

# SFERY REFLEKSJI RELIGIOZNAWCZEJ

pod redakcją  
Rafała Ilnickiego i Juliusza Iwanickiego



Poznań 2012

KOMITET NAUKOWY  
Jerzy Brzeziński, Zbigniew Drozdowicz (przewodniczący),  
Rafał Drozdowski, Piotr Orlik, Jacek Sójka

RECENZENT  
Prof. dr hab. Edward Jeliński

Wydanie I

PROJEKT OKŁADKI  
Adriana Staniszevska

REDAKCJA  
Michał Staniszevska

KOREKTA  
Adriana Staniszevska  
Michał Staniszevska

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych  
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 2012

Publikacja finansowana ze środków konkursu Dziekana WNS dla doktorantów  
i młodych pracowników oraz ze środków własnych autorów publikacji

ISBN 978-83-62243-88-4

WYDAWNICTWO NAUKOWE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH  
UNIwersYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU  
ul. Szamarzewskiego 89c  
60-568 Poznań

DRUK  
Zakład Graficzny UAM  
ul. Wieniawskiego 1  
61-712 Poznań

## Spis treści

OD REDAKTORÓW ..... 7

### Część I Heterodoksyjne konteksty religii

RAFAŁ ILNICKI  
Bóg cyborgów i Bóg maszyn. Technologiczne rozwinięcie metafizyki ..... 11

KAROLINA KOTKOWSKA  
*Homo religiosus – homo magus?* Magia jako religia na przelomie  
wieków ..... 25

JUSTYNA KAJTA  
Rodzimowiercy – między indywidualizacją religijności a przynależnością  
do wspólnoty ..... 35

### Część II Współczesne tropy religioznawcze

ANDRZEJ PANKALLA, MATEUSZ BIEGAŁA  
Kolekcjonerzy duchowych polis. Transreligijna tożsamość z perspektywy  
kulturowej psychologii religii (wioska Shing/Hongkong) ..... 47

JULIUSZ IWANICKI  
(De)sekularyzacja życia publicznego jako problem badawczy ..... 61

ŁUKASZ CZAJKA  
Radykalna hermeneutyka i Bóg. Johna D. Caputo zmagania z teologią ... 67

ADAM PIETRZYKOWSKI  
W poszukiwaniu straconego bytu. O apofatycznej religii naturalnej  
Karla Jaspersa ..... 81

### Część III Problemy religii monoteistycznych

BEATA WŁODARSKA  
Jezus Chrystus zamiast chrześcijaństwa? ..... 97

ANNA BIAŁAS  
Stanowisko Kościoła katolickiego w kwestii władzy doczesnej,  
czyli zarys idei papalizmu do XIV wieku ..... 107

**ANDRZEJ PANKALLA**

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Instytut Psychologii

**MATEUSZ BIEGAŁA**

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Absolwent psychologii

**Kolekcjonerzy duchowych polis.  
Transreligijna tożsamość z perspektywy kulturowej  
psychologii religii (wioska Shing/Hongkong)**

Jeśli jedno bóstwo jest głuche albo nieefektywne,  
najlepiej spróbuj u innego.

James Hayes<sup>1</sup>

Tradycyjne postrzeganie cywilizacji zachodniej i chińskiej, opierające się na dychotomicznej skali kolektywizmu-indywidualizmu, zaproponowanej w latach 80. ubiegłego wieku przez Geerta Hofstede<sup>2</sup>, wymaga już nie tyle weryfikacji, ile zastąpienia całkowicie nowym podejściem. Manifestem wejścia na nową drogę postrzegania kulturowych i społecznych relacji zachodniochińskich, a docelowo związanych z nimi nowymi formami wierzeń, niech będą niektóre tezy wykładawców akademickich z chińsko-europejskiej konferencji liderów młodzieży i organizacji pozarządowych w Pekinie w 2011 r.<sup>3</sup> To właśnie tam

<sup>1</sup> J. Hayes, *South China Village Culture*, Oxford University Press, New York 2001, s. 55.

<sup>2</sup> Za: P. Boski, *Kulturowe ramy zachowań społecznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

<sup>3</sup> Konferencja w ramach Ceremonii Otwarcia Roku Chińsko-Europejskiego (UE) była poświęcona współczesnej tożsamości oraz kulturze chińskiej i europejskiej. Współautor artykułu, Mateusz Biegała, został nominowany przez Ministerstwo Edukacji Narodowej do uczestnictwa w tej konferencji.

profesor Zhao Tingyang z Chińskiej Akademii Nauk Społecznych uświadomił europejskim delegatom, że współczesnych Chińczyków cechuje nie kolektywizm, wciąż pokutujący w zachodnich podręcznikach akademickich<sup>4</sup>, a „nowy indywidualizm”. Tym pojęciem określał jednostkę skupioną na sobie, na osiągnięciu własnego szczęścia i dobrobytu w harmonii i w relacji z innymi. Przeciwwstawiał je opisanemu przez siebie „zachodniemu indywidualizmowi”, coraz bardziej powszechnemu, według niego, wśród młodych Chińczyków. „Zachodni indywidualizm” został przedstawiony jako postawa chciwości, oczekiwania praw i przywilejów, bez brania odpowiedzialności za własne czyny. Odejście od kolektywizmu i pójdzie w kierunku indywidualizmu wiązało z zerwaniem z chińską tradycją przez maoistów, przeprowadzeniem „rewolucji kulturalnej” i wreszcie z polityką jednego dziecka owocującą pokoleniem „małych cesarzy”<sup>5</sup>. Wskazywał także na konieczność ponownego określenia tożsamości kulturowej przez samych Chińczyków i zweryfikowania dotychczasowego materialistyczno-konsumpcyjnego podejścia oraz powrotu do chińskich przedkomunistycznych zasobów kulturowych. Obecnie jednym z najbardziej charakterystycznych przykładów powrotu do tradycji chińskiej jest ponowne sięgnięcie po dzieła Konfucjusza. Profesor Michael Kahn-Ackerman, dyrektor Instytutu Goethego w Chinach, zwrócił natomiast uwagę na pilną potrzebę redefinicji tożsamości kulturowej samych Europejczyków, zarówno pod względem własnych korzeni, jak i coraz większego wpływu zwyczajów i wierzeń wschodnioazjatyckich, które do tej pory były postrzegane jedynie jako „egzotyka”.

