

JAREMA DROZDOWICZ  
Wydział Studiów Edukacyjnych  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## **Pomiędzy Kwanzaa a Jediizmem. Współczesne konstrukcje tożsamości religijnej i wspólnoty wyobrażone**

Obserwując formy, jakie przybiera obecnie tożsamość religijna, niełatwo wskazać jej jednoznaczne ramy. W wielu przypadkach zarówno systemy wierzeniowe, jak i sama tożsamość lokują swe podstawy doktrynalne w sferze kultury popularnej lub przestrzeni kulturowych odpowiadających wzorcom dalekim od tego, co zwykle jest kojarzone z religijnością. Coraz częściej także źródła religijności są przez ludzi upatrujących w nich podstaw swojej tożsamości (jednostkowej i zbiorowej) odnoszone do zjawisk, które stanowią produkt procesów synkretyzacji treści religijnych, oraz do konstrukcji kategorii religijności wokół zjawisk natury społecznej i kulturowej wcześniej z religią nieutożsamianych. Niniejsze rozważania pragnę poświęcić temu właśnie zagadnieniu, które zdaje się obecnie coraz bardziej przybierać na sile. Doktrynalny konstruktywizm widoczny jest w wielu nowych zjawiskach religijnych, zwłaszcza tych, które zdobywają zaskakująco dużą liczbę zwolenników w świecie zachodnim. Nowe ruchy religijne są nierzadko budowane w ramach określonych dyskursów i kontekstów kulturowych będących konsekwencją procesów globalizacyjnych, ale funkcjonują też w charakterze platformy ideologicznej dla postulatów politycznych (np. hasła emancypacji grup mniejszościowych). Z drugiej strony nowe ruchy religijne tworzą swoistą duchową nadbudowę dla fenomenów kultury popularnej i medialnych, takich jak narracje filmowe. Zarówno jeden, jak i drugi wymiar nowej religijności jest jednak osadzony w specyficznym systemie wartości, w którym na pierwszy plan wysuwa się aspekt wspólnotowy. Choć dążenie do życia w zbiorowości zespolonej tą samą tożsamością religijną nie jest zjawiskiem nowym, to konstytutywną cechą nowych typów religijności w tym wymiarze jest odnoszenie się do kategorii wspólnotowości w sposób refleksyjny i świadomie operujący kulturową i społeczną symboliką w celu podkreślenia wybranych aspektów tożsamościowych.

Zjawisko to jest swoistą konsekwencją modernizmu. Odwołując się do znanej pracy Anthony'ego Giddensa<sup>1</sup>, warto zastanowić się, czy nowoczesność rozumiana jako pewien system światopoglądowy nie zawiera się we współczesnych narracjach religijnych. Brytyjski socjolog twierdzi, że w koncepcję nowoczesności jest wpisane jej zderzenie z tradycją<sup>2</sup>. Kwestionowanie zastanych systemów myśli, w tym istniejących religii, pociąga za sobą poszukiwanie alternatywnych form samorealizacji. Odrzucenie skostniałych ideologii jest więc nie tylko formą kontestacji, ale i próbą określenia naszej pozycji w zmieniającym się świecie. Dynamika procesów zmiany wymusza na nas adaptację do istniejących warunków, a także stymuluje zmianę postaw i światopoglądów. Współczesne światopoglądy religijne są więc w tym ujęciu odzwierciedleniem obowiązujących dziś trendów i kierunków kultury. Wbrew powszechnemu mniemaniu, że globalizacja czyni ze współczesnych społeczeństw homogeniczne całości zorientowane na hedonistyczną konsumpcję dóbr i znaczeń, dominujący obecnie wzorzec kulturowy jest konstrukcją niejednorodną pod względem treści, które się nań składają. Dowodem na to może być chociażby coraz bardziej popularna idea globalizacji, akceptująca nieodwracalny charakter globalnych powiązań społecznych, kulturowych i ekonomicznych we współczesnym świecie, a zarazem wskazująca, że kategoria lokalności i przywiązania do lokalnych wspólnot jest nadal żywotna. Eklektyzm formy wyraża się też we współczesnych poszukiwaniach nowej duchowości. Wielość kościołów i denominacji może wydać się zadziwiająca, gdy przyjrzymy się bliżej inspiracjom doktrynalnym ich członków. Poczynając od szeroko rozumianego ruchu New Age, poprzez różnego rodzaju ruchy ufologiczne, a kończąc na ruchu zwolenników stworzonej na potrzeby filmu religii fikcyjnych rycerzy Jedi – wszystkie zdają się podzielać zasadniczą ideę kryjącą się za egzotycznymi wierzeniami, tj. dążenie do wyrażenia tożsamości religijnej uwzględniającej indywidualny charakter doświadczenia religijnego.

