

REMIGIUSZ T. CIESIELSKI  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
Instytut Kulturoznawstwa

## Sens zatrzymany w numinosum

W czerwcowym numerze „Dialogu” z 2010 roku, zatytułowanym *Wiara bez Boga* znalazł się zapis dramatu Przemysława Wojcieszka *Piosenki o wierze i poświęceniu*. W pierwszej ze scen, rozgrywającej się na plebanii, której wewnątrz autor opisał jako przestrzeń wyglądającą jak zwyczajne mieszkanie, ma miejsce zastanawiający dialog.

Anna: Może dobrze się stało. Nigdy nie mieliśmy okazji pogadać. Tak po prostu jak kumple.

Mariusz (ksiądz): Nie wiem, czy powinniśmy.

Anna: Proszę.

Milczenie

Anna: To zabawne, że zostałeś księdzem. Tyle razy zdawałeś na medycynę.

Mariusz: Skapitulowałem za czwartym. Miałem wtedy sto tysięcy pomysłów. W technikum byłem asystentem iluzjonisty. Nawet dobrze mi szło.

Anna: Można powiedzieć, że nadal nim jesteś.

Mariusz: (Uśmiecha się)...<sup>1</sup>.

Metafora iluzjonisty podparta niewątpliwą fascynacją, a zapewne też wiedzą o naukach biologicznych, chemicznych czy też fizycznych, którą posiada ksiądz, jeden z bohaterów dramatu, kieruje myśli odbiorcy tekstu do znanego eseju Leszka Kołakowskiego *Kapłan i błazen (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)*. Figury kapłana i błazna (iluzjonisty) w tekście autora *Pochwały niekonsekwencji* oparte są na antagonizmie myślenia o świecie uwarunkowanym absolutem oraz myślenia kwestionującego uznane absoluty. Potoczność języka przywołanego dramatu stara się tę antynomię sprowadzić do absurdu. Współczesny dramaturg mówi wprost, społeczny odbiór kapłana to rola iluzjonisty, świadomego manipulatora potrzebami religijnymi, wspólnotą. Iluzjonisty podejmującego grę, która za swój cel obiera totalne zaskoczenie innych. Grę tym bardziej pociągającą, bo opartą na samym absolutie. W przywoływanej scenie jest to gra, która

---

<sup>1</sup> P. Wojcieszek, *Piosenki o wierze i poświęceniu*, „Dialog”, 2010, nr 6, s. 36.

odbywa się w przestrzeni oswojonej, plebania nie różni się wystrojem od zwykłej przestrzeni mieszkalnej, co może wpływać na skojarzenia wątków związanych z sekularyzacją *sacrum*. Przedmiotem mojej refleksji nie czynię jednak elementów opisujących przestrzeni *sacrum* w kulturze współczesnej.

Jeżeli jednak przedstawiona przestrzeń to rzeczywisty obraz współczesnego świata zinstytucjonalizowanej religii Zachodu, to zasadne wydają się spostrzeżenia J. Ratzingera zawarte w pracy *Wiara – prawda – tolerancja*. „Podejmowane obecnie próby odnowienia przedchrześcijańskich religii i kultów mają wiele przyczyn. Jeśli nie istnieje wspólna zobowiązująca prawda, to chrześcijaństwo jest importem z zewnątrz, duchowym imperializmem, którego należy się pozbyć w nie mniejszej mierze niż jego politycznej odmiany. Jeśli przez sakramenty nie spotykamy się z jedynym żywym Bogiem wszystkich ludzi, wówczas mamy do czynienia z pustymi rytuałami, które nic nam nie mówią i nie dają, a jedynie w najlepszym przypadku pozwolą wyczuć numinosum, które panuje we wszystkich religiach. Wydawać by się mogło, że większy sens ma szukanie tego, co pierwotne i własne, niż zgoda na to, co stare i obce. Przede wszystkim jednak, jeśli »trzeźwe upojenie« chrześcijańskiego misterium nie może nas napoić Bogiem, to trzeba się odwołać do realnego transu rzeczywistych ekstaz, których namiętny rozmach nas porywa i przynajmniej na chwilę czyni bogami, na moment daje nam odczuć ekstazę nieskończoności i zapomnieć o nędzy skończonej egzystencji. Im bardziej oczywista staje się daremność politycznych absolutyzmów, tym potężniejsza jest też atrakcyjność irracjonalizmu, zaprzeczenia realności prawdziwego życia”<sup>2</sup>.

Ottowskie numinosum, przywoływane w diagnozie J. Ratzingera, ukryte gdzieś pomiędzy najbardziej prostymi ludzkimi odczuciami *tremendum* i *fascinans*, jest właściwie synonimem mocy, siły zakotwiczonej w *sacrum*, potrzebnej i odkrywanej przez człowieka w momencie doświadczania niemożności, słabości, ale i szczęścia czy tryumfu. Tajemnicza moc, która pomaga przezwyciężyć niemożność i dookreślić szczęście, to właściwie tylko tyle i aż tyle, co daje człowiekowi doświadczenie religijne zapoczątkowane i zakończone relacją numinotyczną. Może być ona także powodem głębszego zastanowienia, lecz nie jest ono obecne w opisie kondycji współczesnej religijności Zachodu opisywanej przez J. Ratzingera.

