islamophobia*, EUMC 2006, http://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/156-Manifestations_EN.pdf [dostęp: 11 III 2015]; por. E. Wolska, *Islamofobia...*, cyt. wyd., s. 14. Na temat różnych form dyskryminacji zob. K. Górak-Sosnowska, *Muzułmańska kultura konsumpcyjna*, Warszawa 2011, s. 64–83.

³⁵ M. Privot, *Młodzi europejscy muzułmanie o obywatelskości*, M. Ujda (tłum.), w: *Islam i obywatelskość...*, cyt. wyd., s. 34, przyp. 8.

gospodarki; wielu europejskich muzułmanów, zwłaszcza młodych ludzi, napotyka bariery w awansie społecznym, co może wywołać w nich poczucie beznadziei i wykluczenia społecznego; poważne zagrożenie dla integracji oraz spójności społecznej stanowią rasizm, dyskryminacja i marginalizacja³⁶.

W powyższym sprawozdaniu przedstawiono praktyczne rozwiązania służące zwalczaniu islamofobii i promowaniu spójności, tj. inicjatywy edukacyjne, które koncentrują się na dialogu międzyreligijnym, a więc wyjaśniają wartości ludzkie zawarte w religiach niechrześcijańskich; dialog międzyreligijny, np. w Niemczech założono kilka „forów islamskich”, których celem było ograniczenie uprzedzeń i obaw związanych ze społecznością muzułmańską; inicjatywy miejskie, np. władze miejskie w Rotterdamie dotują platformę organizacji islamskich (Stichting Platform Islamitische Organisaties Rijnmond – SPIOR) założoną w 1990 roku; inicjatywy policyjne, np. londyńska policja miejska (Metropolitan Police Service, potocznie zwana „Met”) współpracowała z organizacją pozarządową zajmującą się zwalczaniem islamofobii i rasizmu (Forum Against Islamophobia and Racism – FAIR)³⁷.

Socjolog Konrad Pędzwiatr w pracy *Od islamu imigrantów do islamu obywateli: muzułmanie w krajach Europy Zachodniej* wskazuje kilka wymiarów islamofobii³⁸: historyczny, medialny, religijny i polityczny.

1. Wymiar historyczny. Niczym nieuzasadniona wrogość do islamu jest zjawiskiem tak starym, jak stary jest historyczny islam. Nie można zapominać o czternastu wiekach napiętych relacji pomiędzy Europą a światem muzułmańskim, opartych na nieznajomości i uprzedzeniach. Ludzie Kościoła, poeci, pisarze, podróżnicy przyczynili się na przełomie wieków do ukształtowania uproszczonego obrazu islamu w Europie, np. Święty Jan Damasceński (675–749) powiedział, że Mahomet nie był żadnym prorokiem, a jedynie oszustem, który „napisał” [sic!] Koran, zapożyczając nauczania ze Starego i Nowego Testamentu. Współczesna

³⁶ Główne zagadnienia sprawozdania EUMC „Muzułmanie w Unii Europejskiej: dyskryminacja i islamofobia, https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/1936-EUMC-highlights-PL.pdf [dostęp: 11 III 2015].

³⁷ Tamże; zob. C. Allen, *Islamophobia and...*, cyt. wyd., s. 146.

³⁸ K. Pędzwiatr, *Od islamu imigrantów...*, cyt. wyd., s. 231–234.

islamofobia ma swój wymiar historyczny w tym znaczeniu, że czerpie z tej spuścizny wzajemnego niezrozumienia³⁹.

2. Wymiar medialny. Należy podkreślić, że muzułmanie postrzegani są w fałszywym świetle jako potencjalni terroryści⁴⁰. Zdaniem francuskiego politologa i socjologa Vincenta Geissera, autora książki *La nouvelle islamophobie* (tyt. pol. *Nowa islamofobia*), kwintesencją islamofobii medialnej jest nie tyle diabolizacja muzułmanów w środkach masowego przekazu (żaden bowiem profesjonalny dziennikarz nie dąży *a priori* do tego, aby zaprezentować negatywny obraz muzułmanów), ile skłonność do ujednolicenia uzyskanych opinii i upraszczanie ich tak, aby wpisywały się w istniejące wyobrażenia⁴¹.

Brytyjska działaczka Elisabeth Poole, po przeanalizowaniu treści kilku brytyjskich gazet z lat 1994–1996 (takich jak „Guardian”, „Observer”, „Times” i „Sunday Times”), podkreśla, że wyłaniają się z nich następujące poglądy na temat islamu: muzułmanie angażują się w wykołejone działania zagrażające bezpieczeństwu Wielkiej Brytanii; są zagrożeniem dla brytyjskich wartości; istnieją inherentne różnice kulturowe między muzułmanami a społeczeństwem przyjmującym, co prowadzi do napięć w kontaktach międzyludzkich; muzułmanie coraz częściej dają znać o swojej obecności w sferze publicznej⁴².

O wydarzeniach na świecie dowiadujemy się najczęściej z mediów, dlatego tak ważna jest odpowiedzialność etyczna dziennikarzy. Widz, który ogląda relacje np. z systematycznie przeprowadzanych zamachów w Iraku czy słucha o traktowaniu kobiet w chustach, może na tej podstawie kształtować obraz typowego muzułmanina⁴³.

3. Wymiar religijny. Islamofobia ma często charakter religiofobii, czyli niechęci do obecności *sacrum* w sferze publicznej bez względu na to,

³⁹ Tamże, s. 231.

⁴⁰ M. Łyszczarz, *Tatarzy polscy a islamofobia*, „Nurt SVD. Półrocznik Religijno-Misjologiczny” 2012, z. 2, s. 84.

⁴¹ Zob. V. Geisser, *La nouvelle islamophobie*, Paris 2003, s. 25 [wyd. pol.: *Nowa islamofobia*, E. Cylwik (red.), Warszawa 2009]; K. Pędziwiatr, *Od islamu imigrantów...*, cyt. wyd., s. 232; zob. A. J. Socha, *Recepcja 11 września 2001 roku w polskich mediach*, w: *Świat po 11 września 2001 roku*, K. Gładkowski (red.), Olsztyn 2003, s. 265–276.

⁴² E. Poole, *Reporting Islam. Media representations of British Muslims*, London 2002, s. 84–85; R. Włoch, *Polityka integracji...*, cyt. wyd., s. 128–129.

⁴³ E. Wolska, *Islamofobia...*, cyt. wyd., s. 14; I. Rigoni, *Access to Media for European Muslims*, w: *European Islam...*, cyt. wyd., s. 110.

pod jaką postacią ono występuje⁴⁴. Vincent Geisser podkreśla, że Europej-
scy muzułmanie muszą stawić czoła podwójnej dyskryminacji, albowiem
są postrzegani przez współobywateli nie tylko jako przedstawiciele reli-
gii „kulturowo i cywilizacyjnie obcej”, ale także jako osoby nieobawiające
się publicznie demonstrować swej religijności⁴⁵. Przykładem wymiaru re-
ligijnego jest niechęć, jaką w niektórych krajach europejskich wzbudzają
noszone przez muzułmanki chusty⁴⁶. Należy podkreślić, że społeczeń-
stwa potrzebują szkół, w których zwraca się uwagę na drugiego czło-
wieka, a nie wyklucza poza system, po to, aby można było wspólnie za-
chwalać sprawiedliwość i równość traktowania⁴⁷.

4. Wymiar polityczny. Stygmatyzacja islamu poprzez przypisy-
wanie mu wszelkiego typu wartości przeciwstawnych tym, które wy-
znaje Zachód, to w ostatnich latach jedno z głównych narzędzi mobili-
zacyjnych różnego rodzaju partii skrajnie prawicowych⁴⁸. Radykalne
nastroje społeczne mają bezpośrednie przełożenie na politykę rządów
narodowych: ograniczenia dotyczą edukacji, zatrudnienia, bezpieczeń-
stwa osobowego i działalności ośrodków muzułmańskich⁴⁹.

Na przykład głosząca islamofobiczne hasła holenderska Partia na
rzecz Wolności pod przywództwem Geerta Wildersa uzyskała blisko
22% głosów w przedterminowych wyborach lokalnych w marcu 2010
roku i wyprzedziła ugrupowania rządzącej do tej pory koalicji. Partia
wygrała w mieście Almero i zajęła drugie miejsce w Hadze. W wybo-
rach parlamentarnych w czerwcu 2010 roku zdobyła 24 mandaty, a tym
samym potroiła stan posiadania w 150-osobowym parlamencie⁵⁰.

Inne przykłady wymiaru politycznego islamofobii to straszenie
wyborców muzułmańskimi ekstremistami przez francuski Front Naro-
dowy, Brytyjską Partię Narodową oraz wiele innych skrajnie albo

⁴⁴ K. Pędziwiatr, *Od islamu imigrantów...*, cyt. wyd., s. 232–233.

⁴⁵ V. Geisser, *La nouvelle...*, cyt. wyd., s. 11.

⁴⁶ K. Pędziwiatr, *Od islamu imigrantów...*, cyt. wyd., s. 233.

⁴⁷ Y. Mahi, *Muzułmański obywatel belgijsko-europejski w kierunku „duchowej obywatel-
skości”*, L. Madeja (tłum.), w: *Islam i obywatelskość...*, cyt. wyd., s. 82.

⁴⁸ K. Pędziwiatr, *Od islamu imigrantów...*, cyt. wyd., s. 233.

⁴⁹ M. Hoarau, P. Sasnal, *Wzrost islamofobii...*, cyt. wyd., s. 2.

⁵⁰ K. Izak, *Zagrożenie terroryzmem i ekstremizmem w Europie na podstawie wybranych
przykładów. Teraźniejszość, prognoza ewolucji i kierunki rozwoju*, „Przegląd Bezpieczeństwa
Wewnętrzne” 2011, nr 5, s. 135–136, przyp. 5.

umiarkowanie prawicowych ugrupowań politycznych w Europie⁵¹. Zaskoczeniem było przejście do drugiej tury wyborów prezydenckich w 2002 roku lidera Frontu Narodowego, partii reprezentującej skrajną prawicę, Jeana-Marie Le Pena, który krytykował rząd za zbyt ugodową politykę wobec wyznawców islamu, a ich samych za wysoki przyrost naturalny, co według niego zagraża tożsamości francuskiej i bezpieczeństwu wewnętrznemu⁵².

Przykłady islamofobii

Przykład islamofobii mogą stanowić skrajne poglądy na temat islamu znanej włoskiej dziennikarki mieszkającej w Nowym Jorku, Oriany Fallaci (1930–2006). W swoich książkach, takich jak *Wściekłość i duma*, *Siła rozumu* czy *Wywiad z sobą samą. Apokalipsa*, przetłumaczonych na język polski, krytykowała islam i zwyczaje oparte na tej religii⁵³.

Piotr Bachtin z Zakładu Iranistyki Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego oraz Maciej Klimiuk z Katedry Arabistyki i Islamistyki tegoż wydziału podkreślają, że jej książki spotkały się z falą krytyki w kręgach intelektualnych, o czym świadczy m.in. opis politologa Vincenta Geissera dotyczący reakcji intelektualistów na francuskie wydanie *Wściekłości i dumy*: „Za wyjątkiem filozofa Alaina Finkielrauta, który wykazał wiele zrozumienia dla arabofobii i islamofobii włoskiej dziennikarki, uznając za niezwykłą zasługę, że nie dała się omamić pięknie brzmiącym kłamstwom, większość intelektualistów z kręgów medialnych ostro skrytykowała książkę Fallaci”⁵⁴.

We *Wściekłości i dumie* (tyt. oryg. *La rabbia e l'orgoglio*, 2001) O. Fallaci użyła figury zwanej „Odwrotną Krucjata”, aby określić arabsko-muzułmański ekspansjonizm: „(...) Ich Odwrotna Krucjata (...) jest nieodwracalnym faktem. Rozwijającą się cały czas rzeczywistością,

⁵¹ K. Pędziwiatr, *Od islamu imigrantów...*, cyt. wyd., s. 233; C. Allen, *Islamophobia and...*, cyt. wyd., s. 145–146.

⁵² M. Madej, Z. Pasek, *Kulturowe i prawne aspekty kontrowersji wokół chusty muzułmańskiej we Francji*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2012, T. 15, s. 195–196, przyp. 32.

⁵³ J. Balicki, P. Stalker, *Polityka imigracyjna i azyłowa. Wyzwania i dylematy*, Warszawa 2006, s. 284, przyp. 328.

⁵⁴ Cyt. za: *Azja i Afryka: inność – odmiennosc – różnorodność*, P. Bachtin, M. Klimiuk (red. nauk.), Warszawa 2014, s. 7–8.

którą Zachód bezrozumnie podsyca i popiera. I właśnie dlatego owi Krzyżowcy są coraz liczniejsi, żądają coraz więcej, panoszą się coraz bardziej. Także dlatego właśnie (jeśli nadal pozostaniemy beczynni) będzie ich coraz więcej. Będą żądać coraz więcej, będą nas drażnić i dyrygować nami coraz bardziej. Aż nas sobie podporządkują”⁵⁵.

W pracy *Siła rozumu* (tyt. oryg. *La forza della ragione*, 2004) włoska dziennikarka stwierdziła: „(...) Jeśli powiesz, co myślisz o Watykanie, o Kościele Katolickim, o Papieżu, o Matce Bożej, o Jezusie, o Świętych, nic cię złego nie spotka. Ale jeśli zrobisz to samo z Islamem, z Koranem, z Mahometem, z synami Allacha, będziesz rasistą i ksenofobem, i świętokradcą, i dopuścisz się dyskryminacji rasowej. Jeśli kopniesz w kroczce Chińczyka albo Eskimosa, albo Fina, który na ulicy powie ci coś nieprzyzwoitego, nic ci się nie stanie i jeszcze wykrzykną: «Dzielna, dobrze zrobiła!». Ale jeśli w identycznych okolicznościach zareagujesz w identyczny sposób na Algierczyka albo Marokańczyka, albo Nigeryjczyka albo Sudańczyka, zlinczują cię”⁵⁶.

Oriana Fallaci wielokrotnie podkreślała, że imigranci są jak „rak na zdrowym organizmie” (było to nawiązanie do nowotworu, na który przez wiele lat sama cierpiała i którego nazywała „Obcym”⁵⁷). W kolejnej jej książce zatytułowanej *Wywiad z sobą samą. Apokalipsa* (tyt. oryg. *Oriana Fallaci intervista se stessa. L'Apocalisse*, 2004) czytamy: „Okrzyknięcie mnie zbrodniarką, wręcz diabłem wcielonym, nie zadowala synów Allacha i ich współników. Ich najgorętszym pragnieniem jest zamknięcie mi ust na zawsze, zamordowanie mnie, zanim uczyni to Obcy”⁵⁸.

Przejawem islamofobii było również zabicie 2 listopada 2004 roku holenderskiego reżysera Theo van Gogha, autora filmu o prześladowaniu kobiet w islamie. Sprawca najpierw go zastrzelił, a potem jeszcze podejrznął mu gardło i przybił do jego ciała informację, że dżihad obali Europę i Amerykę⁵⁹. Zabójstwa dokonał obywatel holenderski marokańskiego

⁵⁵ O. Fallaci, *Wściekłość i duma*, K. Hejwowski (tłum.), Warszawa 2003, s. 92–93.

⁵⁶ Tamże, *Siła rozumu*, J. Wajs (tłum.), Warszawa 2004, s. 30.

⁵⁷ *Azja i Afryka...*, cyt. wyd., s. 9, przyp. 7.

⁵⁸ O. Fallaci, *Wywiad z sobą samą. Apokalipsa*, J. Wajs (tłum.), Warszawa 2005, s. 165–166.

⁵⁹ J. Balicki, P. Stalker, *Polityka imigracyjna...*, cyt. wyd., s. 283; zob. R. Peters, S. Vellenga, *Contested Tolerance: Public Discourse in the Netherlands on Muslim Migrants*, w: *Konfliktfeld Islam...*, cyt. wyd., s. 221.

pochodzenia Muhammad Bouyeri *vel* Abu Zubair, który – jak się przypuszcza – liczył na to, że policja go zabije, a on sam stanie się „męczennikiem” sprawy⁶⁰. Artysta został nie tyle brutalnie zamordowany, co zaszlachtowany, zgodnie z muzułmańskim zwyczajem rytualnego uboju zwierząt⁶¹. W ciągu kilku tygodni od jego śmierci bojówki prawicowe podpaliły ponad 20 muzułmańskich budynków⁶².

Inny przykład islamofobii stanowią karykatury Mahometa, które ukazały się we wrześniu 2005 roku w duńskiej gazecie „Jyllands-Posten” i w norweskim czasopiśmie „Magazinet”, co doprowadziło m.in. do bojkotu duńskich towarów oraz spalenia ambasad Danii i Norwegii w Damaszku⁶³. Relacje w Europie były dwojakie. Z jednej strony krytycznie do karykatur odniósł się m.in. premier Turcji oraz Biały Dom, a przedruk przez „Rzeczpospolitą” karykatur Mahometa potępił premier Kazimierz Marcinkiewicz⁶⁴, z drugiej zaś strony pojawili się przedstawiciele mediów wzywający do obrony wolności słowa, protestujący przeciw szczególnemu traktowaniu wyznawców islamu⁶⁵.

Norweg Anders Behring Breivik 22 lipca 2011 roku dokonał dwóch zamachów terrorystycznych: na siedzibę premiera Norwegii, w którym zginęło 8 osób, oraz na uczestników obozu młodzieżówki norweskiej Partii Pracy na wyspie Utoya, w którym zginęło 69 osób⁶⁶. Sprawca deklarował nienawiść do islamu i wrogość wobec wielokulturowości⁶⁷.

⁶⁰ R. M. Machnikowski, *Muzułmanie w Europie...*, cyt. wyd., s. 37.

⁶¹ B. Tibi, *Euro-islam jako europejski most między cywilizacjami. Europeizacja islamu*, J. Hołysz (tłum.), w: *Islam i obywatelskość...*, cyt. wyd., s. 15.

⁶² J. Brzozowski, *Problem asymilacji muzułmańskich imigrantów w Europie*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” 2006, nr 699, s. 56.

⁶³ J. Balicki, P. Stalker, *Polityka migracyjna...*, cyt. wyd., s. 284–285; J. R. Kunst, H. Tajamal, D. L. Sam, P. Ulleberg, *Coping with Islamophobia...*, cyt. wyd., s. 519.

⁶⁴ Kazimierz Marcinkiewicz był premierem w latach 2005–2006.

⁶⁵ E. Wolska, *Islamofobia...*, cyt. wyd., s. 15.

⁶⁶ *Anders Behring Breivik: the indictment*, „Guardian”, 16 IV 2012, <http://www.theguardian.com/world/2012/apr/16/anders-behring-breivik-indictment/> [dostęp: 19 III 2015].

⁶⁷ J. R. Kunst, H. Tajamal, D. L. Sam, P. Ulleberg, *Coping with Islamophobia...*, cyt. wyd., s. 519.

W ten sposób, jak twierdził, chciał „uratować Europę przed muzułmańską kolonizacją”⁶⁸. W manifest programowym 2083. *Europejska deklaracja niepodległości*⁶⁹ zawierającym treści islamofobiczne opisał wizję islamizacji Europy i przekształcenia kontynentu w tzw. Eurabię. Według Breivika triumf islamu miał nastąpić w 2083 roku, dlatego on sam, nie chcąc do tego dopuścić, proklamował początek nowej krucjaty przeciwko wyznawcom islamu⁷⁰.

Ryszard Machnikowski zaznacza, że przejawem europejskiej islamofobii jest zakaz noszenia chust zakrywających głowę albo twarz w miejscach publicznych przez uczennice, nauczycielki i inne kobiety zatrudnione w instytucjach państwowych. Kontrowersje wokół tzw. hidżabów⁷¹ wywołały wydarzenia z października 1989 roku, kiedy w miejscowości Creil we Francji trzy muzułmańskie uczennice zostały zawieszane w prawach ucznia Szkoły Średniej im. Gabriela Haveza. Następnie, w styczniu 1990 roku, dziewczynki zostały przeniesione do Szkoły Średniej im. Ludwika Pasteura w Noyon, gdzie cała sytuacja się powtórzyła⁷².

Prezydent Francji (w latach 1995–2007) Jacques Chirac zainicjował w grudniu 2003 roku wprowadzenie prawa zakazującego noszenia w instytucjach publicznych jakichkolwiek widocznych symboli religijnych.

