

RATIO, RELIGIO, HUMANITAS

**Miscellanea dedykowane
Profesorowi Zbigniewowi Drozdowiczowi**

RATIO, RELIGIO, HUMANITAS

Miscellanea dedykowane Profesorowi Zbigniewowi Drozdowiczowi

pod redakcją
Edwarda Jelińskiego, Zbigniewa Stachowskiego i Sławomira Sztajera



Poznań 2015



Zbigniew Drorobowicz

Wydanie I

PROJEKT OKŁADKI
Jacek Zydorowicz

FOTOGRAFIA PROF. ZBIGNIEWA DROZDOWICZA NA S. 5
Jacek Zydorowicz

REDAKCJA I KOREKTA
Adriana Staniszevska
Michał Staniszevski

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu 2015

Publikacja finansowana przez Katedrę Religioznawstwa i Badań Porównawczych
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ISBN 978-83-64902-07-9

WYDAWNICTWO NAUKOWE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH
UNIwersYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c

DRUK
Zakład Poligraficzny Moś i Łuczak

Spis treści

Edward Jeliński, Sławomir Sztajer	
Sylwetka akademicka Profesora Zbigniewa Drozdowicza	9
Dorobek naukowy Profesora Zbigniewa Drozdowicza	23

Społeczeństwo i kultura

Jerzy Marian Brzeziński	
O powinnościach psychologów wobec społeczeństwa.	
Zawód psychologa jako zawód zaufania publicznego.	45
Grzegorz Dziamski	
Literatura jako filozofia żywa.	59
Andrzej Przyłębski	
„A zatem należy powrócić do...”	
Hermeneutyczna interpretacja filozofii społecznej Hegla	69
Zdzisław W. Puślecki	
Światowa Organizacja Handlu (WTO) i Unia Europejska w warunkach wzrostu	
tendencji merkantylistycznych we współczesnym handlu międzynarodowym	83
Edward Jeliński	
Status tożsamościowy Polaka w warunkach rzeczywistości unijnej.	109
Krzysztof Brzechczyn	
Rozważania wokół Weberowskiej teorii rewolucji	119
Jacek Żydorowicz	
Ekonomia polityczna obrazu. Sztuka a sprawa palestyńska	131
Damian Kokoć	
Esencjalny charakter metafizyki Ibn ‘Arabiego.	155

Religia i religijność

Maria Libiszowska-Żółtkowska	
Państwo a Kościół.	
Zmienność wzajemnych relacji w dziejach chrześcijańskiej Europy	167
Henryk Mruk	
Spotkania marketingu i religii	179
Józef Baniak	
Religia i jej rola w życiu ludzi w krytycznym spojrzeniu młodzieży.	
Analiza socjologiczna.	189
Jerzy Kojkot	
Andrzej Niemojewski – Adam Mahrburg.	
Pozytywistyczno-kantowskie spojrzenie na religię	213
Ewa Piotrowska	
Brygidki w życiu monastycznym Europy.	233
Artur Jocz	
Czy gnozę można uwolnić od gnostycyzmu?	
Religijno-filozoficzne poszukiwania Mikołaja Bierdiajewa	251
Juliusz Iwanicki	
O ascezie „wewnątrzświatowej” i racjonalności procesów sekularyzacji.	
Przyczynek do dorobku naukowego Profesora Zbigniewa Drozdowicza	261
Remigiusz T. Ciesielski	
<i>Ratio</i> doświadczane w ilościowych badaniach religijności	277
Sławomir Sztajer	
<i>Sacrum</i> jako doświadczenie, zachowanie i kategoria poznawcza.	
O trzech sposobach badania <i>sacrum</i>	291
Jarema Drozdowicz	
Popreligia w dobie popkultury	305
Ewa Stachowska	
Od teorii racjonalnego wyboru do rynku religijnego.	313

Sylwetka akademicka Profesora Zbigniewa Drozdowicza

Pisanie o działalności naukowej, organizacyjnej i dydaktycznej Profesora Zbigniewa Drozdowicza jest zadaniem zarazem łatwym i trudnym. Łatwym, ponieważ nie brakuje tematów, o których można pisać; działalnością tą można by obdarzyć przynajmniej kilka osób i na jej podstawie opracować kilka różnych biografii. Trudnym, gdyż jest ona rozległa i niezwykle zróżnicowana, obejmuje takie obszary związane z uniwersytetem, jak: nauka, dydaktyka, działalność wydawnicza, kierowanie różnymi jednostkami uniwersyteckimi i naukowymi instytucjami pozauczełnianymi, bogata działalność organizacyjna, popularnonaukowa, publicystyczna. To samo dotyczy wyników tej działalności, zarówno łatwo uchwytnych – książek napisanych przez Profesora czy instytucji przez niego zbudowanych od podstaw, jak i tych niewidocznych na pierwszy rzut oka.

Nawet skrótowne omówienie dorobku Profesora z pewnością przekraczałoby ramy niniejszego tekstu. Natomiast próba oceny tego dorobku wymagałaby udziału specjalistów zajmujących się wieloma różnymi problemami z kilku dyscyplin nauk humanistycznych i społecznych. W swojej kilkudziesięcioletniej twórczości naukowej Profesor zajmował się takimi obszarami problemowymi, jak: historia filozofii nowożytnej ze szczególnym uwzględnieniem filozofii francuskiej, filozofia religii, historia religii, nowe ruchy religijne, racjonalność w nauce i w życiu społecznym, przemiany religijności w Europie, tradycje liberalizmu europejskiego, szkolnictwo wyższe. Niniejsze wprowadzenie pretenduje jedynie do szkicowego przedstawienia bogatego dorobku naukowego, najważniejszych etapów i momentów w akademickiej karierze Profesora, a także jego różnorodnej działalności organizacyjnej.

* * *

Profesor Zbigniew Drozdowicz urodził się 30 kwietnia 1948 r. w Gryficach, mieście położonym w północno-zachodniej Polsce. Dzieciństwo i okres wczesnej młodości spędził w Szczecinie, gdzie w latach 1963-1968 uczęszczał do Technikum Budowy Okrętów. Po ukończeniu szkoły średniej rozpoczął studia na Wydziale Historyczno-Filozoficznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, które ukończył w 1972 r., rok przed programowym terminem zakończenia studiów. Jego zwińczająca studia praca magisterska zatytułowana *Blaise Pascal i jego epoka* została napisana pod kierunkiem prof. Janusza Pajewskiego.

Kariera zawodowa Profesora Drozdowicza związana jest przede wszystkim z Uniwersytetem im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jako pracownik naukowo-dydaktyczny tego uniwersytetu Profesor przechodził kolejne etapy kariery akademickiej, od doktora poczynając, a na tytule naukowym profesora kończąc, oraz obejmował kolejne stanowiska uniwersyteckie. W 1973 r. rozpoczął pracę na stanowisku asystenta, zaś od 1975 r. na stanowisku starszego asystenta w Instytucie Filozofii UAM, z którym był związany przez większą część swojej kariery akademickiej. Kolejny etap kariery naukowej stanowiła obrona w 1976 r. pracy doktorskiej zatytułowanej *Mysł paradoksalna Blaise Pascala. Studium antynomii rozumu i wiary*, której promotorem był prof. Stefan Kaczmarek. Rok później Profesor został zatrudniony na stanowisku adiunkta. Stopień doktora habilitowanego uzyskał w 1987 r. na podstawie rozprawy zatytułowanej *Intelektualizm i naturalizm w nowożytniej filozofii francuskiej. Wybrane postacie*. Po uzyskaniu tego stopnia naukowego Profesor pracował kolejno na stanowisku docenta (1988-1991) oraz profesora UAM (1991-2003). W 1994 r. uzyskał tytuł profesora w zakresie nauk humanistycznych, zaś w 2003 r. – stanowisko profesora zwyczajnego.

W latach 1989-2011 Profesor był kierownikiem Zakładu Historii i Filozofii Religii działającego w ramach Instytutu Filozofii UAM. Od 2011 r. kieruje Katedrą Religioznawstwa i Badań Porównawczych, która stanowi odrębną jednostkę organizacyjną w ramach Wydziału Nauk Społecznych UAM. Na Wydziale tym Profesor pełnił i nadal pełni wiele funkcji kierowniczych. W przeszłości był m.in. wicedyrektorem Instytutu Filozofii UAM do spraw dydaktycznych (1991-1993) oraz prodziekanem Wydziału Nauk Społecznych UAM do spraw naukowych (1993-1996). Od 2008 r. pełni funkcję Dziekana Wydziału Nauk Społecznych UAM. Od ponad dwudziestu lat Profesor kieruje ponadto pozauniwersyteckimi jednostkami naukowymi takimi jak Humaniora. Fundacja dla Humanistyki oraz Wydawnictwo Fundacji Humaniora, zaś od 2001 r. – Centrum Badań Interdyscyplinarnych.

* * *

Nawet pobieżny rzut oka na wykaz opublikowanych prac wskazuje na znaczne zróżnicowanie dorobku naukowego Profesora. Można w nim znaleźć książki autorskie i współautorskie, książki pod redakcją naukową, redagowane encyklopedie, artykuły publikowane w czasopismach naukowych oraz pracach zbiorowych, teksty popularnonaukowe i wypowiedzi o charakterze publicystycznym, artykuły hasłowe w encyklopediach, a także komunikaty naukowe i recenzje. Imponujący dorobek naukowy Profesora obejmuje 30 monografii książkowych, 32 książki pod redakcją naukową, ponad 200 artykułów naukowych publikowanych w czasopismach i pracach zbiorowych, ponad 90 haseł encyklopedycznych, ponad 20 artykułów publicystycznych oraz kilkanaście artykułów popularnonaukowych. Zdecydowana większość tych publikacji ma zasięg ogólnopolski, a znaczna ich część także międzynarodowy. Książki i artykuły zostały opublikowane w kilku językach, oprócz polskiego: po angielsku, francusku i niemiecku. Nie mniej zróżnicowana jest problematyka naukowa, którą w trakcie swojej dotychczasowej pracy akademickiej zajmował się Profesor.

Dorobek naukowy Profesora Drozdowicza można pogrupować według kilku głównych obszarów tematycznych. Należą do nich: (1) historia filozofii nowożytnej, zwłaszcza historia filozofii francuskiej; (2) religioznawstwo, w szczególności filozofia religii, historia religii oraz współczesne przemiany religii i religijności; (3) problem racjonalności w różnych obszarach życia społecznego i różnych dziedzinach kultury; (4) uniwersytety i życie uniwersyteckie; (5) liberalizm i jego odmiany; (6) problematyka europejska. Oprócz tego można by wyróżnić w twórczości Profesora wiele mniej istotnych zagadnień, które pojawiają się w jego publikacjach. Każdy z tych obszarów ma bogate odzwierciedlenie w monografiach autorskich i współautorskich oraz artykułach naukowych.

Najbardziej bogatym i zróżnicowanym obszarem zainteresowań Profesora jest historia filozofii nowożytnej, którą zajmuje się z niezmienną pasją od ponad czterdziestu lat. Wielkie dzieła filozoficzne, które badał w początkowych etapach swojej kariery akademickiej, nadal skłaniają go do głębokich przemyśleń i fascynują. Filozofowie, którymi Profesor zajmował się w czasie swojej działalności akademickiej, to wiodące postacie w dziejach filozofii. Należy do nich przede wszystkim Kartezjusz, choć w monografiach Profesora pojawiają się też takie postacie, jak: Blaise Pascal, John Locke, David Hume, Voltaire, Immanuel Kant, Henri Poincaré i wielu innych. Przedmiotem jego zainteresowania były również ważne nurty filozoficzne w myśli francuskiej, takie jak: naturalizm, intelektualizm czy konwencjonalizm oraz tak istotne w dziejach kultury europejskiej okresy, jak Odrodzenie i Oświecenie.

Wiele lat pracy naukowej poświęcił Profesor badaniom nad Kartezjuszem i kartezjanizmem. Postać Kartezjusza ma dlań szczególne znaczenie nie tylko dlatego, że mamy tu do czynienia z wybitnym i przełomowym myśleniem, ale również

dlatego, że Kartezjusz wywarł znaczny wpływ na późniejszą filozofię. Wpływy te można dostrzec nie tylko w XVII wieku, ale także w późniejszej filozofii nowożytnej oraz w czasach współczesnych. Profesor jest przekonany, że – jak twierdzi m.in. w pracy *Kartezjusz a współczesność* (Poznań 1980) – myśl Kartezjusza wywarła istotny wpływ na europejską kulturę umysłową. Chodzi przede wszystkim o takie wyznaczniki kartezjanizmu, jak zaufanie do racjonalnego myślenia czy dążenie do jasności i wyrazistości myśli. W pracy tej autor ukazuje złożoną i niełatwą drogę Kartezjusza do racjonalności, poświęcając szczególną uwagę zasadom racjonalnego myślenia. Dokonuje w niej szczegółowej rekonstrukcji epistemologii Kartezjusza, wyodrębniając jej ideę przewodnią. Nie jest nią kartezjańskie *Cogito ergo sum* ani też metodyczne wątplenie, lecz przekonanie, że wiedza prawdziwa i pewna może być osiągnięta jedynie na drodze poznania wzorującego się na matematyce.

Badania nad myślą Kartezjusza i jej wpływem na późniejszą filozofię mają odzwierciedlenie w wielu publikacjach przygotowywanych w następnych dekadach twórczości Profesora. Najnowszym ich rezultatem jest monografia zatytułowana *Kartezjański racjonalizm. Zrozumieć Kartezjusza* (Poznań 2014). Znajdziemy w niej tę samą fascynację filozofią Kartezjusza, której rezultatem była książka z 1980 r. oraz wiele innych publikacji. Podobnie jak wcześniejsza praca, nowa monografia o Kartezjuszu koncentruje się nie tylko na przekonaniach wyłożonych *explicite* w dziełach Kartezjusza, ale również na milczących założeniach, których być może nawet sam Kartezjusz nie uświadamiał sobie w pełni. Myśl Kartezjusza przedstawiona jest tu jako pewna odmiana racjonalizmu intelektualistycznego. Tworzy ona system filozoficzny, którego części składowe powiązane są w taki sposób, że możliwe jest przechodzenie od jednej części do innej. Rekonstrukcja tych „przejęć” czy „pomostów” spajających racjonalizm Kartezjański stanowi jeden z ważniejszych celów autora *Kartezjańskiego racjonalizmu*. Dokonując tej rekonstrukcji, autor buduje siatkę pojęciową pozwalającą na bardziej precyzyjne uchwycenie tych składowych dzieła Kartezjusza, które trudno zrozumieć, posługując się wyłącznie językiem XVII-wiecznego filozofa. Odróżnia w tym celu metodykę od metodologii, *episteme* od epistemologii, ontykę od ontologii i metafizyki.

Istotną część twórczości naukowej Profesora Drozdowicza stanowią prace poświęcone głównym nurtom filozoficznym w nowożytnej myśli francuskiej. Należą do nich intelektualizm, naturalizm i konwencjonalizm. Każdy z nich ma wielu przedstawicieli wśród francuskich filozofów i każdy jest wewnętrznie zróżnicowany. W monografii zatytułowanej *Intelektualizm i naturalizm w filozofii francuskiej. Wybrane postacie* (Poznań 1987) intelektualizm i naturalizm ujmowane są jako przeciwstawne sobie nurty. Praca ta poświęcona jest okresowi od końca XVII do początku XX wieku. Jako przedstawicieli intelektualizmu autor wymienia takich myślicieli, jak Kartezjusz, Antoine Augustin Cournot i Henri Poincaré, zaś do omawianych w pracy zwolenników naturalizmu należą Étienne de Condillac, Antoine Nicolas de Condorcet i Ernest Renan. Z kolei monografia

Konwencjonalizm w nowożytnej filozofii francuskiej (Poznań 1989) prezentuje różne odmiany konwencjonalizmu w myśli francuskiej od XVI do końca XVIII wieku. Należą do nich koncepcje konwencjonalizmu rozwijane przez Michela de Montaigne'a, Kartezjusza, Blaise'a Pascala, Jean-Jacques'a Rousseau, Étienne'a Bonnot de Condillaca i Nicolasa de Condorceta. Autor ukazuje złożone uwarunkowania kulturowe, polityczne, obyczajowe, światopoglądowe poszczególnych odmian konwencjonalizmu, a zarazem dowodzi, że sam konwencjonalizm w istotny sposób wpływał na kulturę umysłową Francji. Jedną z ważniejszych tez bronionych w pracy o konwencjonalizmie jest to, że w omawianym okresie we Francji i wielu innych krajach Europy Zachodniej dokonały się przemiany kulturowe, które doprowadziły do pojawienia się idei „rozumnego egoisty”, tzn. osoby, którą do współdziałania z innymi motywuje nie przymus zewnętrzny lub uczucia żywione wobec innych, lecz racjonalna kalkulacja, wyrachowanie.

Nie sposób w tym miejscu dokonać nawet krótkiego podsumowania obszernego i różnorodnego dorobku naukowego Profesora w samym tylko obszarze badań nad filozofią nowożytną. Warto jednak wymienić kilka dzieł z zakresu historii filozofii nowożytnej, które nie tylko są wynikiem wieloletniej pracy naukowej Profesora, ale także mają szczególny walor dydaktyczny i są wykorzystywane przez studentów różnych kierunków studiów uniwersyteckich. Należą do nich prace: *Filozofia Oświecenia* (Warszawa 2006), *Główne nurty w nowożytnej filozofii francuskiej* (Poznań 1991), *Filozofia włoska w epoce Odrodzenia* (Poznań 2004) i *Filozofia francuska w epoce Oświecenia* (Poznań 2005).