Pojawia się zatem pytanie: skoro współczesne ruchy religijne są zorientowane na indywidualny i prywatny aspekt duchowości, to dlaczego ludzie tworzą sprawnie działające instytucje religijne i kościoły? Odpowiedź wiąże się ze wskazywaną przez wielu badaczy tego zagadnienia kwestią specyficznego rozumienia kategorii wspólnotowości, będącej jedną z ideologicznych przesłanek systemów doktrynalnych tych ruchów. Wspólnota wiernych rozumiana jest często nie tylko jako zbiorowość ludzka, ale także jako wspólnota ideologiczna. Stanowi ona tym samym wspólnotę myśli i światopoglądów, które są podzielane, choć mogą nie być wyrażane *explicite*, przez jednostki i grupy znajdujące się *de facto* poza instytucjonalnym kościołem. W szczególności odnosi się to do ludzi współdzielących określony typ etyki. Mechanizm inkluzji jest w tym przypadku zjawiskiem kryjącym się pod powierzchowną ekskluzywnością przynależności do takich wspólnot. Postrzeganie innych jako potencjalnych członków wspólnoty musi mieć jednak określone fundamenty, które najczęściej są zawarte w zasadach doktrynalnych owych ruchów religijnych. Wzmocniony prozelityzm, działania popularyzujące te ruchy w mediach, a także

<sup>1</sup> A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, Kraków 2008.

<sup>2</sup> Tamże, s. 26.

polityka „public relations” często towarzyszą zarówno istniejącym denominacjom, jak i tym nowo powstającym. Co ciekawe, działania tego typu zwykle nie są tylko ogólnie sformułowaną dyrektywą, istniejącą w sferze światopoglądowej, lecz przemyślaną strategią marketingową, tak jak w przypadku wszystkich innych nowoczesnych organizacji nastawionych na poszerzenie grona swoich odbiorców.

Refleksyjność działań została więc zastąpiona kalkulacją kosztów i ryzyka. Racjonalizacja postępowania kierownictwa ruchów i ich szeregowych członków wydaje się stałą tendencją wielu nowych formacji religijnych. Wynika to z kondycji współczesnego świata, w którym racjonalizacja i mechanicyzacja działania jest niezbywalną częścią ludzkiego doświadczenia. Według Daniela Bella, jest to efekt zarówno zmiany świadomości społeczeństw zachodnich, jak również obowiązujących kosmologii<sup>3</sup>. Postindustrialny porządek świata wymaga wypracowania takich strategii, które zapewnią jednostkom i instytucjom nie tylko trwanie, ale również zysk i możliwość jego konsumpcji. Doskonałym pod tym względem przykładem nowych ruchów religijnych może być kościół scjentologiczny lub organizacja Amway. Na szczególne zainteresowanie zasługują jednak te ruchy, które proponują swoim wyznawcom coś więcej niż czysto materialny dobrobyt w życiu ziemskim lub jego nieco bardziej uduchowiony odpowiednik w życiu po śmierci. Chodzi o organizacje religijne odwołujące się do tożsamości kulturowej, która z religijnością pozornie ma niewiele wspólnego.

Konstrukcja tożsamości religijnej jest w tym przypadku produktem wielowymiarowego procesu samoidentyfikacji w obrębie większych całości społeczno-kulturowych. Członkowie tych ruchów utożsamiają się z określoną pozycją w tych całościach. Rzecz jednak w tym, że obecnie każdorazowe odwołanie się do tego typu całości jest podważane jako wyraz danego porządku będącego jedynie ideowym mitem, całkowicie nieprzystawalnym do nowej zglobalizowanej rzeczywistości. Posługiwanie się zaś takimi kategoriami, jak naród czy państwo narodowe, jest uważane za błędne z metodologicznego punktu widzenia, gdyż koncepcja wspólnoty narodowej dawno się zdezaktualizowała. Co więcej, powiązanie kategorii wspólnoty narodowej i religijności wykazuje, zdaniem takich badaczy, jak Ernest Gellner, niepokojąco bliski związek z postawą fundamentalizmu religijnego.