⁶⁸ Tłum. wł.; B. L. Choma, G. Hodson, K. Costello, *Intergroup disgust sensitivity as a predictor of islamophobia: The modulating effect of fear*, „Journal of Experimental Social Psychology” 2012, vol. 48, no. 2, s. 499.

⁶⁹ Zob. A. B. Breivik, 2083. *A European Declaration of Independence*, <http://pl.scribd.com/doc/60740932/2083-a-European-Declaration-of-Independence#scribd/> [16 II 2015].

⁷⁰ M. Łyszczarz, *Tatarzy polscy...*, cyt. wyd., s. 85.

⁷¹ M. Madej, Z. Pasek, *Kulturowe i prawne aspekty...*, cyt. wyd., s. 187–188; autorzy opracowania wymieniają różne rodzaje chust: **hidżab** – najpopularniejsza chusta arabska, która zakrywa uszy, włosy i szyję, zostawiając tylko odsłoniętą twarz; **nikab** – chusta stanowiąca rozbudowaną część hidżabu (może być całkowita, kiedy cała twarz jest zasłonięta, pozostają tylko otwory na oczy, i połowiczna, kiedy odsłonięte są czoło i oczy); **burka** – rodzaj chusty, szaty arabskiej okrywającej ciało muzułmanki, z półprześwitującą siateczką na oczy; **khimar** – duża chusta zasłaniająca klatkę piersiową, plecy, głowę, ale pozostawiająca odsłoniętą twarz; **czador** – duża chusta przytrzymywana dłońmi od wewnątrz; **czarczaf** – zasłona na twarz i głowę, mająca otwór tylko na oczy; **al-amira** – rodzaj hidżabu, który jest przewieszony przez głowę i szyję muzułmanki, ale nie zasłania twarzy; **szajla** – chusta okrywająca głowę muzułmanki, umocowana na ramionach, z przyczyn funkcjonalnych bywa spięta niewielką spinką lub klamerką.

⁷² R. M. Machnikowski, *Muzułmanie w Europie...*, cyt. wyd., s. 25; zob. P. A. Silverstein, *The Fantasy and Violence of Religious Imagination: Islamophobia and Anti-Semitism in France and North Africa*, w: *Islamophobia/Islamophilia...*, cyt. wyd., s. 157.

Ustawa nazywana „prawem (zakazu noszenia) chusty” została przyjęta przez francuski parlament 15 marca 2004 roku⁷³. Była dość powszechnie kojarzona z zakazem noszenia muzułmańskich chust, chociaż ograniczenie dotyczyło również dużych chrześcijańskich krzyży oraz żydowskiej kipy. Na ulicach francuskich miast doszło więc do protestów muzułmank i muzułmanów. Zakaz ten, według wielu wyznawców islamu, jawnie ich dyskryminuje i jest przykładem nietolerancji dla muzułmańskiego zwyczaju nakazującego kobiecie przykrywać głowę chustą⁷⁴.

Chociaż prawo demonstrowania przynależności religijnej w miejscach publicznych stanowi jedno z podstawowych praw człowieka według *Europejskiej konwencji praw człowieka*, ratyfikowanej przez wszystkie kraje członkowskie Unii Europejskiej, wielu muzułmankom zakazuje się wstępu do określonych miejsc publicznych w tym nakryciu głowy tylko dlatego, że nie jest to jeszcze częścią lokalnych obyczajów⁷⁵.

Janusz Balicki w pracy *Imigranci z krajów muzułmańskich w Unii Europejskiej. Wyzwania dla polityki integracyjnej* opisuje problem chust w różnych krajach Europy⁷⁶. Na przykład we wrześniu 2009 roku media donosiły o pogłębieniu się konfliktu w sprawie chust w szkołach w Belgii; w Danii w 2001 roku muzułmanka została zwolniona z pracy z powodu noszenia chusty; według władz holenderskich burki zakłócają porządek publiczny, ponieważ zagrażają bezpieczeństwu; w Szwecji chustę można nosić w szkole, jednak burka czy inny strój zakrywający ciało może być zabroniony; w Turcji jest zakaz używania nawet tradycyjnych chust jako symboli religijnych⁷⁷.

Jedną z najmniejszych grup etnicznych w naszym kraju są polscy Tatarzy, którzy wykazują głęboki stopień asymilacji z polskim otoczeniem i nie manifestują swojej odrębności etnicznej⁷⁸. Nietolerancja jest skierowana zwłaszcza przeciwko imigrantom z Bliskiego Wschodu, a nie przeciwko polskim Tatarom⁷⁹. Michał Łyszczarz, członek Rady

⁷³ Zob. Ustawa z 15 marca 2004 r. dotycząca znaków religijnych w szkołach publicznych, M. Zawisłak (tłum.), „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2012, T. 4, s. 159–160.

⁷⁴ R. M. Machnikowski, *Muzułmanie w Europie...*, cyt. wyd., s. 26.

⁷⁵ M. Privat, *Młodzi europejscy...*, cyt. wyd., s. 34, przyp. 8.

⁷⁶ Zob. J. Balicki, *Imigranci z krajów...*, cyt. wyd., s. 172–183.

⁷⁷ Tamże, s. 179–182.

⁷⁸ M. Łyszczarz, *Tatarzy polscy...*, cyt. wyd., s. 81.

⁷⁹ Tamże, s. 90.

Wspólnej Katolików i Muzułmanów oraz Związku Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, podkreśla, że przypadki islamofobii w Polsce zdarzają się stosunkowo rzadko. Jako przykład wskazuje m.in. krytykę poznańskiego projektu Joanny Rajkowskiej z 2009 roku przebudowy nieużywanego komina fabrycznego w minaret. Budowla nie miała pełnić funkcji sakralnych, ale skupiać uwagę na wartościach symbolicznych, być architektonicznym znakiem sprzyjającym tolerancji. Krytycy tego pomysłu stwierdzili, że tego typu budowla „stanowi prowokację religijną” i „jest obca kulturowo”⁸⁰. Ostatecznie minaret nie powstał, ponieważ Miejski Konserwator Zabytków w Poznaniu nie wydał zgody na przebudowę, uzasadniając swoją odmowę tym, że komin stanowi „pomnik historii o wartości historycznej, przestrzennej i architektonicznej”⁸¹.

Organizacje i instytucje zwalczające islamofobię

Europejskie Centrum Monitorowania Rasizmu i Ksenofobii (European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia – EUMC) to agenda Unii Europejskiej utworzona decyzją Rady Ministrów Unii Europejskiej w czerwcu 1997 roku w Wiedniu, a następnie przekształcona w wyniku uzgodnień przedstawicieli państw członkowskich z grudnia 2003 roku w Agencję Praw Podstawowych Unii Europejskiej (European Union Agency for Fundamental Rights – FRA). Jej zadaniem było gromadzenie obiektywnych, rzetelnych i porównywalnych danych, a także prowadzenie badań dotyczących rasizmu i ksenofobii oraz związanych z nimi zjawisk występujących w państwach członkowskich Unii Europejskiej⁸².

W maju 2002 roku EUMC zaprezentowało *Summary Report on Islamophobia in the EU after 11 September 2001*⁸³ (Raport końcowy na temat

⁸⁰ Tamże, s. 85.

⁸¹ M. Łyszczarz, *Tatarzy polscy...*, cyt. wyd., s. 86, przyp. 2l; zob. S. Górzna, *Dzieci Abrahama. Dialog Kościoła katolickiego z islamem i judaizmem w Polsce w okresie pontyfikatu Jana Pawła II*, Słupsk 2013, s. 118-122; „Minaret”, www.minaret.art.pl/ [dostęp: 16 II 2015].

⁸² *Działalność Europejskiego Centrum Monitorowania Rasizmu i Ksenofobii w 2006 r.*, http://fra.europa.eu/sites/default/files/ar07p1_pl.pdf [dostęp: 11 III 2015].

⁸³ C. Allen, J. Nielsen, *Summary Report on Islamophobia in the EU after 11 September 2001*, EUMC, Vienna, May 2002, [http://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/199-Synthesis-report_en.pdf/](http://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/199-Synthesis-report_en.pdf) [dostęp: 11 III 2015].

islamofobii w Unii Europejskiej po 11 września 2001), który dokumentuje przypadki islamofobii w krajach Unii Europejskiej. Kontynuacją raportu są kolejne dokumenty EUMC z 2006 roku, tj. *Muslims in the European Union. Discrimination and Islamophobia*⁸⁴ (Muzułmanie w Unii Europejskiej. Dyskryminacja i islamofobia) oraz *Perceptions of Discrimination and Islamophobia. Voices from Members of Muslim Communities in the European Union* (Postrzeganie dyskryminacji i islamofobii. Głosy członków społeczności muzułmańskich w Unii Europejskiej)⁸⁵.

Formalnie EUMC działało od kwietnia 2000 do lutego 2007 roku, a intencją jego przekształcenia było rozszerzenie działalności Unii Europejskiej związanej z gromadzeniem danych i pracą analityczną na pozostałe zagadnienia dotyczące przeciwdziałania dyskryminacji⁸⁶. Centrum tworzyło w 2000 roku Europejską Sieć Informacji o Rasizmie i Ksenofobii (European Racism and Xenophobia Information Network – RAXEN), która łączyła krajowe punkty centralne znajdujące się w każdym państwie członkowskim Unii Europejskiej. Centrum zobowiązało RAXEN do gromadzenia danych i informacji dotyczących sytuacji w zakresie rasizmu, ksenofobii i związanych z nimi przejawów nietolerancji. W Polsce krajowym punktem kontaktowym jest Helsińska Fundacja Praw Człowieka⁸⁷.

W Wiedniu 15 lutego 2007 roku Rada Europejska przyjęła rozporządzenie ustanawiające wspomnianą wcześniej Agencję Praw Podstawowych Unii Europejskiej (FRA)⁸⁸. Celem agencji jest świadczenie pomocy

⁸⁴ *Muslims in the European Union...*, cyt. wyd.

⁸⁵ T. Choudhury, M. Aziz, D. Izzidien, I. Khreeji, D. Hussain, *Perceptions of Discrimination and Islamophobia. Voices from Members of Muslim Communities in the European Union*, EUMC 2006, http://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/182-Perceptions_EN.pdf [dostęp: 11 III 2015].

⁸⁶ M. Chustecka, *Europejskie Centrum Monitorowania Rasizmu i Ksenofobii (EUMC)*, <http://rownosc.info/dictionary/europejskie-centrum-monitorowania-rasizmu-i-ksenof/> [dostęp: 11 III 2015].

⁸⁷ Tamże; zob. oficjalną stronę Helsińskiej Fundacji Praw Człowieka, <http://www.hfhr.org.pl>

⁸⁸ Zob. *Rozporządzenie Rady (WE) nr 168/2007 z dnia 15 lutego 2007 r. ustanawiające Agencję Praw Podstawowych Unii Europejskiej*, http://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/351-reg_168-2007_pl.pdf [dostęp: 11 III 2015]. W art. 13 *Traktatu ustanawiającego Wspólnotę Europejską* czytamy: „Bez uszczerbku dla postanowień niniejszego Traktatu i w granicach kompetencji, które Traktat powierza Wspólnocie, Rada, stanowiąc jednomyślnie na wniosek Komisji i po konsultacji z Parlamentem Europejskim, może podjąć

i dostarczanie specjalistycznej wiedzy o prawach podstawowych właściwym instytucjom i organom Wspólnoty oraz jej państw członkowskich podczas wykonywania prawa wspólnotowego, a także wspieranie ich w podejmowaniu działań i opracowywaniu strategii. Zgodnie z rozporządzeniem podstawowym FRA nadal ma zajmować się zjawiskami rasizmu, ksenofobii i antysemityzmu, co ma istotne znaczenie dla ochrony praw podstawowych. Hiszpania, która przewodniczyła w tym czasie Organizacji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie (OBWE), zaprosiła FRA na konferencję organizacji poświęconą nietolerancji i dyskryminacji muzułmanów. Agencja przedstawiła wówczas ustalenia sprawozdania EUMC z 2006 roku – *Muslims in the European Union. Discrimination and Islamophobia*⁸⁹.

Agencja współpracuje m.in. z Organizacją Narodów Zjednoczonych, Parlamentem Europejskim, Komisją Europejską oraz Europejską Komisją przeciwko Rasizmowi i Nietolerancji (European Commission against Racism and Intolerance – ECRI)⁹⁰ działającą w ramach Rady Europy. Europejska Komisja przeciwko Rasizmowi i Nietolerancji jest niezależnym organem monitoringowym Rady Europy do spraw zwalczania rasizmu, dyskryminacji rasowej, ksenofobii, antysemityzmu i nietolerancji. Do jej kompetencji należy dokonywanie przeglądu ustawodawstwa państw członkowskich, ich polityki i środków przedsięwziętych w celu zwalczania rasizmu, jak również ocena ich efektywności. Komisja ta proponuje nowe inicjatywy i działania na szczeblu europejskim, krajowym i lokalnym oraz opracowuje tzw. zalecenia w zakresie polityki ogólnej. Monitoruje sytuację osób i grup podatnych na przemoc i nietolerancję, śledzi polityki społeczne państw, w tym

środki niezbędne w celu zwalczania wszelkiej dyskryminacji ze względu na płeć, rasę lub pochodzenie etniczne, religię lub światopogląd, niepełnosprawność, wiek lub orientację seksualną”; Dz.U. C 321 E z 29 grudnia 2006 r., wersja skonsolidowana, http://oide.sejm.gov.pl/oide/index.php?option=com_content&view=article&id=14436&Itemid=436/ [dostęp: 20 III 2015]. To pierwszy tak szeroki zapis traktatowy, na mocy którego powierzono Radzie Unii Europejskiej kompetencje przeciwdziałania dyskryminacji. Zob. też K. Śmiszek, *Równość i niedyskryminacja a priorytety polskiej prezydencji w Radzie Unii Europejskiej*, http://www.feminoteka.pl/print.php?type=A&item_id=1088/ [dostęp: 20 III 2015].

⁸⁹ Agencja Praw Podstawowych Unii Europejskiej. *Działalność w 2007 r.*, http://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/479-ar08_p1_pl.pdf/ [dostęp: 11 III 2015].

⁹⁰ Tamże; zob. oficjalną stronę Europejskiej Komisji przeciwko Rasizmowi i Nietolerancji: www.coe.int/ecri/ [dostęp: 11 III 2015].

polityki w zakresie zatrudnienia i mieszkalnictwa w odniesieniu do osób dyskryminowanych, oraz dyskusje medialne i publiczne⁹¹.

W raporcie ECRI dotyczącym Polski, przyjętym 28 kwietnia 2010 roku i opublikowanym 15 czerwca, podkreślono, że nie podjęto zadowalających działań mających na celu oszacowanie rozmiarów dyskryminacji w życiu społecznym. Zauważono w nim, że historyczne mniejszości skarżą się m.in. na zakres stosowania *Ustawy z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej* (Dz.U. 1936 r., nr 30, poz. 240 z późn. zm.). W raporcie podkreśla się, że do ECRI wpłynęła skarga na to, że powyższa ustawa straciła aktualność. Akt ten wymaga bowiem od członków związku religijnego m.in. tego, aby modlili się za władze i ustanowili siedzibę swojego przywódcy religijnego w Wilnie. Europejska Komisja przeciwko Rasizmowi i Nietolerancji uznała zatem, że ustawa ta musi zostać natychmiast uchylona, ponieważ niesie dyskryminujący przekaz. Ponadto wezwała rząd do wystąpienia z inicjatywą ustanowienia wraz z Muzułmańskim Związkiem Religijnym grupy, która opracowałaby nowy projekt ustawy o relacjach między tymi dwoma podmiotami. W raporcie czytamy również, że ECRI została zawiadomiona o atakach na muzułmanów w Białymstoku oraz przypadkach zniszczenia i (lub) ingerencji w miejsca kultu religijnego, które dotyczą przede wszystkim mniejszości religijnych, w tym mniejszości muzułmańskiej⁹².

Europejska Sieć przeciwko Rasizmowi (European Network Against Racism – ENAR), założona w 1998 roku w Brukseli, prowadzi walkę z rasizmem, ksenofobią oraz dyskryminacją na tle religijnym, promując równe traktowanie obywateli Unii Europejskiej i państw trzecich oraz łącząc inicjatywy lokalne z europejskimi⁹³. To jedyna ogólnoeuropejska sieć antyrasistowska, której misją jest osiągnięcie pełnej równości, solidarności i dobrobytu dla wszystkich w Europie, umożliwienie udziału w społeczeństwie wszystkim członkom bez względu na

⁹¹ Europejska Komisja przeciw Rasizmowi i Nietolerancji (ECRI), <http://www.strasbourg.gouv.fr/moniteur/20100428> [dostęp: 11 III 2015].

⁹² Raport ECRI dotyczący Polski (czwarty cykl monitoringu), Strasburg 2010, <http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/ecri/Country-by-country/Poland/POL-CbC-IV-2010-018-POL.pdf> [dostęp: 15 III 2015].

⁹³ European Network Against Racism – ENAR / Europejska Sieć Przeciwko Rasizmowi, <http://bazy.ngo.pl/search/info.asp?id=23845/> [1 IV 2015].

ich kolor skóry, pochodzenie etniczne, płeć, religię, niepełnosprawność, wiek czy orientację seksualną⁹⁴. Organizacja ta ma platformy krajowe w 26 państwach członkowskich Unii Europejskiej, a także w Islandii⁹⁵.

Europejskie Centrum Badań w dziedzinie Migracji i Stosunków Etnicznych (European Research Centre on Migration and Ethnic Relations – ERCOMER) podejmuje i wspiera badania nad migracją międzynarodową, stosunkami etnicznymi i różnorodnością kulturową w kontekście europejskim. Celem jej działalności jest prowadzenie badań porównawczych, które przyczyniają się do rozwoju teorii i dostarczają wiedzy empirycznej istotnej dla debat i działań społecznych oraz polityki. Dla ERCOMER pracują badacze zajmujący się zagadnieniem migracji z holenderskich uniwersytetów w Utrechcie i Nijmegen oraz instytucje w różnych krajach. Do swojej działalności naukowej angażuje także międzynarodowych uczonych, którzy prowadzą badania nad migracją⁹⁶.

Platforma Europejskich Społecznych Organizacji Pozarządowych – Platforma Społeczna (Platform of European Social NGOs – Social Platform) jest największą platformą praw europejskich i organizacji pozarządowych działających w sektorze społecznym. Podstawą jej działalności są prawa człowieka obejmujące: godność ludzką, równość płci i równość dla wszystkich, poszanowanie różnorodności, solidarności, wolności, sprawiedliwości społecznej, zrównoważonego rozwoju i demokracji uczestniczącej. Działania koncentrują się zwłaszcza na poziomie Unii Europejskiej, ale wspierają również propagowanie tych wartości w wymiarze globalnym. Do celów strategicznych platformy należą: równość dla wszystkich, silny system opieki i ochrony społecznej, sprawiedliwość społeczno-gospodarcza (tj. wyeliminowanie wszelkich form nierówności społeczno-ekonomicznych, godna praca i jakość zatrudnienia), umożliwienie powszechnego dostępu do wysokiej jakości,

⁹⁴ Więcej o misji ENAR na jej oficjalnej stronie: <http://enar-eu.org/Mission-142/> [dostęp: 1 IV 2015].

⁹⁵ Szerzej na ten temat zob. *Member organisations by country*, <http://enar-eu.org/By-country/> [dostęp: 1 IV 2015].

⁹⁶ Więcej o ERCOMER na jego oficjalnej stronie: <http://www.ercomer.eu> [dostęp: 1 IV 2015].

niedrogich usług publicznych i społecznych, zapewnienie, że organizacje społeczne są zaangażowane w procesy podejmowania decyzji na szczeblu Unii Europejskiej⁹⁷.

Poza punktami kontaktowymi organów unijnych powstały również instytucje krajowe zwalczające przejawy dyskryminacji. W krajach europejskich powołano instytucje monitorujące przejawy niechęci do muzułmanów i ich dyskryminacji, np. w 2003 roku francuski Collectif contre l'Islamophobie en France – CCIF (Zgromadzenie przeciwko Islamofobii we Francji), a w 1997 roku londyński Islamic Human Rights Court – IHRC (Islamski Trybunał Praw Człowieka)⁹⁸.