Idea, jaka została na tej konferencji, świadomie lub nie, zaszczerpiona, to konieczność spojrzenia na obie kultury już nie jako na istniejące obok siebie i wzajemnie oddziałujące byty postrzegane interkulturowo, czy nawet multikulturowo, ale jako współegzystujące i w efekcie synergii tworzące nową jakość, rozumianą w duchu idei transkulturowości Wolfganga Welscha<sup>6</sup>. I choć pokonferencyjne chińsko-europejskie panele dyskusyjne obnażyły wciąż istniejącą przepaść w komunikacji między Chinami a Europą i postrzeganie kultur jako wzajemnie przeciwstawnych, walczących o dominację i wpływy, to idea nowego ich odbioru została zasiana.

W niniejszym artykule zostaną przedstawione elementy nowego transkulturowego postrzegania tożsamości i religii, zobrazowane materiałami badawczymi

<sup>4</sup> Por. D. Matsumoto, L. Juang, *Psychologia międzykulturowa*, tłum. A. Nowak, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2007.

<sup>5</sup> D. Burnett, *The Spirit of China*, Monarch Books, Oxford 2008. Mali cesarze to chińscy jedynacy dorastający w latach 90. w poczuciu bycia wyjątkowymi, z jednej strony rozpieszczani przez rodziców, z drugiej – będący pod wielką presją społeczną. Wychowani zostali na zachodnich filmach i kreskówkach, w kulcie zachodniej popkultury, skupieniu na osiągnięciu sukcesów zawodowych, bogaceniu się, zdobywaniu władzy i statusu społecznego.

<sup>6</sup> W. Welsch, *Transculturality – the Puzzling Form of Cultures Today*, w: M. Featherstone, S. Lash (red.), *Spaces of Culture: City, Nation, World*, Sage, Londyn 1999.

i naukowymi na temat postaw religijnych mieszkańców Hongkongu i pomaoistycznych Chin. Zostanie w nim skonfrontowana wiedza *offline*<sup>7</sup> z doświadczeniami autorów z własnych badań psychokulturowych<sup>8</sup> oraz szerokiej dyskusji na temat współczesnych wierzeń jednostek będących pod wpływem chrześcijaństwa, tradycyjnych filozofii i religii chińskich oraz zachodniej pop-kultury. Tematem jest zatem transkulturowość wierzeń (transreligijność) w Hongkongu na przykładzie znajdującej się na jego obrzeżach wioski Shing i rodziny Shing (fot. 1, 2 i 3), jako wzór redefinicji elementów tożsamości kulturowej/religijnej w czasach wzajemnej fertylizacji (ang. *cross-fertilization*) wierzeń zachodnich ze wschodnioazjatyckimi. Tekst wpisuje się w perspektywę pojęciową i metodologiczną bliską psychologii kulturowej i kulturowej psychologii religii<sup>9</sup>.

Wierzenia w Hongkongu i Chinach pomaoistycznych jako przedmiot badań i analizy pod kątem transkulturowości zostały wybrane z dwóch powodów. Po pierwsze, oba te regiony<sup>10</sup> są obszarem wielowymiarowych konfrontacji lokalnych, tradycyjnych, nowoczesnych i zachodnich postaw religijnych. Współczesne Chiny po czystce „rewolucji kulturalnej” stanowią pole ścierających się postaw zachodnich, odradzających się w nowej postaci tradycyjnych i typowo chińskich postaw konsumpcyjnych. Hongkong do 1997 r. był kolonią brytyjską, a obecnie jest cieszącym się znaczną autonomią chińskim miastem, o którego mieszkańcach potocznie i stereotypowo mówi się, iż mają chińską duszę i brytyjskie maniery. Po drugie, dzięki badaniom terenowym z wykorzystaniem obserwacji uczestniczącej i wywiadu środowiskowego możliwe jest spojrzenie na te zagadnienia z perspektywy chińskich chrześcijan.

Mateusz Biegała, współautor artykułu, miał okazję mieszkać przez miesiąc i prowadzić obserwację uczestniczącą w wiosce chińskiej na obrzeżach Hongkongu. Wioska Shing, położona w północno-zachodniej części Nowych Terytoriów, skupia rodziny o tym samym nazwisku, tworzące od stuleci w miarę homogeniczny kolektyw. Jednak to nie kolektywny tryb życia skłonił do dokładniejszego przyjrzenia się lokalnym praktykom religijnym, lecz początkowo

<sup>7</sup> Określenia *online* i *offline* zostały użyte jako odniesienie do teorii poznania ucieleśnionego (*embodied cognition*) Margaret Wilson. Poznanie typu *online* to „poznanie usytuowane zewnętrznie”, oznaczające, że aktywności poznawcze działają w bezpośrednim kontakcie ze środowiskiem, natomiast poznanie typu *offline* reprezentuje aktywności poznawcze odłączone od świata realnego. A. Bańka, *Tożsamość jednostki w obliczu wyboru: między przystosowaniem a ucieczką od rzeczywistości*, „Czasopismo Psychologiczne” t. 15, 2/2009, ss. 333-360.