Powyższe uwagi wydają się być bardzo ostrą egzemplifikacją konstatacji dotyczących wspólnoty podanych przez D. von Hildebranda. W tekście *Metafizyka wspólnoty* prezentuje on pojęcie wspólnoty opisane wokół zjawiska swoistego konsumowania ideału. „Widzieliśmy już nieraz, że ogół zwolenników jakiegoś ideału (np. »wszyscy demokraci«) nie stanowi bynajmniej *eo ipso* wspólnoty – nawet wtedy, gdy dane osoby wiedzą o tym, że mają takie same poglądy. Samo tylko subiektywne oddanie się osób pewnej sferze wartości nie czyni jako takiej tej sfery międzyosobowo aktualną. Potrzebny jest jeszcze dalszy element”<sup>3</sup>. Przywołując atmosferę diagnozy doświadczenia religijnego podanej przez

<sup>2</sup> J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2004, s. 103-104.

<sup>3</sup> D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty. Fragmenty*, „Znak”, 2006, nr 10, s. 64.

J. Ratzingera, można dopowiedzieć, że takie samo uczestnictwo w seansach spirytystycznych, w ćwiczeniach jogi czy nawet udział w rytuałach liturgii rzymskokatolickiej, jest jedynie świadectwem, jeżeli takie oczywiście miało miejsce, osobistego odkrycia numinosum. Praktykowanie jednocześnie tego samego rytuału nie czyni z osób w tym rytuale uczestniczących wspólnoty. Potrzebne jest jeszcze coś. D. von Hildebrand to coś znajduje w sferze historycznie aktualnych wartości: „istnieje tak historyczna aktualność pewnych ideałów oraz poprzez nie pewnych sfer wartości, która wymyka się dowolnemu uznaniu jednostki. Ideał, który w tym sensie nie jest historycznie żywy, nie może też zostać dowolnie zaktualizowany przez wielu nawet ludzi, którzy go sobie jako »ideał« wybierają”<sup>4</sup>.

Nie jest zatem ważne samo przeżycie doświadczenia, nie jest istotna osobista relacja numinotyczna, ważne jest to, co tę relację, doświadczenie, zainicjowało. Ten absolut, używając języka J. Ratzingera, czy też ideał, powracając do uwag D. von Hildebranda, nie może podlegać historii, istnieje w czasie, bo doświadczenie jest zawsze w nim zakorzenione, ale nie jest on historyczny. Ma swoje dzieje, ale dziejom tym nie podlega. Doświadczenie numinosum powodowane jedynie „daremnością politycznych absolutyzmów” po pierwsze nie posiada mocy wspólnototwórczej, po drugie zaś poprzez swoją subiektywność i zadaniowość wyrzyna jednostkę z rzeczywistej terażniejszości w świat irracjonalnych złudzeń. Tak zdiagnozowana współczesna kultura religijna musi mieć swoje historyczne przyczyny, być może są one powodowane podobnymi bodźcami, które zapoczątkowały przełom antypozytywistyczny w humanistyce. Być może, podobnie jak w XIX wieku, dostrzegany przez wspólnotę kryzys solidaryzmu społecznego czy też optymizmu ewolucyjnego pobudził ją do odrodzenia postaw irracjonalnych, tak też przełom lat 80., do którego chciałbym się odwołać, związany z kryzysem mającym charakter zarówno polityczny, jak i konsumpcyjny, spowodował powstanie nastrojów indywidualistycznych, które przynajmniej w Polsce współczesnej doprowadziły do rzeczywistego waloryzowania praktyk religijnych.

W roku 1987 zespół socjologów pracujących pod kierunkiem B. Szackiej opublikował zbiór tekstów poświęconych Polsce lat 80. widzianej oczami dziecka. W roku 2005 praca ta została wznowiona w serii *Socjologia niezapomniana*. W tomie tym P. Kwiatkowski zamieścił szkic *Obraz przyszłości w oczach dzieci*<sup>5</sup>. Jedno z pytań stawianych dzieciom, uczniom klas szóstych szkoły podstawowej, dotyczyło wizji Polski w roku 2010. Uczniowie udzielali odpowiedzi na pytania także za pomocą sporządzonych przez siebie szkiców i rysunków. Jedno z pytań dotyczyło wyglądu miasta w roku 2010. Charakterystyczną cechą przedstawionych przez uczniów wizerunków miast był brak, historycznie miastotwórczej przecież, bryły świątyni. Dzieci fascynowała ich dziecięcość, co nie powinno przecież dziwić; przedstawiali place zabaw, udogodnienia techniczne. Wieżowce, nowe konstrukcje mieszkaniowe wypierają domy jednorodzinne bądź czynią z nich fantastyczne kompozycje, jest słońce, jest zieleń, ale nie znajdziemy rysunku, na którym

<sup>4</sup> Tamże, s. 66-67.