Kolejnym istotnym obszarem działalności naukowej Profesora jest religioznawstwo, zwłaszcza filozofia religii i historia religii. Zainteresowania religioznawstwem obejmują działalność naukową oraz dydaktyczną i organizacyjną. Z inicjatywy Profesora powstała na uniwersytecie jednostka zajmująca się religioznawstwem. Początkowo był to Zakład Historii i Filozofii Religii działający w strukturach Instytutu Filozofii UAM (1988-2011), zaś od 2011 r. Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych utworzona w ramach Wydziału Nauk Społecznych UAM. Profesor odgrywa istotną rolę w środowisku polskich religioznawców, będąc m.in. wieloletnim wiceprezesem Zarządu Polskiego Towarzystwa Religioznawczego, a także zastępcą redaktora naczelnego czasopisma „Przegląd Religioznawczy”. W 2008 r. był głównym organizatorem Międzynarodowego Kongresu Religioznawczego „O wielowymiarowości badań religioznawczych”, w innych zaś latach odgrywał istotną rolę w komitetach naukowych pozostałych kongresów religioznawczych. Był wreszcie Profesorem organizatorem wielu ogólnopolskich religioznawczych konferencji naukowych, które odbywały się w Poznaniu.

Badania religioznawcze podejmowane przez Profesora i kierowane przez niego zespoły badawcze skoncentrowane są m.in. na przemianach religijności w Polsce i w Europie. Problematyce tej poświęcone były dwa granty finansowane przez Komitet Badań Naukowych. Pierwszy z nich zatytułowany „Sekty religijne

w nowożytnej Europie”, realizowany był w latach 1999-2001, drugi zaś – „Kulty, sekty, nowe ruchy religijne wyzwaniem współczesności” – w latach 2002-2003. Wynikiem tych badań, obok wielu artykułów naukowych, była praca zatytułowana *Sekty religijne w nowożytnej Europie* (Poznań 2000). Obecnie są to badania poświęcone przemianom religii i religijności w Europie, w tym w Polsce, a także problematyka racjonalności w religii i w religijności.

Profesor Drozdowicz aktywnie uczestniczy w dyskusjach dotyczących fundamentalnych dla religioznawstwa kwestii. Jedną z nich jest kwestia statusu religioznawstwa jako odrębnej dyscypliny naukowej, w szczególności tego, czym było, jest i czym powinno być religioznawstwo. Uprawianie religioznawstwa jako nauki wymaga, zdaniem Profesora, nie tylko zachowania standardów naukowości, ale także nieulegania nadmiernie pokusie wyznaniowości z jednej i ideowości z drugiej strony. Nie oznacza to, że wyznaniowość nie może współistnieć z naukowością¹. Profesor opowiada się za religioznawstwem otwartym, korzystającym z dorobku wielu różnych dyscyplin naukowych. Otwartość taka cechuje współcześnie wiele nauk, zaś religioznawstwo pod tym względem „nie jest, a przynajmniej nie powinno aspirować do jakiegoś wyjątku. W sytuacji, gdy staje się ono taką izolowaną i izolującą się wyspą albo już przestało być nauką, albo też znajduje się na drodze do utraty statusu nauki humanistycznej i społecznej”².

Na gruncie polskim dużą zasługą Profesora jest realizacja przedsięwzięć wspierających rozpowszechnianie i systematyzację wiedzy religioznawczej w formie specjalistycznych encyklopedii i przewodników encyklopedycznych, a także artykułów w czasopismach popularnonaukowych (np. w czasopiśmie „Wiedza i Życie”) oraz wykładów dla młodzieży akademickiej i szkolnej. Będzie o nich mowa w innym miejscu, warto jednak podkreślić, że sprawna realizacja takich przedsięwzięć encyklopedycznych wymaga nie tylko rozległej wiedzy naukowej, ale także wyjątkowych zdolności organizacyjnych, zaawansowanej współpracy z wieloma specjalistami z zakresu religioznawstwa, a także umiejętności operowania językiem, który jest zrozumiały nie tylko dla wąskiego kręgu profesjonalistów. Wszystkie te cechy uosabia Profesor.

Odrębnym obszarem badawczym, do rozwoju którego Profesor istotnie się przyczynił, jest szeroko pojęta problematyka racjonalności. Już pierwsze prace Profesora poruszają problem racjonalności i racjonalizmu w kontekście filozofii nowożytnej. Późniejsze zainteresowanie tą problematyką nie ogranicza się jedynie do filozofii, ale obejmuje także różne dziedziny kultury oraz życie społeczne. Punktem wyjścia w rozważaniach nad racjonalnością jest dzieło Maxa Webera, który badał m.in. genezę zachodniej racjonalności i racjonalizmu oraz przekształcenia, jakim podlegały one na przestrzeni dziejów. Również w innych obszarach

¹ Z. Drozdowicz, *Wyznaniowość czy naukowość – dylemat rzeczywisty czy pozorny?*, „Nauka” 2/2010, s. 29.

² Z. Drozdowicz, *Czym było i jest religioznawstwo*, „Nauka” 3/2011, ss. 133-134.

działalności naukowej Profesora w ostatnich latach Weber jest ważnym źródłem inspiracji. Dążenie do racjonalności od początku istnienia filozofii stanowi ważny składnik filozofii, ale obecne jest też w nauce i wielu innych dziedzinach kultury. Nie oznacza to jednak, że w różnych dziedzinach kultury, w różnych epokach i przez różnych myślicieli racjonalność jest rozumiana w ten sam sposób. Zdaniem Profesora istniały i nadal istnieją różne wzorce racjonalności. Co więcej, jest on przekonany, że „w szeroko pojętej kulturze duchowej, w tym w filozofii, nauce oraz w życiu społecznym, było i jest miejsce na istotnie różniące się racjonalności, a to, że niektóre z nich się wykluczają lub też wykluczają i dopełniają równocześnie, było i jest czymś zwyczajnym i co więcej – daje się racjonalnie wyjaśnić i uzasadnić”³.

Racjonalności, racjonalizmowi i racjonalizacji poświęcił Profesor dziesięć monografii autorskich opublikowanych w ostatnich kilku latach, w tym trzy książki wydane w renomowanym niemieckim wydawnictwie. Ponadto opublikował kilkanaście artykułów naukowych oraz zredagował dwie książki związane z tą tematyką. Do kluczowych prac należą trzy anglojęzyczne książki znajdujące się w obiegu światowym, które są wynikiem badań nad standardami racjonalności w filozofii, religii oraz w życiu społecznym. Są to trzy główne obszary eksploracji podejmowane przez Profesora w ostatnich latach pracy badawczej. Pierwsza z tych prac, *Standards of Philosophical Rationality. Traditions and Modern Times* (Berlin 2013), poświęcona jest standardom racjonalności w filozofii od czasów antycznej myśli greckiej po czasy najnowsze. Każda z omawianych epok – starożytność, renesans, nowożytność, czasy współczesne (wiek XX) – ma za swoich reprezentantów wybitnych filozofów, którzy owe standardy racjonalności definiowali i modyfikowali. Należą do nich: Platon, Erazm z Rotterdamu, Immanuel Kant, Karl Raimund Popper – by wymienić tylko kilka nazwisk. Ostatni rozdział tej pracy porusza szeroko dyskutowany we współczesnej filozofii nauki problem racjonalności nauki. Monografia *Standards of Religious Rationality. Traditions and the Present* (Berlin 2013) koncentruje się zaś na standardach racjonalności religijnej, zwłaszcza tych, które mają istotny wpływ na myślenie i działania ludzkie. Punktem wyjścia jest tu myśl Maxa Webera, który bada religię jako rzeczywistość stanowiącą część „tego świata”. Weberowską inspiracją jest również powiązanie racjonalności z działaniem społecznym. Wybrane standardy racjonalności w religii są w tej pracy badane na przykładzie różnych tradycji – od starożytnej filozofii greckiej i rzymskiej poczynając, przez chrześcijaństwo, Oświecenie, po czasy współczesne. Z kolei monografia *Rationality Standards of Social Life. Traditions and the Present* (Berlin 2013) zwraca uwagę na to, że w życiu społecznym istotną rolę odgrywają różne standardy racjonalności. Znaleźć w niej można odniesienia do klasyków filozofii oraz twórców takich ideologii, jak: socjalizm, komunizm czy liberalizm.

³ Z. Drozdowicz, *O typach i typologizacji racjonalizmu. Kilka uwag wstępnych*, w: Z. Drozdowicz, Z. Melosik, S. Sztajer (red.), *O racjonalności w nauce i w życiu społecznym*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2009, s. 9.

Profesor wielokrotnie zabierał głos w toczących się w ostatnich dwóch dekadach dyskusjach na temat kształtu, przemian oraz przyszłego charakteru szkolnictwa wyższego w Polsce i w Europie. Problematykę tę ujmował zazwyczaj w kontekście historycznym, odnosząc się często do dziejów idei uniwersytetu oraz praktyki akademickiej w Europie, a także w kontekście globalnych przemian. Poświęcił temu zagadnieniu kilka monografii i zredagował kilka prac zbiorowych, nie wspominając o wielu artykułach naukowych w czasopiśmie i pracach zbiorowych. Profesor od lat bierze udział w toczących się w Polsce i za granicą debatach o idei uniwersytetu oraz o kierunkach zmian zachodzących w obrębie szkolnictwa wyższego. Oprócz naukowych opracowań regularnie publikuje artykuły o charakterze publicystycznym na łamach „Forum Akademickiego”, wypowiadając się przede wszystkim na aktualnie ważne tematy związane z reformami systemu szkolnictwa wyższego w Polsce. Pisząc o roli uniwersytetów w nowoczesnych społeczeństwach, Profesor ma świadomość wielowiekowej historii uniwersytetu i często odwołuje się do różnych tradycji życia uniwersyteckiego. Pierwsza z autorskich monografii poświęconych problematyce uniwersytetu *Excellentia Universitatis. Szkice o uniwersytecie* (Poznań 1995) poświęcona jest różnym dziedzinom funkcjonowania uniwersytetu, przede wszystkim zaś ludziom uniwersytetu, wynikom ich pracy, akademickim rozprawom, awansom, dysputom, a także nauczaniu. Książka ta daje dobrą orientację zarówno w jawnych, jak i ukrytych regułach i mechanizmach leżących u podstaw życia akademickiego. Inna monografia, wydana w języku niemieckim, zatytułowana *Mitteeuropäische Universitäten um die Jahrtausendwende* (Wien – Poznań 1999), stanowi wynik współpracy z wiedeńskimi uczonymi – Peterem Gerlichem i Krzysztofem Glassem. Praca ta traktuje o przemianach i wyzwaniach, wobec których stają uniwersytety środkowoeuropejskie. W tym samym czasie powstała praca pod redakcją Zbigniewa Drozdowicza i Krzysztofa Glassa zatytułowana *Hochschulwesen angesichts zeitgenössischer Herausforderungen* (Wien – Poznań 1999). Na uwagę zasługuje ponadto monografia autorska poświęcona problematyce szkolnictwa wyższego w Polsce *Hochschulen: Traditions- oder Zeitgemäss. Dilemmata des polnischen Hochschulwesens in den neunziger Jahren* (Poznań 1999) oraz praca *Uczelnie, uczenie, uczeni* (Poznań 2003).

Odrębnym przedmiotem badań Profesora jest liberalizm. Poświęcone mu zostały dwie monografie autorskie: *Liberalizm europejski* (Poznań 2005) oraz *Essays on European Liberalism. History and Ideology* (Berlin 2013). Znacznie wcześniej opublikowana została współautorska monografia pod redakcją Profesora pt. *Liberalne wyzwania* (Poznań 1998). Przez liberalizm rozumie on nie tylko określoną ideologię, ale również filozofię. Daleki jest przy tym od traktowania liberalizmu jako monolitu, zwraca uwagę na jego znaczne zróżnicowanie geograficzne oraz na różne etapy rozwoju myśli liberalnej. Przede wszystkim podkreśla różnicę między liberalizmem amerykańskim i europejskim. Ponadto wskazuje, że sam liberalizm europejski był i nadal jest zróżnicowany, można wskazać takie jego odmiany, jak:

liberalizm angielski, francuski, niemiecki i włoski. Chociaż liberalizm europejski nie ogranicza się do tych czterech odmian, to właśnie one mają największy wkład w rozwój tradycji liberalnej. W swoich książkach na temat liberalizmu Profesor omawia także problem relacji między demokracją a liberalizmem, wyróżniając demokracje liberalne i nieliberalne. Dużo miejsca poświęca też przedstawieniu głównych cnót liberalnych, do których należą: tolerancja, rozumny egoizm, wyrachowany altruizm, odpowiedzialność i przewidywalność.

Istotną rolę w działalności naukowej Profesora odegrała problematyka europejska, zwłaszcza związana z integracją europejską, w tym kulturowe, religijne i akademickie aspekty integracji. Problematyce tej zostało poświęconych wiele publikacji książkowych i artykułów naukowych. Należą do nich m.in. prace zbiorowe pod redakcją Profesora: *To be and to live in Europe* (Poznań 2004), *Oblicza europejskiego pluralizmu* (Poznań 2003) oraz *Wielkopolska a Unia Europejska* (Poznań 2005). Problematyka europejska pojawia się także przy okazji analizy innych zagadnień, takich jak: szkolnictwo wyższe, liberalizm, przeobrażenia religijności oraz przemiany społeczne i kulturowe na kontynencie europejskim. Zainteresowanie problematyką europejską znajduje odzwierciedlenie w obszernym wielotomowym opracowaniu encyklopedycznym *Europa, Europa...* (Poznań, 2004-2005). Profesor był ponadto organizatorem wielu ogólnopolskich interdyscyplinarnych konferencji naukowych o tematyce europejskiej, do których należą: „Współczesna Europa w poszukiwaniu swojej tożsamości” (2002), „Pluralizm kulturowy integrującej się Europy” (2003), „Europa w nowych granicach czy Europa bez granic” (2004). Uczestniczyli w nich przedstawiciele takich dyscyplin naukowych, jak: kulturoznawstwo, socjologia, prawo, historia, filozofia, politologia i religioznawstwo. Ważnym zagadnieniem dyskutowanym w czasie tych konferencji były społeczne, kulturowe, polityczne i gospodarcze przemiany dokonujące się w Polsce przed akcesją do Unii Europejskiej.

Na odrębną uwagę zasługują przedsięwzięcia naukowe i edytorskie, których rezultatem były dzieła o charakterze encyklopedycznym. Profesor jest redaktorem wielu tomów przewodników encyklopedycznych oraz autorem kilkudziesięciu artykułów hasłowych w encyklopediach. Wśród przewodników encyklopedycznych na wyróżnienie zasługuje wspomniana trzytomowa praca *Europa, Europa... Przewodnik encyklopedyczny po współczesnej Europie* wydawany w Poznaniu w latach 2004-2005. Stanowi ona bogate źródło wiedzy o Europie przygotowane przez ekspertów reprezentujących różne dziedziny wiedzy. Sporo miejsca poświęcono w niej problematyce integracji europejskiej oraz funkcjonowaniu instytucji wspólnotowych. Innym obszernym dziełem encyklopedycznym przygotowanym pod redakcją Profesora jest *Ilustrowana encyklopedia religii świata. Kościoły, wyznania, kultury, sekty, nowe ruchy religijne* (Poznań 2002). Dziesięć lat wcześniej ukazała się inna publikacja o charakterze encyklopedycznym pod redakcją naukową Profesora, a mianowicie *Zarys encyklopedyczny religii* (Poznań 1992). Poza wspomnianymi przedsięwzięciami Profesor redagował także V tom Suplementu do Wielkiej Encyklopedii Powszechnej

Guttenberga pt. *Religie – Wspólnoty etniczne* (Poznań 1997). Profesor jest ponadto autorem kilkudziesięciu artykułów hasłowych w polskiej edycji *Encyklopedii Britannica*. Wszystkie te przedsięwzięcia świadczą nie tylko o szerokich horyzontach poznawczych Profesora, ale także o jego dużych zdolnościach organizacyjnych, niezbędnych w realizacji rozległych i różnorodnych prac redakcyjnych.

W pracy naukowej Profesora ważną rolę odgrywa podejście interdyscyplinarne. Profesor z pewnością nie należy do uczonych, którzy zanadto przejmują się instytucjonalnie, a niejednokrotnie też arbitralnie wyznaczonymi granicami między różnymi dyscyplinami naukowymi. Wyraźnie dostrzegalne jest to zarówno w interdyscyplinarnym profilu konferencji naukowych przezeń organizowanych, jak i w licznych publikacjach. Przekonanie Profesora o tym dobrze oddaje następujący *passus*:

Słłonny jestem również podpisać się pod tezę, że dzisiaj stosunkowo najbardziej znaczące i interesujące poznawczo wyniki osiągają nie ci, którzy zamykają się w swojej dyscyplinie, specjalności lub specjalizacji, lecz ci, którzy – będąc autentycznymi specjalistami „od czegoś” – posiadają jednocześnie niezłe rozeznanie w tym, co robią, jak robią oraz jakie osiągają wyniki inni specjaliści⁴.

Niewiele przedsięwzięć naukowych podejmowanych przez Profesora ograniczało się do jednej dyscypliny naukowej, większość gromadziła przedstawicieli różnych dyscyplin. Podobnie książki autorskie i prace zbiorowe Profesora odznaczają się wielodyscyplinarnością oraz interdyscyplinarnym podejściem. Oznacza to, że większość przedsięwzięć naukowo-badawczych Profesora – a mowa tu o przedsięwzięciach niejednokrotnie zakrojonych na szeroką skalę – tworzy ramy dla zaawansowanej wymiany idei między przedstawicielami różnych dyscyplin naukowych oraz stanowi swoisty inkubator nowych idei. Pełnienie takiej roli w środowisku naukowym wymaga nie tylko uprawiania nauki wysokich lotów, ale również szczególnych zdolności organizacyjnych.