<sup>8</sup> Badanie psychokulturowe m.in. za pomocą obserwacji uczestniczącej, dziennika doświadczeń, wywiadów i dokumentacji fotograficznej. Por. A. Pankalla, A. Kilian, *Psychescapes. Tożsamość naszych czasów? Studium psycho-kulturowe*, Poznańskie Wydawnictwo Psychokulturowe, Poznań 2007.

<sup>9</sup> Por. H. Grzymała-Moszczyńska, *Religia a kultura. Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004; A. Pankalla, *Mitocentryczna psychologia kulturowa Ernesta Boescha*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2011.

<sup>10</sup> Specjalny Region Administracyjny Hongkong i Chińska Republika Ludowa.



Fot. 1. Wejście do wioski rodziny Shing  
Fot. M. Biegała.



Fot. 2. Dary w postaci kurczaka i jabłek przy grobach przodków  
Fot. M. Biegała.

niezrozumiałe i nietypowe dla obcokrajowca, zwanego *wai guo ren*, podejście do wiary członków rodziny goszczącej.

Byłem w pokoju gościnnym. W centralnym miejscu pod telewizorem ołtarz, zastawiony ofiarami w postaci wina i pomarańczy, poświęcony przodkom rodziny Shing. Powyżej nad telewizorem, oświetlony czerwoną żarówką, wizerunek lokalnego bóstwa. Naprzeciwko siedząca na kanapie siedemdziesięcioletnia babka, nawrócona parę lat temu na chrześcijaństwo, modląca się do Jezusa o uśmierzenie bólu. Obok niej jej córka, gorliwa chrześcijanka studiująca nauki biblijne i dziadek, zapalający codziennie kadzidelka przy wejściu do wioski. A w mojej głowie dziesiątki pytań, domagających się natychmiastowej odpowiedzi. Jak babka może łączyć wiarę w Jezusa z czczeniem przodków i lokalnych bóstw? Jak to się ma do pierwszego przykazania „nie będziesz miał bogów cudzych przede mną”? Na czym polega wiara Chińczyków i czy mają oni w ogóle pojęcie boga wszechmogącego? Co jest tak atrakcyjnego w chrześcijaństwie, że wygrywa z lokalnym buddyzmem, taoizmem i konfucjanizmem? [z notatek M. Biegały].

Poznanie fenomenu w trybie *online*, poprzez miesięczny pobyt w wiosce, przyniosło fundamentalne pytanie o to, jak chińscy mieszkańcy Hongkongu pojmują koncepcję boga i sił nadprzyrodzonych, jak radzą sobie z konfrontacją ich przodków z wszechmogącym i wymagającym całkowitego oddania bogiem chrześcijańskim i wreszcie, pomijając kwestię przynależności religijnej, jak w rzeczywistości wygląda ich wiara. Do pełniejszego poznania tego fenomenu niezbędne jest sięgnięcie do historii nowożytnej Hongkongu, ale także początku cywilizacji chińskiej oraz fundamentów i specyfiki wierzeń chińskich przedstawianych w najnowszych opracowaniach.

Wierzenia chińskie od początku cywilizacji chińskiej, a więc od ponad 4000 lat, były niezwykle złożone i niejednorodne. Kwong Chunwah sugeruje, że heterogeniczny charakter kultury chińskiej skutecznie odpiera jakąkolwiek próbę usystematyzowania wierzeń chińskich jako spójnej całości<sup>11</sup>. Cywilizacja chińska, przynajmniej do czasu panowania dynastii Qin w III wieku p.n.e., była heterogenicznym zbiorem wielu różnych kultur i wierzeń, wzajemnie się przenikających i współegzystujących<sup>12</sup>. Badania nad kośćmi wróżebnymi odkrytymi w XX wieku dostarczyły empirycznych dowodów na to, że w czasach starożytnych dominującą formą religii był kult przodków<sup>13</sup>. Początki cywilizacji chińskiej to też okres legendarnych bóstw i prawych cesarzy, nazywanych Wu di, czyli Pięciu Cesarzy<sup>14</sup>. Najbardziej znany z nich, Żółty Cesarz Huang Di, był uważany za przodka Chińczyków. Podczas efektownych rytuałów cesarze i szamani komunikowali się ze swoimi przodkami. Poprzez składane ofiary ze

<sup>11</sup> K. Chunwah, *The Public Role of Religion in Post-Colonial Hong Kong: an historical overview of Confucianism, Taoism, Buddhism, and Christianity*, Peter Lang, New York 2002.

<sup>12</sup> A. Adler, *Chinese Religions*, Laurence King Publishing, London 2002.

<sup>13</sup> K. Chunwah, *The Public Role of Religion...*

<sup>14</sup> J. Fairbank, *Historia Chin*, tłum. T. Lechowska, Z. Słupski, Wydawnictwo Bellona, Warszawa 2003.



Fot. 3. Ofiara składana bogini Guan Yin w mieszkaniu rodziny Shing

Fot. M. Biegała.

zwierząt, a także do pewnego momentu z ludzi, prosili o pomoc i o radę<sup>15</sup>. Dzięki obrzędom i przychylności niebios cesarz uzyskiwał mandat do sprawowania władzy – mandat niebios. Poza dominującym kultem przodków wierzone także w różnego rodzaju bóstwa<sup>16</sup>. Jednak bóstwa te ani nie były wszechpotężne, ani nie determinowały życia doczesnego w takim stopniu, jak to zostało opisane w mitologii greckiej<sup>17</sup>. Były to bóstwa regionalne, do których Chińczycy modlili się o korzystną pogodę i owocne plony<sup>18</sup>.