Poglądy Gellnera w kwestii przemian współczesnych form religijności należy jednak ujmować w kontekście jego stanowiska wobec przemian współczesnej rzeczywistości. Gellner, powszechnie znany jako jeden z najbardziej zagorzałych krytyków traktowania idei postmodernizmu jako danej obiektywności, ujmuje kierunek zmian dzisiejszej religijności w odniesieniu do transformacji racjonalności zachodniej. Jego zdaniem, proces kształtowania się w wielu współczesnych społeczeństwach postaw fundamentalistycznych stanowi konsekwencję przedefiniowania racjonalności ekonomicznej na język religii. Skrajne postawy religijne idą w parze z ekstremizmem politycznym, który w świecie zachodnim nierzadko posługuje się językiem przynależnym dyskursom religijnym. Jednakże w ujęciu brytyjskiego uczonego fundamentalizm nie przejawia się wyłącznie w tych sferach na-

<sup>3</sup> D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Warszawa 1998, s. 184.

szego życia, które są objęte oddziaływaniem religii. Gellner wprowadza pojęcie racjonalnego fundamentalizmu na określenie postaw ideologicznych (a także badawczych), które nieobce są również jemu samemu<sup>4</sup>. Przyznaje, że „związek pomiędzy ideologią a ładem politycznym przechodził wiele etapów historycznych. Najpierw w erze przed-osiowej religia poprzez taniec odzwierciedlała porządek społeczny: była choreografią społecznych układów, podkreślała je i sankcjonowała”<sup>5</sup>. Ta współzależność obu płaszczyzn skończyła się jednak wraz z epoką nowożytną, lecz prymat rozumu i racjonalności ekonomicznej nie wyparł tej istotnej relacji poza obszar ludzkiego działania. Tym, co się zmieniło, było pojawienie się nowych oświeceniowych ram światopoglądowych. Nałożenie się obu porządków myśli spowodowało jednak dysonans poznawczy. Współcześnie religijny fundamentalizm pojawia się wszędzie tam, gdzie ludzie nie potrafią się samookreślić wobec szybko zmieniającej się rzeczywistości. Chwytając się coraz mniej licznych pewników, radykalizują swoje poglądy i działania w nadziei, że przynajmniej ich pozycja w świecie społecznych zawirowań pozostanie bez zmian.

W podobny sposób problem ten ujmuje inny wybitny badacz zjawiska fundamentalizmu religijnego, Bassam Tibi. Niemiecki uczony, podobnie jak Gellner, wychodzi z założenia, że dzisiejsze fundamentalizmy pozostają w ścisłym związku ze światem polityki i ekonomii. Pomimo pozornego oddalenia języka fundamentalistów od kwestii czysto materialnych oba światy są do siebie bardzo podobne, gdyż „fundamentaliści wcale nie głoszą miłości do Boga, natomiast dążą do przejęcia władzy”<sup>6</sup>. Charakterystyczne jest to, że popularność różnego rodzaju fundamentalizmów rośnie wraz z rozwarstwieniem i fragmentaryzacją życia. To swoiste „nieuporządkowanie” świata wywołuje konflikty, napędzane m.in. przez fundamentalizmy. Konfrontacja zachodzi najczęściej w punktach najbardziej skrajnych, toteż polaryzacja stanowisk jawi się jako Huntingtonowski model „zderzenia cywilizacji”. Idea wspólnoty jest jedną z wielu, które w takiej sytuacji mogą stanowić punkt odniesienia dla poczucia ontologicznego bezpieczeństwa. Dzisiejsze zastosowanie tego terminu jest jednak nierzadko obciążone ciężarem radykalizmu. Zatem jeśli na płaszczyźnie religijnej mówimy o fundamentalizmie, to w przypadku wspólnoty możemy mówić o ideologii nacjonalizmu.

Wiadomo, że ideologie te nie muszą się wykluczać, a nawet z powodzeniem mogą współkształtować zwarty system światopoglądowy. Za przykład może posłużyć fenomen jednej z marginalnych wprawdzie, lecz bez wątpienia najbarwniejszych odmian ideologii nazistowskiej, znany pod nazwą ezoteryki nazistowskiej lub nazistowskiego okultyzmu. Zwolennicy opcji okultystycznej konstruowali swój światopogląd w oparciu o zmitologizowaną historię narodu niemieckiego, tworząc jednocześnie system *quasi-religijnej* afirmacji germańskiej historii. Była w tym obecna koncepcja wspólnoty, co więcej – została ona wysunięta na pierwszy plan. Jednak nie tyle ten kuriozalny z dzisiejszej perspektywy ma-

<sup>4</sup> E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa 1997, s. 105.