* * *

Działalność organizacyjna Profesora przejawia się w zarządzaniu jednostkami uczelni oraz instytucjami pozauniwersyteckimi, tworzeniu nowych instytucji, koordynowaniu działań zespołów badawczych, redakcyjnych, wydawniczych itp. Profesor jest współzałożycielem i osobą kierującą wieloma pozauniwersyteckimi instytucjami naukowymi. Należą do nich: Humaniora. Fundacja dla humanistyki, prowadzone przez nią Wydawnictwo Fundacji Humaniora, a także Centrum Badań Interdyscyplinarnych. Humaniora. Fundacja dla Humanistyki działa od 1993 r. i zajmuje się przede wszystkim wspieraniem badań naukowych w dziedzinie nauk humanistycznych, upowszechnianiem wyników badań naukowych w formie pu-

⁴ Z. Drozdowicz, *Czym było i jest religioznawstwo?*, s. 133.

blikacji książkowych oraz poprzez organizację konferencji, seminariów, wykładów. Przez cały okres działalności fundacji Profesor Drozdowicz pełnił w niej i nadal pełni funkcję Przewodniczącego Zarządu. Drugą ważną instytucją naukową koordynowaną przez Profesora jest Centrum Badań Interdyscyplinarnych. Zajmuje się ono prowadzeniem i wspieraniem badań naukowych, a także dokumentowaniem i rozpowszechnianiem ich wyników. W ostatnich dwóch dekadach Centrum zorganizowało i współorganizowało wraz z Uniwersytetem im. Adama Mickiewicza oraz innymi uczelniami wyższymi wiele spotkań o charakterze naukowym – konferencji, seminariów, warsztatów.

Na szczególną uwagę zasługuje działalność wydawnicza Profesora, która obejmuje m.in. działalność w ramach Wydawnictwa Fundacji Humaniora. Wydawnictwo to jest częścią instytucji Humaniora. Fundacja dla humanistyki. Zajmuje się ono wydawaniem specjalistycznych publikacji naukowych w takich dziedzinach nauk humanistycznych i społecznych, jak: filozofia, socjologia, psychologia, kulturoznawstwo, pedagogika, religioznawstwo. Od wielu lat Profesor pełni w tym wydawnictwie funkcję redaktora prowadzącego. Ponadto jest inicjatorem powołania Wydawnictwa Naukowego Wydziału Nauk Społecznych oraz przewodniczącym Komitetu Naukowego tego wydawnictwa. Profesor jest osobą, która profesję wydawniczą zna od podszewki. Doskonale orientuje się nie tylko w organizacji poszczególnych etapów tworzenia książki, ale także w funkcjonowaniu całych wydawnictw.

Dużą wagę przywiązuje Profesor do współpracy naukowej w wymiarze międzynarodowym, co oznacza udział w projektach naukowych, uczestnictwo w zagranicznych kongresach, konferencjach i seminariach naukowych, podtrzymywanie kontaktów z zagranicznymi ośrodkami naukowymi, a przede wszystkim publikacje w językach obcych. Zapewne nie podpisałby się pod lansowanym przez niektórych humanistów stwierdzeniem, że nie ma potrzeby włączania polskiej humanistyki w obieg międzynarodowy, czerpania z zagranicznych źródeł czy konfrontowania własnych wytworów intelektualnych z wytworami i standardami światowymi. Generalnie działalność Profesora daleka jest od prowincjonalności. Wszędzie tam, gdzie to możliwe, publikuje swoje teksty w Internecie i korzysta z najnowszych osiągnięć techniki wspomagających obieg myśli naukowej. Prace swoje publikuje w kilku językach, zwłaszcza zaś w języku angielskim, a swoje osiągnięcia regularnie prezentuje podczas międzynarodowych kongresów, konferencji i innych spotkań naukowych. Współpracuje ponadto z licznymi zagranicznymi ośrodkami naukowymi oraz jest inicjatorem i organizatorem takiej współpracy. Choć Profesor jest zainteresowany przede wszystkim myślą obszaru francuskojęzycznego, posługuje się również wieloma innymi językami, których znajomość jest przydatna w badaniach nad historią myśli w Europie. Należą do nich język niemiecki, angielski, a także włoski.

* * *

Osiągnięcia Profesora zapewne nie byłyby możliwe bez takich cech charakteru, jak: pracowitość, konsekwencja w działaniu i upór w realizacji wyznaczonych celów, punktualność, optymistyczne nastawienie do świata, otwartość. Do wyróżniających cech należy także doskonała pamięć do osób, zdarzeń i szczegółów. Profesor jest osobą mającą zdolność pozytywnego myślenia, a także zarażania takim myśleniem swojego otoczenia. Zdolność ta wynika z wrodzonego mu optymizmu, a przede wszystkim niezrażania się niepowodzeniami i konsekwentnego realizowania wyznaczonych celów. Niejednokrotnie optymizm ten był wsparciem dla innych, a przede wszystkim wpływał na pracę zespołową organizowaną przez Profesora.

Zadziwiającą jest wszechstronność i zdolność radzenia sobie z wieloma różnymi zadaniami jednocześnie. Profesor jest osobą posiadającą rzadko spotykaną umiejętność płynnego przechodzenia między różnymi dziedzinami życia akademickiego – naukową, dydaktyczną i organizacyjną. Wieloletnie pełnienie funkcji dziekana, które wymaga codziennego zaangażowania w sprawy administracyjne i znacznej dyspozycyjności, w żaden sposób nie zmniejszyło jego efektywności naukowej. Świadczy o tym nie tylko znaczna liczba opublikowanych artykułów naukowych i książek w czasie sprawowania ważnych i czasochłonnych funkcji kierowniczych, ale także czynny udział w konferencjach naukowych i organizacja różnych przedsięwzięć naukowych. O tym, że Profesor jest tytanem pracy, wiedzą wszyscy, którzy mieli okazję się z nim zetknąć. Nie chodzi tu wyłącznie o czas poświęcony realizacji różnych zadań, ale również o sposób organizacji pracy własnej, a także pracy zespołów i instytucji, którym Profesor przewodzi. Pracowitość powiązana ze znakomitą organizacją pracy sprawia, że niełatwo dotrzymać mu kroku w realizacji różnych przedsięwzięć akademickich.

Jako mentor i promotor Profesor jest osobą, na której pomoc można liczyć w wielu różnych sytuacjach związanych nie tylko z pracą naukową. Charakterystyczna jest otwartość, z jaką Profesor traktuje studentów, doktorantów oraz młodych pracowników naukowych. Otwartość ta polega nie tylko i nie tyle na szczególnej życzliwości, ile raczej na tym, co wydaje się niezwykle istotne na wczesnych etapach pracy naukowej, a mianowicie umożliwieniu osobom rozpoczynającym pracę naukową pełnego uczestnictwa w pracach zakładu czy katedry. Wiąże się to nie tylko z możliwością brania udziału w seminariach i konferencjach naukowych, ale również publikowania artykułów. Profesor daleki jest od przekonania, że studenci i doktoranci mogą jedynie pretendować do uczestnictwa w życiu naukowym, ale nie powinni w nim mieć istotnego udziału. Przeciwnie, jest on kontynuatorem takiej tradycji uniwersyteckiej, w której studenci i młodszy pracownicy mają pełnoprawny wstęp do świata nauki. W konferencjach organizowanych przez jednostki kierowane przez Profesora udział biorą zarówno doktoranci, jak i studenci.

Profesor jest zaangażowanym i cenionym dyskutantem. Mieliśmy okazję obserwować jego zachowanie podczas kilkudziesięciu konferencji naukowych i nie przypominamy sobie żadnej, podczas której Profesor nie zabierałby wielokrotnie głosu i na której nie byłby jednym z głównych dyskutantów. Wśród specjalistów zajmujących się problematyką będącą przedmiotem zainteresowania Profesora jego rozległa wiedza budzi często zauważalny podziw uczestników konferencji. Dotyczy to również innych obszarów akademickiego życia. Na przykład w środowisku specjalistów zajmujących się filozofią nowożytną Profesor ma opinię rzetelnego recenzenta. Wielokrotnie zdarzało się, że Profesor przywiązywał nie mniejszą wagę do pisanej recenzji niż do pisanej w tym samym czasie książki czy artykułu naukowego. Dotyczyło to zwłaszcza recenzji prac doktorskich i habilitacyjnych.

Profesor Zbigniew Drozdowicz wychował całe pokolenia studentów w oparciu o akademickie wartości, ideały i standardy, które uznawane są za kwintesencję tradycji uniwersyteckiej. Przyswajając sobie w twórczy sposób wielowiekowe tradycje akademickie, istotnie przyczynia się do kształtowania poznańskiego środowiska akademickiego. Jako promotor prac doktorskich oraz osoba kierująca pracami zespołów naukowych – obecnie przede wszystkim Katedrą Religioznawstwa i Badań Porównawczych, wcześniej zaś Zakładem Historii i Filozofii Religii – ma istotny wpływ na rozwój młodszych pracowników nauki. Dla swoich współpracowników Profesor jest wzorem akademickiej doskonałości, zaś o jego obiektywnych osiągnięciach stanowi dorobek naukowy zgromadzony w trakcie czterech dekad akademickiej pracy.

Edward Jeliński, Sławomir Sztajer

Dorobek naukowy Profesora Zbigniewa Drozdowicza

Książki autorskie

1. *Kartezjusz a współczesność*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1980, ss. 140.
2. *Nowożytna kultura umysłowa Francji*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1983, ss. 152.
3. *O Bogu, Rozumie, Naturze i Wielkim Eklektyzmie. Szkice z filozofii francuskiej*, Glob, Szczecin 1986, ss. 245.
4. *Intelektualizm i naturalizm w nowożytnej filozofii francuskiej. Wybrane postacie*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1987, ss. 164.
5. *Konwencjonalizm w nowożytnej filozofii francuskiej*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1989, ss. 147.
6. *Swoistości poznania historycznego* (współautorzy J. Topolski, W. Wrzosek), Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1990, ss. 218.
7. *Główne nurty w nowożytnej filozofii francuskiej*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1991, ss. 178.
8. *Antynomie Pascala*, Kantor Wydawniczy SAAW, Poznań 1993, ss. 122
9. *Excellentia Universitatis. Szkice o Uniwersytecie*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1995, ss. 127.
10. *Z perspektywy końca pewnej epoki. Szkice bez mała filozoficzne*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1997, ss. 212.
11. *Hochschulen: Traditions- oder Zeitgemäss. Dilemmata des polnischen Hochschulwesens in den neunziger Jahren*, Terra, Poznań 1999, ss. 172.

12. *Mitteleuropäische Universitäten um die Jartausendwende* (współautorzy: P. Gerlich, K. Glass), Österreichische Gesellschaft für Mitteleuropäische Studien – Wyd. Fundacji Humaniora, Wien – Poznań 1999, ss. 235.
13. *Sekty religijne w nowożytnej Europie*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2000, ss. 180.
14. *Uczelnie, uczenie, uczeni*, Kurpisz, Poznań 2003, ss. 150.
15. *Filozofia włoska w epoce Odrodzenia*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2004, ss. 120.
16. *Filozofia francuska w epoce Oświecenia*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2005, ss. 167.
17. *Liberalizm europejski*, Wyd. Forum Naukowe, Poznań 2005, ss. 191.
18. *Filozofia Oświecenia*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2006, ss. 281.
19. *O racjonalności życia społecznego. Wykłady*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2007, ss. 228.
20. *O racjonalności w filozofii starożytnej i odrodzeniowej. Wykłady*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2008, ss. 128.
21. *O racjonalności w filozofii nowożytnej. Wykłady*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2008, ss. 170.
22. *O racjonalności w religii i w religijności. Wykłady*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2009, ss. 189.
23. *O racjonalności w religii i w religijności (raz jeszcze). Wykłady*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2010, ss. 212.
24. *Spółeczne następstwa racjonalizacji religii*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2011, ss. 166.
25. *Filozofia włoska w epoce Odrodzenia i Oświecenia*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2012, ss. 176.
26. *Standards of philosophical rationality. Traditions and modern times*, LIT Verlag, Berlin 2013, ss. 144.
27. *Standards of religious rationality. Tradition and modern times*, LIT Verlag, Berlin 2013, ss. 157.
28. *Rationality standards of social life. Traditions and the present*, LIT Verlag, Berlin 2013, ss. 185.
29. *Essays on European liberalism. History and ideology*, LIT Verlag, Berlin 2013, ss. 169.
30. *Kartezjański racjonalizm. Zrozumieć Kartezjusza*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2014, ss. 154.

Książki pod redakcją naukową

1. *Zarys encyklopedyczny religii*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1992, ss. 411.
2. *Religie – Wspólnoty Etniczne*, tom V Suplementu do Wielkiej Encyklopedii Powszechnej Gutenberga, Kurpisz, Poznań 1997, ss. 318.
3. *Mity. Historia i struktura mistyfikacji*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1997, ss. 190.
4. *Liberalne wyzwania*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1998, ss. 172.
5. *Hochschulwesen angesichts zeitgenössischer Herausforderungen* (współredakcja: K. Glass), Österreichische Gesellschaft für Mitteleuropäische Studien – Wyd. Fundacji Humaniora, Wien – Poznań 1999, ss. 258.
6. *Europäisierung der Bildungssysteme*, Österreichische Gesellschaft für Mitteleuropäische Studien – Wyd. Fundacji Humaniora, Wien – Poznań 2000, ss. 192.
7. *Von der Emanzipation zur Integration*, Österreichische Gesellschaft für Mitteleuropäische Studien – Wyd. Fundacji Humaniora, Wien – Poznań 2000, ss. 272.
8. *Przewycięzanie barier w integrującej się Europie*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2000, ss. 286.
9. *Adaptacja przez transformację*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2001, ss. 372.
10. *Pamięć i zapomnienie w Europie przełomu wieków*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2001, ss. 323.
11. *Transformations, adaptations and integrations in Europe. Global and local problems*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2001, ss. 194.
12. *Ilustrowana encyklopedia religii świata. Kościoły, wyznania, kultury, sekty, nowe ruchy religijne*, Kurpisz, Poznań 2002, ss. 730.
13. *Stary kontynent w nowym tysiącleciu*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2002, ss. 286.
14. *Religia i religijność Europy*, „Człowiek i Społeczeństwo” XX/2002, ss. 186.
15. *Przebaczenie – rozliczanie – pojednanie*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2002, ss. 223.
16. *Współczesna Europa w poszukiwaniu swojej tożsamości*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2003, ss. 230.
17. *Oblicza europejskiego pluralizmu*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2003, ss. 367.
18. *Europa, Europa... Przewodnik encyklopedyczny po współczesnej Europie*, t. 1, Kurpisz, Poznań 2004, ss. 568.
19. *Europa, Europa... Przewodnik encyklopedyczny po współczesnej Europie*, t. 2, Kurpisz, Poznań 2004, ss. 568.
20. *Europa w nowych granicach czy Europa bez granic?*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2004, ss. 300.

21. *To be and to live in Europe*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2004, ss. 146.
22. *Współczesna Europa w procesie integracji*, „Człowiek i Społeczeństwo” XXIII/2004, ss. 146.
23. *Wielkopolska a Unia Europejska*, Wyd. Wyższej Szkoły Umiejętności Społecznych w Poznaniu, Poznań 2005, ss. 145.
24. *Europa, Europa... Przewodnik encyklopedyczny po współczesnej Europie*, t. 3, Kurpisz, Poznań 2005, ss. 568.
25. *Europa wspólnych wartości*, t. 2, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2005, ss. 263.
26. *Europa wspólnych wartości* (współredakcja: M. Iwaszkiewicz), t. 3, Wyd. Wyższej Szkoły Umiejętności Społecznych, Poznań 2006, ss. 154.
27. *Wyzwania dla Polski XXI wieku*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2006, ss. 205.
28. *Dokąd zmierza Europa?* (współredakcja: M. Iwaszkiewicz), „Bograf”, Poznań 2007, ss. 166.
29. *Barierzy rozwoju polskich uczelni*, (współredakcja: M. Iwaszkiewicz), „Człowiek i Społeczeństwo” XXVIII, Poznań 2008, ss. 159.
30. *Filozoficzny i antropologiczny wymiar badań religioznawczych*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2008, ss. 201.
31. *O racjonalności w nauce i w życiu społecznym* (współredakcja: Z. Melosik, S. Sztajer), Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2009.
32. *O wielowymiarowości badań religioznawczych*, „Człowiek i Społeczeństwo” XXIX/2009, ss. 251.
33. *Uniwersytety. Tradycje – Dzień Dzisiejszy – Przyszłość*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2009, ss. 204.
34. *Religia, nauka, kultura* (współredakcja: Sławomir Sztajer), Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2011, ss. 163.
35. *Społeczno-kulturowe konteksty racjonalności* (współredakcja: Sławomir Sztajer), Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2012, ss. 186.

Artykuły naukowe

1. *Sens poznawczy kartezjańskiego wątpienia*, „Studia Filozoficzne” 7/1978, ss. 45-59.
2. *Zakład Pascala*, „Człowiek i Światopogląd” 6/1978, ss. 36-48.
3. *Pascalskie dylematy ludzkiego istnienia*, w: S. Kaczmarek (red.), *W kręgu zagadnień antropologii społeczno-filozoficznej*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1978, ss. 67-88.