Podsumowanie

Przykłady islamofobii pokazują, że sfery religijna i polityczna są ze sobą powiązane, dlatego problem islamofobii należy rozpatrywać w kontekście politologii religii. Niestety Europejczycy nie zawsze są otwarci wobec wyznawców islamu, nie są im też obce antyislamskie uprzedzenia, dlatego tym istotniejszą kwestią staje się dialog międzyreligijny.

Brytyjski socjolog Chris Allen podkreśla, że zrozumienie islamofobii nie jest łatwe. Rozprzestrzenienie tego zjawiska w życiu publicznym i politycznym świadczy o tym, że jest ono częścią rzeczywistości społecznej. Islamofobia przekształca się w coraz ważniejszy i pilniejszy problem, wymagający naszej uwagi i działania⁹⁹. Nie jest postawą, którą mogą przyjąć wyznawcy Chrystusa, ponieważ wyznacza wypracowane stereotypy islamu, które mogą tylko utrudniać dobre relacje chrześcijańsko-muzułmańskie¹⁰⁰.

Tariq Ramadan, europejski intelektualista muzułmański ze Szwajcarii, twierdzi, że nie można traktować muzułmanów jako grupy, dla której religia nie należy do kluczowych czynników w rozumieniu własnej tożsamości. Zaznacza, że „centralnym punktem jest [fakt], że islam

⁹⁷ *Who we are*, <http://www.socialplatform.org/who-we-are/> [dostęp: 1 IV 2015].

⁹⁸ M. Fijałkowska, *Integracja a kultura i religia imigrantów*, Warszawa 2010, s. 16.

⁹⁹ C. Allen, *Islamophobia and...*, cyt. wyd., s. 167.

¹⁰⁰ J. R. W. Stott, *Chrześcijanin a problemy współczesnego świata. Wybrane zagadnienia moralno-etyczne*, J. Grzegorzczak (tłum.), Katowice 2009, s. 135–136.

jest głównie i przede wszystkim objawioną w boski sposób religią, z zakorzenionym przekonaniem o swojej uniwersalnej wartości, oraz sposobem życia, koncepcją życia i śmierci, a nie jedynie kulturową charakterystyką konkretnej populacji przybywającej z krajów spoza Europy. Zatem bez wzięcia pod uwagę tego religijnego wymiaru wszystkie dyskusje o różnych aspektach islamu w Europie (...) będą jeśli nie bezpodstawne, to przynajmniej wysoce nieadekwatne”¹⁰¹.

Tariq Ramadan pokazuje, że wbrew powszechnym opiniom z powodzeniem można być Europejczykiem i jednocześnie praktykującym muzułmaninem, z poszanowaniem wszystkich muzułmańskich obowiązków względem Boga i społeczeństwa, w którym się funkcjonuje, żyjąc w dwóch i więcej kręgach kulturowych¹⁰². Zaznacza, że europejscy muzułmanie powinni aktywnie angażować się w życie publiczne europejskich społeczeństw, gdyż są to ich własne społeczeństwa, promując w nich sprawiedliwość i równość obywatelską oraz walcząc z rasizmem i dyskryminacją¹⁰³.

Należy zgodzić się z Witoldem Psurkiem, który podkreśla, że potrzebujemy stale współpracować z wyznawcami islamu, gdyż pogłębia to świadomość wspólnego świadectwa oddawanego jednemu Bogu¹⁰⁴.

Sylwia Górzna – ISLAMOPHOBIA IN EUROPE IN THE CONTEXT OF POLITICAL SCIENCE OF RELIGION

The term „Islamophobia” originated in the late 1980s, when the religious discrimination against Muslims began to grow. Islamophobic sentiments have gained more attention of researchers especially after the terrorist attacks of 11 September 2001.

The article is devoted to the concept of Islamophobia, which is a special case of discrimination based on religion and ethnicity, defined as an irrational fear of Islam and Muslims. It indicates the spheres in which many Muslims are discriminated against, among others, in employment, education and housing as well as dimensions of Islamophobia, which include: the historical, media, religious and political ones.

¹⁰¹ Cyt. za: R. M. Machnikowski, *Muzułmanie w Europie...*, cyt. wyd., s. 62, przyp. 52.

¹⁰² M. Privot, *Młodzi europejscy...*, cyt. wyd., s. 33.

¹⁰³ *Być blisko Boga walcząc o swoje prawa – wywiad z Tarikiem Ramadanem*, w: *Islam i obywatelskość...*, cyt. wyd., s. 11.

¹⁰⁴ W. Psurek, *Ekspansja islamu w świecie. Historia i współczesność wzajemnych relacji*, Katowice 2007, s. 164.

The examples of Islamophobia in Europe are shown, whose manifestation are, among others, the ban on headscarves in public schools, or the publication of cartoons of Mohammed in the Danish newspaper „Jyllands-Posten”, reprinted in many European newspapers and magazines.

Furthermore, the article presents organizations and institutions that aim to combat Islamophobia in all its manifestations (e.g. the activity of The European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, and now The European Union Agency for Fundamental Rights), contributing to a change in attitude towards Muslims.

Discrimination against religious and ethnic minorities, including Islamophobia, are within the subject area of religion in political science, a new scientific discipline that deals with the issues of the relationship between religion and the sphere of politics. Of particular importance for the fight against all discriminations is the interreligious dialogue and in combating Islamophobia the Catholic-Muslim dialogue.

SEBASTIAN DAMA
Gdańska Szkoła Wyższa

„Rosja ma brata”¹, czyli o ekumenicznych i politycznych drogach polsko-rosyjskiego pojednania na przestrzeni lat i ich współczesne znaczenie

Polska i Rosja są pod względem kulturowym bratnimi krajami. Istnieją między nimi pewne różnice natury społecznej, religijnej i przede wszystkim politycznej, które wynikają z funkcjonowania państw w różnych typach cywilizacji². Jednakże, jak zostanie ukazane w artykule, są określone przestrzenie ducha³ obu narodów, gdzie nie ma między nimi różnic, wręcz przeciwnie⁴. Mimo to przez setki lat oba narody żyły obok siebie we wrogości. Z tej przyczyny w historii obu narodów pojawiła się potrzeba ekumenizmu, która była przywoływana przez różnych działaczy społecznych, myślicieli i duchownych w poszczególnych momentach dziejów.

¹ Zwrot ten jest parafrazą słów Władimira Sołowjowa pochodzących z jego pracy *Idea rosyjska. Rosja i Kościół powszechny*, w której filozof pisze o „narodzie rosyjskim”. Aczkolwiek na potrzeby niniejszego artykułu oraz w odniesieniu do obecnej sytuacji politycznej mowa jest powyżej o Rosji. A zatem niniejszy cytat po przeredagowaniu brzmi: Rosja „(...) ma brata, który stawia jej ciężkie zarzuty, i musimy się z tym narodem – bratem i wrogiem – pojednać. Powinniśmy to zrobić na początku złożenia ofiary z naszego narodowego egoizmu na ołtarzu »Kościola powszechnego«”; W. Sołowjow, *Idea rosyjska. Rosja i Kościół powszechny*, w: *Zaślubiny Wschodu z Zachodem*, G. Górny (oprac.), Warszawa 2007, s. 62.

² G. Cimek, *Rosja – państwo imperialne?*, Gdynia 2011, s. 146–156.

³ Zob. *Duch* (hasło), w: A. J. Karpiński, *Słownik pojęć filozoficzno-socjologicznych. Słownik pojęć filozoficzno-socjologicznych, wyrazów obcych i wyrażen powszechnie stosowanych*, Gdańsk 2007, s. 80.

⁴ G. Cimek, *Miejsce mesjanizmu w myśli Mariana Zdziechowskiego jako przykład religijnych uwarunkowań polityki*, „Przegląd Religioznawczy” 2014, nr 3/253, s. 48–56.

Jednak, by powyższe kwestie omówić, trzeba odpowiedzieć sobie na kilka pytań. Przede wszystkim wyjaśnić, czym jest ekumenizm. Jaki był i jest jego sens? W jaki sposób zjawisko to przejawiało się w historii Polski i Rosji? Aby znaleźć odpowiedzi na te pytania, należy cofnąć się do początków, czyli do narodzin Kościoła i wiary chrześcijańskiej na ziemiach dawnych Słowian.

Początek chrześcijaństwu, a tym samym idei współistnienia religii dali Cyryl i Metody, bracia z Tessalonik, którzy przybyli na tereny państwa wielkomorawskiego na prośbę księcia Roścysława w 862 roku. Wynikiem ich pracy misyjnej było powstanie liturgii słowiańskiej oraz alfabetu (głagolicy) i języka, dziś zwanego staro-cerkiewno-słowiańskim⁵. Ponadto Metody, jako prawnik, stworzył podstawy prawa słowiańskiego⁶.

Konieczne podkreślenia jest to, że obaj święci prowadzili swoją działalność apostołską jeszcze przed wielką schizmą, do której doszło w 1054 roku⁷. Przyjmuje się, że podział na Kościół wschodni i zachodni

⁵ Zob. J. Budniak, *Jednoczeni w różnorodności. Tradycja cyrylo-metodiańska jako paradygmat procesu pojednania Kościołów, kultur i narodów*, Katowice 2009, s. 25–35.

⁶ Tamże, s. 134.

⁷ Rok 1054 podaje się w niniejszym artykule jako formalnie przyjęty. W rzeczywistości jednak rok ten oznaczał tylko początek, zarzewie, późniejszych wydarzeń, w tym wypraw krzyżowych. Te wydarzenia, a zwłaszcza krucjata w 1204 roku, przelały czarę goryczy i doprowadziły do ostatecznego zerwania więzów między Kościołem wschodnim a zachodnim, w konsekwencji zaś stały się przyczyną podziału chrześcijaństwa; zob. M. Angold, *Czwarta krucjata*, B. Spieralska (tłum.), Warszawa 2006, s. 119. Wewnątrz wiary chrześcijańskiej dokonały się dwie schizmy. Rozłam nie był bowiem jednolitym aktem, ale długim procesem.

Praprzyczyną jednego z rozłamów był podział Cesarstwa Rzymskiego na Wschodnie i Zachodnie dokonany za czasów Teodezjusza I Wielkiego w 395 roku. W 451 roku papież Leon I Wielki, powołując się na Ewangelię (Mt 16,18 i Łk 22,31 n.), przyrównał papieża do Piotra, pierwszego apostoła chrześcijan, i uznał go za pierwszego wśród biskupów. W 867 roku Focjusz, patriarcha Konstantynopola, ekskomunikował papieża Rzymu. Od tego czasu nastąpiła tzw. schizma wschodnia. W 877 roku cofnął ekskomunikę, rozłam jednak wciąż się utrzymywał; zob. więcej: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, S. Głowa, I. Bieda (oprac.), Poznań 1998.

Później nastąpiła wielka schizma na Zachodzie, a więc okres walk wewnątrz Kościoła i politycznych utarczek (w latach 1378–1417 do tytułu biskupa Rzymu pretendoowało trzech kościelnych hierarchów); zob. więcej: M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 2: *Średniowiecze*, Warszawa 2009. Tymczasem według W. Sołowjowa do rozłamu między Kościołami nigdy nie doszło. Zaistniał on *de facto*, lecz nie *de iure*, dlatego nie miał

dokonał się ze względu na różnice doktrynalne, tj. *Filioque*, nieomylność papieża, Niepokalane Poczęcie Najświętszej Marii Panny itp. Jednak był to tylko pozorny powód. W rzeczywistości przyczyna tkwiła znacznie głębiej i miała swoje źródło w dwóch różnych światopoglądach⁸ i utworzonych na nich kulturach obu Kościołów. Co więcej, trudno było również zarządzać tak wielkim państwem przy dwóch tak silnych ośrodkach władzy. W tym miejscu trzeba przyjrzeć się tej kwestii bliżej, by zrozumieć problem ekumenizmu współcześnie i zjawiskom towarzyszącym, które mają wpływ na relacje polsko-rosyjskie.

W 996 roku Polska przyjęła chrzest za pośrednictwem Kościoła czeskiego, ale tenże był podporządkowany założonej w 968 roku diecezji w Magdeburgu, którą Cesarstwo założyło w celu zwiększenia swoich wpływów na wschodzie Europy. Choć, jak podają źródła, już w IX wieku z wizytą misyjną na terenach obecnego Krakowa, Wiślicy i Przemyśla przebywał Metody. Najprawdopodobniej ochrzcił on te ziemie, które w latach 873–885 były zależne od państwa wielkomorawskiego⁹.

Walka pomiędzy tymi ośrodkami wiary była jedną z przyczyn podziału chrześcijaństwa na dwa Kościoły. Z jednej strony Kościół wschodni był i nadal jest pod silnym wpływem kultury grecko-bizantyjskiej¹⁰, a tym samym niezlatynizowanej filozofii starogreckiej¹¹. Z drugiej strony Kościół zachodni uległ wpływowi cywilizacji łacińskiej i myśli ją tworzącej¹². Duże znaczenie miało oddziaływanie kultury starożytnego Rzymu, która cechowała się głównie pragmatycznością¹³ w stosunku do praktyczności¹⁴ filozofii greckiej.

sankcji kanonicznej. Z tej przyczyny rosyjski filozof określał się zarówno mianem prawosławnego, jak i katolika; zob. W. Sołowjow, *Zaślubiny...*, cyt. wyd., s. 9.

⁸ Zob. *Światopogląd* (hasło), w: A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, s. 866–868.

⁹ J. Umiński, *Obrządek słowiański w Polsce IX-XI wieku i zagadnienie drugiej metropolii polskiej w czasach Bolesława Chrobrego*, „Roczniki Humanistyczne KUL” 1953, nr 4, s. 3–44.

¹⁰ L. Stołowicz, *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik*, B. Żyłko (tłum.), Gdańsk 2008, s. 17–18.

¹¹ *Historia filozofii zachodniej*, R. H. Popkina (red.), Poznań 2003, s. 147–157.

¹² Tamże, s. 158–169.

¹³ S. Kot, *Historia wychowania*, t. 1: *Od starożytnej Grecji do połowy wieku XVIII*, Warszawa 1996, s. 86–88.

¹⁴ Zob. S. Dama, *Mądrość praktyczna a koncepcje pracy w świetle zachodnioeuropejskiej antropologii filozoficznej*, „Zeszyty Naukowe Koszalińskiej Wyższej Szkoły Humanistycznej” 2012, z. 10, s. 18, przyp. 10.

O bliskości Kościoła wschodniego z filozofią grecką świadczyło przede wszystkim to, że był on częścią zupełnie innej struktury społecznej niż Kościół rzymskokatolicki. Ten pierwszy uformowany został w grupie społecznej, którą można określić jako *koinonia* (gr. κοινωνία). Miała ona charakter egalitarny i przedkładała rację grupy nad rację jednostki. Grupa społeczna podlegała jednak silnej władzy jednostki, która z kolei, piastując urząd świecki, była utożsamiana z siłą boską (cezaropapizm). Z tej przyczyny w Cerkwi¹⁵ narodziły się takie idee religijne, jak soborowość, bogocześnictwo czy apokatastaza. Ostatnia z nich odnosi się do kwestii soteriologicznych, najlepiej oddających ducha tego dogmatu.

Kościół zachodni z kolei egzystuje w zbiorowości, którą można określić jako *synagoge* (gr. συναγωγή). Cechuje ją hierarchiczność i dominacja jednostki nad grupą ujętą w perspektywie dystrybucyjnej. Stąd w Kościele Piotrowym mamy do czynienia z elitarną koncepcją zbawienia¹⁶, dominacją władzy papieża nad władzą świecką (papocezaryzm), a także z autorytetem soboru w kwestii nieomyślności wiary oraz prawnym rozumieniem łaski Bożej, będącej jakością transcendentną i mającej „moc osądzającą” poprzez odwoływanie się do głosu zewnętrznego, tj. trybunału człowieka¹⁷. Ostatecznie wszystko to wpływa na dwojaki rozumienie prawdy, tak jak w kulturze rosyjskiej, która reprezentuje Kościół wschodni. W pierwszym przypadku, podobnie jak na Zachodzie, ma ona charakter aprioryczny, rozumiana jest jako np. „prawda logiczna”, natomiast w drugim przypadku odbiera się ją jako związek prawdy z bytem – *istinia* (ros. истина), zżycie się myśli z bytem¹⁸. Sens

¹⁵ Słowo „cerkiew” (gr. κυριακή) oznacza ‘należąca do Pana’, w rozumieniu eklezji (gr. εκκλησία), zgromadzenia, zwołania „spoza” wszystkich. Jeszcze w XVI wieku termin ten opisywał wszystkie budynki sakralne każdego z odłamów chrześcijaństwa. Natomiast później zyskał zupełnie nową postać i odnosił się wyłącznie do wiary prawosławnej.

¹⁶ Mt 19,28–29.

¹⁷ Por. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 147–148.

¹⁸ Por. A. Kurkiewicz, *Dialektyka Prawdy w myśli rosyjskiego romantyzmu religijno-filozoficznego*, Toruń 2014, s. 7–15.

tego ostatniego oddaje greckie słowo $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$, a pierwszego – $\pi\rho\alpha\gamma\mu\alpha$ w rozumieniu filozofii Arystotelesa¹⁹.

W związku z tym rozłam pomiędzy chrześcijanami postrzega się jako nieprzestrzeżenie testamentu Jezusa z Nazaretu²⁰, który zostawił swoim wiernym. W Ewangelii św. Jana mówił jasno, „(...) aby wszyscy byli jedno”²¹. Wezwanie to nieco innymi słowami powtórzył św. Paweł: „Upominam was, bracia, w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa, abyście byli zgodni i by nie było wśród was rozłamów; byście byli jednego ducha i jednej myśli”²².

Dwadzieścia wieków później, w 1962 roku, od tych słów, aby pojednać zwaśnione chrześcijańskie Kościoły i uwspółcześnić dogmat rzymskokatolicki, Jan XXIII rozpoczął Sobór Watykański II. Jednym z celów tego zgromadzenia było przyłączenie się do rosnącego w siłę ruchu ekumenicznego. Sam termin „ekumenizm” wywodzi się od greckiego słowa *oikumene* (gr. $\omicron\iota\kappa\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$), co oznacza ‘zamieszkanie ziemi’. Zamieszkanie to ma odnosić się do wspólnego bycia, współistnienia w ramach tej samej $\sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$, a co za tym idzie – do zacierania różnic między poszczególnymi odłamami chrześcijaństwa. Należy jednak pamiętać, aby nie mylić ekumenizmu z irenizmem (zapoczątkowanym przez Erazma z Rotterdamu), którego celem – w przeciwieństwie do tego pierwszego – jest odkrywanie jedności w jednym tylko odłamie chrześcijaństwa.

¹⁹ Zob. J. Krasicki, „Europejskość” i „rosyjskość” filozofii rosyjskiej, w: *Granice Europy – granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji*, W. Rydzewski, L. Augustyn (red.), Kraków 2007, s. 18–20.

²⁰ 1 Kor 1,15–57; Flp 1,1; Kol 3,1. Pierwotnie mianem Chrystusa (gr. $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ – pot. ‘wybraniec’) w judaizmie określano królów, kapłanów i proroków (Ex 30,31–32). Jednakże osoby postronne nie mogły dostąpić takiego namaszczenia (Ex 30,33). A zatem Jezus z Nazaretu zarówno dla wyznawców judaizmu, jak i muzułmanów (S III 39, XLII 13) nie był godzien miana Chrystusa, głównie dlatego, że nie posiadał darowanej mu władzy ziemskiej (Ps 45,8). Stąd uznany został za proroka i właśnie takie miano zyskał w judaizmie, a później w chrześcijaństwie (Iz 49,3–6; 52,13; Dn 7,13–15). Podobieństwo w tym względzie uwydatnia się w tym, że obie grupy etniczne określa się mianem Semitów i – jak ukazuje Tora – mają one wspólne pochodzenie (Gen 25,1–2).

²¹ J 17–21.

²² 1 Kor 1,10–13.

Ciekawym i ważnym faktem wydaje się to, że słowo „ekumenizm” jest spokrewnione z takimi określeniami w języku greckim, jak οἶκος – ‘dom’ czy οἰκογένεια (*ikojeńja*) – ‘rodzina’²³. Do idei rodziny chciał powrócić Jan XXIII, napotkał jednak na swej drodze trudności uniemożliwiające rychłe zjednanie zwaśnionej owczarni Boga.