<sup>5</sup> Tamże, s. 116.

<sup>6</sup> B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, Warszawa 1997, s. 146.

riaż wydaje się ważny, ile mechanizm jego konstrukcji. Niemiecki nacjonalizm, zarówno ten klasyczny, jak i ten widoczny w ideologii nazistowskiej, odzwierciedlał bowiem wizję wspólnotowości, której korzenie tkwią w niemieckiej filozofii romantycznej przełomu XVIII i XIX wieku. Wraz z jej popularyzacją można było obserwować początki konsolidacji państwa niemieckiego. Oba procesy: narodzin świadomości narodowej i formułowania tezy o istnieniu jednolitej niemieckiej duchowości dotykały kwestii tożsamościowych. Podzielane przez wielu Niemców na początku XIX wieku przekonanie, że wspólnota narodowa ma swoje źródła poza dostrzegalną empirycznie rzeczywistością, było jednocześnie wyrazem wiary w to, że opiera się ona na głębszych więziach niż powierzchowna przynależność. Tożsamość narodowa stała się wówczas tożsamością religijno-magiczną, wyrażaną najpełniej w tezach ariozoficznych czy nazistowskim okultyzmie.

Przełożenie porządku nadprzyrodzonego na język polityki dokonuje się jednak na płaszczyźnie ideowej. Dlatego można stwierdzić, że typ wspólnoty, o którym mowa, jest wspólnotą bardziej „wyobrażoną” niż opierającą się na konkretnych przesłankach. Pojęcie wspólnoty wyobrażonej – *nota bene* zyskujące obecnie znaczną popularność – zawdzięczamy Benedictowi Andersonowi. Jego autorska koncepcja wspólnoty wyobrażonej, zawarta w pracy z 1983 r. o tym samym tytule, odnosi się przede wszystkim do zasady społecznego konstrukttywizmu, najbardziej widocznej w dyskursach narodowych. Wspólnotą wyobrażoną Anderson nazywa wytwór określonych procesów ideowych, który przybiera postać specyficznej świadomości zbiorowej grupy ludzi. Opiera się ona na przeświadczeniu, że wspólnota, którą ta grupa tworzy, ma być może nie do końca jasno określone granice (choć jest otwarta na potencjalnych członków), lecz dość wyraźnie zarysowane kryteria przynależności. Model ten odnosi się do tych typów świadomości narodowej, które są właściwe grupom wyłaniającym się z innych całości narodowych czy etnicznych, dążącym do podkreślenia swojej suwerenności, nadania znamion autentyczności swoim postulatami politycznym i umocnienia ram tożsamości zbiorowej. Do czynników kształtujących wspólnotę wyobrażoną można zaliczyć: wspólne korzenie kulturowe, cele polityczne, postrzeganie czasu czy religię. Ten ostatni czynnik stanowi jeden z dwóch, obok monarchii dynastycznej, systemów kulturowych współkształtujących podstawy wspólnot wyobrażonych.

Religijne fundamenty wspólnot wyobrażonych można określić na podstawie ich manifestacji językowych. Należy do nich także proces swoistej sakralizacji języka. Mimo że tradycyjny model wspólnoty również posługiwał się językiem sakralnym, to w tym przypadku widoczna jest istotna różnica. Jak przyznaje Anderson: „tego rodzaju klasyczne wspólnoty spojone przez języki sakralne różniły się od wspólnot wyobrażonych, jakimi są współczesne narody. Jedną z istotnych różnic było przekonanie tych starych wspólnot, że jedynym językiem sakralnym jest ich język, a tym samym ich koncepcje przynależenia do wspólnoty”. Dodaje on jednak, że takie narracyjne nacechowanie koncepcji wspólnoty ma pewne ograniczenia. Język zależny jest bowiem od zmiany charakteru samego znaku, będącego obiektem ideologicznych zabiegów. Aby wspólnota wyobrażona mogła zaistnieć, konieczne jest nadanie znakom językowym niearbitralnego charakteru poprzez zanurzenie go w kulturowej symbolice. Myśl ta ma być obca naturze kultury za-

chodniej, gdzie elastyczność użycia symbolu i jego semantycznych konotacji jest względnie duża. Takich problemów nie mają jednak wspólnoty poza światem Zachodu, traktujące język (np. chińskie ideogramy) jako odzwierciedlenie rzeczywistości, a nie jej dowolnie sfabrykowaną reprezentację<sup>7</sup>. Powoduje to, że w sferze językowej wspólnoty wyobrażone starają się nadać znamiona faktyczności zjawiskom z przestrzeni symbolicznej.