4. *W kręgu zworników kartezjańskich poglądów*, w: S. Kaczmarek (red.), *Idee a rzeczywistość: Z badań nad tradycją filozoficzną*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1980, ss. 59-72.
5. *Pascalowska koncepcja geometrycznego sposobu myślenia*, w: S. Kaczmarek (red.), *Idee a rzeczywistość: Z badań nad tradycją filozoficzną*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1980, ss. 73-83.
6. *Pierre Gassendi o budowie świata i jego poznawaniu*, w: *Idee a rzeczywistość: Z badań nad tradycją filozoficzną*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1978, ss. 83-100.
7. *Blaise Pascal versus Descartes*, w: R. Kozłowski (red.), *Tradycja a współczesność*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1981, ss. 43-52.
8. *O psychologizmie i antypsychologizmie w uprawianiu historii filozofii*, w: S. Kaczmarek (red.), *Z dziejów refleksji nad historią filozofii*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1982, ss. 103-114.
9. *O postaciach racjonalizmu poznawczego*, w: S. Kaczmarek (red.), *Z dziejów refleksji nad historią filozofii*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1982, ss. 115-126.
10. *Renesansowa filozofia przyrody i człowieka*, w: S. Kaczmarek (red.), *Historia filozofii nowożytnej. Materiały do ćwiczeń*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1982, ss. 11-28.
11. *Racjonalizm nowożytny*, w: S. Kaczmarek (red.), *Historia filozofii nowożytnej. Materiały do ćwiczeń*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1982, ss. 29-46.
12. *Filozoficzne konsekwencje recepcji heliocentryzmu w XVII wieku*, „Człowiek i Światopogląd” 4/1983, ss. 98-106.
13. *W kręgu intelektualizmu i naturalizmu francuskiego XVII i XVIII wieku*, „Studia Filozoficzne” 3/1983, ss. 129-150.
14. *Nowożytny naturalizm francuski*, „Człowiek i Światopogląd” 6/1984, ss. 129-140.
15. *Naturalizm odrodzony Pierre’a Gassendiego*, „Człowiek i Światopogląd” 9/1984, ss. 111-122.
16. *Świat dwuwymiarowy, czyli o optyce ekstremistycznej*, „Studia Filozoficzne” 11/1987, ss. 123-142.
17. *O rozumnym egoizmie z perspektywy historycznej*, „Ruch Filozoficzny” 2/1988.
18. *O psychologicznych uwarunkowaniach historiozofii epoki Oświecenia*, „Edukacja Filozoficzna” 2/1989, ss. 79-92.
19. *Przeszłość i przyszłość nauki w ujęciu Renana*, „Edukacja Filozoficzna” 10/1990, ss. 33-42.
20. *Pochwała Descartesa, czyli manowce apologetyki*, „Edukacja Filozoficzna” 10/1990, ss. 71-76.
21. *A few oppositions and propositions to the explanation of the psychic world of man*, w: *Interpretacja humanistyczna*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1991, ss. 15-164.

22. *O kontekstowym wyjaśnianiu sensu dzieł filozoficzno-religijnych*, w: T. Buksiński (red.), *Współczesna filozofia nauk*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1991, ss. 239-254.
23. *Krytyka nowożytnej kultury Simone Weil*, w: K. Zamiara (red.), *Spółeczna transformacja w refleksji humanistycznej*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1994, ss. 29-36.
24. *O medytacjach kartezjańskich Henri Poincaré'go*, w: K. Zamiara (red.), *O nauce i filozofii nauki. Księga poświęcona pamięci Jerzego Giedymina*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1995, ss. 211-226.
25. *O rozumnym egoizmie o wyrachowanym altruizmie*, w: J. Sójka (red.), *Horyzonty ponowoczesności. Rozmowy z Zygmuntom Baumanem*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1995, ss. 59-80.
26. *Filozofia życia i przeżycia przeciętnego katolika, urzędnika i akademika w dzisiejszej Polsce*, w: *Uniwersalność filozofii a tradycje narodowe*, Wyd. WSP, Rzeszów 1995, ss. 36-42.
27. *Agresja słowa w tak zwanej wysokiej kulturze*, „Humaniora. Biuletyn” 4/1995, ss. 35-48.
28. *Jansenizm jako wyzwanie ideowe czasów nowożytnych*, „Przegląd Religioznawczy” 1/1996, ss. 47-54.
29. *Niepewność nauki w ujęciu Henriégo Poincaré'go*, w: J. Szymański (red.), *Rozważania o poznaniu naukowym*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1996, ss. 37-48.
30. *Liberalizm – mitologia, ideologia i konieczność życiowa*, w: S. Dziamski (red.), *Aksjologia, etyka, samookreślenie*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1996, ss. 71-86.
31. *Mysł społeczna Blaise Pascala*, w: A. Siemianowski (red.), *Odczytywanie myśli Pascala*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1997, ss. 63-79.
32. *Demokracje europejskie*, „Europa Wschodu i Zachodu” 1/1997, ss. 84-90.
33. *Demokracja po polsku*, w: J. Brzeziński, Z. Kwieciński (red.), *Polacy na progu...*, Edytor, Toruń 1997.
34. *Neokrytycyzm francuski przełomu XIX i XX wieku*, „Ruch Filozoficzny” LIV/1997, ss. 637-639.
35. *Mit narodu polskiego*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Mity. Historia i struktura mityfikacji*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1997, ss. 125-136.
36. *Liberalizm wyzwaniem ideowym*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Liberalne wyzwania*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1997, ss. 7-63.
37. *Kościół, wyznania, sekty religijne*, w: „Europa Wschodu i Zachodu” 2/1998, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań, ss. 28-34.
38. *Hochschulen entsprechend der Tradition oder den aktuellen Herausforderungen? Dilemmata des Hochschulwesens im Polen der 90er Jahre*, in: K. Glass, R. Hettlage, R. Scartezzini (red.), *Erweiterung Europas*, Österreichische Gesellschaft für Mitteleuropäische Studien, Wyd. Fundacji Humaniora, Wien – Poznań 1998, ss. 93-110.

39. *Dzisiejsza kondycja filozofii w Polsce*, „Humaniora. Biuletyn” 8/1998, ss. 35-46.
40. *Polskie szkolnictwo wyższe Anno Domini 1998*, „Humaniora. Biuletyn” 9/1998, ss. 55-64.
41. *La philosophie polonaise de la premiere moitie du XXe siecle*, „Zeszyty Filozoficzne” 6/1998, ss. 150-163.
42. *Jansenizm*, „Przegląd Religioznawczy” 1-2/(187-188)/1998, ss. 265-267.
43. *Religie*, „Przegląd Religioznawczy” 3-4/(189-190)/1998, ss. 149-152.
44. *Vodu*, „Przegląd Religioznawczy” 3-4/(189-190)/1998, ss. 281-282.
45. *Kritik in der Wissenschaft*, w: Z. Drozdowicz, P. Gerlich, K. Glass (red.), *Mitteleuropäische Universitäten um die Jartausendwende*, Österreichische Gesellschaft für Mitteleuropäische Studien – Wyd. Fundacji Humaniora, Wien – Poznań 1999, ss. 11-32.
46. *Der heutige Zustand der Philosophie*, w: Z. Drozdowicz, P. Gerlich, K. Glass (red.), *Mitteleuropäische Universitäten um die Jartausendwende*, Österreichische Gesellschaft für Mitteleuropäische Studien – Wyd. Fundacji Humaniora, Wien – Poznań 1999, ss. 33-48.
47. *Polnisches Hochschulwesen Anno Domini 1998*, w: Z. Drozdowicz, P. Gerlich, K. Glass (red.) *Mitteleuropäische Universitäten um die Jartausendwende*, Österreichische Gesellschaft für Mitteleuropäische Studien – Wyd. Fundacji Humaniora, Wien – Poznań 1999, ss. 49-61.
48. *Der zeitgestige Professor*, w: Z. Drozdowicz, K. Glass *Hochschulwesen angesichts zeitgenössischer Herausforderungen*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1999, ss. 141-154.
49. *Auf der Suche nach neuen Formen der Gemeinschaft. Neue religiöse Bewegungen in Ost-Mitteleuropa*, w: P. Gerlich, K. Glass (red.), *Verwestlichung Europas*, Österreichische Gesellschaft für Mitteleuropäische Studien – Wyd. Fundacji Humaniora, Wien – Poznań 1999, ss. 255-266.
50. *Polnische Universitäten im Wandel der neueren Jahre*, w: K. Glass (red.), *Mitteleuropäische Orientierungen der 90er Jahre*, Österreichische Gesellschaft für Mitteleuropäische Studien – Wyd. Fundacji Humaniora, Wien – Poznań 1999, ss. 119-128.
51. *Europa des Ostens und des Westens – annäherung oder Auseinanderdriften?*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Europa des Ostens und des Westens: Sonderband*, Österreichische Gesellschaft für Mitteleuropäische Studien – Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań – Wien 1999, ss. 3-9.
52. *Das Bild der Religionssekten in der modernen Literatur*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Europa des Ostens und des Westens: Sonderband*, Österreichische Gesellschaft für Mitteleuropäische Studien – Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań – Wien 1999, ss. 90-101.
53. *Dlaczego pojawiają się sekty?*, „Zeszyty Filozoficzne” 7/1999, ss. 7-24.

54. *L'egoisme raisonnable des temps modernes*, „Zeszyty Filozoficzne” 7/1999, ss. 131-138.
55. *Critique de la metaphysique traditionnelle et la defense de la metaphysique nouvelle: le cas de Claude Bernard et d'Etienne Vacherot*, „Zeszyty Filozoficzne” 7/1999, ss. 139-148.
56. *Nowe ruchy religijne w nowożytnej Europie*, „Europa Wschodu i Zachodu” 3/1999, ss. 38-42.
57. *Polskie uczelnie w okresie przemian lat dziewięćdziesiątych*, „Przegląd Bydgoski” X/1999, ss. 8-16.
58. *Wieszczce – wieszczzenie – pouczenie narodu*, w: M. Kosman (red.), *Między polityką a literaturą*, Terra, Poznań 1999, ss. 37-52.
59. *Zagrożenia z Zachodu – mity czy rzeczywistość?*, w: M. Kosman (red.), *Kultura polityczna w Polsce – mity i fakty*, Wyd. Instytutu Nauk Politycznych UAM, Poznań 1999, ss. 255-267.
60. *Krytyka w nauce*, „Humaniora. Biuletyn” 10/1999, ss. 7-23.
61. *Les Meditations cartesiennes d'Henri Poincare*, w: B. Bourgeois, J. Hevet (red.), *L'esprit cartesien, Actes du XXVIe Congres des l'Association de Philosophie de Langue Francaise*, Vrin, Paris 1999, ss. 1097-1101.
62. *Perspektiven des polnischen Hochschulwesens im Lichte des Entwurfs neuer Rechtsbestimmungen*, w: Z. Drozdowicz, P. Gerlich, K. Glass, *Europäisierung der Bildungssysteme*, Österreichische Gesellschaft für Mitteleuropäische Studien – Wyd. Fundacji Humaniora, Wien – Poznań 2000, ss. 127-140.
63. *Critique de la metaphysique traditionnelle et defense de la metaphysique nouvelle: le cas de Claude Bernard et d'Etienne Vacherot*, w: L. Langlois, J.M. Narbonne (red.), *La metaphysique: son histoire, sa critique, ses enjeux, Actes du XXVII Congres l'Association des Societes de Philosophie de Langue Francaise*, Vrin, Paris – Quebec 2000, ss. 361-368.
64. *Wieviel Polentum gibt es in Polen? Polnische Integrationsangste*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Von der Emanzipation zur Integration*, Österreichische Gesellschaft für Mitteleuropäische Studien – Wyd. Fundacji Humaniora, Wien – Poznań 2000, ss. 141-154.
65. *Les nouveaux mouvements religieux a la defense de la paix*, „Zeszyty Filozoficzne” 8/2000, ss. 109-118.
66. *Sekty: izolacjonizm czy zaangażowanie społeczne?*, „Europa Wschodu i Zachodu” 4/2000, ss. 32-37.
67. *Perspektywy polskiego szkolnictwa wyższego w świetle projektu nowych regulacji prawnych*, w: J. Rąb, J. Broda, A. Musiał (red.), *Uniwersytet i okolice*, Wyd. Naukowo-Techniczne EcoEdycja, Katowice 2000, ss. 71-84.
68. *Reforma szkolnictwa wyższego w Polsce*, „Humaniora. Biuletyn” 11/2000, ss. 27-35.

69. *Czczyciele naukowej fikcji. Przypadek manipulacji intelektualnej*, „Zeszyty Filozoficzne” 8/2000, ss. 93-106.
70. *Aby liberalny znaczyło odpowiedzialny*, „Zeszyty Naukowe WSZiB w Poznaniu” 2/2000, ss. 173-184.
71. *Transformacje i integracje europejskie*, w: Z. Drozdowicz, Z.W. Puślecki, *Przewyższanie barier w integrującej się Europie*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2000, ss. 7-16.
72. *Wielość religijna – wzbogacenie czy zagrożenie społeczeństwa monokulturowego? Przypadek Francji*, w: Z. Drozdowicz, Z.W. Puślecki, *Przewyższanie barier w integrującej się Europie*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2000, ss. 277-286.
73. *Kształcenie filozofów*, „Humaniora. Biuletyn” 12/2000, ss. 18-28.
74. *Religia i religijność Europy*, w: Z. Stachowski (red.), *Nowe ruchy religijne. Wybrane problemy*, PTR, Warszawa – Tyczyn 2000, ss. 9-16.
75. *Profesor na miarę czasu*, w: E. Piotrowska, M. Szczęśniak, J. Wiśniewski (red.), *Między przyrodznawstwem, matematyką a humanistyką*, Poznań 2000, ss. 165-178.
76. *Wrażliwość religijna w perspektywie historycznej*, „Przegląd Religioznawczy” 1/2000, ss. 49-61.
77. *Szkolnictwo wyższe wobec współczesnych wyzwań, Glosa do książki: Hochschulwesen angesichts zeitgenössischer Herausforderungen*, „Humaniora. Biuletyn” 11/2000, ss. 71-74.
78. *Przewyższanie barier w integrującej się Europie. Komunikat z konferencji*, „Zeszyty Naukowe WSZiB w Poznaniu” 2/2010, ss. 259-261.
79. *Dziesięciolecie transformacji i adaptacji. Komunikat z konferencji*, „Zeszyty Naukowe WSZB w Poznaniu” 3/2011, ss. 264-270.
80. *Cults, sects, new religious movements – a challenge to modern times outline of the problem*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Transformations, adaptations and integrations in Europe. Global and local problems*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2001, ss. 127-144.
81. *Transformacje kulturowe a przekształcenia w eschatologiach sekt i nowych ruchów religijnych*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Adaptacja przez transformacje*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2000, ss. 285-298.
82. *Sumienie chrześcijańskiej Europy. Próba milenijnego bilansu*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Pamięć i zapomnienie w Europie przełomu wieków*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2000, ss. 11-20.
83. *Kościół katolicki i katolicy polscy wobec sekt i nowych ruchów religijnych*, w: J. Baniak (red.), *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Mity – rzeczywistość – obawy – nadzieje*, Wyd. Wydziału Teologicznego UAM, Poznań 2000, ss. 371-380.
84. *Bóg religii i Bóg filozofii*, w: K. Łastowski, P. Zeidler (red.), *Zaproszenie do filozofii*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2000, ss. 127-137.

85. *Tradycjonalizm i nowatorstwo współczesnych sekt, kultów i nowych ruchów religijnych*, „Zeszyty Filozoficzne” 9/2000, ss. 51-60.
86. *Duch kartezjański w XVII wieku*, „Biuletyn Historii Sztuki” LXIII/2001, ss. 11-25.
87. *Aby liberalny znaczyło przewidywalny*, „Forum Naukowe Instytutu Historii Politycznej WSZiB” 1/2001, ss. 87-98.
88. *Odmienności kulturowe: potrzeba zrozumienia i... tolerancji (!)*, „Przegląd Religioznawczy” 3-4/2001, ss. 147-154.
89. *Odmienności kulturowe: potrzeba zrozumienia i... tolerancji (!)*, w: Z. Stachowski (red.), *Dyktat, protest i integracja w kulturze*, Wyd. Wyższej Szkoły Społeczno-Gospodarczej w Tyczynie, Tyczyn 2001, ss. 291-298.
90. *Wrażliwość religijna w perspektywie nowych ruchów religijnych*, w: Z. Stachowski (red.), *Pamięć dla przyszłości*, Wyd. Wyższej Szkoły Społeczno-Gospodarczej w Tyczynie, Tyczyn 2002, ss. 115-130.
91. *Polska w Europie – stare obawy, nowe nadzieje*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Stary kontynent w nowym tysiącleciu*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2002, ss. 56-72.
92. *Kulty, sekty, nowe ruchy religijne we współczesnym świecie*, w: K. Łastowski, P. Zeidler, *Tropami filozofii*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2002, ss. 171-197.
93. *Les nouveaux mouvements religieux à la defense de la paix*, w: W. Tega (red.), *La Philosophie et la paix. Actes du XXVIII Congres l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, Vrin, Paris 2002, ss. 845-852.
94. *Filozof na miarę czasu*, w: E. Piotrowska, J. Wiśniewski, *Dydaktyka filozofii u progu XXI wieku. Problemy ogólne i perspektywy*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2002, ss. 97-110.
95. *Les nouveaux mouvements religieux à la defense de la paix*, w: E. Banus, B. Elio (red.), *Actes del VI Congreso „Cultura Europea”*, Pamplona 2002, ss. 941-948.
96. *Nowe ruchy religijne w Europie – wybrane przykłady*, w: *Religia i religijność Europy*. „Człowiek i Społeczeństwo” XX/2002, ss. 43-58.
97. *Traditionalism and innovation of contemporary sects, cults and new religious movements*, „Przegląd Religioznawczy” 1/2002, ss. 81-89.
98. *Kościół katolicki w „dialogu” z nowymi ruchami religijnymi*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Przebaczenie – rozliczanie – pojednanie*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2002, ss. 197-207.
99. *Neokrytycyzm francuski przelotem XIX i XX wieku*, w: A. Dubik (red.), *Poznanie – podmiot – dyskurs. Idee i dziedzictwo frankofońskiej tradycji epistemologicznej*, Wyd. UMK, Toruń 2002, ss. 15-26.
100. *Problemy identyfikacyjne ze współczesnymi kultami, sekta i nowymi ruchami religijnymi*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Współczesna Europa w poszukiwaniu swojej tożsamości*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2003, ss. 211-220.