W pewnym sensie ta skomplikowana sytuacja wynika z samego ruchu ekumenicznego, który narodził się na początku XIX wieku²⁴ w środowisku Kościoła protestanckiego. W 1948 roku odbyło się pierwsze zgromadzenie ogólne, w którym wzięło udział 147 Kościołów²⁵, 351 delegatów, głównie protestanckich i pomniejszych starych Kościołów orientalnych z 44 krajów. W obradach nie brały jednak udziału najważniejsze i największe Kościoły, tj. Rosyjski Kościół Prawosławny i Kościół katolicki. Święte Oficjum nie zezwalało Kościołowi zachodniemu na uczestnictwo w tego typu spotkaniach. Przełom nastąpił podczas Soboru Watykańskiego II, kiedy to powołano Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan, którego zadaniem było kontaktowanie się z innymi religiami. Ponadto w trakcie tego koncylium opracowano dokumenty poruszające kwestie jedności Kościoła, szczególnie zachodniego ze wschodnim²⁶.

Przełomowy okazał się rok 1965, kiedy Paweł VI, kontynuujący dzieło Jana XXIII, i patriarcha Atenagoras wspólnie zdjęli ekskomuniki nałożone na oba Kościoły w 1054 roku, czyniąc wielki krok ku wzajemnemu pojednaniu obu doktryn. Mimo tych starań Kościół rzymskokatolicki nie przyłączył się do Światowej Rady Kościołów, ograniczył się tylko do utworzenia wspólnej grupy roboczej umożliwiającej wzajemną współpracę między poszczególnymi wyznaniem.

²³ *Słownik polsko-grecki, grecko-polski*, K. Szypuła (oprac.), K. Laskowski (tłum.), Czerwnica 2011, s. 359.

²⁴ *Religie świata. Encyklopedia*, J. Rawicz i in. (red.), Kraków 2005, s. 243.

²⁵ Tamże, s. 244.

²⁶ W tym czasie powołano *Konstytucję dogmatyczną o Kościele, Dekret o ekumenizmie, Dekret o kościołach Wschodnich*.

Zdjęcie 1. Patriarcha Atenagoras I z papieżem Pawłem VI po zakończeniu Soboru Watykańskiego II (Vaticanum II), na którym zniesiono wzajemne ekskomuniki Kościołów wschodniego i zachodniego (7 grudnia 1965 roku)



Źródło: W. Świątkiewicz, *Paweł VI w Ziemi Świętej*, „Idziemy”, 5 stycznia 2014 r., 1 (433).

Znacznego rozmachu ruchowi ekumenicznemu w Stolicy Apostolskiej nadał papież Jan Paweł II. Jego pracę w tym zakresie kontynuował Benedykt XVI. Warto podkreślić jest to, że Karol Wojtyła, będąc jeszcze kardynałem, uczestniczył w pojednaniu polsko-niemieckim, którego podstawą było orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich z 1965 roku zainicjowane przez arcybiskupa Bolesława Kominka. W nim polski Kościół katolicki wybaczał Niemcom ich winy, których dopuścili się w trakcie drugiej wojny światowej, ale jednocześnie prosił ich o wybaczenie polskich win. Wydarzenie to było postrzegane jako wielki krok w kierunku pojednania Kościołów zorganizowanych wokół Watykanu.

W trakcie swego pontyfikatu Jan Paweł II – na co warto zwrócić uwagę – często odwoływał się do działalności Świętych Cyryla i Metodego. Nie tylko poświęcił im encyklikę *Slavorum apostoli*, ale także ogłosił ich współpatronami Europy. Papież zwracał uwagę, że wiara chrześcijańska była podwaliną europejskiej kultury i „głównym czynnikiem jedności narodów i kultur”. Z kolei Bracia Sołunscy, apostołowie z Bizancjum, którzy przynieśli chrześcijaństwo ludom słowiańskim i rozwinęli

ich kulturę, „(...) mogą być symbolem powolnego wykluwania się europejskiego ducha pośród ludzi, którzy użyźniają ziemię, tworzą kulturę, jednoczą się w wierze”²⁷.

Jan Paweł II nie doczekał się jednak wielkiego przełomu w relacjach Kościoła zachodniego i wschodniego, który nastąpił dopiero za pontyfikatu jego następcy – Benedykta XVI. W 2012 roku na Zamku Królewskim w Warszawie doszło do podpisania wspólnego przesłania narodów polskiego i rosyjskiego.

Zdjęcie 2. Metropolita Moskwy i całej Rusi Cyryl I oraz arcybiskup Józef Michalik podpisują przesłanie o wzajemnym porozumieniu obu Kościołów (Warszawa, Zamek Królewski, 2012 rok)



Źródło: J. Medek, *Cyryl I: Niech Bóg ochrania Polskę i świętą Rusь*, „Gazeta Wyborcza”, 20 sierpnia 2012 r., http://wyborcza.pl/1,76842,12331690,Cyryl_I_Niech_Bog_ochrania_Polske_i_swieta_Rus.html

Stronę polską reprezentował arcybiskup Józef Michalik, rosyjską zaś patriarcha Moskwy i całej Rusi Cyryl I. Akt ten był wezwaniem do pojednania polsko-rosyjskiego. Jak jednak może być ono możliwe?

²⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej (Bruksela, 20 maja 1985)*, w: S. Sowiński, R. Zenderowski, *Europa drogą Kościoła. Jan Paweł II o Europie i europejskości*, Wrocław 2003, s. 206.

Wszak politycznie i historycznie, ale także filozoficznie – co zostało pokazane wyżej – oba kraje, a więc i same Kościoły dzieli wielka przepaść oraz wielość zawinień i odniesionych ran.

Polska wypomina Rosji przede wszystkim zabory i okres Związku Radzieckiego, czas powstań narodowych i zsyłek na Syberię, tłamszenie narodowego indywidualizmu i wolności, a tym samym poddanie się jednowładztwu (cezaropapizm) – woli cara, dyktatora czy prezydenta. Z kolei Rosja nie może zapomnieć zdobycia przez Polaków ziemi smoleńskiej i Moskwy oraz hołdu ruskiego w 1611 roku, wojny polsko-rosyjskiej w 1792 i 1920 roku. A jako reprezentantowi Kościoła zachodniego zarzuca Polsce negatywny prozelityzm, który nie tylko odnosił się do nawracania „ogniem i mieczem”, ale był wyrazem skrajnego indywidualizmu (rokosze) i walki z Rosją pod pozorem wolności i demokracji. Z tego względu Polska często była postrzegana jako „koń trojański”²⁸ Zachodu, któremu nie tyle o wiarę chodziło, ile o własność! Stąd zarzut ze strony ortodoksji ponownego zabicia Chrystusa²⁹.

A zatem jak może dojść do pojednania obu Kościołów? Według Władimira Sołowjowa nie nastąpi ono ani na gruncie kościelnym, ani politycznym³⁰, ale na drodze duchowej³¹. Jak podpowiada nam Iwan Aksakow, mamy do czynienia z obcym pierwiastkiem w duszy Kościoła, który z wiary uczynił „gigantyczną kancelarię”, a z domu Bożego – narzędzie polityki do „wypasu Chrystusowego stada”³². Dlatego – jak sugeruje rosyjski filozof – trzeba ten obcy pierwiastek odrzucić, a zwłaszcza narodowy egoizm. Trzeba to uczynić po to, aby chrześcijanie, w tym Polacy i Rosjanie, pojednali się na iście braterskich zasadach. Bowiem w świecie słowiańskim – pisze Nikołaj Bierdiajew – istnieje miejsce zarówno dla

²⁸ Por. T. Kotarbiński, *Teoria walki*, w: *Dzieła wszystkie. Prakseologia. Część 1*, Warszawa 1999, s. 182–187.

²⁹ R. Brzoza, *Kto chciałby ponownie zamordować Chrystusa?*, <http://zastopujczas.pl/wiara/kto-chcialby-ponownie-zamordowac-chrystusa/> [3 IX 2015].

³⁰ Por. M. Bierdiajew, *List trzeci – O państwie*, w: *Filozofia nierówności. Listy do nieprzyjaciół, rzecz o filozofii społecznej*, J. Chmielewski (tłum.), Kęty 2006, s. 63.

³¹ W. Sołowjow, *Kwestia Słowiańska*, w: *Zaślubiny...*, cyt. wyd., s. 106–113; por. M. Bierdiajew, *List dziewiąty – O socjalizmie*, w: *Filozofia nierówności...*, cyt. wyd., s. 157.

³² Tłum. wł.; I. S. Aksakow, *Soczinienija*, t. IV, Moskwa 1887, s. 124.

duszy polskiej, jak i rosyjskiej³³. Zasadniczą cechą, która je łączy, jest poczucie mesjanizmu, choć różnego w swojej formie, to jednak tak samo apokaliptycznego, zarówno w sferze przeczucia, jak i pragnień³⁴.

Podobieństwo takie było widać w upowszechnieniu idei Królestwa Bożego na ziemi. Taką tezę formułowali m.in. Adam Mickiewicz, Zygmunt Krasiński, August Cieszkowski, Jerzy Grotowski, Aleksiej Chomiakow, Iwan Aksakow czy Piotr Czaadajew. Ponadto ten ostatni wskazywał, że różne treści głoszone przez oba Kościoły mogłyby mieć charakter komplementarny. Z kolei Rosja, wciągnięta w cywilizację zachodnią przez Piotra Wielkiego, miałaby przed sobą wielką ekumeniczną misję pojednania obu wyznań. W historii każde z nich jako jedno miałyby do spełnienia odrębne dla siebie zadania³⁵.

Myśl tę w późniejszym czasie podchwycił W. Sołowjow. W swoich rozważaniach postulował konieczność zbudowania jednego ciała – Kościoła powszechnego (ros. *Идея всемирной Церкви*)³⁶. Rosyjski filozof widziałby go pod postacią uniwersalną, tj. międzynarodowego duchowieństwa, scentralizowanego i połączonego w osobie Ojca wszystkich

³³ N. Bierdiajew, *Rosyjska dusza, polska dusza*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,9839> [dostęp: 13 VI 2015].

³⁴ Warto w tym miejscu przywołać pojęcie cenestezji. Samo słowo pochodzi z greki i jest połączeniem dwóch elementów: κοινή 'wspólne' i αἴσθησις 'odczuwanie, doznawanie'. W języku angielskim sens tego pojęcia oddają określenia: *coenaesthesia*, *common-sensation*. O cenestezji można mówić w dwojaki sposób. Z punktu widzenia epistemologicznego oznacza ono wrażenia pochodzące od wspólnego zmysłu. Z kolei *sensu stricto* pojęcie to odnosi się do odczuwania podobnych lub takich samych wrażeń przez członków społeczności zamieszkujących tę samą lub zbliżoną geograficznie przestrzeń. Cenestezja silnie oddziałuje wśród kultur należących do zbiorowości kolektywnych, słabiej zaś wśród zbiorowości dystrybucyjnych. Jest ona wyrazem wzrastania w wymiarze wertykalnym, horyzontalnym i wspólnotowym. Proces ten odbywa się poprzez rozwój osobisty każdej osoby, interioryzowanie oraz eksterioryzowanie wartości, wzorów i obyczajności reprezentowanej przez grupę społeczną, w której dana osoba się znajduje. A zatem, zależnie od określonej kultury, poprzez doświadczenie jednostkowości, duchowość intuicyjno-refleksyjną, duchowość spontaniczno-kreacyjną, doświadczenie wspólnotowości, doświadczenie dobra teraźniejszego i transcendentnego oraz wolność (rozumianą jako spełnianie się jedności indywidualno-wspólnotowo-biologicznej zjednoczonej z odpowiedzialnością), grupy społeczne na skutek pluralizmu kulturowego mogą przyjmować formy jedno- lub wielowymiarowe; zob. A. J. Karpiński, *Wstęp do socjologii krytycznej*, Gdańsk 2006, s. 179–233.

³⁵ A. Walicki, *Zarys myśli...*, cyt. wyd., s. 147–148.

³⁶ G. Cimek, *Polska w myśli Włodzimierza Sołowjowa*, „Colloquium” 2009, T. 1, s. 23–34.

narodów, Najwyższego Kapłana (ros. Первосвященник)³⁷. Zadanie to miałoby być realizowane w ramach zasady chrześcijańskiej powinności moralnej³⁸, która doprowadziłaby do jawnego królestwa Bożego i powszechnego zmartwychwstania³⁹. Z tej przyczyny autor *Uzasadnienia dobra*, podobnie jak P. Czaadajew, widział Rosję jako trzeci Rzym, który poprzez organizację wojny powinien dążyć do syntezy pierwszego i drugiego Rzymu, a tym samym do pokoju. Cesarstwo rzymskie bowiem – jak wskazuje W. Sołowjow – wręcz nazywało siebie pokojem (*pax Romana*)⁴⁰. „(...) Wszystkie wojny – pisze – w które obfituje starożytna historia, poszerzyły tylko obszar pokoju, a »królestwa bestii« pogaństwa przygotowały drogi dla głoszących królestwo Syna człowieka”⁴¹.

Aby nastał pokój, Rosja – zdaniem filozofa – musi najpierw, zanim pojedna się z Rzymem, doprowadzić do zgody z Polską i uznać rusyfikację za narodowy grzech⁴². Pierwszy krok: apel do obu narodów został wykonany. Drugim być może jest ostatnia wizyta prezydenta Rosji w Watykanie⁴³. Można ją postrzegać jako realizację słów papieża Jana Pawła II, który nakłaniał do poznawania tradycji Wschodu tak, „(...) by móc się nią karmić i przyczyniać się – każdy na miarę swoich sił – do budowania jedności”. Jedności takiej, jaką widział Jezus Chrystus, Arcykapłan chrześcijaństwa, który nauczał miłosierdzia, pokory i braterskiej miłości słowami: „(...) Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, jak ja was umiłowalem (...)”⁴⁴.

³⁷ W. Sołowjow, *Idea rosyjska, w: Zaślubiny...*, cyt. wyd., s. 69.

³⁸ Według W. Sołowjowa miałyby ona zobowiązywać wszystkie osoby i narody do wszechświatowego zbawienia każdego, szczególnie zaś wszystkich narodów. Każdy osobnik ma więc ofiarować się nie tylko w obrębie narodu, ale całej ludzkości. Zasada ta przeciwstawia się politycznemu i osobistemu interesowi. Wymusza ona coś, czemu można podołać, co leży w naszej mocy. Znosi wygodę i rywalizację, a tym samym wojnę narodów, gdyż nie ma osobistego i narodowego interesu; zob. W. Sołowjow, *Wielki spór i chrześcijańska polityka 1883*, T. Kwaśnicki (tłum.), Warszawa 2007, s. 37.

³⁹ W. Sołowjow, *Uzasadnienie dobra. Filozofia moralna*, P. Rojek, M. Kita, K. Janowska, L. Augustyn (tłum.), Kraków 2008, s. 375–387.

⁴⁰ Tamże, s. 359–360.

⁴¹ Tamże, s. 36.

⁴² Zob. G. Górny, *Zaślubiny...*, cyt. wyd., s. 13.

⁴³ L. Sigan, *Chrześcijańska Europa potrzebuje Rosji*, <http://pl.sputniknews.com/opinie/20150610/502701.html> [dostęp: 13 VI 2015].

⁴⁴ J,13.

W obecnej sytuacji politycznej, wskutek transformacji, Polska jako kraj chrześcijański jest gospodarczo i militarnie słaba⁴⁵. Z kolei Rosja, po czasie „przebudowy” (ros. Перестройка) i chwilowej „drugiej smutce”⁴⁶, zyskała na sile zarówno gospodarczo, jak i militarnie⁴⁷. Z tej przyczyny obecny prezydent Federacji Rosyjskiej Władimir Putin staje nie tylko w obronie swojej ojczyzny, ale również chrześcijaństwa⁴⁸. Podobnie jak w okresie pierwszego soboru w Nicei w 325 roku, tak i teraz przed chrześcijanami, w tym Polakami i Rosjanami, otwiera się szansa na pojednanie religijne. Taki był cel misji Świętych Cyryla i Metodego i do tego nakłaniał W. Sołowjow oraz inni zwolennicy ekumenizmu polsko-rosyjskiego, a także papież Jan Paweł II.

Dzisiaj rzeczywiście istnieje szansa na powrót do korzeni, jak stało się to w okresie soboru nicejskiego. Jego uczestnicy dążyli do religijnej wolności, jedności Wschodu i Zachodu oraz budowy wspólnego Kościoła powszechnego, o którym jest mowa w chrześcijańskim akcie wyznania wiary: „Wierzę w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół (...)”⁴⁹. Oby ta wiara wzmacniana łaską Boską okazała się na tyle silna, aby nie tylko Rosjanie, ale także Polacy mogli powiedzieć „Mam brata”...

Sebastian Dama – „RUSSIA HAS A BROTHER”, THAT IS ECUMENICAL AND POLITICAL WAYS OF POLISH–RUSSIAN RECONCILIATION OVER THE YEARS AND THEIR CONTEMPORARY SIGNIFICANCE

Presented work is an attempt to submit the road of Polish-Russian reconciliation in the bosom of the Christian faith and the churches they represent. For this purpose the hierarchs of the Church call for ecumenism. This concept popular from the 20th century was one of the themes of the action of Cyril and Methodius, the Apostles of Slavs. Later during the Second Vatican Council, there has been a great attempt to reconciliation the churches of East and West, which from 1054 and actually from 1204 lived in split. Citing on old-orthodox-slavic legacy Pope John Paul II particularly contributed to the reconciliation

⁴⁵ T. Kowalik, *www.polskatransformacja.pl*, Warszawa 2009.

⁴⁶ A. Skrzypek, *Druga smuta. Zarys dziejów Rosji 1985-2004*, Warszawa 2004.

⁴⁷ S. Bieleń, *Geopolityczne myślenie o ładzie międzynarodowym*, „Przegląd Geopolityczny” 2009, T. 1, s. 27-46.

⁴⁸ Путин обещает защищать христиан от гонений, http://actualcomment.ru/putin_obeshchaet_zashchishchat_khristian_ot_gonenyi.html [dostęp: 11 IX 2015].

⁴⁹ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, 185–1065 (*Dział drugi. Wyznanie wiary chrześcijańskiej*), <http://www.katechizm.opoka.org.pl/> [dostęp: 14 IX 2015].

between the two churches and Nations. An effect of this, but not at pontificate of the last one, was a call for reconciliation between the two churches and Nations signed by Cyril and Archbishop J. Michalik in 2012. Now is matter of time, if it comes to a real reconciliation between the two churches and Nations.

ARLETA CHOJNIAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu

Funkcje emocji religijnych w przemianach kulturowych. Teoria Randalla Collinsa

Celem artykułu jest refleksja nad rolą i statusem emocji religijnych w przemianach kulturowych. Przedstawione w nim analizy mają charakter interdyscyplinarny: psychologiczną kategorię emocji rozpatruję w ramach nakreślonych przez socjologiczną teorię Randalla Collinsa, która dostarcza wyjaśnienia i interpretacji zjawisk zachodzących w kulturze danej społeczności. Z teorii R. Collinsa, dotyczącej łańcuchów rytuałów interakcyjnych, chciałabym zaprezentować jego ujęcie emocji zbiorowych, w tym religijnych, oraz rozważyć ich funkcje w przemianach społeczno-kulturowych. W pierwszej kolejności przedstawię teorię łańcuchów interakcyjnych odnoszącą się do ogółu sytuacji społecznych. W dalszym etapie zostanie ona zastosowana do zjawisk religijnych, w których kontekście rozpatrzę kwestię ewentualnej specyfiki i funkcji emocji religijnych.

Randall Collins analitycznym punktem wyjścia swojej teorii czyni sytuację interakcyjną. Twierdzi, że unika hipostazowania dzięki wprowadzeniu założenia, że realne istnienie i oddziaływanie na otoczenie przysługuje wyłącznie jednostkom wchodzącym w interakcje z innymi jednostkami. Tym samym opiera się na indywidualizmie metodologicznym, co moim zdaniem czyni jego koncepcję podatną na psychologiczną aplikację. Samą jednostkę traktuje jako strumień sytuacji interakcyjnych: „W szerokim rozumieniu jednostka jest łańcuchem rytuałów interakcyjnych. Jednostka gromadzi w sobie przeszłe sytuacje interakcyjne oraz jest składnikiem każdej nowej sytuacji. Jest składnikiem, ale

nie determinantą”¹. W tym ujęciu jednostki amerykański socjolog kładzie nacisk na relacje (interakcje) jako podstawowy wyznacznik struktury indywiduum (w znaczeniu zbioru doświadczeń indywidualnych), a więc „nie jednostki i ich interakcje, ale interakcje i ich jednostki”². Podejście autora nawiązuje zatem do relacyjnych ujęć osobowości³.