<sup>5</sup> P. Kwiatkowski, *Obraz przyszłości w oczach dzieci*, w: *Polska dziecięca*, B. Szacka (red.), Warszawa 2005, s. 261 i n.

przedstawiono by świątynię. Podobnie rzecz ma się z charakterystyką zawodów, o których marzą respondenci. Są sportowcy, kolejarze, lotnicy, mechanicy samochodowi, lekarze, przedszkolanki, nauczycielki, sprzedawcy, rolnicy, badacz nie dopatrzył się w nich księdza. Być może dopuszczalna jest charakterystyka pozytywna braku takiego wskazania, ksiądz to nie zawód, ale czy ta interpretacja jest do utrzymania się przy braku wizerunku świątyni w przestrzeni miejskiej. Doświadczające już sakramentu eucharystii, przywołując rytualizację życia katolickiego, 13-letnie dziecko, które za dwa lata ma przyjąć sakrament bierzmowania, w przestrzeni przez siebie projektowanej nie umieszcza świątyni. Co wydaje się bardzo interesujące, tego braku nie dostrzega także badacz, choć dostrzega sklepy, nowoczesne ciągi komunikacyjne, nie dziwi go, że przestrzeń miasta jest pozbawiana odniesień sakralnych. Badania, przypomnijmy, obejmują rok 1987, który był przecież rokiem trzeciej pielgrzymki papieża Jana Pawła II do Polski i akcenty religijne musiały być respondentom znane. Czy zatem już w drugiej połowie lat 80. w Polsce można zaobserwować symptomy kryzysu instytucji religijnych, i to ten okres jest tym momentem w historii, który doprowadził do przeobrażeń religijności Polaków?

Można wskazać, że religijność jest tak głęboko związana z tożsamością osoby, że opisywanie jej w badaniach o charakterze socjologicznym wymaga bardziej wnikliwych procedur badawczych. Być może pojawia się ona dopiero w przestrzeni realizowania potrzeb religijnych, w przestrzeni samotności. Jak zauważa K. Koseła w dyskusji, która miała miejsce podczas seminarium dotyczącego religijności Polaków lat 80., na pytanie zadane respondentom w badaniach nad religijnością – Jak myślisz o sobie, kim Ty jesteś? – tylko 1,7% ankietowanych odpowiedziało, że są katolikami<sup>6</sup>. Abstrahując od podania wyznania, jak należy wnioskować z wystąpienia K. Koseły, innych wskazań o charakterze religijnym w odpowiedzi na tak sformułowane pytanie nie było. W powyżej przywołanej dyskusji, która religijność Polaków w latach 80. korelowała z przemianami o charakterze politycznym i gospodarczym, zauważono, że badania religijności przyczyniają się do podziału na dwa odmienne podejścia metodologiczne do tego zagadnienia. Pierwsze, dla którego „charakterystyczne jest dowodzenie, że po wyłączeniu pojęcia ducha rozpoczął się proces zubażania pojmowania rzeczywistości, a jego rezultatem jest spłylenie wielu nauk, w tym także nauk o społeczeństwie. W drugim uznaje się, że nauka nie wyczerpuje wszystkich pytań i nie ma ambicji udzielania na wszystkie pytania odpowiedzi. A skoro tak, to kwestia duchowego wyposażenia świata może nie mieścić w polu eksploatacji naukowych. Nauka jest tylko jednym z rodzajów refleksji. Nauka i duch mają swoje miejsca w innych wymiarach ludzkiej egzystencji”<sup>7</sup>.

Jeżeli tak się sprawy mają, oznaczałoby to jedynie, że nie posiadamy dostatecznych narzędzi, by religijność w przestrzeni społecznej opisywać, bądź posiadane narzędzia badawcze do tego typu opisu nie są wystarczająco sprawne. Religijność mogłaby być

<sup>6</sup> L. Bartczak, *Religijność społeczeństwa polskiego lat osiemdziesiątych – notatki z dyskusji*, w: *Religijność społeczeństwa polskiego lat 80*, M. Grabowska, T. Szawiela (red.), Warszawa 2005, s. 307.

<sup>7</sup> Tamże, s. 308.

poznawana jedynie z punktu opisu propozycji teoretycznych lub światopoglądowych prezentowanych przez poszczególne wyznania czy też ruchy religijne i badana poprzez ich aplikacje do poszczególnych przestrzeni geograficznych i towarzyszących im uwarunkowań temporalnych, i to jedynie w sposób opisowy bądź porównawczy.

Badaczowi pozostaje więc do poznania jedynie liczba czy też powód i konsekwencja poszczególnych postaw, które kwalifikuje jako zachowania o charakterze religijnym. Trudno jednak precyzyjnie dookreślić rodzaj takich przeżyć. Wracając do zaprezentowanego badania religijności dzieci klas szóstych w roku 1987, czy możliwa jest zatem jeszcze kolejna interpretacja braku budynku świątyni w przedstawieniu miasta 2010 roku; a może świątynia jest tak istotna, że rysować jej, w odpowiedzi na pytania badacza, nie przystoi. Może ten brak jest jednak istotny. A może, pamiętając wydarzenia lat 80., kiedy to manifestowanie postaw religijnych nie było łatwe w przestrzeni publicznych placówek oświatowych, brak świątyni był wyrazem szacunku dla niej, szczególnym rodzajem solidarności z wartościami, które miały zostać zmarginalizowane w ramach procesu dydaktycznego. To przecież okres, kiedy dzieci funkcjonariuszy partyjnych czy milicjantów miały trudności z przechodzeniem kolejnych stopni włączania w życie chrześcijańskie.