101. *Academic accreditation: A Polish case study*, w: M. Kwiek (red.), *The University, Globalization, Central Europe*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2003, ss. 225-234.
102. *Reformowanie finansowania badań*, „Humaniora. Biuletyn” 15/2003, ss. 7-13.
103. „Katechizm” współczesnego Europejczyka, w: Z. Drozdowicz (red.), *Oblicza europejskiego pluralizmu*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2003, ss. 7-14.
104. *Nowe ruchy religijne w starej Europie – problemy adaptacji i akceptacji*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Oblicza europejskiego pluralizmu*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2003, ss. 279-286.
105. *Aby liberalny znaczyło opłacalny*, w: W. Kaczocha (red.), *Filozoficzne i empiryczne zagadnienia współczesnej demokracji*, Ośrodek Badania Rynku Sztuki Współczesnej, Poznań 2003, ss. 75-88.
106. *Czy religioznawstwo może być naukowe?*, „Zeszyty Filozoficzne” 10-11/2003, ss. 5-17.
107. *Czczyciele „naukowej” fikcji. Przypadek manipulacji intelektualnej*, w: E. Zdaniewicz-Ściagała, T. Maruszewski (red.), *Wokół psychomanipulacji*, Wyd. SWPS Academica, Warszawa 2003, ss. 57-68.
108. *L'altruizm raisonnable des temps modernes*, w: A. Benmakhlouf, J.-F. Lavigne (red.), *Avenir de la raison, devenir des rationalités*, Vrin, Paris 2004, ss. 515-518.
109. *Awanse akademickie*, „Humaniora. Biuletyn” 16/2004, ss. 54-61.
110. *Problemy wyższych uczelni w Polsce i w Europie Zachodniej*, w: H. Mruk, B. Koszel (red.), *Europa w Polsce – Polska w Europie*, cz. 2, Wyd. Forum Naukowe, Poznań 2004, ss. 107-126.
111. *Przyszłość uniwersytetów*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Europa w nowych granicach czy Europa bez granic?*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2004, ss. 209-218.
112. *Academic Poland and the European Union*, w: Z. Drozdowicz (red.), *To be and to live in Europe*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2004, ss. 119-129.
113. *Homo intelektus – homo faber*, w: Z. Stachowski (red.), *Praca a bezczynność zawodowa*, Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza w Tyczynie, Tyczyn 2004, ss. 175-182.
114. *Europa – obszar wrażliwy*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Współczesna Europa w procesie integracji*, „Człowiek i Społeczeństwo” XXIII/2004, ss. 7-13.
115. *Język akademicki*, w: M. Staniszewski (red.), *Miasto języka*, Wyd. Forum Naukowe, Poznań 2005, ss. 33-50.
116. *Współpraca edukacyjna wyższych uczelni Poznania z krajami Unii Europejskiej*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Wielkopolska a Unia Europejska*, Wyd. Wyższej Szkoły Umiejętności Społecznych w Poznaniu, Poznań 2005, ss. 137-145.
117. *Kulturotwórcza rola religijnego krytycyzmu*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Europa wspólnych wartości*, t. 2, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2005, ss. 87-94.

118. *Religijność Europy*, w: Z. Stachowski (red.), *Sekty czy nowe ruchy religijne. Wybrane zagadnienia*, Wyd. Wyższej Szkoły Społeczno-Gospodarczej w Tyczynie, Tyczyn 2005, s. 9-18.
119. *Czy uczonemu potrzebna jest odwaga?*, w: K. Zamiara (red.), *Etyczne aspekty badań społecznych*, „Człowiek i Społeczeństwo” XXIV/2005, ss. 89-99.
120. *Kościół, sekty i nowe ruchy religijne we współczesnym świecie*, w: M. Staniszewski (red.), *Miasto granic*, Wyd. Forum Naukowe, Poznań 2006, ss. 159-179.
121. *Le conventionalism »d'attente«*. *Etudes sur Descartes*, w: P. Billouet, J. Gaubert, N. Robinet et A. Stanguennec (red.), *L'homme et la réflexion*, Vrin, Paris 2006, ss. 431-434.
122. *Liberalne wartości i ich wrogowie*, w: Z. Drozdowicz, M. Iwaszkiewicz (red.), *Europa wspólnych wartości*, t. 3, WSUS, Poznań 2006, ss. 63-69.
123. *Z perspektywy liberalizmu europejskiego*, w: *W kręgu liberalizmu*, Wyd. Forum Naukowe, Poznań 2006, ss. 157-170.
124. *Liberalizm europejski*, w: L. Gawor, Z. Stachowski (red.), *Filozofia współczesna*, Branta, Bydgoszcz 2006, ss. 421-438.
125. *Inflacja elit w nauce*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Wyzwania dla Polski XXI wieku*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2006, ss. 135-150.
126. *Wiara oświeconych (w perspektywie historycznej)*, „Przegląd Religioznawczy” 1/2006, ss. 3-18.
127. *Pogaństwo Restituta, czyli ekologia sakralizowana*, „Przegląd Religioznawczy” 1/2006, ss. 125-134.
128. *Być Europejczykiem*, w: *Sprawy Wschodnie. Zeszyt specjalny z okazji Jubileuszu siedemdziesięciolecia Profesora Grzegorza Kotlarskiego*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2006, ss. 171-184.
129. *Weberowski przełom w badaniach religioznawczych*, „Przegląd Religioznawczy” 1/2007, ss. 3-12.
130. *Liberalizm przeciwko kościelnemu monopolizmowi*, „Przegląd Religioznawczy” 1/2007, ss. 133-146.
131. *Kościół katolicki wobec liberalizmu*, „Przegląd Religioznawczy” 2/2007, ss. 3-10.
132. *Być Europejczykiem*, w: *Sprawy Wschodnie. Zeszyt specjalny z okazji Jubileuszu siedemdziesięciolecia Profesora Grzegorza Kotlarskiego*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2007, ss. 171-184.
133. *Kształcić dla merytorycznych kwalifikacji, czy dyplomu?*, w: J. Kojkoł (red.), *Filozofia tożsamości*, Harmonia, Gdańsk 2007, ss. 141-152.
134. *Filozofia społeczna liberałów brytyjskich. Przyczynek do narodzin kapitalizmu z „ludzką twarzą”*, w: W. Jarmołowicz, M. Ratajczak (red.) *Liberalizm we współczesnej gospodarce*, Wyd. Akademii Ekonomicznej, Poznań 2008, ss. 129-150.
135. *Bariery rozwoju polskich uczelni – wprowadzenie*, „Człowiek i Społeczeństwo” XXVIII/2008, ss. 7-11.

136. *Zadania dla polskich uczelni i polskich uczonych*, „Człowiek i Społeczeństwo” XXVIII/2008, ss. 28-42.
137. *Akademickie „rozmówki”. Poradnik dla adeptów uniwersyteckiego życia*, „Człowiek i Społeczeństwo” XXVIII/2008, ss. 144-159.
138. *Tradycje krytycyzmu i dogmatyzmu*, „Nauka” 3/2008, ss. 21-34.
139. *Przeciwnicy i sojusznicy liberalizmu*, w: P. Kryczka, R. Maciołka (red.), *Dylematy współczesnego liberalizmu*, Wyd. Uczelniane WSG w Bydgoszczy, Bydgoszcz 2008, ss. 67-80.
140. *Bóg w filozofii Kartezjusza*, w: S. Janeczek (red.), *Oblicza filozofii XVII wieku*, Wyd. KUL, Lublin 2008, ss. 33-41.
141. *Oświecenie a religia chrześcijańska*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Filozoficzny i antropologiczny wymiar badań religioznawczych*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2008, ss. 31-60.
142. *O wielowymiarowości weberowskich badań religioznawczych*, w: Z. Drozdowicz (red.), *O wielowymiarowości badań religioznawczych*, „Człowiek i Społeczeństwo” XXIX/2008, ss. 7-18.
143. *Weberowski „model” badań religioznawczych*, „Nauka” 3/2009, ss. 115-132.
144. *Uczony – zawód czy powołanie?*, „Nauka” 4/2009, ss. 67-86.
145. *Przemiany religijności jako przemiany racjonalności. Ujęcia przedweberowskie (od Platona do Hume’a)*, „Przegląd Religioznawczy” 1/2009, ss. 3-19.
146. *Ideologizacja czy racjonalizacja obrazu przemian religijności. Przypadek Ludwika Feuerbacha*, „Przegląd Religioznawczy” 1/2009, ss. 83-102.
147. *Uniwersyteckie tradycje*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Uniwersytety. Tradycje – Dzień Dzisiejszy – Przyszłość*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2009, ss. 13-30.
148. *Wolterowska krytyka kartezjanizmu*, w: H. Jakuszko, L. Kopciuch (red.), *W kręgu filozofii XVII wieku*, Wyd. Naukowe UMCS, Lublin 2009, ss. 115-126.
149. *O typach i typologizacji racjonalizmu*, w: Z. Drozdowicz, Z. Melosik, S. Sztajer (red.), *O racjonalności w nauce i w życiu społecznym*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2009, ss. 5-16.
150. *Krytycyzm czy dogmatyzm w nauce*, „Roczniki Nauk Rolniczych” t. 97, 2/2010, ss. 30-42.
151. *Wyznaniowość czy naukowość – dylemat rzeczywisty czy pozorny?*, „Nauka” 2/2010, ss. 29- 50.
152. *Europa pożądana. Kilka uwag na temat jej wdzięków*, w: J. Baniak (red.), *Style życia, wzory osobowe i normy jako czynnik współistnienia ludzi. Od lokalności do globalności*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2010, ss. 149-160.
153. *Autorytety intelektualne na miarę swoich czasów*, w: M. Staniszewski (red.), *Miasto przywództwa*, Wyd. Forum Naukowe, Poznań 2010, ss. 65-82.
154. *Zmienność granic między racjonalnością i irracjonalnością w życiu społecznym*, w: M. Szulakiewicz (red.), *Granice i ograniczenia. O doświadczaniu granic i ich przekraczaniu*, Wyd. UMK, Toruń 2010, ss. 45-58.

155. *Weberowskie badania religijnego pluralizmu*, w: Z. Kupisiński, S. Grodz (red.), *Pluralizm kulturowy i religijny współczesnego świata*, Wyd. KUL, Lublin 2010, ss. 349-360.
156. *L'esprit des Lumières*, w: M. Jędraszewski, M. Loba, D. Jewdokimow (red.), *Fenomen ducha Europy*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań, ss. 153-168.
157. *Pragmatyczna racjonalność religii i religijności w ujęciu W. Jamesa*, „Przegląd Religioznawczy” 1/2010, ss. 31-46.
158. *Sekularyzacja jako racjonalizacja życia społecznego*, „Przegląd Religioznawczy” 2/2010, ss. 3-16.
159. *Racjonalność religii i religijności w uwikłaniu*, „Przegląd Religioznawczy” 4/2010, 3-14.
160. *Zasady w filozofii i w nauce*, w: J. Sójka, A. Zaporowski (red.), *Nauka – Kultura – Społeczeństwo*, Wyd. Naukowe UAM, ss. 53-70.
161. *Weberowski „model” interdyscyplinarności*, w: *Interdyscyplinarność w naukach społecznych i humanistycznych – doświadczenia i projekty*, Wyd. IFiS, Warszawa 2011, ss. 239-249.
162. *Zasady intelektualizmu*, „Folia Philosophica” 24/2011, ss. 87-101.
163. *Mity jako integralna część kultury*, w: Z. Drozdowicz, S. Sztajer (red.), *Religia – Nauka – Kultura*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2011, ss. 65-82.
164. *Powiedz mi w co wierzysz, a powiem ci jakim jesteś uczonym*, w: J. Mariański, E. Stachowska (red.), *Między socjologią a religioznawstwem w teorii i w badaniach Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej*, Polskie Towarzystwo Religioznawcze, Warszawa 2011, ss. 207-222.
165. *Wzorce europejskiej racjonalności*, w: M. Franz, P. Semków (red.), *Człowiek w Europie. Człowiek – Przewodnik – Mędrzec*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2011, ss. 35-52.
166. *Czym było i jest religioznawstwo?*, „Nauka” 3/2011, ss. 121-134.
167. *Czy możliwa jest religia i religijność bez Boga?*, „Zeszyty Naukowe Marynarki Wojennej w Gdyni” 187A/2011, ss. 57-68.
168. *Filozofia polska czy filozofia w Polsce?*, „Ruch Filozoficzny” 4/2011, t. LXVIII, ss. 861-869.
169. *Racjonalizacja religii i izolacja społeczna*, „Przegląd Religioznawczy” 1/2011, ss. 55-66.
170. *Racjonalizacja religii a dominacja społeczna (2). Od Mikołaja z Kuzy do Erazma z Rotterdamu*, „Przegląd Religioznawczy” 3/2011, ss. 3-14.
171. *Racjonalizacja religii a marginalizacja społeczna. Od starożytnych do nowożytnych filozofów*, „Przegląd Religioznawczy” 4/2011, ss. 39-48.
172. *Racjonalizacja religii a dominacja społeczna (3). Od Woltera i wolterianizmu do rozdziału Kościoła od państwa*, „Przegląd Religioznawczy” 4/2011, ss. 49-60.
173. *Dyskretny urok pierwotnych form życia religijnego*, „Przegląd Religioznawczy” 1/2011, ss. 3-16.

174. *Racjonalizacja religii i izolacja społeczna*, „Przegląd Religioznawczy” 1/2011, ss. 55-66.
175. *Liberalizm społeczno-filozoficzny*, w: W. Jarmołowicz, K. Szarzec (red.), *Liberalne przesłanki polskiej transformacji gospodarczej*, PWE, Warszawa 2011, ss. 15-29.
176. *Descartes i Pascal – dwaj antagoniści*, w: J. Żelazna (red.), *Filozofia XVII wieku. Twórcy-problemy-kontynuacje*, Wyd. UMK, Toruń 2011, ss. 79-98.
177. *Naturalistyczna opozycja wobec kartezjanizmu*, „Filo-Sofija” r. 12, 2/2012, Oficyna Wydawnicza Epigram, ss. 15-27.
178. *Standardy racjonalności ascetycznego protestantyzmu*, w: Z. Drozdowicz, S. Sztajer (red.), *Społeczno-kulturowe konteksty racjonalności*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań, ss. 69-78.
179. *Style narracyjne teologów chrześcijańskich*, „Przegląd Religioznawczy” 1/2012, ss. 19-30.
180. *Katolickie opozycje wobec transformacji sacrum*, „Przegląd Religioznawczy” 3/2012, ss. 49-50.
181. *Opozycje wobec chrześcijańskich transformacji sacrum*, „Przegląd Religioznawczy” 4/2012, ss. 13-24.
182. *Język ludzi nauki*, „Nauka” 4/2012, ss. 53-64.
183. *Liberalizm w Polsce – tradycje i współczesność*, w: W. Jarmołowicz (red.) *Liberalizm ekonomiczny w dobie transformacji, integracji i globalizacji*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Poznaniu” 230/2012, ss. 15-26.
184. *Racjonalność afirmacji i racjonalność negacji typu kartezjańskiego*, „Przegląd Filozoficzny” 3/2012, ss. 475-488.
185. *The rationality of affirmation and negation in modern French philosophy*, „Człowiek i Społeczeństwo” 34/2012, ss. 199-208.
186. *Kultura słowa w dyskursie publicznym. Tradycje i współczesność*, „Colloquium” 2/2012, ss. 9-22.
187. *Ludzie uniwersytetu*, „Nauka” 3/2013, ss. 35-57.
188. *Religioznawstwo historycystyczne i historyczne*, „Przegląd Religioznawczy” 4/2013, ss. 21-34.
189. *Religiotwórcza moc duchowości w ujęciu Gerardusa van der Leeuwa*, „Przegląd Religioznawczy” 4/2013, ss. 103-126.
190. *Racjonalność życiowa Kartezjusza w polemikach z oponentami*, w: H. Jakuszko (red.), *Z badań nad filozofią XVII wieku, jej źródłami i kontynuacjami*, Lubelskie Towarzystwo Naukowe, Wyd. Olech, Lublin 2013, ss. 13-23.
191. *Racjonalność życia społecznego według oświeceniowych ekonomistów. Wykład dla doktorantów WNS UAM*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe” 1/2013, ss. 85-97.
192. *Polish higher education on the way to the European academic standards*, „Człowiek i Społeczeństwo” XXXV, 1/2013, ss. 179-190.

193. *Voltaire's Radicalism*, „Diametros” 40/2014, Special Topic – The Radical Enlightenment, ss. 5-21.
194. *Koniec dotychczasowego świata filozofów?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 1(89)/2014, ss. 45-50.
195. *Możliwości ludzkiego poznania. Perspektywa Kartezjańska*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2(90)/2014, ss. 121-134.
196. *Co z filozofami i z filozofią?*, „Nauka” 3/2014, ss. 41-53.
197. *Giambattista Vica zmagania z chrześcijańskim historycyzmem oraz z kartezjańskim ahistoryzmem*, „Prace Kulturoznawcze” 16/2014, ss. 17-26.
198. *Between the temptations of privatizing and globalizing religion*, „Przegląd Religioznawczy” 1/2014, ss. 7-16.
199. *Radykalizm w religiach i w narracjach religioznawczych*, „Przegląd Religioznawczy” 2/2014, ss. 7-19.
200. *Czego powinni nauczyć się filozofowie i czego mogą oni nauczyć innych?*, „Filosofia” 3/2014, ss. 29-40.

Artykuły popularnonaukowe

1. *Od Francji sacrum do Francji profanum*, „Problemy” 7/1988, ss. 9-14.
2. *Oświeceniowy mit postępu*, „Problemy” 3/1989, ss. 6-12.
3. *Liberalizm francuski XIX wieku*, „Problemy” 1/1991, ss. 32-39.
4. *Kulty cargo*, „Wiedza i Życie” 8/1994, ss. 32-36.
5. *Homines Universitatis – professores*, „Wiedza i Życie” 3/1995.
6. *Homines Universitatis – doctores*, „Wiedza i Życie” 4/1995.
7. *Homines Universitatis – magistri*, „Wiedza i Życie” 5/1995.
8. *Homines Universitatis – studiosi*, „Wiedza i Życie” 6/1995.
9. *Jansenizm jako wyzwanie ideowe wobec myśli świeckiej*, „Res Humana” 5/1996, ss. 20-23.
10. *Europa fanatyków czy Europa agnostyków religijnych?*, „Res Humana” 4/1996, ss. 4-8.
11. *Peyotyzm*, „Wiedza i Życie” 6/1997.
12. *Nowe religie świata zachodniego*, „Wiedza i Życie” 10/1997.
13. *Nowe religie orientalne*, „Wiedza i Życie” 11/1997.
14. *Demokracja po polsku*, „Humaniora. Biuletyn” 6/1997.
15. *Nowe religie afrykańskie (1)*, „Wiedza i Życie” 1/1998.
16. *Nowe religie afrykańskie (2)*, „Wiedza i Życie” 2/1998.
17. *Dać i zyskać*, „Res Humana” 3/2000, ss. 33-36.