Odbiciem tych założeń jest odrzucenie pojęcia podmiotowości, które z jednej strony amerykański socjolog wiąże ze społecznie uwarunkowanym kultem jednostki, z drugiej zaś, czyniąc indywiduum kategorią moralną, postrzega jako reprezentację religijnych, moralnych czy kulturowych przesądzeń⁴. Proponuje zatem utożsamić podmiotowość z energią pojawiającą się w ludzkich ciałach i emocjach, a także z centrum i intensywnością ludzkiej świadomości, która „powstaje w interakcjach, w lokalnych sytuacjach typu twarzą-w-twarz albo jako nagromadzenie się doświadczenia zaczerpniętego z łańcuchów sytuacyjnych”⁵.

Według R. Collinsa każda sytuacja społeczna stanowi rytuał interakcyjny, który tworzy łańcuch z wcześniejszymi spotkaniami. Z kolei jego skutki – w postaci symboli i emocji – stanowią wkład w następną interakcję⁶. W swojej teorii przyjmuje istnienie czterech komponentów każdego rytuału interakcyjnego: fizyczne zgromadzenie grupy ludzi (ich cielesna współobecność), wzajemne skupienie uwagi na danym przedmiocie albo typie działalności, wspólny nastrój oraz istnienie barier dla outsiderów⁷. W udanym rytuale komponenty oddziałują na siebie, wzajemnie się indukując. Wzrastająca świadomość podzielanego skupienia oraz wspólnych doświadczeń emocjonalnych intensyfikuje te procesy w formę „zbiorowego uniesienia”, „wrzenia” (*effervescence*), czyli swoistej ekscytacji stanowiącej siłę o charakterze społecznym. W ten sposób zostają zainicjowane określone zmiany poznawczo-emocjonalne wśród uczestników, wyrażające się w większym poczuciu intersubiektywności doświadczeń. W rezultacie jednostki uczestniczące w rytuale doświad-

¹ R. Collins, *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*, K. Suwada (tłum.), Kraków 2011, s. 19.

² Tamże, s. 19.

³ Por. T. Warczok, *Konflikt, rytuał, emocje – socjologia Randalla Collinsa*, w: tamże, s. XII.

⁴ R. Collins, *Łańcuchy...*, cyt. wyd., s. 20.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 140.

⁷ Tamże, s. 64.

czają solidarności grupowej i podwyższenia poziomu energii emocjonalnej, co prowadzi do wytworzenia symboli grupowych (symboli relacji społecznej, rozumianych jako Durkheimowskie obiekty święte: znaki, ikony wizualne, słowa, gesty, działania) oraz norm moralnych regulujących funkcjonowanie grupy.

Dla R. Collinsa rytuał nie jest zatem sztywnym odtwarzaniem tradycyjnych wzorów relacji społecznych, lecz stanowi mechanizm zmiany kulturowej⁸. W procesach rytualnych kultura może być zarówno reprodukowana, wytwarzana, jak i lekceważona. Symbole zbiorowe (kultura) jako rezultat rytuału zostają w jego trakcie powiązane z doświadczaną przez uczestników energią emocjonalną. Od stopnia oddziaływania poszczególnych składników rytuału i ich wzajemnej integracji zależy to, czy rytuał będzie udany, czy też nie. W tym ostatnim przypadku energia emocjonalna uczestników zgromadzenia zostaje obniżona. Nie wytwarza się poczucie solidarności grupowej, a symbole zbiorowe tracą znaczenie i zdolność wywoływania emocji. W codziennym życiu mamy do czynienia raczej z rytuałami o niskiej intensywności, które dostarczają jednostkom niewielkiego pobudzenia emocjonalnego.

Randall Collins odróżnia zbiorowe uniesienie doznawane podczas rytuału od energii emocjonalnej. Uniesienie jest wynikiem zsynchronizowania procesów poznawczych, działań i emocji uczestników w trakcie rytuału. Jest więc emocją zbiorową. Proces ten polega na doświadczaniu w tym samym miejscu i czasie emocji, które są podzielane przez grupę osób, oraz na koordynacji mikrozachowań (tonów i rytmów głosów, ruchów cielesnych itd.)⁹. Jak pisze R. Collins, „wspólnie wykonywane ruchy skupiają uwagę, sprawiają, że uczestnicy stają się świadomi siebie nawzajem, robiąc te same rzeczy i dlatego też myśląc o tym samym. Zbiorowe ruchy są znakami, za pomocą których tworzona jest intersubiektywność. Zbiorowa uwaga wzmacnia ekspresję wspólnych emocji, z kolei podzielane emocje działają dalej, intensyfikując zbiorowe ruchy i poczucie intersubiektywności”¹⁰. Ten proces emocjonalny nie dokonałby się, gdyby nie określony kontekst społeczny. W trakcie rytuału zbiorowe uniesienie zaczyna dominować nad pierwotnym stanem emocjonalnym uczestników, przekształcając czy też podporządkowując

⁸ Tamże, s. 58.

⁹ Tamże, s. 423.

¹⁰ Tamże, s. 51–52.

ich indywidualne afekty wytworzonej wspólnej emocji. W efekcie – zdaniem badacza – następuje uderzająca zmiana w zachowaniu zarówno grupy, jak i jednostki.

Z kolei przez energię emocjonalną rozumie on zrelatywizowany do danej jednostki proces emocjonalny, nakierowany na interakcje społeczne i stanowiący ich rezultat. W tym przypadku chodzi nie tyle o emocje w sensie potocznym, tj. konkretne i określone doznania przypisywane jednostce, takie jak gniew, strach, radość itp. Dla amerykańskiego socjologa energia emocjonalna jest odpowiednikiem psychologicznego pojęcia popędu, z tą różnicą, że generowanego i zorientowanego społecznie¹¹.

Energia emocjonalna zdaje się zatem procesem, długofalową i trwałą emocją niż krótkotrwałym pobudzeniem emocjonalnym. Może przybierać różne formy. Jej wysoki poziom przejawia się w emocjonalnym poczuciu siły, zaufania, inicjatywy i optymizmu. Z kolei dla jej niskiego poziomu charakterystyczne jest poczucie słabości, bierności, oczekiwania niepowodzenia, depresji itp. Ponadto niesie w sobie pewne przesądzania moralne, które R. Collins określa za É. Durkheimem „sentymen-tem moralnym”. Wiążą się z nimi wartościowania dotyczące tego, co jest dobre i złe, moralne i niemoralne. Jednostki z wysoką energią emocjonalną mają przekonanie, że działają słusznie, prawidłowo, że realizują najwartościowsze cele społeczne¹². Odmienne zjawiska zachodzą u osób z niską energią. W tym przypadku można zaobserwować takie objawy jak np. nadmiar poczucia winy, traktowanie siebie jako osoby niemoralnej itp.

Zdaniem R. Collinsa podstawową ludzką motywacją jest dążenie do maksymalizacji własnej energii emocjonalnej¹³. Ludzie poszukują takich interakcji, w których ich ogólny poziom energii emocjonalnej będzie rósł, a jednocześnie uczą się unikać tych, których rezultatem może być niekorzystny bilans afektywny. Sytuacje skutkujące wzrostem ogólnego ładunku emocjonalnego świadczą o tym, że rytuał interakcyjny zakończył się powodzeniem. W przypadkach odwrotnych rytuał – jak twierdzi R. Collins – „odprowadza energię”.

¹¹ Tamże, s. 54, 130.

¹² Tamże, s. 54.

¹³ Tamże, s. 186.

Poszczególne jednostki, rozpoczynając interakcje społeczne, wnoszą do nich zasoby poznawcze, które R. Collins nazywa uogólnionym kapitałem kulturowym. Stanowią go symbole wspólne dla wszystkich członków społeczeństwa: zasób wiedzy i doświadczenia, zajmowane pozycje, władza i kompetencje czy przynależność do określonych grup¹⁴. Jeżeli w rytuale uczestniczą osoby, które w przeszłości już się spotkały, wnoszą one także inny zasób, jakim jest specyficzna wiedza i doświadczenie wypływające z dotychczasowych kontaktów. Te elementy stanowią o tzw. szczegółowym kapitale kulturowym – wspólnym tylko określonej grupie ludzi (np. grypsy, zwroty, gesty, dowcipy itp. zrozumiałe tylko dla tych osób).

Intensywne doświadczenia emocjonalne są ze swej natury ulotne. Przetrawanie zbiorowych emocji oraz poczucia solidarności grupowej zależy od stopnia przekształcenia się chwilowych emocji w stany długotrwałe, co dokonuje się dzięki powiązaniu i zakodowaniu emocji we wspólnych symbolach. Tylko za pomocą symboli uczucia zbiorowe mogą się utrwalić. W ten sposób symbole stają się nośnikami energii emocjonalnej pomiędzy interakcjami¹⁵. Symbole mogą pobudzać energię emocjonalną dopóki jednostki są w stanie przypomnieć sobie dawny zbiorowy poryw, innymi słowy – dopóki zachodzi integracja pamięci emocjonalnej i symbolicznej.

Randall Collins uważa, że symbole nie są tylko elementami poznawczymi i wytworami czynności, lecz stanowią jednocześnie sposób komunikowania przynależności grupowej¹⁶. W tym przypadku różnice między nimi związane są z rodzajem i intensywnością solidarności grupowej, którą wywołują. Solidarność anonimowego tłumu jest raczej krótkotrwała i sytuacyjna, a symbole ją wyrażające są odbierane przez uczestników w większym stopniu jako zewnętrzne. Dlatego ludzie potrzebują ponownego zgromadzenia, aby odnowić emocjonalne naładowanie symboli i odbudować poczucie identyfikacji z grupą. Niemniej z uwagi na niższy poziom solidarności tłumu i brak osobistych więzi jednostki na ogół nie są w stanie przywołać tych emocji w codziennych interakcjach, co wpływa na znaczną zmienność symboli lub ich zanik

¹⁴ J. H. Turner, J. E. Stets, *Socjologia emocji*, M. Bucholc (tłum.), Warszawa 2009, s. 99.

¹⁵ R. Collins, *Łańcuchy...*, cyt. wyd., s. 140.

¹⁶ Tamże, s. 179.

w okresie między zgromadzeniami. Zdaniem badacza taki mechanizm występuje w przypadku ruchów religijnych i politycznych.

Przeciwna sytuacja zachodzi na poziomie spotkań interpersonalnych, w codziennych konwersacjach typu twarzą w twarz. Cechują się one zazwyczaj mniejszą intensywnością chwilowych emocji, jednak symbole z nimi związane „używane są tak często i w samowzmacniających się sieciach, że wsiąkają w poczucie rzeczywistości uczestników”¹⁷. Tym samym budują ich osobistą tożsamość oraz silne poczucie przynależności grupowej.

Randall Collins ilustruje powyższe rozróżnienia, opierając się na badaniach (głównie Rodneya Starka), które wskazują na zależność wierzeń religijnych od interakcji społecznych. W świetle tych badań osoby przyłączają się do grupy religijnej zaproszone przeważnie przez znajomych, przyjaciół czy członków rodziny. Początkowo uczestniczą w nich nie ze względu na doktrynę, lecz na więź z ważnymi dla nich jednostkami. Stopniowo relacje społeczne nasilają potrzebę praktyk religijnych, a samo subiektywne doświadczenie wiary „rośnie wraz z uczestnictwem w działaniach kultu”¹⁸. Te same czynniki determinują także decyzję opuszczenia grupy religijnej. Odchodzą przeważnie te osoby, które nie nawiązały wystarczająco bliskich, personalnych więzi z innymi członkami wspólnoty. Bez doświadczenia siły zbiorowych emocji i personalnych więzi symbole religijne tracą stopniowo na znaczeniu, co w rezultacie prowadzi do zaniku wiary.

Rytuały religijne nie działają zatem automatycznie. Wyłączne realizowanie stereotypowych czynności religijnych, koncentrowanie się na formie praktyk nie wystarczy dla podtrzymania wiary. Zdaniem R. Collinsa kluczowym wyznacznikiem siły religijnego członkostwa jest Durkheimowskie emocjonalne indukowanie, zarażenie, do którego dochodzi podczas udanych rytuałów¹⁹. To zbiorowe „wrzenie” musi jednak być skoordynowane ze wspólnym skupieniem uwagi na tzw. świętych, czyli znaczących dla danej grupy obiektach, przedmiotach, jak i typie działalności. Uświadomienie sobie przeżywanych przez uczestników zbiorowych emocji i wspólnej uwagi wzmacnia wtórnie siłę tego zjawiska. Choć badacz akcentuje w większym stopniu

¹⁷ Tamże, s. 106.

¹⁸ R. Collins, *Łańcuchy...*, cyt. wyd., s. 106.

¹⁹ Tenże, *H. Paul Douglas lecture. The Four M's of religion: magic, membership, morality and mysticism*, „Review of Religious Research” 2008, vol. 50, no. 1, s. 8.

rolę determinant emocjonalnych, to właśnie twierdzenie o zintegrowanym oddziaływaniu emocji i powiązanej z nimi sfery symbolicznej wydaje się o wiele bardziej adekwatnie wyjaśniać wpływ rytuałów.

W refleksji nad religią R. Collins przyjmuje model rynków społecznych. Według niego całą rzeczywistość można ujmować w kategoriach rynków rytuałów interakcyjnych, takich jak rynki matrymonialne, rynki dóbr materialnych, rynki polityczne itp. W tym kontekście organizacje kościelne stanowią rodzaj przedsiębiorstw religijnych. Muszą konkurować nie tylko ze świeckimi ruchami o charakterze rytualnym, wytwarzającymi własną solidarność i swoje normy moralne, a jednocześnie nieustannie podnosić poziom swojej atrakcyjności, lecz także rywalizować między sobą. Jego zdaniem tego typu organizacje nie przekonują potencjalnych i aktualnych członków obietnicą wiecznej nagrody (a w taki sposób odczytał ustalenia R. Starka).

O wiele większą moc przyciągania należy przypisać zjawiskom, które są rodzajem „wypłaty społecznej”, czyli korzyściami uzyskiwanymi przez poszczególne jednostki od własnej grupy. Choć rynek religijny jest bardzo zróżnicowany, to potencjalni „konsumenci” mogą posłużyć się określonym kryterium, które pozwala porównać różne oferty religijne i wybrać spośród nich. Dla R. Collinsa tym kryterium jest skuteczność, z jaką poszczególne kościoły dostarczają jednostkom wysokiego poziomu zbiorowego uniesienia. Ten wspólny poryw i emocjonalne pobudzenie przekształca się następnie w poczucie przynależności i solidarności grupowej. Im wyższy jest poziom grupowej ekscytacji, tym silniejsze poczucie przynależności i zadowolenie z uczestnictwa, a oferta danej wspólnoty nabiera większej atrakcyjności²⁰.

Jeżeli chodzi o tytułowy problem, to na podstawie teorii R. Collinsa można, moim zdaniem, zrekonstruować dwie kategorie funkcji emocji. W każdej z nich wyróżnię kilka funkcji szczegółowych, które wydają się najistotniejsze w świetle teorii rytuałów interakcyjnych.

Pierwszą kategorię reprezentują funkcje społeczno-kulturowe. Randall Collins opowiada się za ujęciem Émile'a Durkheima i Maxa Webera, zgodnie z którym religia stanowi czynnik spajający społeczności ludzkie i inicjujący przemiany społeczno-kulturowe²¹. Jako komponent praktyk

²⁰ Por. tamże, s. 8–9.

²¹ Tamże, s. 11.

religijnych emocje pełnią zatem funkcje integrująco-różnicujące i motywacyjne. Wywołują poczucie jedności w danej grupie, a co za tym idzie – wpływają na konstruowanie tożsamości religijnej (funkcja integrująca). Wraz z postępującą integracją grupy jednostki uświadamiają sobie różnice w odniesieniu do outsiderów i grup zewnętrznych (funkcja różnicująca). Innymi słowy, emocje – w większym stopniu niż różnice w doktrynach – jawią się jako elementy konstytuujące opozycję „my–oni”. Ponadto doświadczenie zbiorowego uniesienia i jego rezultatu w postaci podwyższenia poziomu jednostkowej energii emocjonalnej daje, zdaniem R. Collinsa, „niezwykle silny efekt motywujący”²². Osoby pragną powtarzać to doświadczenie, co wzmacnia potrzebę interakcji społecznych.

Kolejną funkcją społeczno-kulturową, na którą zwraca uwagę R. Collins, jest porządkowanie sfery symbolicznej. Emocje określają hierarchię symboli. Na jednym jej krańcu mamy do czynienia z symbolami „martwymi”, które utraciły moc pobudzania emocjonalnego ludzi, na drugim zaś – określone przekonania, obiekty i działania symboliczne, które wiążą się z ekstremalnie silnymi i intensywnymi uczuciami²³.

Funkcję społeczno-kulturową można również określić jako kulturotwórczą. Udana rytuały interakcyjne, o wysokim ładunku energii emocjonalnej i wzajemnym skupieniu uwagi, skutkują często zbiorowym wytworzeniem nowych symboli. Niektóre z nich zanikną, ale część zostanie rozpowszechniona, głównie poprzez sieci konwersacyjne. Transformacje kulturowe dotyczące przekonań i działań symbolicznych znajdują swoje odzwierciedlenie w przemianach sfery afektywnej. W tym kontekście rytuał interakcyjny, w trakcie którego konstytuuje się zbiorowa świadomość i zbiorowe emocje, tworzy mechanizm zmian kulturowych.

Drugą kategorię tworzą funkcje odnoszące się do poziomu indywidualnego. Częściowo stanowią odpowiednik funkcji społeczno-kulturowych, ale przyporządkowanych konkretnej jednostce. Oznacza to, że po pierwsze, członkowie grup religijnych budują osobistą tożsamość na przynależności do danej zbiorowości. Po drugie, jeśli łańcuch rytuałów interakcyjnych podnosi długotrwale energię emocjonalną, to – poza oczywistym wpływem na funkcjonowanie psychiczne i społeczne – kształtuje się

²² R. Collins, *Łańcuchy...*, cyt. wyd., s. 54.

²³ Por. np. tamże, s. 203.

u konkretnych jednostek poczucie słuszności własnych kategorii moralnych. A zatem energia emocjonalna wzbudzana przez rytuały religijne oddziałuje na przekonania moralne (i *de facto* na rozwój moralny). I wreszcie po trzecie, funkcje z tej grupy wiążą się z podatnością jednostek na indukowanie emocji. Świadomość tego mechanizmu czy też umiejętności w tym zakresie świadczy o kompetencjach społecznych jednostki. Podzielanie wspólnych emocji stanowi często podstawę do wyznaczenia ram adekwatnych i współmiernych zachowań w danej sytuacji.

Z powyższego omówienia wynika, że emocje religijne *sensu stricto* oddziałują na przemiany społeczno-kulturowe jako komponent działań społecznych, zgodnych z normami moralnymi ustanowionymi w trakcie rytuałów i treściowo określonymi przez konkretne doktryny religijne. W odniesieniu do pozostałych funkcji nasuwa się wniosek, że charakteryzują one ogół procesów emocjonalnych, a nie wyłącznie uczucia religijne. Wniosek ten jest jednak zbieżny z teorią R. Collinsa, dla którego główną determinantą uczestnictwa we wspólnotach religijnych jest siła uczuć członkowskich. Niemniej co do tej kwestii można postawić zarzut, że amerykański badacz utożsamia ogół emocji religijnych z emocjami społecznymi. Takie rozstrzygnięcie nie dostrzega problemu jakościowej specyfiki afektów religijnych, na którą wskazują np. analizy Rudolfa Otta²⁴.