Przywołany na początku tego tekstu fragment dramatu z roku 2010, jest świadectwem tego, jak bardzo przemieniła się przestrzeń dowolności odpowiadania i dopuszczalności stosowania pytań o charakterze religijnym. Wrażliwość na pytanie o proveniencji religijnej uległa zatem w okresie trzydziestu kilku lat gruntownym zmianom.

Można mieć wrażenie, że świątynia ukrywana w rysunku dziecka w latach osiemdziesiątych, po trzydziestu latach rzeczywiście zniknęła, a przynajmniej przemieniła swoje miejsce hierarchii przestrzeni miejskiej. Może wartości *sacrum* kultury stały się jedynie wartościami numinotycznymi, które potrafimy już zdekonstruować i osłabić ich wymiar *tremendum* i *fascinans*. Może pozostała jedynie potrzeba irracjonalności, porządkująca niespodziewaność wydarzeń biograficznych czy też szerzej: historycznych.

Podążając tropem myśli J. M. Bocheńskiego zawartych w *Stu zabobonach*, może sensem tej irracjonalności myślenia jest zwątpienie w doskonałość poznania rozumowego i wiara w moc intuicyjnego i uczuciowego objęcia rzeczywistości. Zapewne sfera uczuć jest tym miejscem, które najdokładniej obejmuje pojawiające się numinosum. Warto jednak uzupełnić tę atmosferę pojawienia się skuteczności irracjonalnej uwagą przytaczaną przez autora *Stu zabobonów*: „powodem popularności irracjonalizmu jest zapewne okoliczność, że zwalnia swoich wyznawców od ciężkiej drobiazgowej pracy, wymaganej przez metodę racjonalną”<sup>8</sup>. Może efektem tej ucieczki od drobiazgowego zgłębiania duchowości danego porządku religijnego jest możliwość samodzielnego konstruowania patchworku religijnego, który wpisany jest w zjawisko pluralizmu religijnego, charakterystycznego dla współczesnej kultury zachodniej.

Powracając do kontekstów interpretacyjnych dwóch przykładów przytoczonych wcześniej: dialogu z współczesnego dramatu P. Wojcieszka oraz badań przeprowadzo-

<sup>8</sup> J. M. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Kraków 1992, s 65.

nych wśród uczniów w roku 1987, można wskazać na jeszcze jedną pułapkę badawczą. Kapłan – pomocnik iluzjonisty, dziecko pomijające w przestrzeni miejskiej miejsce świątyni, mogą być świadectwem ucieczki od wysiłku w rozumowym poznawaniu znaczenia i miejsca religii w budowaniu tożsamości, ucieczką od konsekwencji wyprowadzonych z tych rozstrzygnięć<sup>9</sup>.

Jeżeli religijność badamy w kontekście ilościowym, dotyczącym na przykład opisu uczestnictwa poszczególnych grup społecznych w konkretnych publicznych praktykach religijnych, to pierwiastek zaangażowania rozumowego może zostać znacznie ograniczony. Badanie uczestnictwa w religijnych praktykach zbiorowych i określanie ich wskaźnikami takimi jak np. obserwowanie liczby osób uczestniczących w niedzielnej Eucharystii, pozwoli nam uzyskać obraz opisujący w miarę precyzyjnie sposób spędzania czasu w niedzielę, nie powie nam on jednak o religijności poszczególnych osób uczestniczących w tym rytuale. Myślę, że nie będę daleki od prawdy, jeżeli założę hipotezę, że respondenci z trudem wskazałoby treść wersetu refrenu psalmu responsoryjnego, koloru ornatu celebransa, treści czytań z Pisma św. wykorzystanych w liturgii, nie wspominając o numerze modlitwy eucharystycznej, według której ta liturgia była sprawowana. Jest to związane zapewne z zaniedbaniami wynikającymi z braków w edukacji religijnej, za które odpowiedzialność ponosi zarówno społeczność, jak i sama instytucja religijna.

Opisując religijność w sposób jakościowy, również możemy popełnić błędy. Jeżeli praktykę jogi ograniczylibyśmy jedynie do ćwiczeń fizycznych, buddyjską medytację do technik relaksacyjnych, praktykę ogrodów zen do aranżacji przestrzeni lub też *tesbih*, *czotkę* czy różaniec jako zwielokrotniony sposób powtarzania konkretnych tekstów, to w takim spojrzeniu dostrzeżemy oczywiście część prawdy, ale to nie będzie cała prawda o tych praktykach i co oczywiste, nie najbardziej istotna jej część. Co więcej, wnioski wyciągane z takich badań mogą pobudzać pokusę do prostych porównań, które wzmagają – są przecież artykułowane w atmosferze pluralizmu religijnego – znajdowanie swoistych zamienników w odmiennych i często nieprzystających do siebie rytuałach religijnych.