Artykułowe hasła encyklopedyczne

1. *Zarys encyklopedyczny religii*, pod red. Z. Drozdowicza, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1992:
 - Augustynizm*, ss. 34-39
 - Chrześcijaństwo*, ss. 64-70
 - Jansenizm*, ss. 143-145
 - Libertynizm*, ss. 186-188
 - Peyotyzm*, ss. 258-261
 - Religia*, ss. 279-283
 - Religioznawstwo*, ss. 287-291
 - Tradycjonalizm katolicki*, ss. 359-361.
2. *Encyklopedia Britannica*, edycja polska, Kurpisz, Poznań 1999 i dalsze:
 - Europa – religie*, t. 16, ss. 292-300
 - Filozofia*, t. 16, ss. 136-151
 - Historiozofia*, t. 16, ss. 171-172
 - Intelektualizm*, t. 17, ss. 330-331
 - Karolińskie reformy*, t. 19, ss. 422-423
 - Kartezjanizm*, t. 19, ss. 438-442
 - Katastrofizm*, t. 20, ss. 25-27
 - Kauzalizm*, t. 20, ss. 66
 - Kotakowski L.*, t. 20, ss. 446-447
 - Komunizm*, t. 21, ss. 56-66
 - Konceptualizm*, t. 21, ss. 73
 - Konkordat*, t. 21, ss. 110-111
 - Konserwatyzm*, t. 21, ss. 1250-128
 - Konwencjonalizm*, t. 21, ss. 163-164
 - Kosmopolityzm*, t. 21, ss. 270
 - Kościół a państwo*, t. 21, ss. 306-311
 - Kotarbiński t.*, t. 21, ss. 325-326
 - Krytycyzm*, t. 22, ss. 26-28
 - Krzyżowe wyprawy*, t. 22, ss. 61-65
 - Kultowe ruchy*, t. 22, ss. 140-144
 - Lafargue P.*, t. 22, ss. 262
 - Liberalizm*, t. 23, ss. 189-193
 - Libertarianizm*, t. 23, ss. 197
 - Libertynizm*, t. 23, ss. 197-199
 - Materializm*, t. 25, ss. 392-396
 - Maritain J.*, t. 25, ss. 264-265
 - Mazdaizm*, t. 25, ss. 454-455

Mesjanizm, t. 26, ss. 163-165
Meslier, t. 26, ss. 165-166
Mistycyzm chrześcijański, t. 27, ss. 35-38
Naturalizm, t. 28, ss. 261-262
Natywizm, t. 28, ss. 263
Oświecenie, t. 30, ss. 358-368
Prakseologia, t. 34, ss. 252-253
Profetyzm, t. 34, ss. 41-411
Racjonalizm, t. 35, ss. 271-274
Renanowski ewolucjonizm, t. 36, ss. 98
Reizm, t. 36, ss. 55-56
Renouvier Ch., t. 36, ss. 116-117
Scientyzm, t. 38, ss. 329-331
Sekty, t. 38, ss. 394-400
Sensualizm, t. 38, ss. 442-444
Socjalizm, t. 40, ss. 30-33
Sorokin P.A., t. 40, ss. 126-127
Vanini, t. 40, ss. 436-437
Wolter, t. 41, ss. 91-92.

3. *Ilustrowana Encyklopedia Religii Świata* (pod red. Z. Drozdowicza), Kurpisz, Poznań 2002:

Augustynizm, ss. 62-63
Bahaizm, ss. 73-74
Bogowie filozofów, ss. 99-100
Cargo, ss. 132-133
Ekumenizm, ss. 213-214
Grecji starożytnej religie, ss. 251-253
Humanizm integralny, ss. 279-280
Khakizm, s. 352
Kimbangizm, ss. 353-354
Krysznaici, ss. 393-394
Nowe religie, ss. 478-488
Peyotyzm, ss. 500-501
Prehistoria religijności, ss. 514
Religia, ss. 531-533
Rodzimy Kościół Polski, ss. 539-540
Sekty, ss. 556-557
Vodu, ss. 630-631.

3. *Europa, Europa... Przewodnik encyklopedyczny po współczesnej Europie* (pod. red. Z. Drozdowicza), Kurpisz, Poznań 2004 i dalsze

Tom 1:

Ateizm, s. 131

Chrześcijaństwo w warunkach komunizmu, ss. 312-314

Egzystencjalizm chrześcijański, ss. 319-320

Ekumenizm, ss. 321-324

Humanizm integralny, ss. 331-332

Irreligia, s. 332

Kościół rzymskokatolicki wobec innych religii, ss. 358-359

Kościół rzymskokatolicki wobec sekt, s. 359

Medytacja Transcendentalna, s. 375

New Age, ss. 388-390

Personalizm chrześcijański, s. 393

Religijność postmodernistyczna, ss. 403-404

Religioznawstwo świeckie, s. 404

Sekularyzacja, s. 411

Satanizm, s. 408.

Tom 3:

Europejski obszar szkolnictwa wyższego, ss. 288-292

Profesorowie wyższych uczelni, ss. 316-320

Egzystencjalizm, ss. 364-366

Anarchizm, ss. 422

Komunizm, ss. 434-442

Konserwatyzm, ss. 442-445

Liberalizm, ss. 445-447

Socjalizm, ss. 458-461.

Recenzje i komunikaty naukowe

1. *O niektórych przesłankach pracy organicznej Augusta Cieszkowskiego*, Wyd. PTPN, Sprawozdania 96/1979.
2. *Kartezjańskie normy poznawcze*, Wyd. PTPN, Sprawozdania 97-99/1979.
3. *O niektórych postaciach psychologizmu w historii filozofii*, Wyd. PTPN, Sprawozdania 97-99/1979.
4. *O religii fundamentalnie*, „Nowe Książki” 2/1998 (recenzja książki G. van der Leeuwa pt. *Fenomenologia religii*).
5. *Sztuka popularyzacji też może być sztuką* (recenzja książki M. Kosmana pt. *Ogniem i mieczem. Prawda i legenda*), „Humaniora. Biuletyn” 10/1999.

Artykuły publicystyczne

1. *Być czy nie być akademikiem?*, „Forum Akademickie” 2/1997.
2. *Nauka poza budżetem*, „Forum Akademickie” 10/1997.
3. *Tradycja humanistyczna*, „Forum Akademickie” 4/1998, ss. 25-27.
4. *Dekomunizacja uczelni*, „Forum Akademickie” 10/1998, ss. 30-32.
5. *Jeszcze raz o wieloletowości*, „Forum Akademickie” 5/2001, ss. 31-33.
6. *Akademicka akredytacja*, „Forum Akademickie” 11/2001, ss. 26-28.
7. *Komitet urzędników czy uczonych?*, „Forum Akademickie” 6/2001, ss. 30-32.
8. *Jesteśmy w Europie?*, „Forum Akademickie” 7-8/2001, ss. 34-35.
9. *Magnificus*, „Forum Akademickie” 2/2002, ss. 33-37.
10. *Rozmówki Akademickie*, „Forum Akademickie” 2/2005, ss. 28-30.
11. *Konwersacje*, „Forum Akademickie” 3/2005, ss. 29-31.
12. *Dyskusje*, „Forum Akademickie” 4/2005, ss. 32-34.
13. *Krytycy i krytykanci w nauce*, „Forum Akademickie” 2/2006, ss. 27-30.
14. *Kategoryzacja nauki*, „Forum Akademickie” 9/2006, ss. 21-23.
15. *Szkoły w nauce*, „Forum Akademickie” 2/2007, ss. 25-27.
16. *Poprawki do ustawy*, „Forum Akademickie” 5/2007, ss. 39-42.
17. *Unowocześnianie polskich uczelni*, „Forum Akademickie” 4/2008, ss. 41-43.
18. *Sztuka waloryzacji*, „Forum Akademickie” 12/2008, ss. 25-27.
19. *Dyskutujemy o reformie szkolnictwa*, „Forum Akademickie” 6/2009, ss. 27-29.
20. *Profesorskie „wakacje”*, „Forum Akademickie” 7/2010, ss. 40-42.
21. *Nadzieje na lepsze w szkolnictwie*, „Forum Akademickie” 3/2011, ss. 26-28.
22. *Odchudzić kadrowo uczelnie*, „Forum Akademickie” 7-8/2013, ss. 33-35.
23. *Rangowanie czasopism naukowych*, „Forum Akademickie” 2/2014, ss. 34-36.
24. *Wskaźniki doskonałości naukowej*, „Forum Akademickie” 1/2015, ss. 24-26.

opracowanie: Sławomir Sztajer

Spółeczeństwo i kultura

JERZY MARIAN BRZEZIŃSKI¹

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Psychologii, Zakład Podstaw Badań Psychologicznych

O powinnościach psychologów wobec społeczeństwa. Zawód psychologa jako zawód zaufania publicznego

Wstęp

Zapytajmy najpierw: Czy zawód psychologa wyróżnia się na tle innych zawodów? Czy cechują go jakieś osobliwości, które sprawiają, że wymaga on nie tylko specjalnej ochrony prawnej, ale też szczególnej troski, jeśli idzie o przygotowanie kandydatów do wykonywania zawodu psychologa? Czy osoby go wykonujące muszą się charakteryzować wyróżniającymi je właściwościami? I czy społeczeństwo ma prawo oczekiwać, iż psychologowie, a właściwie ich praca, będą pod szczególną kontrolą?

Na pierwsze pytanie odpowiadam pozytywnie. Zawód psychologa – i nikt nie powinien mieć co do tego wątpliwości – należy do wąskiej grupy profesji, która określana jest mianem zawodów zaufania publicznego i została odnotowana w Konstytucji RP, w art. 17 ust. 1, który mówi: „W drodze ustawy można tworzyć samorządy zawodowe, reprezentujące osoby wykonujące zawody zaufania publicznego i sprawujące pieczę nad należytych wykonywaniem tych zawodów w granicach interesu publicznego i dla jego ochrony”.

Skąd jednak wiemy, że zawód psychologa spełnia (i jakie?) kryteria zawodu zaufania publicznego? Odpowiedź na to pytanie można znaleźć w orzeczeniach Trybunału Konstytucyjnego z 7 maja 2002 r. i 2 lipca 2007 r. Przytaczam tu najważniejsze moim zdaniem uzasadnienia z orzeczeń:

Po pierwsze, „zawód zaufania publicznego” to zawód polegający na obsłudze osobistych potrzeb ludzkich, wiążący się z **przyjmowaniem informacji dotyczących życia osobistego** i zorganizowany w sposób **uzasadniający przekonanie społeczne o właściwym dla interesów jednostki wykorzystywaniu tych informacji przez świadczących usługi.**

¹ Prof. dr hab. Jerzy Marian Brzeziński, czł. rzecz. PAN, e-mail: brzezuam@amu.edu.pl.

Po drugie, wykonywanie zawodu zaufania publicznego określane jest dodatkowo **normami etyki zawodowej, szczególną treścią ślubowania, tradycją korporacji zawodowej czy szczególnym charakterem wykształcenia wyższego i uzyskanej specjalizacji (aplikacja)**. Ustawodawca ma prawo uzależniać prawo wykonywania zawodu zaufania publicznego od **spełnienia przez zainteresowanego określonych warunków dotyczących np. jego kwalifikacji zawodowych i moralnych, w tym wymagania cechy „nieskazitelного charakteru” i „rękojmi prawidłowego wykonywania zawodu”** [podkr. – J.B.].

Po trzecie, przymiot zawodu „zaufania publicznego”, jaki charakteryzuje zawody poddane unormowaniom art. 17 ust. 1 Konstytucji, polega nie tylko na objęciu zakresem ich wykonywania pieczy nad prowadzeniem spraw lub ochroną wartości (dóbr) o zasadniczym i (najczęściej) osobistym znaczeniu dla osób korzystających z usług w sferze zawodów zaufania publicznego. Nie wyczerpuje się też w podejmowaniu ważnych – w wymiarze publicznym – czynności zawodowych, wymagających profesjonalnego przygotowania, doświadczenia, dyskrecji oraz taktu i kultury osobistej [...] (Krasnowolski, 2013, s. 13).

W Polsce istnieje 15 zawodów zaufania publicznego. Zawód psychologa lokowany jest w tej samej grupie zawodów co zawody medyczne i pokrewne: lekarza, lekarza weterynarii, aptekarza, pielęgniarki i położnej, diagnosty laboratoryjnego (Krasnowolski, 2013, s. 14). Moim zdaniem nie jest to trafna kwalifikacja, gdyż tylko część psychologów pracuje w jednostkach służby zdrowia lub świadczy prywatnie usługi okołokliniczne.

Zawód psychologa – właśnie z uwagi na jego społeczną rangę (a także możliwości popełnienia nadużyć przez osoby udające, że są psychologami) – powinien podlegać ochronie. Powinna być ona zapewniona na dwóch poziomach:

- kształcenia studentów psychologii oraz dokształcania przyszłych psychologów,
- wykonywania zawodu psychologa.

Jeśli chodzi o poziom pierwszy, jest to zadanie dla całej społeczności akademickiej psychologów, a także dla wyspecjalizowanych agend państwa: Polskiej Komisji Akredytacyjnej (PKA) oraz Uniwersyteckiej Komisji Akredytacyjnej (UKA). Niestety, przed kilku laty w miarę precyzyjne, pozwalające na intersubiektywną kontrolę podmiotów prowadzących (lub chcących prowadzić) studia psychologiczne opracowane przez ekspertów psychologów PKA pod postacią „Standardów kształcenia dla kierunku psychologia” zostały zastąpione niejasnymi i łamiącymi zasady transparentności i intersubiektywnej kontrolowalności Krajowymi Ramami Kwalifikacyjnymi (KRK). Natomiast druga agenda, dbająca o poziom kształcenia na studiach wyższych, Uniwersytecka Komisja Akredytacyjna afiliowana przy Konferencji Rektorów Uniwersytetów Polskich przestrzega wypracowanych przez grupę ekspertów „Standardów akredytacji kierunku studiów psychologia” (por. UKA, 2010). Efektem jest to, że tylko cztery jednostki uzyskały akredytację UKA. Natomiast akredytację PKA uzyskały wszystkie jednostki szkolnictwa publicznego

oraz kilka jednostek niepublicznych prowadzących ten kierunek studiów. Niestety, PKA podległa MNiSW nie wywiązuje się należycie ze swojej roli „strażnika” poziomu kształcenia, przynajmniej na kierunku psychologia.

Ochrona na poziomie kształcenia przyszłych psychologów powinna też być – i to niekoniecznie spisany w formie ustaw i rozporządzeń – przedmiotem troski samych psychologów, a zwłaszcza tych ze stopniami naukowymi doktora i doktora habilitowanego oraz tytułem naukowym profesora, którzy poświadczają swoimi nazwiskami uprawnienia do prowadzenia kierunku Psychologia w różnych szkołach (bywa, że pomyślanych jedynie jako źródło dochodu dla właściciela takiego „biznesu”) i godzą się na prowadzenie tam zajęć dydaktycznych. Trzeba zdawać sobie sprawę z tego, że w ten sposób sami psują nasz zawód. Aby tak nie postępować, nie trzeba żadnych przepisów, wystarczy poczucie zawodowej godności i odpowiedzialności. Przecież bez naszego współudziału w tym haniebnym procederze nie mógłby on funkcjonować, a problem sam by się rozwiązał. A że ministerstwo jest bezradne wobec naporu bylejakości? Cóż, może warto zacząć o tym głośno mówić i stanowczo domagać się działań projakościowych.

Jeśli zaś chodzi o poziom drugi, to z prawnego punktu widzenia od 2006 r. obowiązuje ustawa o zawodzie psychologa i samorządzie zawodowym psychologów (uchwalona w 2001 r. i znowelizowana w tym samym roku – por. ustawa, 2001a, 2001b). Problem w tym, że jej wprowadzeniu w życie towarzyszy duże zamieszanie. Mimo że to Ministerstwo Pracy i Polityki Społecznej (MPiPS) jest organem nadzorującym wykonanie ustawy, to jak dotychczas jego rola ograniczała się do prowadzenia konsultacji i wydania Białej Księgi oraz uzupełnienia do niej (por. MPiPS, 2014a, 2014b). Wciąż aktualne jest więc pytanie: kiedy?

W pełni podpisuję się pod tym, co napisali autorzy Uzupełnienia Białej Księgi w sprawie zawodu psychologa i samorządu zawodowego psychologów opracowanej na etapie przedlegislacyjnym na podstawie konsultacji z zainteresowanymi środowiskami:

[...] w chwili obecnej **brak funkcjonującej w praktyce ustawy o zawodzie psychologa i samorządzie zawodowym szkodzi interesom klientów usług psychologicznych**, ponieważ uniemożliwia weryfikację kompetencji zawodowych psychologów. Ponadto nie jest możliwe egzekwowanie ich odpowiedzialności zawodowej, z uwagi na fakt, że nie funkcjonują organy samorządu zawodowego. Klienci usług psychologicznych nie mogą zatem skarżyć się na ich jakość. W konsekwencji **nie ma środków oddziaływania na psychologów popełniających błędy** [podkr. – J.B.]. Nadzór samorządu zawodowego nad kompetencjami zawodowymi oraz etycznymi pozwoli na poprawę jakości usług psychologicznych oraz będzie stanowić gwarancję praw klientów. Powyższe uzasadnia kontynuowanie prac nad ustawą o zawodzie psychologa i samorządzie zawodowym psychologów (por. MPiPS, 2014b, s. 9).