Koncepcja Andersona znajduje zastosowanie w tych ruchach religijnych, które funkcjonują w ramach partykularnych dyskursów współczesności. Jeśli przyjmiemy za Dawidem Howarthem, że dyskursem jest zbiór przedmiotów i działań mających określony sens i będących wytworem historycznie uwarunkowanych systemów reguł, to narracje kulturowe tworzone przez te ruchy operują znakami odwołującymi się do pewnych stałych punktów w rozdręganym nowoczesności (lub przynajmniej starają się robić takie wrażenie). Mogą je stanowić takie sfery, jak tożsamość seksualna, rasa czy media. W przypadku sfery medialnej podstawą konstrukcji tożsamości jest traktowanie np. fikcji kinowej jako rzeczywistości. Wspólnym mianownikiem wskazanych tu organizacji jest jednak dążenie do „zacieśniania kręgów” poprzez silne akcentowanie ich wspólnotowego charakteru. Wyrażana niekiedy niechęć do traktowania ich jako formalnych instytucji religijnych czy kościołów często idzie w parze z publicznie podkreślanym definiowaniem się ich jako „ruchów społecznych” czy „subkultur”. Oba pojęcia można traktować także jako dwa bieguny tej samej idei wspólnoty, a mechanizmy autoidentyfikacji ich członków jako dwie składowe wizji wspólnoty właściwej nowoczesności.

Przykładem fenomenu społecznego odwołującego się do wspólnej tożsamości religijnej i określającego się jako wspólnota ludzi o tym samym pochodzeniu, rozumianym jako część wspólnego dziedzictwa kulturowego, jest zespół ruchów emancypacyjnych Afroamerykanów w USA. Ruchy te stanowią dość barwną mieszankę wielkich religii światowych (islam i chrześcijaństwo) oraz autorskich konstrukcji natywistycznych tożsamości religijnych, odwołujących się do rzekomo wspólnych korzeni wszystkich czarnoskórych Amerykanów. Ruchy te, takie jak Naród Islamu (*Nation of Islam*), posługują się kategorią wspólnoty w sposób opisany wyżej. Jej podstawę stanowi zobiektywizowana koncepcja rasy traktowana jako potencjalna składowa tożsamości. Nie bez przyczyny w takich ruchach często mówi się o potrzebie „przebudzenia” afroamerykańskiej duchowości lub konieczności wzbudzenia w tej części amerykańskiego społeczeństwa poczucia dumy z jej kulturowego i rasowego dziedzictwa.

Od początku lat sześćdziesiątych w Stanach Zjednoczonych następował coraz szybszy proces erozji przekonań na temat różnic rasowych, przynajmniej w dyskursie publicznym i instytucjach życia publicznego. Jego kulminacją przypadła na rok 1968, gdy w Stanach Zjednoczonych można było poczuć powiew rewolucyjnego zapału kontrkultury z kontynentalnej Europy – niejaki James Earl Ray zastrzelił wówczas pastora Martina Luthera Kinga, a amerykańscy czarnoskórzy atleci publicznie wyrazili symbolicznym ge-

---

<sup>7</sup> B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Kraków 1997, s. 27.

stem swoje poparcie dla organizacji Czarne Pantery podczas olimpiady w Meksyku. Dekada przemian społeczno-kulturowych miała wiele wymiarów, a jednym z ważniejszych miał się okazać ruch na rzecz praw Afroamerykanów. Jego społeczne oddziaływanie było wówczas niewielkie, jednak już dwie dekady później miał on się stać zaczynem nowego porządku społecznego – porządku, który wyraźnie negował dotychczasowe relacje pomiędzy różnego rodzaju grupami społecznymi w USA i wskazywał na potrzebę ich radykalnego przededefiniowania.