Jak sądzę, do podobnych wniosków nie można dojść, analizując częstotliwość uczestniczenia osób w katolickim sakramencie pokuty. Nie jest to bowiem praktyka zbiorowa i ma immanentnie zawarte w sobie konkretne powiązania z pracą indywidualną osoby w tym sakramencie uczestniczącej. Współczesne osłabienie znaczenia, rozumu, wiedzy czy też stopnia koncentracji badanej osoby prowadzi badaczy kultury religijnej do pomijania znaczenia gestu religijnego w użyciu publicznym. Moc gestu została osłabiona, treść religijna gestów chrześcijańskich współcześnie traci swój sens, są one używane pochopnie, dopuszczane także w użyciu ludycznym oraz w popkulturze.

Przypatrzmy się chociażby treści podstawowego gestu religijnego chrześcijaństwa zachodniego, jakim jest wykonywanie znaku krzyża. A. Nowowiejski monumentalny

---

<sup>9</sup> Zwraca na to uwagę E. Jeliński w szkicu opisującym przemiany religijności Polaków po roku 1989. Zob. E. Jeliński, *Uwagi o przemianach w religijności Polaków po 1989 roku*, „Przegląd Religioznawczy”, 2009, nr 1/231, s. 101-108.

*Wykład liturgii Kościoła katolickiego* zaczyna opisem tej praktyki: „Przy robieniu znaku krzyża, stoi się zwykle prosto. Żegnanie się pięciu palcami, przypomina nam pięć ran Chrystusa Pana. Gdy kładziemy rękę na czole, dajemy poznać, iż Bóg jest przedwiecznym początkiem dwóch innych Osób i wszechrzeczy; przenosząc rękę z czoła na piersi, wyznajemy, że Bóg Syn, będąc od wieków zrodzony z Ojca, zstąpił w żywot Najświętszej Panny i stał się człowiekiem; następnie przenosząc rękę na ramię lewe, a później na prawe, wyznajemy że Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna, i że za sprawą Ducha Świętego lub przez krzyż Chrystusa przeprowadzeni jesteśmy z lewicy potępienia na prawicę zbawienia”<sup>10</sup>. Współczesne katechizmy, programy katechetyczne o tych treściach zapomniały, sam gest zubożyły, skupiając się jedynie na fizycznej poprawności jego wykonywania, a przecież nie technika gestu jest w nim najważniejsza. Świadomość wyciekania sensu z praktyk religijnych nie jest jednak żadną nową konstatacją. Jak przypomina P. L. Berger: „Doskonałym tego przykładem jest rozwój w katolickiej Europie lat trzydziestych tak zwanej *sociologie religieuse*. Drobiazgowe badania empiryczne pozwoliły na odwzorowanie skali upadku praktyk religijnych i wiary, co miało umożliwić stworzenie strategii, dzięki której Kościół mógłby sobie poradzić z tą sytuacją”<sup>11</sup>. Zapewne kryzys gospodarczy lat 30., wojna domowa w Hiszpanii, II wojna światowa oraz przemiany pluralizacyjne, które obserwujemy od lat 60., przyczyniły się do tego, że zarówno religia, jak i sama kultura, miały troszczyć się o naprawę tego, co w tych badaniach zostało nakreślone, musiała skupić się na odpięciu zarzutów o charakterze politycznym, w dziejach Francji zresztą nie nowymi. Warto jednak zauważyć, że w podobnym przypadku osłabiania polskości w zaborze rosyjskim, znaleziono narzędzia, które pozwoliły przetrwać i tożsamości, i kulturze narodowej Polaków, co doskonale zostało zrekonstruowane przez R. Przybylskiego w pracy poświęconej liceum w Krzemieńcu<sup>12</sup>.

Myślę, że badania porównawcze dotyczące działań i ich efektów, podejmowanych w tych dwóch jakże przystających do siebie rzeczywistościach, mogłyby zaowocować materiałem pozwalającym prześledzić proces tracenia społecznego znaczenia religii instytucjonalizowanej. P. L. Berger konkluduje swoje uwagi dotyczące przemian religijności uchwyconych przez socjologów religii na pozór optymistycznym zdaniem: „Jest dla mnie oczywiste, że świat (...) jest tak samo religijny, jak zawsze, a gdziekolwiek nawet bardziej niż kiedykolwiek. Nie oznacza to jednakże, iż nie istnieje coś takiego jak sekularyzacja, tylko że zjawisko to w żadnym wypadku nie jest bezpośrednim i nieuchronnym skutkiem nowoczesności”<sup>13</sup>.

Jeżeli winą za kryzys religijności nie można obarczyć zmian związanych z przemianami technologicznymi, gospodarczymi, kulturowymi, to oznacza to, że leży ona/on także po stronie tych, którzy za religię są odpowiedzialni czy to instytucjonalnie, czy to formalnie. Nie można jednak przemilczać faktu, że część tych nowoczesnych przemian

<sup>10</sup> A. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła katolickiego*, Warszawa 1893, t. I, cz. I, s. 16, reprint z 2010 r.

<sup>11</sup> P. L. Berger, *Refleksje o dzisiejszej socjologii religii*, „Teologia Polityczna”, 2009-2010, nr 5, s. 90.