Nie ulega wątpliwości, że utrzymywanie (w imię ochrony interesów osób, które działają pod „szyldem” psychologa) starego porządku/nieporządku, i to w niezgodzie z praktyką krajów starej Unii (np. Anglia, Niemcy, Francja), jest społecznie szkodliwe.

Konkludując, można powiedzieć, że zawód psychologa nie może pozostać zawodem zaufania publicznego li tylko na papierze. Jeżeli my wszyscy – działający profesjonalnie i etycznie psychologowie – mamy odpowiadać przed społeczeństwem za jakość świadczonych usług zawodowych, to państwo musi nam pomóc w wypełnianiu tych obowiązków. Owa pomoc musi też polegać na wyeliminowaniu ze sfery usług psychologicznych tych wszystkich oszustów, którzy udają, że są psychologami, którzy odwołują się (pod szyldem psychologii!) do praktyk szamańskich i wróżbiarskich, którzy swoją pseudonaukową wiedzę czerpią z „harlekinów psychologicznych”. Aby tak się stało, trzeba wprowadzić ustawę o zawodzie psychologa w życie i umożliwić psychologom zorganizowanie się w samorząd psychologiczny. Tylko tyle i aż tyle!

1. Na czym polega wykonywanie zawodu psychologa?

Uchwalona przez Sejm RP (lecz nie wprowadzona w życie) ustawa o zawodzie psychologa określa, na czym polega wykonywanie zawodu psychologa:

Art. 4.1. Wykonywanie zawodu psychologa polega na świadczeniu usług psychologicznych, a w szczególności na:

- 1) diagnozie psychologicznej,
- 2) opiniowaniu,
- 3) orzekaniu, o ile przepisy odrębne tak stanowią,
- 4) psychoterapii,
- 5) udzielaniu pomocy psychologicznej.

2. Za wykonywanie zawodu psychologa uważa się także **prowadzenie przez psychologa badań naukowych w dziedzinie psychologii lub działalność dydaktyczną** w tym zakresie [podkr. – J.B.].

3. Usługi psychologiczne świadczyć można na rzecz: osób fizycznych, osób prawnych, a także jednostek organizacyjnych nieposiadających osobowości prawnej [...].

W tym zapisie ustawy zostały trafnie zaakcentowane główne sfery aktywności zawodowej psychologa.

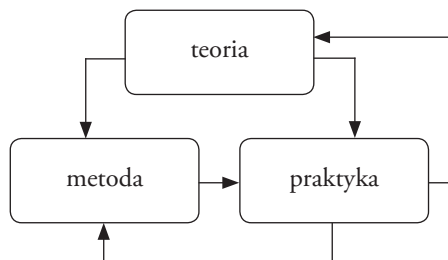
Zasadnicza dla profesjonalnego wykonywania zawodu psychologa jest jakość studiów psychologicznych. Te zaś – jeżeli są poprawnie i zgodnie z aktualną wiedzą psychologiczną prowadzone – wyposażają absolwentów w określoną wiedzę naukową oraz pochodne względem niej umiejętności zawodowe. Studia powinny też kształtować wrażliwość etyczną studentów. Jako że psychologia jest nauką em-

piryczną, to i wiedza akceptowana przez społeczność badaczy psychologów – pod postacią teorii i jej szczegółowych ustaleń (pojedynczych twierdzeń) – aby zostać włączoną do kanonu, musi być najpierw skonfrontowana z danymi empirycznymi, czyli przejść test empiryczny. Psychologia to nie filozofia czy klasyczna humanistyka, toteż nowe twierdzenia (mające najpierw status hipotez naukowych) muszą być sprawdzone empirycznie (poddane konfirmacji lub falsyfikacji). Tylko po takim metodologicznym opracowaniu mogą stanowić podstawę kształtowania, po pierwsze, umiejętności praktycznych w zakresie konstruowania i posługiwania się metodami diagnostycznymi (np. testy inteligencji i uzdolnień oraz kwestionariusze osobowości), po drugie, umiejętności w zakresie tworzenia i posługiwania się metodami doradztwa psychologicznego, pomocy psychologicznej i psychoterapii.

W centrum badania naukowego dostarczającego empirycznych uzasadnień dla nowych wyjaśnień, przydatnych w doskonaleniu praktyki psychologicznej, znajduje się teoria naukowa. To ona czyni sensownymi: próby zbudowania nowych, efektywniejszych od dotychczas stosowanych metod badawczych i diagnostycznych oraz skuteczniejszych oddziaływań w sferze praktyki pomocowej. Trafnie zaakcentował rolę teorii we współczesnej psychologii Zbigniew Spendel:

W (dojrzałych) naukach empirycznych **nie ma teorii naukowej empirycznej bez badań**, tak jak **nie ma badań bez teorii** [podkr. – J.B.]. Teoria i badania są bowiem wzajemnie „poczwórnie” uwikłane, co m.in. wyraża się koniecznością respektowania przez badacza czterech zasad: niesprzeczności paradygmatycznej, zgodności pomiaru i teorii, zgodności interpretacji ilościowej (formalnej) i zgodności interpretacji jakościowej (treściowej) wyniku badania empirycznego z założeniami teorii [...]. Dobre teorie są psychologii niezbędne, gdyż bez nich projektowanie badań, zwłaszcza eksperymentalnych, jest wręcz niemożliwe, a integrowanie rezultatów badawczych – praktycznie niewykonalne (Spendel, 2014, ss. 61-62).

Wzajemne relacje między tymi trzema elementami ilustruje rys. 1.



Głoszę tedy taką oto mocną tezę: nie można uprawiać profesjonalnie zawodu psychologa (inaczej: nie można być dobrym praktykiem), gdy nie jest się absolwentem pełnych, pięcioletnich studiów magisterskich prowadzonych przez dobry uniwersytet. Wydział czy instytut prowadzący studia psychologiczne powinien

reprezentować wysoki poziom naukowy, potwierdzony przyznaną przez KEJN kategorią A lub B oraz przyznanymi przez Centralną Komisję do Spraw Stopni i Tytułu uprawnieniami do nadawania stopnia doktora w zakresie psychologii.

Na tym akademickim fundamencie powinna być nadbudowywana specjalizacja, także prowadzona przez certyfikowane (państwowe świadectwa akredytacyjne) ośrodki doskonalenia psychologicznego (kursy i studia podyplomowe). Tym samym postuluję poddanie ostrej kontroli (ze strony akademickiej i samorządu psychologów) działalności szkoleniowej, która stanowi dziś pole do potencjalnych i rzeczywistych nadużyć, co nie tylko obniża prestiż zawodu psychologa, ale – przede wszystkim – szkodzi osobom, które szukają u psychologa pomocy w rozwiązaniu życiowych problemów (Brzeziński, 2011).

2. Podstawowe zasady etycznego postępowania psychologa

Etyczna waloryzacja postępowania psychologa odnosi się do czterech sfer jego zawodowej działalności. Pierwsza, i zapewne najważniejsza, bo mająca wpływ na jego funkcjonowanie w relacjach z osobami, którym będzie on świadczył określoną pomoc, związana jest z rolą badacza, albo – mówiąc inaczej – ze wzbogacaniem wiedzy psychologicznej i dostarczaniem praktyce społecznej nowych metod diagnostycznych i pomocowych. Druga, powiązana z pierwszą, obejmuje stosunek psychologa do osób uczestniczących w prowadzonych przez niego badaniach empirycznych (czasem istotnie naruszającymi sferę intymności i poczucie własnej wartości, jak głośne badania Philipa Zimbardo czy Stanleya Milgrama). Trzecia związana jest z interakcją, jaka zachodzi – w trakcie świadczenia usług psychologicznych – między psychologiem a daną osobą, oraz z tym, w jaki sposób traktuje on swoich klientów. Czwarta odnosi się do sfery upowszechniania wyników badań naukowych przeprowadzonych przez psychologa badacza. Nieprzestrzeganie reguł etycznego postępowania w życiu naukowym prowadzi do typowych nadużyć w nauce (*scientific misconduct*): fabrykowanie danych, fałszowanie danych, plagiatowanie (FFP).

Kilka zdań o każdej z tych sfer. Odnośnie do pierwszej sfery uważam, iż tylko psycholog o pewnym poziomie świadomości metodologicznej może powiedzieć (lub można o nim powiedzieć), że postępuje wobec innych etycznie (por. Brzeziński, 2012). Zatem nie można etyczności postępowania psychologa zredukować jedynie do jego profesjonalnego postępowania (diagnoza, pomoc psychologiczna, psychoterapia) względem odbiorcy (posługuję się tym terminem za: Sikora, 2013; też: Brzeziński, 2013) jego profesjonalnych usług, do tego jak on traktuje osoby biorące udział w jego badaniu (naukowym czy diagnostycznym) czy korzystające z jego pomocy psychologicznej.

Postępować nieetycznie można bowiem także z powodu nierzetelnego postępowania badawczego czy – na skutek braków w wyszkoleniu metodologicznym – niewłaściwego odczytania wyników badań naukowych i w konsekwencji błędnego zaprojektowania nadbudowanych na tych wadliwie odczytanych wynikach postępowania pomocowego czy eksperckiego.

Bliski jest mi w kwestii etycznego postępowania psychologa badacza pogląd wybitnego etyka, Włodzimierza Galewicza, który w szkicu *O etyce badań naukowych* napisał, że badacza poza uczciwością powinna jeszcze cechować staranność czy sumienność:

[...] badacz, który stawia jakąś błędną tezę, może postępować w sposób nieuczciwy, jeżeli opiera ją na sfałszowanych danych; ale może to robić także w wyniku niedbalstwa, jeżeli nie zadbał o to, aby poszukać danych, które mogłyby ją obalić lub sfałszyfikować (Galewicz, 2009, s. 60).

Ta wypowiedź dobrze koresponduje z inną, autorstwa psychologa społecznego i metodologa Roberta Rosenthala, który zwracał uwagę na nieetyczność metodologicznie wadliwego postępowania badawczego:

Nikogo nie dziwi fakt, że badania narażające uczestników na niebezpieczeństwo budzą sprzeciw moralny. Okazuje się jednak, że wątpliwości natury etycznej mogą wiązać się również z przeprowadzaniem badań całkowicie bezpiecznych. Ich **wątpliwa wartość etyczna wynika bowiem z braków i niedociągnięć wykorzystanych w nich planów badawczych** [podkr. – J.B.] [...]. Etyczne uzasadnienie przeprowadzania jakichkolwiek badań jest tym mniejsze, im gorsza jest jakość wykorzystywanych w nich planów badawczych, im gorsza jest jakość przeprowadzanej analizy wyników i im gorszy jest sposób przedstawiania rezultatów badań (por. Rosenthal, 1996).

Druga i trzecia sfera obejmuje wszystko to, co dzieje się między: (a) psychologiem badaczem i osobami biorącymi udział w badaniu naukowym oraz (b) psychologiem praktykiem a odbiorcą jego profesjonalnych usług. Sferom tym poświęcono w różnych opracowaniach z zakresu etyki zawodu psychologa (a trzeba pamiętać, że prowadzenie badań naukowych jest także formą wykonywania zawodu psychologa) najwięcej miejsca i są też one najdokładniej uregulowane w kodeksach zawodowych psychologów (por. Brzeziński i in., 2008; Bersoff, 2003; Jones i in., 2005; APA, 2010; BPS, 1985; CPA, 2000; EFPPA, 1995; PTP, 1992).

Chodzi tu o to, aby psycholog widział w uczestniku badania empirycznego czy w odbiorcy usług człowieka, z naturalnie przypisanymi mu prawami. Postaram się wskazać obowiązki, które nakłada na psychologa w tych specyficznych relacjach etyka zawodowa. Są one ujęte w kodeksach etycznych. Przykładem mogą być podstawowe zasady etycznego postępowania psychologa wymienione w jednym z najbardziej reprezentatywnych kodeksów: *Meta-Code of Ethics*, opracowanym przez European Federation of Professional Psychologists Associations:

2. Ethical Principles

2.1. Respect for a Person's Rights and Dignity

Psychologists accord appropriate respect to and promote the development of the fundamental rights, dignity and worth of all people. They respect the rights of individuals to privacy, confidentiality, self-determination and autonomy, consistent with the psychologist's other professional obligations and with the law.

2.2. Competence

Psychologists strive to ensure and maintain high standards of competence in their work. They recognize the boundaries of their particular competencies and the limitations of their expertise. They provide only those services and use only those techniques for which they are qualified by education, training or experience.

2.3. Responsibility

Psychologists are aware of the professional and scientific responsibilities to their clients, to the community, and to the society in which they work and live. Psychologists avoid doing harm and are responsible for their own actions, and assure themselves, as far as possible, that their services are not misused.

2.4. Integrity

Psychologists seek to promote integrity in the science, teaching and practice of psychology. In these activities psychologists are honest, fair and respectful of others. They attempt to clarify for relevant parties the roles they are performing and to function appropriately in accordance with those roles (EFPPA, 1995).

Zauważmy, że psycholog musi być świadomy swoich ograniczeń wynikających z własnych – nabytych w trakcie studiów psychologicznych i rozwijanych w czasie odbywanych regularnie szkoleń i studiów podyplomowych – kompetencji zawodowych. Dlatego tak ważna jest znajomość współczesnych (aktualnych) teorii i metod oraz umiejętność przekładania ich na język praktyki.

Według mnie na plan pierwszy wysuwa się zasada świadomej zgody (*informed consent*); jest ona zresztą ujęta w każdym kodeksie. Można ją sprowadzić do jasnego i jednoznacznego zalecenia: udział w badaniach musi odbywać się za zgodą uczestniczącej w nich osoby. Oczywiście z zasady tej należy wyłączyć osoby ubezwłasnowolnione i dzieci (tu potrzebna jest zgoda prawnych opiekunów czy rodziców) oraz sytuacje opisane w przepisach prawa: nakaz sądowy poddania się określonym badaniom psychologicznym oraz sytuację przewidzianą przez wymagania danego zawodu: pilota, kierowcy itp.

Czwarta sfera obejmuje zachowanie psychologa (przede wszystkim występującego w roli badacza) w przestrzeni społecznej. Jest ona tu dookreślona jako przestrzeń komunikowania się z innymi badaczami – nie tylko psychologami. Owo komunikowanie dotyczy wyników badań naukowych i odbywa się przede wszyst-

kim poprzez artykuły ogłaszane drukiem w fachowych czasopismach naukowych, monografie i wystąpienia konferencyjne. Niestety, niektórzy badacze dopuszczają się niekiedy w tym względzie różnych naukowych nadużyć (*scientific misconducts*): zmyślają dane empiryczne albo nimi manipulują. Od kilku lat symbolem takiego patologicznego zachowania jest były już profesor psychologii Uniwersytetu w Tilburgu, Diederic Stapel (pisaliśmy o tym „klinicznym” przypadku w: Brzeziński i Doliński, 2014). Poświęcono mu wiele krytycznych opracowań psychologicznych, metodologicznych i naukoznawczych, także takich, które próbują wyciągnąć z tego wnioski na przyszłość (wystarczy zajrzeć do Google’a). Mówi się też o „psychologii postapelowskiej” (Budzicz, 2015).

Z kolei manipulowanie, niekiedy zaawansowanymi, metodami statystycznej analizy danych prowadzi do dwóch patologicznych zjawisk, które są określane mianem: *HARKING* i *p-hacking*. Pierwsze z nich staje się zrozumiałe, gdy dokonamy rozwinięcia skrótu *HARKING: Hypothesizing After Results are Known*. Idzie o to, że badacz najpierw analizuje dane, a potem do tych, które „coś” znaczącego pokazują, dorabia hipotezę. Rzecz jasna, taka „hipoteza naukowa” musi się „sprawdzić”, o co badacz już zadbał i może teraz spokojnie napisać artykuł. Drugie zjawisko polega na przeszukiwaniu zbioru danych, aby wyłuskać z nich te, które zasługują na zinterpretowanie (Chambers i in., 2014).

Dlaczego badacze tak postępują? Otóż dlatego, że redakcje niechętnie drukują artykuły empiryczne, w których opisuje się badania informujące o uzyskaniu wyników nieistotnych statystycznie. Takie artykuły prawie zawsze trafiają do autorskiej lub redakcyjnej szuflady i nie są publicznie dostępne (stąd nazwa: efekt szuflady – *file drawer problem*; por. Rosenthal, 1997; Bakker i Wicherts, 2011; Simonsohn, Nelson, Simmons, 2014). Jedną z metod przeciwdziałania tego typu nadużyciom jest nowa formuła publikowania artykułów empirycznych. Proponuje się autorom poddanie recenzjom projektu badania, a po jego akceptacji gwarantuje się wydrukowanie artykułu i to niezależnie od tego, czy „coś” wyszło, czy nie wyszło. Ta nowa formuła publikowania artykułów empirycznych nosi nazwę wstępnej rejestracji projektu badania (*pre-registration research* – por. NeuroChambers, 2013).

Studenci (IV roku studiów, gdy przygotowujący jest projekt pracy magisterskiej) oraz słuchacze studiów doktoranckich powinni być o tych zjawiskach i metodach ich zwalczania koniecznie informowani, najlepiej poprzez analizę przypadków takich nadużyć. Aby takie zajęcia były skuteczne, nie powinny się ograniczać tylko do przeczytania kilku tekstów, ale powinny być prowadzone przez osobę z doświadczeniem badawczym (a także recenzenckim), która będzie mogła przekazać słuchaczom własny pogląd na dyskutowane zagadnienia, wsparty stosownym doświadczeniem.