Jednym z głównych czynników determinujących obecną do dziś formę wierzeń chińskich były systemy feudalne powstałe w XVI-XX wieku p.n.e. System feudalny służył jako struktura polityczna, wspomagająca dwór cesarski w zarządzaniu swoim terytorium. Nowa komórka społeczna, jaka się wskutek takiego podziału wytworzyła, opierała się na sieci wielu rodzin, które z czasem tworzyły jeden klan, stając się odrębnym politycznie i społecznie bytem<sup>19</sup>. W procesie wzajemnej fertylizacji ukształtowały się więzi społeczne i lojalnościowe, a także system wierzeń<sup>20</sup>. Religia, obrzędy i wierzenia stały się integralną częścią kolektywu (ang. *extended family*)<sup>21</sup>. K. Chunwah podkreśla, że wskutek tych procesów społeczno-politycznych religia została terytorialnie zlokalizowana. To właśnie rodzina, a nie świątynie czy zewnętrzne instytucje religijne, stała się centrum wierzeń. Ojcowie, jako głowy rodzin, składali ofiary lokalnym, terytorialnie zlokalizowanym bóstwom i czcili przodków. Odbywało się to bez ingerencji cesarskich kapłanów i szamanów<sup>22</sup>. Zatem fundamentem wierzeń chińskich, od których zaczęły rozwijać się na ziemiach chińskich nowe, obecne do dziś religie i systemy filozoficzne, takie jak konfucjanizm, taoizm, buddyzm, a w końcu i chrześcijaństwo, były wierzenia i rytuały opierające się przede wszystkim na kulcie przodków. Dwór cesarski i podlegli mu szamani wykorzystywali wierzenia i obrzędy do zapewnienia sobie poparcia społecznego, poprzez udowadnianie posiadania mandatu niebios, natomiast nie mieli wpływu na wierzenia rodzin feudalnych<sup>23</sup>, które były zlokalizowane na wąskim obszarze i ukształtowane przez interakcje wewnątrz rodziny feudalnej. Stanowiły one niekolidujące ze sobą, odrębne systemy wierzeń: pierwsze zlokalizowane terytorialnie, nastawione na opiekę nad rodziną i przychylną pogodę,

<sup>15</sup> J. Hayes, *South China...*

<sup>16</sup> J. Fowler, M. Fowler, *Chinese Religions. Beliefs and Practices*, Sussex Academic Press, Portland 2008.

<sup>17</sup> J. Parandowski, *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Wydawnictwo Puls, Warszawa 1992.

<sup>18</sup> J. Fowler, M. Fowler, *Chinese Religions...*

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> J. Fairbank, *Historia Chin*.

<sup>21</sup> K. Chunwah, *The Public Role of Religion...*

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Ibidem.

oraz drugie – praktykowane przez dwór cesarski, nastawione na pomyślność w rządzeniu i utrzymywanie mandatu niebios.

W Chinach rozwinęły się w podobnym czasie trzy religie/systemy filozoficzne. Pierwszym z nich był konfucjanizm, uznany za dominującą ideologię już za dynastii Han w 138 r. p.n.e.<sup>24</sup> Zakładał on, że utrzymanie porządku, pokoju i ładu społecznego zależy od respektowania ściśle określonej hierarchii społecznej. Zgodnie z założeniami Konfucjusza, poddani winni szanować władcę, syn ojca, a żona męża. Tylko dzięki przestrzeganiu tej hierarchii ludzie staną się prawi i szczęśliwi<sup>25</sup>. Konfucjaniści dostarczali gotowe recepty na to, jak żyć godnie, co miało prowadzić do harmonii i porządku społecznego. Takiej filozofii przeciwstawiali się taoiści. Według ich nauk źródłem niepokoju i nieszczęść społecznych było aktywne angażowanie się i próby zmiany naturalnego stanu rzeczy<sup>26</sup>. Zatem najważniejszym rozwiązaniem według nich byłoby przyjęcie postawy biernej, niezaangażowanej. Taoiści byli przeciwni zarówno jakimkolwiek cesarskim próbom odgórnego ustalania porządku społecznego, jak i konfucjańskiemu moralizowaniu<sup>27</sup>. Ostatnim systemem religijnym był buddyzm, który pojawił się w Chinach na przełomie II i I wieku p.n.e. i był nastawiony na wewnętrzny rozwój duchowy za pomocą praktyk duchowych prowadzących do oświecenia<sup>28</sup>. Jak trafnie zauważa Kwok Nai Wah, spór między konfucjanizmem, taoizmem i buddyzmem toczył się jedynie na poziomie elit rządzących. Na poziomie społecznym nie było podziału na odrębne grupy religijne. Systemy te współegzystowały ze sobą i w dużej mierze się uzupełniały<sup>29</sup>. Konfucjanizm dostarczał wskazówek na temat edukacji i życia społecznego, a buddyzm i taoizm były wykorzystywane do kultu przodków i modlitw do bóstw o zdrowie, szczęście, bogactwo i długie życie. Na poziomie ludowym synergia będąca efektem współegzystowania i współoddziaływania na ludzi i siebie nawzajem tych trzech systemów filozoficznych została określona jako San Jiao, czyli trzy nauki<sup>30</sup>. San Jiao jako wielowymiarowy i wieloaspektowy system wierzeń chińskich przetrwał do dziś<sup>31</sup>. Tak kiedyś, jak i obecnie Chińczycy z Hongkongu odwołują się równolegle do owych trzech nauk, realizując swoje zadania społeczne z pomocą konfucjanizmu, modląc się o zdrowie do przodków w duchu taoizmu i wreszcie odwiedzając świątynie buddyjskie przy specjalnych

<sup>24</sup> A. Adler, *Chinese Religions*.