<sup>12</sup> Zob. R. Przybylski, *Krzemień. Opowieść o rozsądku zwyciężonych*, Warszawa 2003.

<sup>13</sup> P. L. Berger, *Refleksje o dzisiejszej socjologii religii*, cyt. wyd., s. 91.

miała także swój wymiar religijny, jak to wystąpiło w Polsce w czasie narodzin Solidarności (czego nie można pomijać w interpretacji badań z roku 1987). „Zetknięcie z religijnością Solidarności nie zawsze prowadziło do ortodoksji, ale przynajmniej wywoływało pewien niepokój, skłaniający do szukania sensu jej doświadczania poza tym co obserwowalne; niepokój, który jako taki musi być uszanowany”<sup>14</sup>. Religijność pozaortodoksyjna zrodzona z niepokoju, lęku (*tremendum*), ukształtowana poza światem wychowania, dojrzewania w religii, w sposób naturalny narażona jest bądź na uproszczenia (co wydaje się częstsze), bądź na postawy ultraortodoksyjne.

E. W. Rothenbuhler wskazuje mechanizm powstawania powyższych zachowań. Spróbujmy wykorzystać go do opisu przemian politycznych, jakie miały miejsce w Polsce w roku 1980 i których owocem było powstanie nowej jakości w opisie zachowań religijnych, szczególnie w opisie religijnych zachowań elit intelektualnych zaangażowanych w ruch robotniczy. Autor *Komunikacji rytualnej* przypomina, że każda rewolucja, choć nie chcę tu przesądzać o nadawaniu tego miana przemianom lat 80. w PRL, stwarza nowe rytuały. „Rewolucjom towarzyszą zawsze próby usunięcia rytuałów starego reżimu i ustanowienia – odpowiednich do nowego ładu społecznego – nowych rytuałów”<sup>15</sup>. Tymi rytuałami były zarówno święta narzucone czy też zakazywane po roku 1944. Warto baczej przyjrzeć się obchodom dni: 1 maja, 3 maja, 7 listopada i 11 listopada w dziejach Polski Ludowej, co po części zostało udokumentowane w pracy P. Osęki *Rytuały stalinizmu*<sup>16</sup>. Mechanizm wprowadzania tych rytualnych zastępowań nie może pomijać treści zawartych w pamięci społecznej. Proces zapominania starego porządku może być pobudzany siłą *tremendum*, do takich przecież wniosków mogą prowadzić egzemplifikacje użyte przez M. Auge w zbiorze krótkich szkiców *Formy zapomnienia*<sup>17</sup>.

Nowa rzeczywistość, nowe wartości, nowy ład jest powiązany z nową wymową symboli. Wracając do uwag zawartych w przywoływanej pracy E. Rothenbuhlera, warto przytoczyć jego konstatacje dotyczące relacji zachodzących pomiędzy światem rytuałów a życiem społecznym: „Rytuał i ład społeczny nie są tym samym; muszą być w pewnym stopniu niezależne, w innym razie nie moglibyśmy stwierdzić istniejącego między nimi związku, co bez wątpienia czynimy, gdy stwierdzamy, że rytuał stanowi symboliczną ekspresję ładu społecznego. (...) Związek pomiędzy rytuałem a ładem społecznym jest zwykle tak ścisły, że obecność rytuału uważano często za potwierdzenie istnienia ładu społecznego”<sup>18</sup>. Znaczenie mszy świętych odprawianych dla strajkujących w latach 80. czy też powstawanie duszpasterstwa środowiskowego związanego z wykonywaną pracą, a nie z przynależnością parafialną (a więc z miejscem zamieszkania, z miejscem braku

<sup>14</sup> E. Iżewska, *Religijność Solidarności okiem socjologa*, „Teologia Polityczna”, 2009-2010, nr 5, s. 196.

<sup>15</sup> E. W. Rothenbuhler, *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, Kraków 2003, s. 68.

<sup>16</sup> Zob. P. Osęka, *Rytuały stalinizmu. Oficjalne święta i uroczystości rocznicowe w Polsce 1944-1956*, Warszawa 2007.

<sup>17</sup> M. Auge, *Formy zapomnienia*, Kraków 2009.

<sup>18</sup> E. W. Rothenbuhler, *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, cyt. wyd., s. 68.