W tym czasie zostały wzmożone działania afromerykańskich organizacji na rzecz wypracowania wspólnej płaszczyzny tożsamości. Afroamerykańscy aktywiści polityczni, tacy jak Malcolm X (urodzony jako Malcolm Little) coraz głośniej wyrażali wówczas postulat odrzucenia istniejącego porządku będącego wyrazem opresyjnej dominacji „białego człowieka” i stworzenia atrakcyjnej ideowo alternatywy dla samoidentyfikacji tych wszystkich, którzy przez ów system byli przez ostatnie dziesięciolecia poniżani i pozbawiani podstawowych praw obywatelskich. Był to niezwykle ważny jak na tamte czasy postulat, ponieważ to właśnie kwestie prawnego statusu Afroamerykanów stały się punktem wyjścia wielu debat emancypacyjnych.

Źródła debat emancypacyjnych leżą w systemie segregacji rasowej obowiązującej w wielu stanach USA. Proces erozji barier prawnych dokonywał się w wyniku społecznego aktywizmu działaczy afroamerykańskich, walczących np. o równy dostęp do edukacji. Jedną z fundamentalnych decyzji w tej materii dotyczyła sprawy sądowej „Brown kontra Rada Edukacji miasta Topeka”, która w 1954 r. poruszyła znacząco społeczeństwo amerykańskie. Uznała ona rozdział szkół publicznych ze względu na przynależność rasową za niekonstytucyjny i tym samym prawnie zakończyła segregację rasową w amerykańskich instytucjach życia publicznego, funkcjonującą od końca XIX wieku. Podobnie było w sprawie „Plessy kontra Fergusson”<sup>8</sup>. Decyzją sądu odrzucono wówczas twierdzenie o zasadności kontynuowania polityki segregacji rasowej w szkołach publicznych, opierającej się na jakoby wrodzonych (rasowych) różnicach pomiędzy grupami uczniów afroamerykańskich i białej większości. Ten pogląd w dużej mierze oddawał zbiorowe wyobrażenia na temat różnic rasowych w społeczeństwie amerykańskim w tamtym czasie i jednocześnie obiektywizował je jako rzeczywistość daną.

Naród Islamu i jego działacze, tacy jak Wallace D. Fard Muhammad i Louis Farrakhan, wyrażali dość radykalne poglądy na temat charakteru koniecznych zmian w społeczeństwie amerykańskim. Z czasem hasła organizacji islamskich zrzeszających czarnych Amerykanów były coraz bliższe nowemu segregacjonizmowi, zwłaszcza gdy włączały do swej retoryki hasła antysemickie, antyrządowe i antysystemowe. Odrzucenie istniejących instytucji, porządku prawnego i ram światopoglądowych właściwych białej większości stworzyło ideologiczną próżnię, którą należało jak najszybciej zappełnić. Sunnicki islam wyznawany przez członków Narodu Islamu przybierał czasem formy dość odległe

---

<sup>8</sup> Casus „Plessy kontra Fergusson” z 1896 r. wskazywał na nadrzędność prawa stanowego nad prawem federalnym i sankcjonował zasadę „oddzielni, ale równi” (ang. *separate but equal*) w życiu publicznym w USA.

od doktryn znanych z Bliskiego Wschodu. Organizacja ta, a w szczególności Farrakhan, przez długi czas popularyzowała własną wersję kosmologii, zgodnie z którą Ziemia i Księżyc były kiedyś jednością, a wszystkie kontynenty były bliskie Azji.

Nie wszyscy Afroamerykanie byli skłonni przyjąć tak radykalną zmianę. Większość jednak zgadzała się, że dotychczasowy światopogląd jest wytworem długoletniego procesu wykorzeniania ich „afrykańskiej tożsamości” i zastępowania jej ideami zgodnymi z interesem białych. Indygenistyczny wymiar tych postulatów objął także kwestie duchowości. Chrześcijaństwo, tak gorliwie wyznawane na południu USA przez wielu Afroamerykanów, okazało się jedynie kolejnym narzędziem dominacji. Chrześcijańskie struktury instytucjonalne były bowiem niewystarczające do zjednoczenia wszystkich Afroamerykanów pod sztandarami nowego ruchu wyzwolenia. Jednym z obrońców tego poglądu i wiernym uczniem Malcolma X był Maulana Karenga (urodzony jako Ronald McKinley Everett), twórca idei nowego, czysto afroamerykańskiego święta, nazwanego przez niego Kwanzaa.