<sup>25</sup> M. Bond, *The psychology of the Chinese people*, The Chinese University Press, Hong Kong 1986.

<sup>26</sup> L. Kohn, *Daoism and Chinese Culture*, Three Pines Press, Hawaii 2001.

<sup>27</sup> K. Chunwah, *The Public Role of Religion...*

<sup>28</sup> J. Fairbank, *Historia Chin*.

<sup>29</sup> K. Chunwah, *The Public Role of Religion...*

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> J. Watson, R. Watson, *Village Life in Hong Kong*, The Chinese University Press, The Chinese University of Hong Kong, Hong Kong 2004.

okazjach<sup>32</sup>. Można więc wysnuć hipotezę, iż prototypem transkulturowego, by nie rzec transreligijnego, wymiaru obecnych wierzeń w Hongkongu był właśnie San Jiao. Przytoczona we wstępie artykułu próba nowego spojrzenia w sposób już nie niekonfrontacyjny, a synergiczny na wzajemne wpływy kulturowe Unii Europejskiej i Chin jest wyrazem wykluwającej się „filozofii” San Jiao w postrzeganiu procesów kulturowych.

Hongkong dzięki brytyjskiej polityce powstrzymywania się od interwencji w dużym stopniu zachował wolność wyznaniową<sup>33</sup>. Zaowocowało to swobodnym, wzajemnym przenikaniem się wierzeń wschodnioazjatyckich z zachodnimi. W Hongkongu występują przede wszystkim: chrześcijaństwo, buddyzm, taoizm, konfucjanizm i tradycyjne wierzenia ludowe<sup>34</sup>. Chrześcijańskie instytucje edukacyjne były i nadal są uważane za elitarne, jest ich też relatywnie najwięcej w porównaniu do liczby szkół założonych przez pozostałe grupy religijne. Po przejściu Hongkongu przez Brytyjczyków konfucjanizm stracił dominującą pozycję w systemie edukacji i rozumieniu etyki na rzecz systemu brytyjskiego. Konfucjaniści skupili się na aktywności pozarządowej, promocji edukacji i nauczaniu konfucjańskim. Obecnie konfucjanizm jest postrzegany jako swojego rodzaju kodeks moralny opierający się na relacjach międzyludzkich. Buddyści, podobnie jak pozostałe grupy wyznaniowe, skupili się na dostarczaniu darmowej edukacji sierotom, zakładaniu centrów młodzieżowych, ośrodków dla osób starszych, ośrodków medycznych i szkół średnich. O roli buddyzmu i jego poważnym odbiorze społecznym mogą świadczyć odprawiane przez nich obrzędy: „odpamiętanie” w budynku, w którym japońska armia torturowała więźniów, czy też w trakcie suszy w latach 60. XX wieku społeczne rytuały w celu wywołania deszczu<sup>35</sup>. Taoiści natomiast oprócz działalności charytatywnej i społecznej specjalizowali się i specjalizują do tej pory w tradycyjnych wiejskich obrzędach, takich jak rytuały przejścia, egzorcyzmy, nabożeństwa żałobne i sezonowe składanie ofiar (ang. *seasonal offerings*).

Jak zauważa K. Chunwah, granice między trzema tradycyjnymi chińskimi religiami, buddyzmem, konfucjanizmem i taoizmem, stały się poprzez wzajemną akceptację i współdziałanie zbyt zamazane w codziennym życiu, by społeczeństwo odróżniało je od siebie<sup>36</sup>. Według Kwok Nai Wanga z Hongkong Christian

<sup>32</sup> Zob. K. Wang, *A Church in Transition*, Hong Kong Christian Institute, Hong Kong 1997.

<sup>33</sup> Pomimo przestrzegania przez Brytyjczyków polityki nieingerencji Kościół chrześcijański za czasów dyktatury imperialistycznej posiadał *de facto* więcej przywilejów niż inne religie. Objawiało się to monopolem kapłanów chrześcijańskich na przeprowadzanie akceptowanych urzędowo ślubów (kapłani innych wyznań też mogli udzielać ślubów, ale nie miały one mocy prawnej) i obecnością swych przedstawicieli w radzie ustawodawczej. Por. Ibidem.

<sup>34</sup> K. Chunwah, *The Public Role of Religion...*

<sup>35</sup> J. Hayes, *South China...*

<sup>36</sup> K. Chunwah, *The Public Role of Religion...*

Institute, większość obywateli Hongkongu nie podąża za ściśle określoną religią<sup>37</sup>. Wiele świątyń i organizacji religijnych korzysta w swych rytuałach z nauk wszystkich trzech chińskich religii, mimo że oficjalnie są one klasyfikowane jako taoistyczne. James Hayes niezwykle trafnie podsumowuje praktyki religijne Chińczyków w Hongkongu: „Jeśli jedno bóstwo jest głuche albo nieefektywne, najlepiej spróbuj u innego”<sup>38</sup>. Dlatego rodzice pragnący, by ich dzieci osiągały jak najlepsze wyniki w nauce, zwracają się do Konfucjusza, w sprawie pochówku zmarłego korzystają z usług taoistycznego kapłana, regularnie składają ofiary swoim przodkom, a modląc się o zdrowie i pomyślność, odprowadzają modlitwy w świątyni buddyjskiej. Tradycje te uzupełniają się więc i przeplatają.