anonimowości, publicznie znanej biografii osób wchodzących w rytuał) stanowiło doskonałą atmosferę w ewolucyjnym wchodzeniu nowych osób w świat rytualizacji katolickiej. Była to jednak ewolucja ostrożna, jak można sądzić z przywoływanych już tutaj badań dzieci z lat 80. Ten proces wychodzenia ze świata rytuałów PRL dobrze został odtworzony za pomocą myśli M. Eliadego przez E. Bieńkowską: „Eliade oczekuje od ludzi Zachodu pogłębionej refleksji nad własną sytuacją zamiast ideologicznych wykrętów (w rodzaju scjentyzmu, materializmu, historyzmu), które sytuację maskują. Świadomości – aktowi uświadomienia – przypisuje znaczenie inicjacyjne, czyli sakralne. Tam gdzie rośnie niebezpieczeństwo, rośnie też ratunek”<sup>19</sup>. Jeżeli podawana przez E. Bieńkowską diagnoza myśli Zachodu wypracowana przez M. Eliadego jest prawdziwa, oznacza ona ni mniej ni więcej tylko to, że w momencie doświadczania *tremendum* pojawia się *fascinans*, najprostszą numinotyczna moc *sacrum*. Tak też rekonstruuje myśl M. Eliadego E. Bieńkowska: „Marzy mu się nowy uniwersalizm, który byłby odtworzeniem wspólnej choć różnorodnej przestrzeni, gdzie porusza się świadomość sakralna, to znaczy świadomość po prostu scalająca, wiążąca, wyznaczająca orientację. Z rozmysłem organizująca swój świat między biegunami *sacrum* i *profanum*”<sup>20</sup>. Projekt M. Eliadego stawia każdą ortodoksję, każdy instytucjonalny rytuał religijny, jeżeli nie w pozycji przeszkody w tworzeniu uniwersum, mocy numinotycznej, to przynajmniej w pozycji podrzędnej wobec sfer ułatwiających uświadomienie harmonii uniwersalnej. Pozwala to na bezkrytyczną paralełę duchowny – iluzjonista, zawartą w przywoływanym utworze polskiego dramaturga. Taką rolę chrześcijaństwa w świecie nowożytnym przedstawił R. Guardini w pracy *Koniec czasów nowożytnych*. Przypomina on, że chrześcijaństwo często było obarczane etykietą „schronienia człowieka przed niebezpieczeństwem”. Tak też należy chyba rozumieć nagłe publiczne zwrócenie się elit ku chrześcijaństwu w przywoływanych już przemianach lat 80. R. Guardini tę moc chronienia, szczególnie ważną dla świata kultury i nauki postrzega w fakcie, że przestrzeń dogmatu stwarza „obiektywny i mocny porządek dla myśli i życia”<sup>21</sup>.

Warto zwrócić uwagę na diagnozę procesu wynikającego ze sposobu schronienia się w świecie kontroli i dogmatu, jeżeli dotyczy on społeczeństwa posiadającego pamięć ducha liberalizmu: „Tradycyjne dobra kulturalne Kościoła będą musiały zanikać, a tam gdzie się utrzymają, zostaną zaatakowane przez nowe problemy. Choć cechą dogmatu jest, że przetrwa wszystkie przemiany, podstawy jego są bowiem ponadczasowe, można jednak przypuszczać, że w sposób szczególny dogmat wpłynie na zrozumienie nowego sposobu życia. Im bardziej chrześcijaństwo będzie podkreślać, że nie jest ono samo przez się oczywiste, im ostrzej będzie się musiało odróżniać od poglądów niechrześcijańskich, tym silniej wystąpi w dogmacie, obok momentu teoretycznego, także moment praktyczno-egzystencjalny. Oczywiście nie chodzi tu o jakieś »unowocześnienie«, o osłabienie treści czy wartości dogmatu. Przeciwnie, silniej zostanie zaakcentowany charakter

<sup>19</sup> E. Bieńkowska, *Spór o dziedzictwo europejskie. Między świętym a świeckim*, Warszawa 1998, s. 235.

<sup>20</sup> Tamże, s. 236.

<sup>21</sup> R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Kraków 1969, s. 84.

absolutny, bezwarunkowy, tak wypowiedzi, jak i wymagań. Myślę jednak, że w tych wypowiedziach o charakterze absolutnym zostaną szczególnie podkreślone aspekty egzystencji człowieka i jego postępowania”<sup>22</sup>.

Uwagi te zostały wyartykułowane przez R. Guardiniego około roku 1950. Sądzę, że była to refleksja nad kondycją człowieka Zachodu po doświadczeniu II wojny światowej. Doskonale wyczuwał on ducha egzystencjalizmu, nie dostrzegał wtedy jednak możliwości zmian, które będą miały miejsce w samym Kościele, jak i przemian w obyczajowości, jakie nastąpiły w latach sześćdziesiątych. Warto jednak zwrócić szczególną uwagę na dwa ważne elementy zawarte w tej diagnozie. Pierwszy związany jest z kondycją samego chrześcijaństwa, którego podstawy będzie trzeba uzasadniać. Nieoczywistość dogmatu, tak jak na przykład nieoczywistość aksjomatu w naukach matematycznych, wprost prowadzi do niepotrzebnej utraty argumentów, które mają służyć li tylko uzasadnianiu odpowiedzi na pytanie dlaczego chrześcijaństwo. W kulturze Zachodu samo postawienie tego zagadnienia sprowadza konkretne wyznanie do poziomu innych równoważnych systemów religijnych. W naukach matematycznych byłoby to stałe szukanie odpowiedzi na pytanie dotyczące zagadnienia punktu. Kategorie prostej, pół-prostej, odcinka byłyby tymi samymi kategoriami opartymi na jakości odpowiedzi o podstawowe dla ich definicji pytanie.