Pomysł Karengi wydawał się genialnie prosty. W miejsce dawnych świąt chrześcijańskich należy wprowadzić ich afroamerykańskie odpowiedniki. Kwanzaa miała zaś odpowiadać wszelkim wymogom nowej ideologii rewitalizacji utraconych w procesie historycznym tożsamości. Punktem odniesienia była szeroko pojęta kultura afrykańska. Kwanzaa jest więc bardzo synkretycznym świętem religijnym, bazującym na treściach wielu religii afrykańskich. Nazwa święta została zaczerpnięta z języka suahili (oryg. *matunda ya kwanza*, czyli „pierwsze owoce zbiorów”), funkcjonującego w znacznej części kontynentu afrykańskiego jako *lingua franca*. Uniwersalność tego języka miała wskazywać na jedność czarnych Amerykanów, wpisując się w ideę panafryanizmu. Święto trwa przez tydzień od 26 grudnia do 1 stycznia, a pierwsza celebrowana Kwanzaa miała miejsce w 1966 r.

Centrum ideologii kryjącej się za tym świętem jest *Nguzo Saba*, czyli „siedem zasad bycia czarnym”, tj. *Umoja* („jedność” – zasada zachowania jedności rodziny, wspólnoty lokalnej, narodu i rasy), *Kujichagulia* („autodeterminacja” – zasada definiowania tego, kim jesteśmy, tworzenia i wyrażania się we własnym imieniu), *Ujima* („kolektywna praca i odpowiedzialność” – zasada zbiorowego rozwiązywania problemów przez wszystkich członków lokalnej wspólnoty, wzajemne wsparcie i przyczynianie się do trwania wspólnoty), *Ujamaa* („wspólna gospodarka” – zasada wspólnego prowadzenia interesów i lokalnego biznesu, z którego zyski są przeznaczane na cele wspólnoty), *Nia* („cel” – zasada działania na rzecz rozwoju wspólnoty i przywrócenia afroamerykańskiej kulturze jej utraconej świetności), *Kuumba* („kreatywność” – zasada działania na miarę naszych możliwości, najlepiej i najwięcej jak potrafimy i tym samym pozostawienia przyszłym pokoleniom wspólnoty lepszej, niż ją zastaliśmy) oraz *Imani* („wiara” – zasada wiary pełnym sercem w rodzinę, innych członków wspólnoty, nauczycieli i przywódców). Do rytualnych atrybutów Kwanzaa należy siedem kolorowych świec (każdy z kolorów symbolizuje jedną z zasad *Nguzo Saba*), owoce i warzywa (symbol zakończenia zbiorów i dobrobytu), jak również charakterystyczne ubrania zwane *kente*, stylizowane na „tradycyjne” ubrania z obszaru Środkowej Afryki.

Pod względem ideologicznym Kwanzaa jest – jak utrzymuje sam Karenga – wyrazem wspólnotowego ducha społeczności afroamerykańskiej i specyficznej „filozofii wspólnotowości”. Wprawdzie popularność tego święta zakończyła się wraz ze spadkiem popularności afroamerykańskich ruchów emancypacyjnych, to współcześnie można obserwować zjawisko inkluzyi białych Amerykanów w szeregi zwolenników Kwanzaa. Co więcej, celebracje tego święta odbywają się w wielu instytucjach publicznych w USA, w których Afroamerykanie są mniejszością pracowników. Włączenie do życia publicznego treści niesionych przez fenomen Kwanzaa i ruch skupiony wokół Karengi jest jednak tylko cieniem dawnej świetności, choć zastanawiające wydaje się dzisiejsze światopoglądowe pogodzenie *mainstreamu* amerykańskiej kultury z elementami marginalnymi, takimi jak Kwanzaa. Pomimo znaczącego spadku zainteresowania tym świętem wśród samych Afroamerykanów sugeruje to jednak, że partykularyzacja religijnego doświadczenia może wynikać z poszukiwań nowych, alternatywnych wobec dominującego porządku tożsamości kulturowych, opartych nie tyle na zobiektywizowanych wyznacznikach, ile na kwestiach czysto światopoglądowych.