Tradycyjne wierzenia chińskie, jak pokazuje przypadek wykształcenia się San Jiao, w przeciwieństwie do religii chrześcijańskiej nie mają charakteru wykluczającego. Doktryna chrześcijańska poprzez dekalog nakłada obowiązek wiary w jednego boga, czego najbardziej wyrazistym przykładem jest treść pierwszego przykazania „Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną”. Kult przodków czy też czczenie innych bóstw są więc pryncypialnie postrzegane jako grzechy zasługujące na potępienie. Pojawia się zatem pytanie, jak Chińczycy, w tym babka z wioski Shing, są w stanie pogodzić ze sobą San Jiao i chrześcijaństwo. Profesor Archie Lee pisze, że chińscy chrześcijanie mają dwie tożsamości: chińską tożsamość kulturową i tożsamość chrześcijańską<sup>39</sup>. Opisuje ona, na podstawie wspomnień z dzieciństwa w Chińskiej Republice Ludowej, jak chrześcijańscy misjonarze naciskali na Chińczyków, by pozbyli się oni wszelkich obiektów tradycyjnej kultury chińskiej, włącznie z ołtarzami przodków, i rozpoczęli nowe życie według chrześcijańskich przykazań. Na podstawie obserwacji własnych i licznych konsultacji z chińskimi chrześcijanami możemy stwierdzić, że ewangelizacja Chińczyków w Hongkongu przebiega w analogiczny sposób, jednak wywieranie presji i bezpośredni przymus opisywane przez A. Lee są tu zastąpione sugestiami i poradami na temat tego, jak żyć „w zgodzie z Jezusem”. Potwierdza to m.in. obserwacja uczestnicząca w wiosce Shing, gdzie córka, praktykująca chrześcijanka, studiująca nauki biblijne, by zostać pastorem, nieustannie utwierdzała w przekonaniu swoją matkę, że jak przyjęła ona Jezusa, to czczenie przodków i składanie ofiar lokalnym bóstwom nie jest jej już potrzebne. Dzięki badaniom terenowym i licznym konsultacjom kwestia domniemanego rozdzielenia tożsamości na chińską i chrześcijańską może być przedstawiona z punktu widzenia chińskich chrześcijan, bez konieczności

<sup>37</sup> K. Nai Wang, *A Church in Transition*, Hong Kong Christian Institute, Hong Kong 1997.

<sup>38</sup> J. Hayes, *South China...*, s. 70.

<sup>39</sup> A. Lee, *Religious Identity and Cultural Alienation: the Case of Chinese Christianity*, „The Humanities Bulletin” vol. 4, December 1995, The Chinese University of Hong Kong, Hong Kong 1995.

zonglowania tożsamościami<sup>40</sup>. Służyć temu będzie analiza notatki ze spotkania z chrześcijańskimi aktywistami w Hongkongu:

Melissa – współlokatorka na wsi, muzyk z wykształcenia, obecnie studiująca, by zostać pastorem – zaprosiła mnie na spotkanie ze swoimi znajomymi ze wspólnoty chrześcijańskiej, którzy według niej byłiby w stanie odpowiedzieć na setki moich pytań. Zapytałem ich wprost – gdyż Chińczycy z HK w porównaniu z tymi z Chin kontynentalnych są o wiele bardziej bezpośredni – jak to możliwe, że wielu Chińczyków jednocześnie czci Buddę, składa ofiary swoim przodkom i modli się do Jezusa. Z analizy ich odpowiedzi wynika, iż przyjęcie wiary chrześcijańskiej to dla wielu nie tyle odrzucenie poprzednich wierzeń, co dodanie nowych. Coś na kształt dodatkowej polisy ubezpieczeniowej. Moi rozmówcy przyznali mi rację, podkreślając raz jeszcze, że do zbawienia konieczne jest podążanie za wiarą w jednego jedyne boga [z notatek M. Biegały].

Powyższe słowa można zinterpretować, posiłkując się teorią Nan Sussman o zmianie tożsamości kulturowej w wyniku repatriacji<sup>41</sup>. „Wybieranie dodatkowej polisy” w postaci modlenia się do kolejnego boga jest w kontekście przywołanego cytatu z badań „interkulturową/globalną strategią adaptacyjną”. W oryginalnej wersji zakłada ona jednoczesne posiadanie wielu skryptów kulturowych, w tym przypadku wielu bóstw i wierzeń, i korzystanie z nich w zależności od potrzeb. Repatrianci opisywani przez Sussman w ramach tej strategii wcale nie integrują wartości kultury rodzimej z goszczącą, ale tworzą tożsamość globalną, stając się „obywatelami świata”. W kontekście wierzeń chińskich chrześcijan analogią do tej strategii byłoby stworzenie własnego modelu wierzeń, czerpiącego zarówno z zachodniego chrześcijaństwa, jak i tradycyjnych wierzeń chińskich. Taki zabieg byłby podobny do powstania w przeszłości San Jiao na fundamentach konfucjanizmu, buddyzmu i taoizmu. Idąc w tym kierunku, można użyć Welschowskiej teorii o transkulturowości, określając dostosowanie się chińskich chrześcijan do wpływów zachodnich i wschodnioazjatyckich wierzeń jako transreligijne. Innowacyjność tego podejścia, możliwa na poziomie wierzeń jednostek, zakłada nie tyle współistnienie różnych bóstw i koncepcji, ile opracowanie własnych systemów na bazie istniejących. Liniowe utrzymywanie tradycyjnych wierzeń chińskich wraz ze swej natury konfrontacyjnym chrześcijaństwem jest niemożliwe. Chińczycy zdają się więc rozwiązywać ten dualistyczny impas albo stopniowo, wskutek

<sup>40</sup> Celem artykułu nie jest weryfikacja hipotezy o chińskiej tożsamości kulturowej i tożsamości chrześcijańskiej u chińskich chrześcijan, ale w miarę pełny opis tego zjawiska kulturowego, by uzyskać ramy interpretacyjne do szerszej analizy współczesnych wierzeń. Profesor Archie Lee w swoim artykule również nie zgłębia kwestii tożsamościowych. Przytoczony przez nią podział tożsamościowy służy jedynie podkreśleniu konfrontacyjnej pozycji nakazów chrześcijańskich wobec elementów tradycji kultury chińskiej.