Matematyk pewnie jakoś z tym sobie poradzi, prędzej czy później posegreguje te kategorie. W przestrzeni numinotycznej, nacechowanej uczuciowo, brak odpowiedzi na pytanie o sens podstawowych wartości nie jest potrzebny do kolejnych rozstrzygnięć. Zdaniem R. Otta, *tremendum* i *fascinans* pojawiają się w każdym z systemów i w każdym z nich pojawiają się w sposób skuteczny. Tutaj dotykamy kolejnej ważnej uwagi R. Guardiniego, w doświadczeniu religijnym pojawia się moment praktyczno-egzystencjalny, czyli użytkowy. Religia, która ma wypełniać potrzeby, nie jest – wbrew temu co mówi R. Guardini – religią absolutu, jest religią chwili. Niestety, jak już wspominałem, autor *Znaków świętych* nie miał świadomości tego, co przyniosą ze sobą lata sześćdziesiąte zarówno w Kościele, jak i w myśli etycznej oraz filozoficznej. Niestety, sensem gry opartej na doświadczeniu numinosum będzie właśnie totalne unowocześnienie i to unowocześnienie nawet tego, co czasowi nie podlega.

Człowiek i jego doświadczanie świata będzie przebiegało w zgoła innej wrażliwości, którą już na początku XX wieku próbował uchwycić G. Simmel. W tekście *Fragmenty filozofii sztuki* zanotował: „Całkiem nowy obraz powstanie jednak, gdy proces życiowy ujmiemy jako proces świadomy, duchowy. Teraz jest to już nie tylko ciąg zdarzeń, stale tocząca się zmienna gra sił, jak w świecie zewnętrznym. Duchowy proces życiowy ma treści, wytwarza wewnętrzne przedmioty: wyobrażenia, pojęcia, wiedzę; te zaś mają swoje znaczenie i substancję, ważność i porządek – inne niż czysty monotony tok zdarzeń. Te treści, duchowe kształty, jakie przybiera istnienie, występują w pewnym uporządkowaniu przede wszystkim w umyśle podmiotu, który je sobie przedstawia. Tym samym

---

<sup>22</sup> Tamże.

świat widziany jest z perspektywy jakiegoś centrum, co stwarza dystanse, akcenty, perspektywiczne przesunięcia i przecięcia natury zmysłowej i duchowej, niemające odpowiedników w obiektywnym wymiarze istnienia. Życie nie jest już po prostu wplecione w bieg świata, ale posłuszne wewnętrznym impulsom i prawom, ze świata, który stał się przedstawieniem, wykrawa kawałki, nazywając je przedmiotami, łączy to, co od siebie odległe, rozdziela to, co bliskie, stawia zmienne znaki wartości, interpretuje czysty tok zdarzeń według idei. Krótko mówiąc, gdy życie osiąga stopień uduchowienia, wytwarza formy, które nadają kształt danej materii i buduje sobie – w miarę trwania procesu życiowego – świat duchowych treści”<sup>23</sup>.

Doświadczenie modernizmu, którego świadkiem był G. Simmel, które postawiło pytania o istotę rzeczy niepodlegające dotąd uzasadnieniom, pozwoliło na zbudowanie fundamentów pozaobiektywnego świata religii osobistej. Świata, który bezboleśnie pozwala na pytania o sztuczki w działalności sakralnej kapłana katolickiego, na przemilczenie w przestrzeni tego, co dla niej istotne, który zezwala na traktowanie cudu doświadczenia *tremendum* i *fascinans* jako kategorii prywatnej, owocującej prywatnym rytuałem, prywatną hierarchizacją wartości tak ogólnych, że wpisujących się w niekonfliktowy uniwersalizm jednoczący nowoczesną wspólnotę. Tak jak ją postrzega A. Bielik-Robson w przywoływanym już numerze „Dialogu”: „Nowoczesność okazuje się więc epoką, gdzie dominuje nie imperatyw sekularyzacji za wszelką cenę, ale właśnie subtelny model negocjacji między transcendencją a immanencją, w której stawką jest ocalenie ludzkiej wolności”<sup>24</sup>. Ludzka wolność to podstawa, która zbudowała przywoływane tutaj doświadczenia dzieci szkół podstawowych, pozwoliła na zasiedlenie przestrzeni plebanii intymnością cielesną, ukonstytuowała przestrzeń niespołecznego świata rytuałów, a religię postawiła w zupełnie nowym miejscu w przestrzeni kultury Zachodu.

Remigiusz T. Ciesielski – A MEANING STUCK IN A NUMINOSUM

In this article I put special attention to problems of interpretation of the results of sociological research on the experience of a religious nature. Public religiosity is correlated with changes of political or economic nature. It is associated with experience similar to the category of the practice numinosum as R. Otto understands them. A description of this experience in contemporary culture, both in literature and in social studies, leads to confusion of interpreting the behavior of this type. Article based on the reflections presented by: G. Simmel, R. Guardini and J. Ratzinger.

<sup>23</sup> G. Simmel, *Most i drzwi. Wybór esejów*, Warszawa 2006, s. 320-321.

<sup>24</sup> A. Bielik-Robson, *Myśl postsekularna, czyli co się dzieje po śmierci Boga*, „Dialog”, 2010, nr 6, s. 9.