Jeśli zatem mówimy o współczesnych ruchach religijnych będących wyraźnym przykładem tego mechanizmu, warto spojrzeć na drugi biegun, czyli te ruchy, których członkowie tworzą wspólnoty ponad tradycyjnymi barierami i w kontraście do lokalnych wspólnot. Deterytorializacja doświadczenia religijnego realizuje się najpełniej w przestrzeni nowych mediów. Globalny i z definicji antyautorytarny charakter Internetu wywołał prawdziwą eksplozję nowych ruchów religijnych, denominacji i kościołów. Możliwość nieograniczonego wyrażania potrzeby definiowania samoidentyfikacji w sieci generuje nowe, niekiedy kuriozalne, formy ekspresji religijności. Doskonałym przykładem pozornie wyimaginowanego świata i czysto konstruktywistycznej doktryny jest utożsamianie się młodych ludzi z religią, która jest osadzona nie w świecie realnym, lecz w filmowej fikcji.

Ruch zwolenników religii rycerzy Jedi ma swe umocowanie w sadze stworzonej przez George'a Lucasa w filmie *Gwiezdne wojny*. Pierwsze sygnały na temat nowego ruchu pojawiły się w 2001 r., gdy wyniki spisu powszechnego w Australii, Kanadzie i Wielkiej Brytanii ujawniły zaskakującą liczbę prawie pół miliona ludzi, którzy w rubryce „wyznanie” wpisali „Jedi”. Sam ruch jest mocno zróżnicowany pod względem składających się na niego denominacji, lecz wszystkie one wykazują zbieżność wykładni doktrynalnych. Religia Jedi, podobnie jak jej filmowy pierwowzór, czerpie inspirację z religii Wschodu (buddyzm, hinduizm, szintoizm), chrześcijaństwa, jak również niektórych filozoficzno-religijnych tradycji świata zachodniego (gnostycyzm). Jediizm jest jednak zjawiskiem względnie nowym, a jego społeczne oddziaływanie jest znikome. Niemniej ruch ten wskazuje ważną tendencję w zakresie nowych form religijności. Jediizm ma być – według niektórych zwolenników sagi Lucasa – odpowiedzią na współczesny materializm, pogoń za sukcesem i życiem w ciągłym biegu. Stanie się rycerzem Jedi wymaga bowiem dużej cierpliwości. Członków rzeczywistych zakonów Jedi łączy również przywiązanie do wykreowanej w filmie symboliki (skądinąd wiadomo, że Lucas zaczerpnął inspirację z kodeksu honorowego japońskich samurajów) i są oni wyjątkowo wyczuleni na wszelkie odniesie-

nia do filmowego oryginału. Zwłaszcza treści odnoszące się do bliżej niezidentyfikowanej „mocy” wzbudzają wielkie zainteresowanie fanów filmu. Tworzą oni wspólnotę, której członków łączy przeświadczenie o wyjątkowości własnej tożsamości. Konstruowana przez nich tożsamość jest jednocześnie rekonstrukcją świata wyobrażonego. Skomplikowane rytuały, hierarchia zakonu i wyszukany aspekt wizualny ruchu przysparzają zwolenników temu szybko rozwijającemu się fenomenowi religijnemu. Wspólnota rycerzy Jedi tworzy jednak grupę, którą cechuje rodzaj autoidentyfikacji, stawiający w centrum swego systemu idei wizję globalnej wspólnoty ludzi, dla których religia jest nową strategią radzenia sobie w rzeczywistości pozbawionej pewników. Jest produktem zachodnich procesów kulturowych, a także samej popkultury wyznaczającej obszar budowania tożsamości nie tylko współczesnych Jedi, lecz także wielu innych formacji religijnych.

*Jarema Drozdowicz* – BETWEEN KWANZAA TO JEDIISM. CONTEMPORARY CONSTRUCTIONS OF RELIGIOUS IDENTITY AND IMAGINED COMMUNITIES

The modern religious identity is often recalling the idea of communitarism as one of its basic premises. This paper makes an attempt to present the most significant ideas behind the mechanism of creation of a modern religious community. The examples of two religious phenomena, the American Kwanzaa holiday and the newly established religion of Jediism are showing, that creating a community on the basis of religion is not just limited to belonging to a existing community. It also might be created in relation to a purely imagined community. The term, introduced by Benedict Anderson, is a useful tool in describing the modern processes of constructing religious identity, which more and more often is also a part of larger ideologies. These ideologies are nowadays also present in our lives through culture and pop-culture. Popcultural identities, just like in case of Jediism, are becoming popular among western societies; a fact which we have to include today in our scientific vocabulary if we want to deliver.