<sup>41</sup> N. Sussman, *The Dynamic Nature of Cultural Identity Through Cultural Transitions: Why Home is Not so Sweet*, „Personality and Social Psychology Review” vol. 4, 4/2000, ss. 355-373, Dept. of Psychology, Sociology and Social Work, City University, New York 2000.

indoktrynacji misjonarzy zwracając się w stronę chrześcijaństwa, w pierw rezygnując, a następnie wyrzekając się tradycyjnych wierzeń, albo poprzez przyjęcie transkulturowej, transreligijnej strategii adaptacyjnej.

Nadszedł dzień festiwalu duchów. Według chińskich wierzeń tego dnia duchy niepochowanych zmarłych przybywają z powrotem na ziemię. Tradycja nakazywałaby dzisiaj oddać ofiarę zmarłym i bóstwom. W warunkach domowych mogło to oznaczać przygotowanie misek ryżu i postawienie na pewien czas przed ołtarzem przodków. Rano dziadka już nie było i Melissa wraz z gospożą Melaine postanowiły odpuścić sobie ten zabobon, skoro jedynie przebywająca w domu babka nawróciła się na chrześcijaństwo i codziennie modliła się do Jezusa. Jednak to był błąd. Babka wściekła się i zaczęła domagać przygotowania ofiary dla bóstw i duchów... Na nic zdały się tłumaczenia Melissy, że mając w sercu Jezusa, nie potrzebuje już składać ofiary. Na twarzy Melissy, do tej pory tak dumnej z nawrócenia swej matki, pojawiło się rozczarowanie i smutek. Jednak po chwili, przy wspólnym stole obie ponownie modliły się o pobłogosławienie przez chrześcijańskiego boga tego oto posiłku. Kryzys wiary został zażegnany [z notatek M. Biegały].

Nie bez znaczenia w tym kontekście jest też całkowicie odrębny sposób postrzegania bóstw przez Chińczyków i Europejczyków. Chińscy bogowie nie są wszechpotężni, nie są też stwórcami wszechświata i gatunku ludzkiego, w co wierzą chrześcijanie. Owi bogowie początkowo byli ludźmi, którym ze względu na ich czyny oddawano po śmierci cześć w ramach kultu przodków, a następnie uznano ich za bóstwa. Przykładem może być bożek Hau Wong, czczony w świątyni Yeung Hau w Hongkongu. Według lokalnych wierzeń, za życia był on generałem w czasach dynastii Song i oddał życie w obronie cesarza. Obecnie miejscowa ludność czci go za lojalność i odwagę, składając ofiarę za każdym razem, gdy stoi przed wyzwaniem wymagającym odwagi<sup>42</sup>. Chrześcijański bóg-stwórca, wszechmogący i nieskończony, jest więc inaczej postrzegany niż chińscy bogowie. Jak zatem Chińczycy postrzegają chrześcijańskiego boga? Jak wpisują go w swoją kosmologię? Koncepcja kultu przodków i przeistaczania się niektórych w lokalne bóstwa pozwala Chińczykom nie tylko na zespolenie, na poziomie praktycznej wiary, Buddy z kultem przodków, ale również na dodanie chrześcijańskiego Jezusa, który był kiedyś człowiekiem. Jednak czy nowo nawróceni chińscy chrześcijanie postrzegają Jezusa w kategoriach chińskich czy chrześcijańskich – jako wiecznego i wszechmogącego, pozostaje nierozstrzygnięta. Sednem powyższych rozważań jest sposób, w jaki Chińczycy integrują wierzenia zachodnie z lokalnymi, tworząc nową transreligijną jakość.

Przedstawione w artykule wstępne studium wierzeń chińskich chrześcijan w Hongkongu na przykładzie rodziny z wioski Shing, prócz przybliżenia specyfiki transreligijnej tożsamości Chińczyków z Hongkongu, może stanowić przyczynek do refleksji nad tym, w którą stronę mogą rozwinąć się wierzenia zarówno Chińczyków z Chin kontynentalnych, jak i obecnych mieszkańców Europy.

<sup>42</sup> Przykład zaczerpnięty z broszury informacyjnej „Ping Shan Heritage Trail”, wydanej przez Leisure and Cultural Services Department w Hongkongu w 2010 r.