Z zarzutem nieuwzględnienia specyfiki emocji religijnych wiąże się kolejna kwestia. Badania nad emocjami prowadzone w dziedzinie antropologii kulturowej, socjologii i językoznawstwa²⁵ zakwestionowały wiele ustaleń psychologicznych. Krytykuje się je za tendencje uniwersalizujące. Ponadto zwraca się uwagę, że nawet sama definicja emocji jest obciążona etnocentryzmem i wydaje się charakterystyczna dla kultury euroamerykańskiej. Randall Collins nie odnosi się krytycznie do teorii psychologicznych wyjaśniających zjawiska emocjonalne. Badacz nie podejmuje także refleksji nad wpływem różnic kulturowych na emocje, zarówno indywidualne, jak i zbiorowe. Można sądzić,

²⁴ Por. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, B. Kupis (tłum.), Warszawa 1999.

²⁵ Por. C. A. Lutz, *Emocje, rozum i wyobcowanie. Emocje jako kategoria kulturowa*, w: *Emocje w kulturze*, M. Rajtar, J. Stracuk (red.), Warszawa 2012; A. Wierzbička, *Emocje. Język i «skrypty kulturowe»*, w: *teżże, Język – umysł – kultura*, Warszawa 1999.

że uwzględnienie ustaleń nauk o kulturze przyczyniłoby się do stworzenia wielowymiarowego obrazu interakcji i jej uczestników. Pozwoliłoby także na postawienie problemu badawczego dotyczącego zmian historycznych i kulturowych w zakresie samych procesów emocjonalnych, w tym przemian w rozumieniu i doświadczaniu emocji (ich blaknięcia, intensyfikacji, zaniku itd.).

Biorąc pod uwagę powyższe zastrzeżenia, musimy jednak stwierdzić, że teoria R. Collinsa stanowi ciekawą próbę integracji wymiaru symbolicznego i emocjonalnego ludzkich działań i przekonań. W humanistyce aspekt emocji był najczęściej pomijany bądź traktowany jako zaburzający ludzką racjonalność. Natomiast R. Collins próbuje pokazać, jak emocje są zintegrowane z tym, co grupa (dana społeczność) uznaje nie tylko za racjonalne, ale i wartościowe – w znaczeniu celu ludzkich działań. Stara się przy tym zastosować teorie oraz badania psychologiczne i socjologiczne do koncepcji nieredukcyjnych, zakładających autonomię ponadjednostkowej (w innym rozumieniu – pozajednostkowej) sfery symbolicznej. Takie ujęcie może stanowić podstawę bardziej adekwatnego, gdyż wielowymiarowego opisu i wyjaśnienia ludzkich działań.

Arleta Chojniak – THE FUNCTIONS OF RELIGIOUS EMOTIONS IN THE CULTURAL TRANSFORMATIONS. THE THEORY OF RANDALL COLLINS

The aim of this paper is an interdisciplinary reflection on the role and the status of religious emotions in the cultural transformations. The basic conception to which the author refers is Randall Collins's theory of interactive ritual chains. This theory was used to the analysis of function and specifics of the individuals' emotional experiences participating in the religious rituals. In this conception the collective emotions – including religious ones – which the people experience in the social interactions, result in creating, reproducing and depreciating of the cultural symbols. In conclusion Collins states that the collective emotional experiences, which are the constitutive element of interactive rituals, determine and initiate the mechanism of cultural changes. In this perspective the social and religious emotions are basic determinants of the cultural processes.

MARTA TURKOT
University of Warsaw

A quarter century of religion in a free country. Diagnosis of contemporary religion of Poles based on a paradigm of dis-secularisation*

Last year marked 25 years of economic, political, social and religious freedom in Poland. The year 2014 also marked a decade of European Union membership – a decade of life in a modern organised country in terms of economy, morality and constitutionality. It means the completion of ten years of subsisting relationships in the country at many levels including those between state-religion, state-churches and the relationship of both these sets with society. During this time the public have learned about democracy, the ideological neutrality of the state and liberalism on the model of Western countries. The way so far has been difficult, often ambiguous, questionable and controversial. Efforts have been made throughout these years to find various ways to establish the relationship between religion, the church and state in the context of the post dominance of the neighbouring empire. For the previous half a century Poland had been within the sphere (under the influence of politics) of the Soviet Union and consequently politically dominated by communist ideology. This assumed a planned and top-down secularisation of society and various actions of the Polish state authorities reflected the pursuit of similar assumptions. In 1989, Poland became independent, and religion – both in the institutional and ideological sense became an independent institution free from the control of the authorities.

What is the contemporary place and role of religion in the Polish State and society? In this article I will try to answer this question using the paradigm of secularisation and dis-secularisation. I will attempt to

* This article was written thanks to the financial support from the grant of the Polish National Science Centre 2012/07/N/HS1/01550 entitled: *Religion in the dispute of liberals and communitarians*.

show that, despite the undeniable existence of the phenomenon of a weakening of the influence of religion on individuals, the nature of contemporary Polish religiosity can be analysed from the perspective of dis-secularisation on which I have developed a better understanding than before. This understanding departs to some extent from that depicted in modern classics of this paradigm and the past experiences of the Polish state. I see this phenomenon as a resistance to the secularising trends in the conditions of freedom, both religious and political, in the new democratic systems that arose after regaining freedom from Soviet domination and during the decade after the transition period. The presented research will show a detailed diagnosis of the state of religion in contemporary Poland, with a focus on selected quantitative and qualitative indicators, as well as selected aspects of the functioning of religion in Polish society.

Religion in Poland in terms of dis-secular paradigm

Dis-secularisation is a term that I use to identify critical trends against the secularisation paradigm prevailing in the humanities since the 60s of the twentieth century as well as its review by its earlier thinkers, authors and followers. These critical and re-visionary trends emerged in the 80s of the twentieth century in response to a specific thesis within a secular paradigm¹. In this article I will present the answers from a secular thesis that may be applied to the case of Poland². I will introduce a new, enhanced understanding of dis-secular phenomena that will allow me to analyse contemporary Polish religiosity as having a dis-secular nature. The data

¹ One of the researchers who changed their mind about the processes of secularisation was Peter Berger, admitting that the end of the twentieth century had to deal with the phenomena of dis-secularisation; P. Berger, *The Desecularization of the World: A Global Overview*, in: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, P. Berger (ed.), Washington 1999, p. 2; idem, *Refleksje o dzisiejszej socjologii religii*, „Teologia Polityczna” 2009/2010, nr 5, p. 89–100. See also: K. Zielińska, *Spory wokół teorii sekularyzacji*, Kraków 2009, p. 67.

² Therefore I do not take into account the critic suggesting that secularisation theories are limited to a short period and area of Europe, and do not take account of all religions. Defenders of the secular approach accept the usefulness of the theory to describe systems of values. Pippa Norris and Ronald Inglehart, tested the secular theory in 80 countries around the world; P. Norris, R. Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge 2004.

presented will be used to show that Poland can be used as an example to highlight the presence of the phenomenon of dis-secularisation within modern societies, not only in as far as the relation to the communist period, but also to the present.

To go to the description of the paradigm of dis-secularisation, research should emphasize at the very beginning that it does not undermine the significance of secularisation as a historical process. Secularisation is a historical fact which contributed to events such as the Protestant Reformation, the rise of the modern state, capitalism and the modern approaches to education³.

Many definitions of the concept of secularisation have originated within the paradigm of secularisation⁴. Ambiguous and different meanings of the concept of „secularization” can be classified into three different

³ I. Borowik, *O deprywatyzacji religii Jose Casanovy na tle debaty wokół sekularyzacji*, in: J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, T. Kunz (trans.), Kraków 2005, s. 3–12.

⁴ K. Zielińska, *Spory wokół...*, op. cit. Helpful to highlight the diversity of these definitions are its segregations. For example, Lary Shiner reviewing the empirical research using the concept of secularisation has built a six-point index to operationalize this concept: 1. The process of decay of religion – religious symbols previously accepted doctrines and institutions lose their prestige and importance. The end result of this process would have created a society without religion. 2. The phenomenon of increasing adaptation to the world, resulting in a reversal of supernatural elements and focus on the realities of „this world”. The adaptation process would lead to a situation in which a given society will be completely absorbed by the pragmatic aspects of everyday life. 3. Release of society from religion by withdrawing it to a separate sphere. Becoming the domain of private life, religion ceases to affect other aspects of social life. As a result, religion would become an internal issue or limited to a religious group without affecting the institutions and society. 4. The process of transformation of religious beliefs and institutions in the form of non-religious – the knowledge, behaviours and institutions that were once treated as rooted in divine power, become phenomena of purely human. As a result, anthropomorphized form of religion and society is created that takes over all the functions previously belonging to religion. 5. Desacralisation of the world – the world loses its sacred character. This is accompanied by desacralisation of man and nature, which are the subject of a free and rational interpretation and manipulation. The consequence of such a process would be the creation of an entirely rational world. 6. The transition from public to „sacra”, „secular” – the culmination would be a situation in which all decisions and actions are based on rational and utilitarian considerations. This understanding of the term „secularisation” is the recognition of a broader one and refers not only to the change of religion, but rather to the overall

groups based on the understanding of the nature of secularisation. Secularisation can be understood firstly as an (slow) end of religion or secondly as a transformation of religiosity. Therefore, when talking about the process of secularisation some researchers indicate a move away from religion, the negation of the importance of religion, the collapse of the authority of the clergy, the disappearance of religion in public and private life. An example of the second approach may be found by pointing to a departure from the traditional sense of faith and spirituality advocated and implemented by the churches and as present in the community, reflecting the idea that is in favour of practicing faith as a matter of choice in a favourably chosen manner⁵. The third and final understanding of the concept of secularisation is based upon the place of religion in society – and more precisely its presence in the private sphere rather than the public (also recognized as moving, shifting from one sphere to the other). It is a concept closely related to contemporary political philosophy, based on the division of private-public⁶. Jose Casanova, one of the founders of the dis-secular paradigm, dealt exactly with this approach. This view of secularisation forms the most interesting subject matter for political philosophers. They leave the first two approaches to sociologists of religion and historians. Here are the two most important arguments in the context of this type of understanding of secularisation and dis-secularisation.

Thesis of the dis-privatization of religion (thesis a)

Jose Casanova formulated the fundamental thesis within dis-secular paradigm. This was the thesis of the dis-privatization of religion, that is, the actual entry of religion into the public sphere, contrary to the predicted place for it being only in the private sphere. The thesis assumes that the notion that the place for religion rests in the private

social change; L. Shiner, *The Concept of Secularisation in Empirical Research*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 1967, vol. 6, no. 2, p. 209–217.

⁵ *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, I. Borowik, W. Zdaniewicz (eds.), Kraków 1996.

⁶ J. Weintraub, *The Theory and Politics of the Public/Private Distinction*, in: *Public and Private in Thought and Practice. Perspectives on a Grand Dichotomy*, J. Weintraub, K. Kumar (eds.), Chicago 1997.

sphere is the postulate of liberal or leftist elites and the emergence of forms of religion into the public is justified – in terms of liberal states – when the religion defends liberal values of those societies. That is to say, it contributes to the democratization of societies, advocates rights such as freedom of speech and freedom of religion and further prevents human rights violations⁷.

Religion in Poland during the communist period actually served these roles. Despite several attempts by the political class to place it exclusively in the private sphere of society, religion remained present in the public sphere at many levels (political, social, economic and cultural) and in many forms. Religion was active in the public sphere in various capacities, be it supporting the resistance groups through support of the public in difficult times, offering good words of consolation, mounting pressure on the government to change their decisions and governance tools as per the larger acceptability, and finally by providing economic aid to the most needy.

Even if Poland as qualified by Casanova as an example of the dissecular trend was not then a country with liberal standards, its system received basic divisions, such as the partition of the private and the public sphere in the lives of its people and society, as well as the separation of church and state. These standards form the very basis for classifying both Western democracies and the former communist block regimes – despite many significant differences – into the same group of countries in relation to religion, separate, for example, from a group of many Islamic states.

Thesis of „relation of religion and modernity“ (thesis b)

Another thesis which may be included in the secular paradigm of secularisation, and on the basis of which researchers, Casanova among them, indicate a relationship between religion and modernity can be called the thesis of „the relationship between religion and modernity“. The basic assumption of the secular paradigm that has prevailed in the sociology of religion for a long time (combining different operational aspects within the framework of theoretical concepts) has been that

⁷ J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994, p. 111–112.

socio-economic development of societies should follow the marginalization of religion. The challenge for researches associated with the paradigm were the remaining anomalies. One of them was the so-called American exceptionalism. Contrary to the assumption of acting as a secular paradigm a high level of religiosity was observed in the United States despite its high level of technological and economical development⁸. This anomaly has become the starting point for the formation of new approaches. One of which was the dis-secular paradigm which recognised the contradiction between the facts and the thesis. It states that with economic-technological development and a rise in the level of education and safety in societies, religion will slowly disappear or lose the majority of believers⁹. Poland was also an example for the followers of this dissecular approach. Interestingly, in this context Casanova describes Poland's communist period as a modern country. However, the Polish economy in the 80s was an economy of scarcity of first necessity goods and compared to the technological development of Western Block countries it was far behind¹⁰.

Only after 1989 Poland can be seen as an example of a country with a dis-secular nature, in relation to the meaning specified by the phrase „religion and modernity”. Only after this period, in fact, could Poland be described as a modern country – a country undergoing democratization, ideological pluralism, material well-being associated with the development and implementation of modern technologies in everyday life, maintaining an economically satisfactory standard of living and consumerism. If Polish religiosity failed to relinquish the process of secularisation in such conditions, we could see it as an example of a paradigm of dis-secularisation.

In short, at one time conditions of secularisation were specific – it was secularisation in the conditions of slavery imposed on society from above. This was a completely different phenomenon from the secularisation held in democratic conditions, related to freedom of worldly choices and freedom of religion. That is why the process was unsuccessful

⁸ F. J. Lechner, *The Case against Secularization: A Rebuttal*, „Social Forces” 1991, vol. 69, no. 4.

⁹ J. Casanova, *Public Religions...*, op. cit.; C. Taylor, *Koniec świata chrześcijańskiego – zysk czy strata?*, A. Pawelec (trans.), „Tygodnik Powszechny. Katolickie Pismo Społeczno-Kulturalne” 2000, nr 19 (dodatek „Dni Tischnerowskie”).

¹⁰ J. Kornai, *Economic of Shortage*, Amsterdam 1980.

– these conditions constitute one of the main reasons for bringing an end to laicization. Thus, it is not modernity from which Poland emerged unscathed, but the top-down planned secularisation of society was the source of the dis-secular character of the religiosity in the country.

The category of dis-secularisation in the Polish context carries a wider and broader understanding of the term as a confirmation of the above-mentioned phenomenon and also in terms of modernity it carries a wider approach. In other words, enhanced understanding of dis-secularisation maintains a high level of religiosity in a society functioning without hindrance in conditions of modernity – taking part in processes such as democratization, development of material and technology, consumerism, ideological pluralism in the public sphere, revitalization of value systems, changing the identity of a state from traditional to cosmopolitan. Firstly, therefore, I will try to show that in a developing society, the level of religiosity and spiritual involvement in existing forms of faith are still very high (above-mentioned thesis b). Evidence for this analysis lies in such indicators as (1) the number of the faithful and quantification of religious practices, and (2) the characteristics of contemporary Catholics in Poland. Secondly, I will show that a free liberal country does not banish religion to the private sphere – even when it does not have to defend society. Supporting this supposition are indicators such as (3) an analysis of the situation of religious education in Poland and (4) an overview of the most important contemporary events with religious background in the Polish public sphere.

All of the above mentioned modern phenomena have an impact on the deepening of the process of secularisation, they are administered by sociologists and philosophers of religion as a cause of loss of faith or conversion to religious forms. Dis-secularisation, therefore, understands the maintenance of a high level of religious commitment in a society that fully keeps society involved with it – in spite of these processes. This does not mean that these processes do not affect the shape of faith in society – they are historical phenomena and their actual impact should not be undermined. However, their impact is limited. The reason for this restriction is a separate issue altogether. In the case of Poland, a specific phenomenon at the time of secularisation is considered to be a global scale fidelity to the Catholic Church among the Poles and a high level of

religious belief¹¹. This phenomenon persists regardless of the assessment of its causes. They can be ascribed to the specific undergoing preservation, planned top-down secularisation of society under communism, which resulted in a backward syndrome, parochial post-colonial state. Another assessment puts emphasis on religion as an expression of the firm faith and centuries-old tradition of Poles.

**Religion in the communist period
and during the political transformation.
An outline**

Every era in many ways owes its shape not only to modern trends and tendencies but also to the periods preceding it. In the same way the role of religion in post-war Poland owes its conditions to both the new geopolitical situation and the events preceding it¹². These situations and events include: (1) identification of the majority of the population of the Catholic religion with the concept of the nation in the nineteenth century during the annexation of Polish territories by neighbouring Prussia, Austria and Russia, (2) identification of the interests of religion, Catholic church and the public interest against the interest of a foreign state authority, and (3) shortening lenient religious experience and independence in a free country. Among the new factors shaping religion in post-war Poland, include: (1) a narrowing of the Catholic religion by moving the borders of the country thereby excluding the Eastern Orthodox population, mass resettlement of ethnic groups of a different denomination (Ukrainians) and by the extermination of the Jewish population in the country; (2) lack of support for the new communist power by the majority of Polish society, and therefore a reluctance to comply with the demands of secularisation imposed by this power. In the Polish People's Republic (PRL) the authority of the Catholic Church, and the

¹¹ *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Gro-towska (eds.), Kraków 2010, s. 7.

¹² M. Turkot, *Religion in the Post Imperial State – the Case of Poland*, in: *Empires and Nations from the Eighteenth to the Twentieth Century*, vol. 1, G. Motta, A. Folco Biagini (eds.), Newcastle upon Tyne 2014.

importance of religion in society was enormous and it grew in proportion to the increase in the level of oppression imposed by the ruling communist authorities¹³.

For fifty years policies towards the Church were ambiguous. Initially offering cooperation, the approach changed to one in which its leaders suffered imprisonment and invigilation¹⁴. The Church responded by becoming openly against the government. Nevertheless the safety, viability and welfare of the citizens in totalitarian conditions was always paramount. The Church stood up to the task of protecting its people, always defending society against authoritarian oppression¹⁵. The moment of Polish freedom was, for the Church and religion, also a moment of freedom and not only freedom in relation to the state in general as a new and strange future began to unfold.

The Polish community therefore entered the political transformation with the highest confidence in the institution of the Church and its clergy. 80,00% of society declared membership and around 70,00% religious practices¹⁶. However, during the nineties some public criticism of the Roman Catholic Church was voiced and a degree of anti-clericalism appeared. Nevertheless, confidence in the religious institutions held fast. Rejection of the Church remained in force only among some beneficiaries of the old system.

The church accepted formal separation from the state, in accordance with the doctrine of religious liberty. This doctrine was adopted at the Second Vatican Council and supported by the Pope John Paul II.

¹³ The official propaganda of the Communist authorities was losing credibility; K. Borowski, *Religion and Politics in Post-World War II Poland*, in: *Prophetic Religions and Politics*, J. K. Hadden, A. D. Shupe (eds.), New York 1986. In addition, it can be seen that the model of the state is confirmed, in which state power has never been associated with religion and the institution of the Church on the model of absolute monarchy in the eighteenth and nineteenth century Europe. In such a historical model religion and the institution of the Church cooperate with society, often being a protector against state power.

¹⁴ There are a number of studies on the relationship of church and state in the communist period; J. Żaryn, *Kościół w PRL*, Warszawa 2004; L. Blit, *The Insoluble Problem: Church and State in Poland*, „Religion in Communist Lands” 1973, vol. 1, no. 3; W. Zdaniewicz, *Kościół katolicki w Polsce 1945–1972*, Poznań–Warszawa 1979.

¹⁵ E. Morawska, *Civil Religion versus State Power in Poland*, in: *Church-State Relations: Tensions and Transitions*, T. Robbins, R. Robertson (eds.), New Brunswick 1987.

¹⁶ I. Borowik, *(Nie)warto rozmawiać*, „Tygodnik Powszechny” 2011, nr 37 (3244), <http://tygodnik.onet.pl/32,0,67714,2,artykul.html> [dostęp: 10 IX 2015].