Współczesne społeczeństwo chińskie zostało stworzone przez politykę jednego dziecka – „rewolucję kulturalną” skutkującą odcięciem się od korzeni i zastąpieniem ideologii marksistowskiej ideologią konsumpcyjną. W początkowym okresie panowania Komunistyczna Partia Chin całkowicie porzuciła tradycyjne wartości i wierzenia chińskie<sup>43</sup>. Obywatel chiński miał być *tabula rasa* i dopiero przez marksistowską indoktrynację stać się pełnowartościowym obywatelem. Po stopniowym odrzuceniu ideologii marksistowskiej Chiny znalazły się w „duchowej próżni”, pozbawione tradycji i odcięte od korzeni<sup>44</sup>. Dodatkowo polityka jednego dziecka i wielkie migracje czasów „rewolucji kulturalnej” w znacznym stopniu wpłynęły na obecny kształt społeczeństwa. Mowa tu o czwartym i piątym pokoleniu Chińczyków czasów Chińskiej Republiki Ludowej. Czwarte pokolenie to urodzeni w latach 60., niewiele pamiętający z okresów „rewolucji kulturalnej”, osamotnieni z porozdzielanych rodzin. Dorastali w epoce Deng Xiaopinga i jego filozofii „bogacenia się jako cnoty”. Względnie wolni od ideologii marksistowskiej, skupieni byli na zarabianiu pieniędzy, opłacaniu najlepszych szkół dla swego dziecka i finansowym wspieraniu swoich rodziców, porzuconych przez państwo dawnych strażników „rewolucji kulturalnej”. Piąte pokolenie to natomiast wspomniani „mali cesarze”.

Współczesne Chiny, wraz z odzyskanym Honkongiem i jego specyfiką kulturowo-religijną, wołają o nową tożsamość kulturową/religijną i unowocześnione/odrodzone zawierające się w niej przekonania i wierzenia, zarówno z poziomu ludu, powoli dostrzegając wady postawy konsumpcyjnej, jak i z poziomu rządzących elit, świadomych spustoszenia ideologicznego dokonanego w ostatnim pięćdziesięcioleciu. Natomiast rosnąca w Europie fascynacja buddyzmem, wschodnimi wierzeniami i praktykami, takimi jak: feng shui, joga<sup>45</sup>, tai chi, qi gong i reiki, skłania do refleksji nad ewolucją praktycznych wierzeń i zwyczajów religijnych Europejczyków. Spora część mieszkańców tych dwu obszarów geokulturowych wpisuje się w psychologię religii, poszukującą orientację religijną, charakterystyczną dla współczesnego, pluralistycznego poszukiwania religijnego. Czas jednak pokaże, czy Chińczycy i Europejczycy odnajdą własną ścieżkę radykalizacji wierzeń i zwrócą się w jedną ze stron, czy odrzucą obie na rzecz popkultury, czy też wejdą na ścieżkę transgresyjnej wiary. W przeciwieństwie do religii chrześcijańskiej, dominującej w obszarze europejskim, religie chińskie nie mają charakteru wykluczającego, a wierzenia w rejonie Honkongu dodatkowo nasycone są różnorodnymi wpływami misjonarzy, ludności napływowej, kultury zachodniej. Z kolei częste przechodzenie z jednej wiary do drugiej czy spuścizna New Age w postaci eklektyzmu religijnego paradoksalnie zbliżają Europejczyków do multireligijnego Hongkongu.

<sup>43</sup> J. Fairbank, *Historia Chin*.

<sup>44</sup> D. Burnett, *The Spirit of China*, Monarch Books, Oxford 2008.

<sup>45</sup> Od klasycznej *hatha yoga* po tantryczną *kundalini*.

Tytułowe kolekcjonowanie duchowych polis – inaczej testowanie i dokładanie zabezpieczeń, leku na trudy/niepewności/lęki życia doczesnego i wiecznego, staje się bliskie obu kręgom kulturowym.

## JULIUSZ IWANICKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

### (De)sekularyzacja życia publicznego jako problem badawczy

Problem sekularyzacji, a także dialektycznie towarzyszących temu procesowi innych zjawisk, jak desekularyzacja<sup>1</sup>, prywatyzacja<sup>2</sup>, odkościelnienie<sup>3</sup> religii czy postsekularyzm<sup>4</sup>, jest kompleksowym zagadnieniem badanym przez korpus nauk o religii, czyli współczesne religioznawstwo. Kwestią sekularyzacji oraz przemian religijności zajmuje się nie tylko historia i filozofia religii, ale interesują się nią również nowoczesne nauki społeczne, jak socjologia i politologia religii. Do problemów badawczych w tej drugiej subdyscyplinie religioznawstwa Kazimierz Banek zalicza m.in. systemy relacji między organizacjami państwo-

<sup>1</sup> „Jeśli nawet sekularyzacja jest wciąż dominującą tendencją przemian w Europie, to nie jest tendencją jedyną. Coraz wyraźniej zaznaczają się różnego rodzaju procesy desekularyzacyjne”. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 102.

<sup>2</sup> Zob. T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, tłum. L. Bluszcz, Nomos, Kraków 1996, s. 142.

<sup>3</sup> „Postępujący we współczesnych społeczeństwach proces »odkościelniania« (*Entkirchlichung*) jest rozumiany jako osłabienie lub utrata wpływów Kościołów (zinstytucjonalizowanych religii) w trzech płaszczyznach: 1) uwolnienia się albo zdystansowania jednostek od kościelnych ujęć wiary, reguł rytualno-kultowych i norm zachowań moralnych, co oznacza osłabienie partycypacji ludzi w religijności zinstytucjonalizowanej; 2) rozdzielenia subsystemów i instytucji, takich jak polityka, gospodarka, nauka, kultura i wychowanie od kościelnych przepisów i wpływów; 3) osłabienia znaczenia lub upadku reprezentowanych przez Kościoły religijno-symbolicznych form integracji społeczeństwa”. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, s. 102.

<sup>4</sup> Zdaniem Jürgena Habermasa, społeczeństwo postsekularne to po prostu takie społeczeństwo, w którym w otoczeniu wciąż podlegającym sekularyzacji nadal istnieją wspólnoty religijne. Oznacza to dla niego konieczność pogodzenia się liberalnego oświecenia i chrześcijańskiej tradycji. <http://www miesiecznik.znak.com.pl/habermas568.html> [4.09.2011].