The '90s were characterized by the continued explicit presence of the Catholic religion in the public sphere (ethical as well as political). The political transformation proceeded in mutual cooperation and under good relations between the state and the church, which means between the politicians on the one hand and the dignitaries, the bishops, and the nobles of the Church on the other. The politicians wanted the new government to be legitimized by the Church with its great authority and positive political influence (which had resulted from the Church's help in the process of democratization and transformation of the political system)¹⁷. For the Catholic Church the return to politics was associated with hopes of establishing a normal, ample distance from the government. At the same time the Church awaited help from the policy makers in the restitution of property it had lost during the communist era. This caused tensions in society which began to see the Church in a new role – not only a defender of the nation and human rights but also a political player with its own interests, including economic ones¹⁸.

One of the broader trends of the postcommunist period in Central and Eastern Europe was a habit that officials in this region began to follow, often appearing regularly in public in the company of church dignitaries. In Poland leading politicians made pilgrimages to Częstochowa, there was no lack of bishops or pastors at local events and festivals (at the openings of community centres, schools, bridges). State policy focused on giving an expression of radical change: religion would no longer be bullied, legal guarantees of freedom of religion would be provided; religion might from now on be explicitly present in the public sphere in different forms. Religion gained the right to return to public and private life.

¹⁷ The relationship between the „new” elites and religion is noteworthy. Firstly, these elites were not new – they recruited from the old elites, including elites of the communist party; *Elity w Polsce, w Rosji i na Węgrzech: wymiana czy reprodukcja?*, I. Szeleney, D. Treiman, E. Wnuk-Lipiński (eds.), Warszawa 1995. The communist elites were, at the end of the 80s anti-religious only superficially – more than 60,00% of the system beneficiaries had declared themselves as Catholics at least once; J. Wasilewski, E. Wnuk-Lipiński, *Poland: Winding Road from the Communist to Post-Solidarity Elite*, „Theory and Society” 1995, vol 24, no. 5, p. 669–696.

¹⁸ I. Borowik, *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu*, Kraków 2000, s. 11.

In the transformation period it was expected that Poland, after the restoration of political sovereignty, would be affected by similar processes to those in the West – such as worldview pluralization, religious freedom and a free policy no longer requiring protection from the Church. Researchers have predicted how this may affect the role of religion in society and the level of religiosity of the Poles. Since its sovereignty (and now even) researchers have put forward various proposals for the analysed subject. These vary from indicating various aspects of secularisation to more moderate attitudes in which it is proclaimed that the processes affecting Poland are ambiguous – testifying to secularisation on the one hand, on the other to religious revival¹⁹.

Representatives of the first group argue that besides observed at first glance a religious revival – Poland is affected by a secularizing processes similar to western nations. This includes: the privatization and de-institutionalization of religion²⁰, criticism of beliefs or their subject matter, a slow decline in the moral authority of the clergy, a departure from the traditional sense of faith and spirituality conducted within the churches, communally and not by choice, but somehow „randomly” (i.e. from birth and education in a given cultural and historical context), the crisis of communitisation and transmission of the faith, family crisis, revitalization of Christian values in life and a questioning of religious morality. There are also comments that draw attention to an unconscious gradual lack of acceptance of subsequent dogmas of the faith doctrines. The well-known researcher of Polish religiosity prof. Władysław Piwowarski described Polish Catholics as „involuntary heretics”²¹. The second group highlights the fact of flowering religious communities both within the

¹⁹ Prof. J. Mariański in his research comments on this situation in the following way: „Secularisation and dis-secularisation are two different (competing) processes of change of religion, but coexist in modern and postmodern societies. Secularisation is not a myth, dissecularisation also is not a myth, both are a social reality”; J. Mariański, *Tendencje rozwojowe religijności katolickiej w Polsce*, in: *Pomiędzy sekularyzacją i religijnym ożywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i Niemczech*, E. Firlit et al. (eds.), Kraków 2012.

²⁰ I. Borowik, *Religia we współczesnych społeczeństwach. Instytucjonalizacja a prywatność*, in: *Od Kościoła ludu...*, op. cit., p. 17–33.

²¹ J. Wołkowski, *Blaski i cienie polskiej religijności. Z ks. prof. dr. hab. Władysławem Piwowarskim rozmawia Józef Wołkowski*, in: *Oblicza katolicyzmu w Polsce*, J. Wołkowski (ed.), Warszawa 1984, p. 34.

church and as autonomous confessional movements. They argue that the Christian churches (especially Catholic) still strongly influence the collective consciousness of Poles²². Religious revival appears both in terms of the individual (testimonies of faith, the experiences of transcendence) and the institutional (pluralization, the development of new religious movements and a return to traditional forms).

It is hard not to consider these diagnoses, based on an analysis of the facts taking into account both trends. So far, however, the possibility of examining contemporary Polish religiosity as taking part in the dis-secularisation process have not been taken into account. I argue that both approaches as reflecting the nature of Polish religiosity today, are not mutually exclusive, and we can analyse them together from the broader perspective of dis-secularisation. Its definition should be slightly wider than previously assumed. Hence, Poland may still be counted as an example in support of the dissecular paradigm, despite already having experienced the new democratic conditions of the last decade, after regaining freedom from Soviet domination and passed through the transformation period.

Currently, it can be considered that Poland has already passed the essential elements of the process of political transformation. As the boundary date I would suggest the moment of accession to the European Union in 2004, preceded by the ten-years of formal preparations (in 1994 Poland submitted an application for membership in the EU confirmed by all Member States²³). A decade of preparation and integration at the level of formal-legal, mental and implementation of the governance, economic, social standards, completed by successful entrance into the EU, allowed on the output from the post-communist system (the term „post-communism” I understand here in the narrower sense as a process of transition between communism and free democracy). From 2004 to 2014 Poland passed a decade of contemporary relations in the state. This concerns many levels including the level of relations between the state-religion, state-the churches and the relationship

²² Prof. Mariański suggests taking a „multitrack” interpretation of changes in Polish Catholicism; J. Mariański, *Tendencje rozwojowe...*, op. cit., p. 33–34.

²³ This took place during a conference in Essen between 9 and 10 December 1994.

of both with the public. It is also the 25th anniversary of economic freedom, as well as political and social freedom, and also – what interests us most here, the 25th anniversary of religious freedom in the state.

The image of contemporary religiosity of Poles – facts, figures, character

What then is the current status and the shape of Polish religiosity, what is the nature of modern relationships between religion and the state and society? To answer these questions, I chose and analysed four factors for determining this religiosity. These include: (1) believers and religious practices in quantitative terms, (2) qualitative characteristics of contemporary Catholics in Poland, (3) the situation of religious education in Poland, (4) most important religious events in the contemporary Polish public sphere.

Religion in Poland in numbers

The number of the faithful

According to the Statistical Yearbook of the Republic of Poland²⁴ (a) Catholics in Poland now account for 87,00% of the population²⁵. That is 33 490 038 of people. This is a very high rate compared to most European countries – only second to Malta, with the highest percentage, in Europe. However, from the perspective of recent Polish history a large fall can be noted. In 2008, the number of Catholics in Poland amounted to almost 96,00% (Central Statistical Office 2010). These percentages are estimated on the basis of data from official records of churches and religious organizations collected by the Central Statistic

²⁴ „Rocznik Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej” („Statistical Yearbook of the Republic of Poland”) 2012, R. 72, p. 212–226. Statistics were performed on the basis of the following sources: Polish Census of 2011 (Warsaw).

²⁵ This percentage I enumerate considering the religion of the Roman Catholics, Greek, Armenian and Neounits. I do not take into account the Old Catholic Church, which is also not taken by the CSO as a variant of the Catholic Church. In the study of CSOs Catholics are determined by baptism. Numerically the Roman Catholic Church counts 33 399 328 (faithful-baptised) + 30 481 (clergy) = 33 429 809. In the Greek Catholic Church there are respectively 55 000 faithful and 77 of clergy. The Armenian Church has 5003 members and Neounions – 149 (CSO 2011).

Office. In this data baptism is accepted as a criterion of belonging to the Catholic religion. A qualitative research, which assumes a self-declaration of respondents as the criterion of belonging to the Catholic, should also be cited here. This information can be obtained by analysing statistics of The Public Opinion Research Centre (CBOS). Interestingly, according to the CBOS respondents' self-declaration, in 2012, 93,00% of the population considered themselves to be Catholics – which is more than the number of baptised Poles.

By comparison, members of (b) the Orthodox Church in Poland are currently 1,30% of the population which is over 505 000 faithful believers (CSO 2011)²⁶. In 1990–1999, the number was larger, ranging from 520 000 to 580 000. In the last decade of the previous regime, the number of believers was even higher – between 1982 and 1989 – 850 000 to 900 000 people belonged to the Orthodox Church²⁷.

(c) The Protestant confessions in Poland recorded an increase of followers and clerics in comparison to previous years. It is just 142 225 people which rounds up to 0,37% of the population²⁸. This is a small percentage but considering the data of the previous years, the number of members has increased slightly²⁹. However, Protestants in Poland form a kind of religious elite. This small percentage of the Polish population indicates that the major Protestant denominations in Europe and the „Protestant ethic“ Western world are of little interest to the faithful in Poland.

(d) Other faiths including Islam, Far Eastern religions and Jehovah's Witnesses do not exceed 0,50% of the population³⁰. This is exactly 0,37% of Polish society. In these numbers there are 144 005 people of

²⁶ The Orthodox Church in Poland consists of two denominations: Polish Autocephalous Orthodox Church and the Eastern Church of Old Believers in Poland. Together, their faithful and the clergy number 505 578 members (CSO 2011).

²⁷ This number, however, increased dramatically in the last decade of the communist regime. Prior to that, from the end of World War II to 1982, the number of believers gradually increased from 330 000 to 480 000 people (CSO 2011).

²⁸ The largest number are found in the Evangelical-Augsburg Church with 61 952 members (followers and the clergy), just after them is the Pentecostal Church – it has 22 795 members.

²⁹ In 2006 it was 119 000 followers, which is 0,33% of the population in Poland.

³⁰ This is exactly 0,37% of Polish society. The numbers are 144 005 people, of which the most abundant is the Islamic religion – 11 291 members, and the Jehovah's Witnesses with 129 270 adherents.

whom the most numerous are those of the Islamic faith – 11 291 members, and Jehovah's Witnesses – having 129 270 of adherents. Therefore when we look at these people not through the prism of the percentage of population, but in terms of the number of followers, it turns out to be relatively large in comparison with other, smaller societies of Western Europe.

Religious practices

Religious practices among the group of Catholics in Poland are frequently observed. Regular weekly participation in the holy mass involves 54,00% of the faithful (the second highest rate in Europe). Almost one in five adult Poles (18,00%) practices on average once or twice a month, and only a slightly higher proportion of respondents (20,00%) participate in religious services several times a year. Every twelfth person (8,00%) did not practice at all³¹. The lowest level of religiosity among Catholic communities is recorded in large cities. For example, in Warsaw, Szczecin and Łódź church is regularly attended by less than 20,00% of the population³². Declarations of strong faith and religion, and the frequent participation in religious practices invariably favour the elderly, those living in smaller towns and villages, those who have completed only a basic education, and people who hold right-wing political views. Relatively lower rates of religiosity are found among those with higher education, high financial status and professional residents of the larger cities, and those holding leftist political views, and younger people, more often men than women.

Another indicator of religiosity which has a fairly systematic downward trend is the incidence of prayer. The declaration shows that only a little over one third of all respondents (38,00%) pray every day,

³¹ *Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II (Changes in the faith and religious Poles after the death of John Paul II)*, CBOS, Warszawa 2012, BS/49/2012, p. 3.

³² The least religious dioceses are the diocese of Szczecin-Kamień (26,80%), the diocese of Łódź (26,90%) and the diocese of Koszalin-Kołobrzeg (27,40%) and the most religious are the dioceses of south-eastern Poland: the diocese of Tarnów (67,80%), the diocese of Rzeszów (63,10%) and the diocese of Przemyśl (59,00%); CBOS 2007. According to statistics from the Institute of Statistics of the Catholic Church for the year 2010, 41,00% of believers attend weekly Sunday Holy Mass (called dominicantes) and 16,40% proceed to Holy Communion (called communicantes); ISCC 2010.

a smaller group (33,00%) pray at least once a week, and nine respondents (11,00%) about once a month. One in nine respondents (11,00%), according to their own statements, pray several times a year, and very few (a total of 4,00%) – once a year or less. Every sixteenth Pole (6,00%) does not pray at all³³.

Conclusions and their interpretation

In comparison with other European countries, Poland is a strongly Catholic state and the percentage of Protestants is relatively very low. The fact that Protestants do not exceed 0,40% of the population places Poland among a group of countries which differ from the Western world in terms of religion, ethics, mentality and patterns of life. For example, in Switzerland, with 7 874 100 inhabitants (SSO 2009), Catholic confession, representing 38,80% of the population, is only practised by 3 055 150 people. This would be equivalent to 9,10% of Catholics in Poland. But Protestant confessions, even though Switzerland is a far smaller country than Poland (its surface area is 7,5 times less than Poland)³⁴, not only make up a larger percentage, but a larger number of followers. In Poland, Protestants number only 142 225 (0,37% of the population), while Switzerland has 2 433 096 (30,90% of the population). Austria, despite being a 4,5 times less populous than Poland, in which, however, like in Poland, Catholicism is the religion of most people in the country, there are over twice as many Protestants than in Poland³⁵.

Italy in terms of population is one and a half times larger than Poland and like in Poland Catholics constitute 87,60% of the population (although the real number of religious practitioners is about 23,00%)³⁶. However, the number of Italian Protestants is 4,6 times higher than in Poland. In Italy 675 000 people are Protestants (1,10%, mainly Pentecostals).

In the quantitative research (CSO, ISKK SAC) the calculation of the number of adherents of a particular religion will be, as mentioned above, the criterion of baptism. However, the notion of belonging to the Catholic faith only through the prism of being baptized presents a picture of

³³ *Zmiany w zakresie wiary...*, op. cit., p. 12.

³⁴ Switzerland 41 290 km², Poland 312 679 km² (SSO 2009).

³⁵ Total population of Austria is 8 443 018, where Catholics are the majority – 63,50%, or 5 361 316 people; Protestants in Austria make up 4,05%, or 341 107 followers (KG 2012, BUA 2012, UMC 2012).

³⁶ The population of Italy is 59 530 464 people.

a religious culture which responds to the social needs of christening children, but does not really specify the nature and characteristics of religious people of the country. In turn, membership on the basis of self-declaration – the criterion assumed in the qualitative research (CBOS) – suggests an intimate relationship to faith or acceptance and internalization of social trends and behaviour. This criterion, though, is internally complex. Self-declared Catholics, as mentioned previously, made up 93,00% of Polish society in 2012 (the quantitative statistics calculate Catholics as 87,00% of the population). However, only 8,00% of them fully follow the doctrine of the Catholic Church. Many Catholics adopt a selective approach to Catholic doctrine. Another very large group of Catholics adapt their religious views with elements taken from other religions – such as a belief in fate (66,00% Catholic) or a belief in reincarnation (26,00%)³⁷.

The findings of the Institute of Statistics of the Catholic Church have made a major contribution to the study of Polish religiosity (including the research of its founder and long-term director, Witold Zdaniewicz SAC). In the course of its studies the Institute applies a research criteria which indicates the number of *dominantes* and *communicantes*. The indicator of *dominantes* is calculated for each parish as a percentage of the faithful (assuming that the faithful are about 96,00% of the Polish population) attending Sunday Mass, in relation to the total number who are expected to attend. For all parishes it is assumed that the obligation to attend Mass on Sunday applies to 82,00% of the faithful. The remaining 18,00% are children under the age of seven, the sick, the elderly, etc. – those who are not required to attend Sunday mass. Thus, the number of those obliged to attend which refers to the number participating in the masses on the day of the test – is the basis for calculating the indicator of *dominantes*. Because of the fact that among those participating in Sunday mass there are always a group of faithful who take Holy Communion, it is possible to determine the second indicator of religiosity: this is the number of the faithful related to the number of obligated – which expressed in percentages gives an index of *communicantes*³⁸.

³⁷ CBOS 2007.

³⁸ W. Zdaniewicz, *Przemiany zachowań religijnych w Polsce w świetle wskaźników dominantes i communicantes w latach 1980-2010*, in: *Pomiędzy sekularyzacją...*, op. cit., p. 49–63.

According to the resolution of the Conference of the Polish Episcopate, the tests of Sunday worship are conducted each year (dominantes and communicantes). In recent years the studies have shown a systematic, although quite slow, downward trend of dominantes and a stabilisation of communicantes after an approximately twofold increase in the late 90s of the twentieth century. There is also considerable regional variation.

Characteristics of contemporary Catholics in Poland

Due to the fact that the Catholic faithful make up the largest number of Polish citizens, exploring the contemporary face of religion in Poland should investigate their views and practises. They are not, however, a homogeneous mass from the standpoint of worldview and religious practice, but are very diverse. Following the proposal formulated by an insightful researcher of Catholicism in Poland, Professor Janusz Mariański, we can characterize groups among the Polish Catholics in the following way:

1. Catholics involved and active in the community in churches, experiencing deep faith using various forms of spiritual life (10,00%).

2. Catholics who share a formal relationship with the institutional Church, that is church officials, clergy, and others working in church institutions (1,00% of Catholics in Poland).

3. Traditional and orthodox the Catholics – attending the weekly Sunday Mass, practicing regularly, complying with dogmas of the faith and moral doctrine of the Catholic Church, participating in parish life at an average level (30,00%).

4. Selective Catholics – a strong trend in Polish Catholicism (about 30,00%) partial identification with the moral doctrine of the Church and the claims of the Creed, practice more or less irregularly, only partially involved in parish life.

5. „Open-minded” Catholics – liberal on social and moral issues, seeking, sceptical, often wandering along the edge of Catholic doctrine, preferring intellectual, spiritual quest to orthodox religion (sometimes called intelligentsia’s Catholicism). There is an environment focusing on the monthly „Znak” and „Więź” and also weekly „Tygodnik Powszechny” and people who are under the influence of these groups (the readers, the company – about 15,00%). This circle collaborates with people only

partially related to the Catholic faith, questioning the moral teaching of the Church (such as contraception, protection of unborn life, in vitro fertilization). They do not want to over-identify Catholicism with „Polishness”, they criticise the Church „often or at least sometimes from the position of Christians and desire to repair the institution”.

6. Nominal Catholics – who are Catholics by baptism but in their further development did not identify with the confession and are non-practicing, they participate in religious practices very rarely, on the occasion of Christmas and family celebrations. Generally accept the religious education of their children at least at a basic level (baptism, communion, confirmation rarely); they declare individual spirituality, religious indifference or lack of faith, they are characterized by a lack of identification with the content of religion, but rather a purely formal membership – because of baptism (10,00%).

7. „Borderline” Catholics – culturally identified with Catholicism, that is they admit that it is difficult to live in a society without God, or they support the Church because of the social roles it fulfills (or use its political legitimacy), non-practicing, theoretically and practically aloof to orthodoxy and participate in practices, unbelievers accepting Christian values (about 2,00–4,00%)³⁹.

The situation of religious education in Poland

The status of religious education in public schools is regulated by: The Constitution of the Polish Republic, the Concordat between the Holy See and the Republic of Poland, the Law on the Education System of 7 September 1991, the Ministry of Education regulation on the conditions and method of organization of religious classes in public nurseries and schools of 14 April 1992 and following amendments, and an agreement between the Minister of National Education and the Polish Episcopal Conference on the qualifications of religious teachers of 6 September 2000.

Public opinion polls show that Poles have accepted the presence of religious education classes in schools. CBOS research indicates that 72,00% of those surveyed accept the teaching of religion in public

³⁹ J. Mariański, *Tendencje rozwojowe...*, op. cit., s. 40–42.

schools. Nearly a quarter of them (24,00%) do not⁴⁰. More divided opinions are related to the teaching of religion in public nursery schools – more than half of the respondents (53,00%) recognize the need, while two fifths (41,00%) believe that it is not necessary. Nearly four times more people would prefer that their child participate within the school classes in religious education lessons (50,00%) than in ethics (13,00%). Quite a large group of respondents (26,00%) would like their child to attend both religious education and ethics lessons. More than half of respondents (57,00%) consider that religious education should primarily provide knowledge about different religions and beliefs, and just over one third (36,00%) believe that the programme should relate in particular to the principles of the Catholic religion. According to 55,00% of adult respondents religious education should not finish with the issuance of a mark, while 37,00% think it should. The majority of respondents (64,00%) are also opposed to the inclusion of a final mark for the subject of religious education to the average grade at the end of the school year and more than one quarter (28,00%) support the idea. The vast majority of the population (81,00%) believe that religious classes should take place at the beginning or end of the study day, so that the people participating in them do not have to wait between classes. Only one in eight respondents (12,00%) did not support such a solution.

The statistics of the Episcopal Commission for Catholic Education show that religious education classes are attended by 98,00% of pupils in primary schools, 96,00% of middle school students and 91,00% high school students⁴¹. Attendance at religious education classes decreases with age, but it is still very high.

⁴⁰ Interestingly, in 1991, about 50,00% of the population were supporters of the return of religion in schools – after the communist period, where religious education in schools was banned; *Opinie o nauczaniu religii. Komunikat z badań (Opinions about teaching religion. The message of the study)*, CBOS, Warszawa 2007, BS/119/2007.

⁴¹ Among 2 248 000 primary school pupils up to 98,00% participate in religious education classes (so more than 2 198 000). Among the almost 1 312 000 Polish middle school students, 96,00% of them, which is 1 264 000 people, participate in religious education classes. As far as the high school students are concerned around 1 193 000 people attend religious education classes a participation rate of 91,00%, or 1 87 000 high school students in total; see: statistics of the Episcopal Commission for Catholic Education (2012), <http://www.katecheza.episkopat.pl/>

The mark for the subject of religious education is issued in a six-grade scale, and it appears on the certificate of graduation but no information is given as to whether the student attended a religious or ethics class or what he believes. The Polish Directory of Catechesis states that a grade for the subject should be given „for a student’s knowledge, their skills and activity, diligence and conscientiousness. It should not be judged for taking part in religious practices. It is necessary to adopt a rule, which was present also in the catechesis of the parish before 1990, that religious life is the subject of the judgment of conscience carried out by God”⁴². Since the school year 2007/2008 this grade has been included among the average rating.

The most important religious events in the contemporary Polish public sphere

Among the events of recent years, either religious ones or those directly related to religion, which have proved to be significant from the perspective of the impact of religion in the public sphere of Polish society, we would include: 1. The death of Pope John Paul II and the ensuing public reaction; 2. The Smolensk air crash and the subsequent events: the massive homage paid to the victims of the tragedy and the protests associated with the presence of the cross at the presidential palace.

From the beginning of his pontificate Pope John Paul II had unusual authority among Poles and his death in 2005 triggered the mobilization of the majority of society. During the period of mourning millions of Poles came out onto the streets of Polish cities to pay tribute to the person of the pope and express respect for his pontificate. These events shook public opinion and showed in fact, the potential of social solidarity. It turned out that society could integrate around Christian values, national pride (resulting from the fact that a native had so well fulfilled a function respected throughout the world). The capability to react to the death – expressed in the spontaneous organization of time

⁴² *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce, Konferencja Episkopatu Polski* (document of the Conference of the Polish Episcopate: *Directory of Catechesis of the Catholic Church in Poland*), Warszawa 2001, p. 72.

and place of reflection – pointed to a strong organizational aspect of society. It had become not only a public but a community centred around shared feelings, values and authority.

However, as noted researcher Irena Borowik said, these events proved to be a short-term positive religious response⁴³. There is no doubt that the death of Pope John Paul II was an important event for the Polish population. This is evidenced by the fact that this religious phenomenon, which was the mass participation of people in a public space, in activities to commemorate the person and the pontificate the Pope, became the subject of study of social sciences. Some research has already been conducted under the titles *Changes in the faith and religion of Poles after the death of John Paul II*⁴⁴ and also *The Poles' values and the heritage of John Paul II – 2007–2012*⁴⁵ illustrating the relationship between contemporary Polish religiosity and the death of John Paul II and the social reactions to it in Poland.

The study indicates that the values guided by the Pope formed the present nature of religious Poles. On the one hand, the memory of the Pope is still strong and treating him as a moral authority – almost universal⁴⁶. On the other hand, according to a report made by the CBOS, since 2005, there has been a slight but steadily decreasing proportion of people regularly participating in religious services. This is particularly evident among young people, inhabitants of the largest cities and those with a higher level of education. Also, in doctrinal terms, considerable selectivity can be seen and this is accompanied by an individualisation. Being a believer and even a regular participant in religious practices may not always mean unquestioning acceptance of many of the basic truths of the faith. Moreover, some Catholics accept beliefs that are incompatible with the teachings of the Catholic Church. What is more,

⁴³ I. Borowik, *Trudno o konsekwentnego ateistę. Bywają tacy, którzy wierzą w zbawienie. Co dalej z religią?*, interviewed by K. Głowacka, http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114873,13101833,_Trudno_o_konsekwentnego_ateiste__Bywaja_tacy_ktorzy.html [accessed on 9 II 2013]

⁴⁴ *Zmiany w zakresie wiary...*, op. cit.

⁴⁵ *Wartości Polaków a dziedzictwo Jana Pawła II. 2007–2012 (The Poles and the legacy of John Paul II. 2007–2012)*, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2012.

⁴⁶ *Jan Paweł II i jego nauczanie w życiu Polaków (John Paul II and his teaching in the life of the Poles)*, CBOS, Warszawa 2012, BS/44/2012.

Catholic morality is usually treated selectively and deemed as insufficient – even by those who, in their opinion, are progressing according to the indications of their Church.

Nevertheless, Polish religiosity is still unique in comparison with most other European countries. The declaration of faith is still almost universal and more than half of the adult population of the country admit to regular, at least weekly, participation in religious practices. Handling the major feasts of the Church consistently has a primarily religious nature – it is still quite common to participate in the religious rites of Lent, Easter and to cultivate the Christmas traditions. In this respect the processes of secularisation take place much more slowly in Poland than in Western Europe⁴⁷.

Another religious event, profoundly affecting the public sphere, was the removal from the front of the Presidential Palace of the cross marking the death of the presidential couple and the other victims of the crash near Smolensk in April 2010. The question of the presence of the cross in the public space divided society (the media were primarily responsible for causing and sustaining the dispute⁴⁸) as previously national mourning over the loss of many public figures had united them. Keeping the cross in front of the residence of the Head of State after the mourning period and the subsequent actions around its transfer to another location led to public discussion and debate against a political and worldview background. Conflict over the cross turned in time to discussion of the method and form of commemoration for the victims of the disaster in Smolensk, the presence of the sign of the cross in the public space, the relationship between state and Church, and the effectiveness of the action taken by the government⁴⁹.

⁴⁷ W. Zdaniewicz, *Przemiany zachowań...*, op. cit., p. 24–25.

⁴⁸ *Raport z monitoringu na temat prezentowania w programach telewizyjnych przebiegu wydarzeń związanych z zamiarem przeniesienia krzyża sprzed Pałacu Prezydenckiego do kościoła św. Anny*, Krajowa Rada Radiofonii i Telewizji, Warszawa 2010.

⁴⁹ The wooden cross was erected in front of the Presidential Palace in Warsaw by scouting activists on 15th April 2010, five days after the disaster in Smolensk to commemorate the 96 victims. The cross stood on the pavement of Krakowskie Przedmieście Street until 16 September 2010 and was then moved to the chapel inside the Presidential Palace. Earlier, on 3rd of August 2010, despite the signing of an agreement between the Chancellery of the President of Poland, the Warsaw Metropolitan Curia and the primate authorities of the Polish Scouting Association and the Scouting Association of the

Summary

The thesis discussed above as well as the quantitative and qualitative analysis, critical of the secular paradigm – evidencing the deprivatisation of religion and the presence of religion in modern society – has a normative basis. It is in fact a response to the equally normative assumption about the disappearance of secularism in society. Casanova shows that this assumption is a postulate and is predicted on the basis of the actual historical process of secularisation. The nature of the disappearance of religion in modern societies has also been addressed by other researchers⁵⁰. It has existed as a thesis at the level of the humanities, but with the expansion of the secular paradigm and its impact on social life it has become a claim of political elites and social actors. Dis-secularisation can be described as both the opposition to the assumption of the disappearance of religion at a theoretical and practical level – the adversary of the demands of secular societies (in the name of other purposes, or as a value in itself) formulated by actors within society (associations, individuals, groups).

In Poland, the communist period opposed the demands of secularisation as normative claims to social behaviour found a mostly of negative reception primarily due to the method of implementation which was imposed and the massive propaganda which accompanied it. At universities, however, no reference was specifically critical of the commonly taught doctrines of dialectical materialism. The sovereign Poland again, interestingly, despite the absence of an external element imposed on a large part of the population was opposed to normative processes of secularization – implemented in school curricula, media and events in the public sphere. Although part of the society was secular, secular processes were in many senses of the concept, often regarded as a sign of progress and freedom.

Republic of Poland, there was no transfer to the Academic Church of St. Anna because of the resistance of a group of people describing themselves as „defenders of the cross”. Both opponents and supporters of the presence of the cross in front of the Presidential Palace organized their own rallies and demonstrations. The „defenders of the cross” group mounted a guard in front of the cross around the clock. The Cross was finally moved to the Church of St. Anna on the 10th November 2010.

⁵⁰ D. Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford 1978; idem, *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Hants 2005; K. Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Brussels 2002.

In addition, it should be noted that with the phenomenon of religious revival and secular trends and their descriptions – the secular paradigm and dis-secular paradigm – there are combined two opposing research approaches of analyzing Polish religiosity. The first places Polish religiosity among typical processes, while the second emphasizes the uniqueness and specificity of the phenomenon. To the representatives of the first option we can include some recognized researchers of Polish religiosity, among others – M. Libiszowska-Żółtkowska, E. Firlit, M. Hainz, G. Pickle, D. Pollack, J. Mariański⁵¹ while representatives of the other options include the world-renowned sociologist of religion J. Casanova, the contemporary Canadian philosopher C. Taylor, as well as others who cooperate with them, gathered around the Institute for Human Sciences in Vienna, led by K. Michalski⁵².

At the end of the twentieth century and in the early twenty-first century some great religious scholars admitted to erroneous predictions by reviewing previously proclaimed secular thesis. According to them, the Western world does not seek, as previously thought, the negation of religion, in either private aspirations or life goals or in public spaces. They recognized the peculiar phenomenon of a Renaissance religion, or another resurgence of the crisis of faith. The reality of the revival, however, does not resemble fully the pre-crisis. You can specify it as the reality of the „post-secular”. This means rejuvenating religious feeling among the people, the growing importance of religion in public life however changed by the crisis basis. A deepened spirituality of the individual⁵³ appears and it is expanding – in accordance with the economic theory of religion – religious offering which connects to the worldview and cultural pluralism in societies which in a broader perspective can be considered as a factor of globalization. Researchers differ

⁵¹ J. Mariański, *Tendencje rozwojowe...*, op. cit., p. 31–48.

⁵² More information related to the Institute for Human Sciences in Vienna can be found on the website <http://www.iwm.at/>. The Polish scholar of religious issues, Robert Marszałek, during his seminars at the Institute of Philosophy at the University of Warsaw, highlights the associations within the environment and links between them and the Western thinkers mentioned above.

⁵³ C. Taylor, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Cambridge, MA 2002.

in the diagnosis of the world with a history of secularisation. Some people call this reality „post-secular”⁵⁴, indicates a return of religion to secular cities and the development of new forms of spirituality⁵⁵, the process of individualization of faith, deinstitutionalization (the process of departing from the church to religious spirituality outside the church), a departure from the religious to the religious destiny of choice⁵⁶.

However, the Polish way is the way of further dis-secularisation but in radically new conditions. This is not a „post-secular” situation within the meaning of the western countries – where after the processes of successful secularisation it starts religious revival or redefinition of spiritual forms among individuals. Poles, not participating in a bottom-up process of secularisation in the past, they could experience its now, in terms of sovereignty and democratization of the state. However, this is so marginal, both in relation to individual beliefs and the role of religion in society, that it is difficult to talk about a mainstream process. This does not mean that secularizing trends are alien to the Poles. Nevertheless, it is possible to speak of a kind of uniqueness about Poland in terms of modern and contemporary religiosity.

Marta Turkot – ĆWIERĆ WIEKU RELIGII W WOLNYM KRAJU. DIAGNOZA WSPÓŁCZESNEJ RELIGII POLAKÓW OPARTA NA PARADYGMACIE DESEKULARYZACJI

W artykule autorka przedstawia diagnozę współczesnej religijności Polaków 25 lat od powstania suwerennego państwa, wolnego od komunistycznego ustroju i doktryny ideologicznej. Diagnoza ta została przeprowadzona na podstawie paradygmatu desekularyzacyjnego. Autorka stawia tezę, a następnie jej broni, że społeczeństwo polskie – dzisiaj, podobnie jak w okresie Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej – w większości nie ulega procesom sekularyzacji (choć obecnie sekularyzacja rozumiana jest zupełnie inaczej).

Diagnoza religijności Polaków została przeprowadzona na podstawie czterech elementów: wskaźnika ilościowego (liczba wiernych, częstotliwość uczestnictwa w praktykach) i jakościowego (charakterystyka współczesnych katolików w Polsce), a także sytuacji edukacji religijnej w Polsce oraz najważniejszych współczesnych wydarzeń w polskiej sferze publicznej z religią w tle.

⁵⁴ J. Habermas, *Glauben und Wissen* (speech by Habermas accepting the Peace Prize of the German Publishers and Booksellers Association), Frankfurt 2001.

⁵⁵ *Religijność i duchowość...*, op. cit.

⁵⁶ W. Piwowarski, *Od „Kościoła ludu” do „Kościoła wyboru”*, in: *Od Kościoła ludu...*, op. cit., p. 9–16.

Tak przeanalizowana współczesna religijność w społeczeństwie polskim daje obraz zjawiska złożonego i niejednoznacznego.

W artykule autorka zadaje pytanie o to, czy nadal można mówić o wyjątkowości i specyficzności współczesnej religijności Polaków, czy raczej należy wpisywać ją w ramy typowych procesów dotyczących dzisiejsze społeczeństwa.

Spis treści

<i>Bruno Drwęski</i> – Religia i laicyzm jako obszary walki politycznej wielkich mocarstw.....	3
<i>Jarosław Macała</i> – Rola religii we współczesnej geopolityce	23
<i>Piotr Szymaniec</i> – Współczesna filozofia prawa wobec fanatyzmu religijnego	43
<i>Justyna Pilarska</i> – Bośniacki islam kapitałem dla edukacji międzykulturowej.....	77
<i>Katarzyna Alicja Pawlak</i> – Tożsamość w dobie postsekularyzmu. Kobiecość w postkolonialnej kulturze Kenii	101
<i>Konrad Kośnik</i> – Tożsamość współczesnych rodzimowierców słowiańskich. Studium psychologiczne aktywności internetowej rodzimowierców w Polsce	119
<i>Małgorzata Jankowska</i> – Apokryficzność jako taktyka kulturowa	135
<i>Jacek Jan Pawlik</i> – Tradycyjne strategie w praktykach współczesnych ugrupowań religijnych w Afryce	153
<i>Dawid Rogacz</i> – Pojęcie Nieba (<i>Tian</i>) w filozofii konfucjańskiej.....	167
<i>Teresa Zawojska</i> – Czy „nowa duchowość” w społeczeństwach ponowoczesnych to (jeszcze) religijność czy (już) gnoza? Stanowiska socjologa oraz filozofa	187
<i>Sylvia Górzna</i> – Islamofobia w Europie w kontekście politologii religii.....	203
<i>Sebastian Dama</i> – „Rosja ma brata”, czyli o ekumenicznych i politycznych drogach polsko-rosyjskiego pojednania na przestrzeni lat i ich współczesne znaczenie	227
<i>Arleta Chojniak</i> – Funkcje emocji religijnych w przemianach kulturowych. Teoria Randalla Collinsa	241
<i>Marta Turkot</i> – A quarter century of religion in a free country. Diagnosis of contemporary religion of Poles based on a paradigm of dis-secularisation.....	251

Contents

<i>Bruno Drwęski</i> – Religion and secularism as the areas of political struggle of the great powers.....	3
<i>Jarosław Macała</i> – The role of religion in contemporary geopolitics.....	23
<i>Piotr Szymaniec</i> – Contemporary legal philosophy against religious fanaticism	43
<i>Justyna Pilarska</i> – Bosnian Islam as a capital for cross-cultural education	77
<i>Katarzyna Alicja Pawlak</i> – A religiously determined identity. Femininity in postcolonial Kenyan culture	101
<i>Konrad Kośnik</i> – The identity of the contemporary Slavic believers. Psychological study of Internet activity among believers in Poland	119
<i>Małgorzata Jankowska</i> – Apocrypha as cultural tactics.....	135
<i>Jacek Jan Pawlik</i> – Traditional strategies in the practice of contemporary religious groups in Africa	153
<i>Dawid Rogacz</i> – The concept of Heaven (<i>Tian</i>) in Confucian philosophy	167
<i>Teresa Zawajska</i> – Does the „new spirituality” in the postmodern societies constitute (still) a form of religious life or is it (already) a form of gnosis? The positions of the social scientist and the philosopher	187
<i>Sylwia Górzna</i> – Islamophobia in Europe in the context of political science of religion.....	203
<i>Sebastian Dama</i> – „Russia has a brother”, that is ecumenical and political ways of Polish–Russian reconciliation over the years and their contemporary significance	227
<i>Arleta Chojniak</i> – The functions of religious emotions in the cultural transformations. The theory of Randall Collins	241
<i>Marta Turkot</i> – A quarter century of religion in a free country. Diagnosis of contemporary religion of Poles based on a paradigm of dis-secularisation	251

Zasady przygotowania artykułów do druku w „Przeglądzie Religioznawczym”

Celem ujednolicenia nadsyłanych do „Przeglądu Religioznawczego” materiałów Redakcja prosi Autorów o uwzględnienie poniższych warunków.

1. Tekst powinien być napisany czcionką 12-punktową (Times New Roman), 20–24 wierszy na stronie z marginesem 3 cm z obu stron.

2. Dla alfabetów wschodnich, greckiego i cyrylicy obowiązuje odpowiednia transkrypcja.

3. Nie należy stosować żadnych podkreśleń, wyróżnień graficznych itp. Oznaczenie spacji, kursywy, tłustego druku itp. należy do zadań adiustacji redakcyjnej. Cudzośćwoty, poza cytatami, stosować należy jedynie przy tytułach czasopism (nie stosować cudzośćwotów przy tytułach książek i artykułów).

4. Przypisy (notki) numerować należy kolejno jednym ciągiem i umieścić je u dołu każdej strony, stosując te same zasady (odstęp, marginesy itp.) jak do części zasadniczej artykułu. Po liczbach nie umieszczać kropki ani nawiasu.

5. Nowe myśli zaczynać od akapitu.

6. Tytuły dzieł obcych i miejsc ich wydania należy podać w wersji oryginalnej.

7. Cytowane tytuły dzieł należy podawać w notkach w pełnym zapisie bibliograficznym: pierwsza litera imienia autora, nazwisko, przecinek, całkowity tytuł dzieła (bez skrótów, chyba że tytuł jest bardzo długi), przecinek, oryginalna nazwa miejsca wydania i rok wydania, przecinek, sumaryczna liczba stron dzieła lub numery stron, do których się odsyła. Kolejne wydania dzieł można oznaczać skrótem: wyd. 4 – wydanie 4, przed miejscem wydania.

8. Należy stosować powszechnie przyjęte w języku polskim skróty: dz. cyt. – dzieło cytowane, cyt. wyd. – cytowane wydanie, tamże itp. Nie stosować skrótów łacińskich.

9. W recenzji nie należy stosować przypisów (notek). Referencje bibliograficzne (w nawiasie) oraz krótkie, najbardziej istotne, cytaty należy zamieszczać w tekście recenzji. Recenzja powinna zawierać dokładny zapis bibliograficzny pracy.

10. Przed wysłaniem tekstu do redakcji należy szczególnie zwrócić uwagę na znaki diakrytyczne w tekstach obcojęzycznych.

11. Artykuły nie mogą przekraczać 40 tys. znaków (ze spacjami), a recenzje – 15 tys. znaków. Do artykułów należy dołączyć 1/3 strony streszczenia w języku polskim i angielskim.

12. Teksty, które nie będą odpowiadały wymienionym warunkom, nie będą drukowane.

13. Autor jest zobowiązany do odnotowania w przypisach osób lub instytucji, które przyczyniły się do powstania publikacji pod względem merytorycznym, rzeczowym, finansowym itp. Naruszenie tej zasady etycznej przez Autora zostanie przez Redakcję upublicznione.