3. Jak kształcimy (powinniśmy kształcić) studentów psychologii

Prawo wykonywania zawodu psychologa w Polsce ma – jak stanowi ustawa z 2001 r. o zawodzie psychologa – osoba, która zgodnie z „Art. 8 ust. 1 pkt 1 uzyskała w polskiej uczelni dyplom magistra psychologii lub uzyskała za granicą wykształcenie uznane za równorzędne w Rzeczypospolitej Polskiej” (Ustawa, 2001a).

Psychologów kształci się w Polsce na pięcioletnich studiach magisterskich prowadzonych na kierunku psychologia, jeszcze do niedawna wyłącznie jednolitych². Przyszli absolwenci studiów pierwszego stopnia z psychologii nie uzyskują prawa wykonywania zawodu psychologa w Polsce. Zatem osoba, która ukończyłaby tylko studia licencjackie, czyli pierwszego stopnia, ani osoba, która uzyskałaby licencjat z innego kierunku niż psychologia, a z psychologii uzyskałaby tylko magisterium, nie będzie mogła ubiegać się o prawo wykonywania zawodu psychologa (także w innych krajach Unii).

Bez dobrego przygotowania teoretycznego i metodologicznego nie sposób odpowiedzialnie pracować w sferze szeroko pojmowanej praktyki psychologicznej. Należy zatem potraktować gruntowne przygotowanie absolwentów psychologii w obszarze teorii, metodologii i diagnostyki jako pierwszą osobliwość tych studiów. Ale – co podkreśla się i w opisie zawodów zaufania publicznego, i w samej ustawie o zawodzie psychologa – psycholog wchodzi w subtelne relacje z odbiorcą jego działań. Ważne jest więc to, aby w trakcie studiów wykształcić wrażliwość etyczną. Podkreślali to twórcy Standardów akredytacji dla kierunku Psychologia, pisząc, iż w trakcie studiów psychologicznych (a nie tylko w ramach przedmiotu Etyka zawodu psychologa) należy:

[...] zwrócić szczególną uwagę na sferę etyczności w kształceniu przyszłych psychologów. Oto studia psychologiczne powinny wyposażać studenta tego kierunku nie tylko w znajomość podstawowych teorii, metod i elementarnych umiejętności aplikacji tych teorii i tych metod do rozwiązywania problemów praktycznych, ale powinny też

² Rozporządzeniem Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 5 października 2011 r. w sprawie warunków prowadzenia studiów na określonym kierunku i poziomie kształcenia (powtórnego 9 października 2014 r. w jego zaktualizowanym kształcie jako: Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 3 października 2014 r. w sprawie warunków prowadzenia studiów na określonym kierunku i poziomie kształcenia) wprowadzono możliwość prowadzenia studiów na kierunku psychologia także w trybie: „3+2” (według systemu bolońskiego), mimo to wszystkie polskie uniwersytety prowadzą studia z psychologii jedynie w systemie jednolitym. Tylko – z ważniejszych szkół niepublicznych – SWPS w Warszawie i w swoich wydziałach zamiejscowych oferuje studia także w trybie „bolońskim”. Moim zdaniem system studiowania polegający na tym, że można składać wykształcenie z dwóch części: licencjat z czegokolwiek (3 lata) plus magisterium (2 lata) z psychologii prowadzi do obniżenia wartości dyplomu psychologa (por. Brzeziński, 2014).

uwrażliwić studenta na respektowanie podstawowych zasad etycznego wykonywania zawodu psychologa: poufności, prywatności, anonimowości i uzyskiwania świadomej zgody od osób biorących udział w prowadzonych przez niego badaniach i postępowaniach praktycznych (UKA, 2010).

Drugą osobliwością dobrych studiów psychologicznych jest zatem położenie znaczącego nacisku na etyczną stronę podejmowanych przez psychologa działań w sferze nauki czy szeroko pojmowanej praktyki społecznej.

I trzecia osobliwość studiów psychologicznych. Oczywiście jest, że studia nie mogą przygotowywać wąsko wyspecjalizowanych profesjonalistów, których można od razu rzucić na „głęboką wodę” praktyki psychologicznej. Mogą natomiast (a nawet powinny) przygotować absolwentów w zakresie podstaw określonej specjalizacji praktycznej. To umożliwi im – w kontakcie z doświadczonym tutorem – podjęcie obowiązków zawodowych. Taki model kształcenia jest rekomendowany przez europejskie towarzystwa psychologiczne zrzeszone w European Federation of Professional Psychologists Associations. Na europejski standard wykształcenia psychologicznego składają się: (1) ukończenie pełnego pięcioletniego cyklu studiów z psychologii, (2) przestrzeganie zasad etyki zawodowej (EFPPA, 1995) oraz (3) odbycie rocznego stażu pod kierunkiem doświadczonego profesjonalisty z psychologii.

To, w jaki sposób kształcimy studentów psychologii, zależy w dużej mierze od nas, psychologów akademickich. Również to podlega waloryzacji etycznej. Studia psychologiczne nadal cieszą się dużą popularnością (czy zasłużenie?) i są takie uczelnie, które – nie waham się użyć tego słowa – cynicznie wymuszają otwieranie tego kierunku studiów, choć nie mają należyście przygotowanej kadry, zwłaszcza w sektorze niepublicznym, której osiągnięcia naukowe dalece odbiegają od tych, które są dziś standardem. Niestety, w podtrzymaniu sektora niepublicznego w szkolnictwie wyższym taka instytucja powołana do strzeżenia wysokiego poziomu kształcenia w szkołach wyższych, jak PKA, nie sprawdza się. Zbyt łatwo udziela się licencji na prowadzenie studiów psychologicznych, które – przypomnijmy – przygotowują do wykonywania zawodu zaufania publicznego. Nie zamyka się kierunków w jednostkach organizacyjnych szkół wyższych, które nie spełniają nawet najbardziej elementarnych standardów. Mało tego, otwiera się nowe. Efekt końcowy jest nietrudny do przewidzenia. W niby-szkolach wyższych kształci się byle jak i wypuszcza dziesiątki (a nawet setki) ignorantów, którym – przynajmniej potencjalnie – powierza się ważne, odpowiedzialne zadania. Jak długo jeszcze?

Jeżeli psychologowie mają do spełnienia ważne wobec społeczeństwa i państwa powinności, to i państwo powinno wywiązywać się ze swoich powinności wobec psychologów, a pośrednio także wobec społeczeństwa.

Literatura

- APA, American Psychological Association (2010). *Ethical principles of psychologists and code of conduct*. Washington, DC: American Psychological Association; www.apa.org/ethics/code/index.aspx [20.01.2015].
- Bakker, M., Wicherts, J.M. (2011). The (mis)reporting of statistical results in psychology journals. *Behavior Research Methods*, 43, 666-678.
- Bersoff, D.N. (red.). (2003). *Ethical conflicts in psychology* (wyd. 3). Washington, DC: American Psychological Association.
- BPS, British Psychological Society (1985). A code of conduct for psychologists. *Bulletin of the British Psychological Society*, 38, 41-43.
- Brzeziński, J. (2011). Jakiej psychologii (i psychologów) potrzebuje społeczeństwo? [What kind of psychology (and psychologists) does the society need?]. *Roczniki Psychologiczne [Annals of Psychology]*, 14(2), 7-32.
- Brzeziński, J. (2012). Jakich kompetencji badawczych oczekujemy od psychologa? W: H. J. Grzegółowska-Klarkowska (red.), *Agresja, socjalizacja, edukacja. Refleksje i inspiracje* (s. 383-409). Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej.
- Brzeziński, J. (2013). O dwóch rodzajach „odbiorców” działań zawodowych podejmowanych przez psychologów [On two kinds of „recipients” of professional actions undertaken by psychologists]. *Roczniki Psychologiczne [Annals of Psychology]* 16(4), 633-647.
- Brzeziński, J. (2014). Po co psychologia?, *Polskie Forum Psychologiczne*, 19(3), 305-324.
- Brzeziński, J., Chyrowicz, B., Poznaniak, W., Toeplitz-Winiewska, M. (2008). *Etyka zawodu psychologa*. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Brzeziński, J., Doliński, D. (2014). O aktywnym przeciwdziałaniu nierzetelnościom w badaniach naukowych – kontekst praktyki badawczej psychologów społecznych. W: A. Wudarski (red.), *W poszukiwaniu jakości życia. Studium interdyscyplinarne. Księga Jubileuszowa dedykowana Romualdowi Derbisowi* (s. 785-799). Frankfurt nad Odrą – Częstochowa – Osnabrück: AJD.
- Budzicz, Ł. (2015). *Psychologia „postapelowska”. Dyskusje wokół rzetelności danych w psychologii*; www.staff.amu.edu.pl/~lbudzicz/ [20.03.2015].
- Chambers, Ch.D., Ferdoes, E., Muthukumaraswamy, S.D., Etchells, P.J. (2014). Instead of „playing the game” it is time to change the rules: Registered Reports at AIMS Neuroscience and beyond. *AIMS Neuroscience*, 1, 4-17; <http://orca.cf.ac.uk/59475/1/AN2.pdf> [20.03.2015].
- CPA, Canadian Psychological Association (2000). *Canadian code of ethics for psychologists* (wyd. 3). Ottawa: Author.
- EFPPA, European Federation of Professional Psychologists Associations (1995). *Meta-Code of Ethics*; ethics.efpa.eu/meta-code/ [20.01.2015].
- Galewicz, W. (2009). O etyce badań naukowych. W: W. Galewicz (red.), *Etyczne i prawne granice badań naukowych* (s. 59-69). Kraków: Universitas.
- IUPS, International Union of Psychological Science (2008). *Universal Declaration of Ethical Principles for Psychologists*; www.iupsys.net/about/governance/universal-declaration-of-ethical-principles-for-psychologists.html [20.01.2015].

- Jones, C., Shillito-Clarke, C., Syme, G., Hill, D., Casemore, R., Murdin, L. (red.). (2005). *Co wolno, a czego nie wolno terapeutom. Zagadnienia etyczne w pytaniach i odpowiedziach*. Gdańsk: GWP.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. Dz.U. nr 78, poz. 483.
- Krasnowolski, A. (2013). Zawody zaufania publicznego, zawody regulowane oraz wolne zawody. Geneza, funkcjonowanie i aktualne problemy. W: *Opracowania tematyczne OT-625* (s. 3-15). Warszawa: Kancelaria Senatu. Biuro Analiz i Dokumentacji.
- MPiPS (2014a-styczeń). Biała Księga w sprawie zawodu psychologa i samorządu zawodowego psychologów opracowana na etapie przedlegislacyjnym na podstawie konsultacji z zainteresowanymi środowiskami. Warszawa: MPiPS, Departament Dialogu i Partnerstwa Społecznego; www.ptt-terapia.pl/wp-content/uploads/2014/05/BIA%C5%81A-KSI%C4%98GA.pdf [20.01.2015].
- MPiPS (2014b-lipiec). Uzupełnienia Białej Księgi w sprawie zawodu psychologa i samorządu zawodowego psychologów opracowana na etapie przedlegislacyjnym na podstawie konsultacji z zainteresowanymi środowiskami. Warszawa: MPiPS, Departament Dialogu i Partnerstwa Społecznego; www.psycho-centrum.pl/inne/uzupelnienie_bialej_ksiegi.pdf [20.01.2015].
- NeuroChambers (2013). *Changing the culture of scientific publishing from within*; <http://neurochambers.blogspot.co.uk/2012/10/changing-culture-of-scientific.html> [20.01.2015].
- PTP, Polskie Towarzystwo Psychologiczne (1992). *Kodeks etyczno-zawodowy psychologa*. Warszawa: Polskie Towarzystwo Psychologiczne.
- Rosenthal, R. (1979). The „file drawer problem” and tolerance for null results. *Psychological Bulletin*, 86, 838-841.
- Rosenthal, R. (1996). Nauka a etyka w przeprowadzaniu badań psychologicznych oraz analizowaniu i przedstawianiu ich wyników. *Czasopismo Psychologiczne*, 2, 37-46.
- Rozporządzenie (2011). Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 5 października 2011 r. w sprawie warunków prowadzenia studiów na określonym kierunku i poziomie kształcenia. Dz.U. z 2014 r., poz. 1445.
- Rozporządzenie (2014). Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 3 października 2014 r. w sprawie warunków prowadzenia studiów na określonym kierunku i poziomie kształcenia. Dz.U. z 2014 r., poz. 1370.
- Sikora, K. (2013). Dobro odbiorcy w kodeksach etyczno-zawodowych psychologów [Client's welfare in psychologists' ethics codes]. *Roczniki Psychologiczne [Annals of Psychology]*, 16(4), 587-616.
- Simonsohn, U., Nelson, L.D., Simmons, J.P. (2014). P-Curve: A key to the file-drawer. *Journal of Experimental Psychology: General*, 143, 534-547.
- Spendel, Z. (2014). O pewnych kontrowersjach i nieporozumieniach wokół „teorii psychologicznej” i „psychologii teoretycznej”. *Czasopismo Psychologiczne*, 20, 55-64.
- UKA, Uniwersytecka Komisja Akredytacyjna (2010). Standardy akredytacji dla kierunku studiów psychologia; www.uka.amu.edu.pl/psychologia.php [20.01.2015].
- Ustawa (2001a). Ustawa z dnia 8 czerwca 2001 r. o zawodzie psychologa i samorządzie zawodowym psychologów. Dz.U. z 2001 r., poz. 763.
- Ustawa (2001b); Ustawa z dnia 21 grudnia 2001 r. o zmianie ustawy o zawodzie psychologa i samorządzie zawodowym psychologów oraz ustawy o zmianie ustawy – Prawo o ruchu drogowym. Dz.U. z 2001 r., poz. 1798.

GRZEGORZ DZIAMSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Kulturoznawstwa, Zakład Badań nad Kulturą Artystyczną

Literatura jako filozofia żywa

Akcja powieści *Ragtime* (1975) rozgrywa się w pierwszych dwóch dekadach XX wieku, tuż przed wybuchem wielkiej wojny, o której nikt wówczas nie myślał, że będzie pierwszą. Stary, dobrze rozpoznany świat *belle époque* odchodzi w przeszłość, nadchodzą nowe czasy – czasy Ameryki. Symbolem starych czasów jest arcyksiążę Franciszek Ferdynand, bezmyślnie przyglądający się lotniczym ewolucjom Houdiniego, i europejska arystokracja wyprzedająca własną przeszłość. Nowe czasy zapowiadają Pierpoint Morgan i Henry Ford.

Linda Hutcheon podsumowała swoją interpretację powieści E.L. Doctorowa taką oto konkluzją: „Czarny Coalhouse, biały Houdini, imigrant Tata – wszyscy oni należą do klasy robotniczej i właśnie dlatego, a nie wbrew temu, tworzą nowe formy artystyczne (ragtime, wodewil, kino)”¹. Hutcheon ma rację, komentuje Fredric Jameson, porównuje wprawdzie rzeczy nieporównywalne – Harry Houdini jest postacią realną, Tata wymyśloną, a Walker Coalhouse intertekstualną – ale samą wymowę książki, jej główne przesłanie oddaje bardzo dobrze: popularne formy kultury, kino, wodewil, jazz odciągnęły amerykańską klasę robotniczą od politycznego radykalizmu. Hutcheon zapomina jednak, dopowiada Jameson, że *Ragtime* jest powieścią postmodernistyczną, a to znaczy, iż Doctorow nie opisuje Ameryki początku XX wieku, lecz idee i stereotypy amerykańskiej lewicy na temat przeszłości. To amerykańska lewica, a precyzyjniej Nowa Lewica lat 60., uznała kulturę masową za przyczynę deradykalizacji amerykańskiego ruchu związkowego². W powieści Emma Goldman tak tłumaczy to Evelyn Nesbit: „Robotnik przynosi

¹ L. Hutcheon, *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*, Routledge, London – New York 1988, s. 62, cyt. za: F. Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, New York 1991, s. 22.

² F. Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic...*, s. 25.

do domu gazetę z twoją podobizną na okładce, patrzy na swoją żonę – nieszczęsną, zaharowaną szkapę z żyłakami na nogach – i nie marzy już o sprawiedliwości, lecz o tym, jak się wzbogacić”³. Czy rzeczywiście kultura masowa, jak chce Emma Goldman, podsuwa robotnikowi wartości atrakcyjniejsze od tych, jakie mogli mu zaoferować socjaliści, komuniści czy anarchiści, a wszechobecna reklama wygrywa z ideą wolności, równości i braterstwa? Powieść tego nie potwierdza. Młodszy brat matki narratora ulega wprawdzie chwilowej fascynacji urodą Evelyn Nesbit, ale później przeżywa polityczne przebudzenie i przystaje do anarchistów oraz meksykańskich rewolucjonistów Emiliano Zapaty.

Jest tu kilka kwestii wartych rozważenia. Zacznijmy od najważniejszej – od mitu amerykańskiej lewicy, że kultura masowa pozbawiła amerykański, a później zachodni ruch robotniczy ducha politycznego radykalizmu. Twórcami tego mitu są frankfurczycy – Theodor W. Adorno i Max Horkheimer, autorzy napisanej na emigracji w Los Angeles *Dialektyki Oświecenia* (1947). Dla niemieckich profesorów kultura masowa to kultura produkowana metodami przemysłowymi, to przemysł kulturalny (Hans Magnus Enzensberger wymyślił w latach 60. jeszcze lepszą nazwę: *consciousness industry* – przemysł modelujący świadomość). Film, radio i czasopisma wykorzystują przemysłowe metody do produkowania kultury przeznaczonej dla masowego odbiorcy.

Rozwój kapitalizmu, czyli postępujący proces utowarowienia (urynkowienia) kultury, doprowadził do podziału sztuki na dwie nierównej wielkości części: sztukę masową i elitarną. Pierwsza dostarcza przemysłowo produkowanych towarów do masowej konsumpcji, druga dąży do artystycznej niezależności. Pierwsza bezwolnie poddaje się procesom urynkowienia, druga usiłuje się im przeciwstawić, zmieniając się w negację towarowego charakteru społeczeństwa, czyli w sztukę całkowicie odrzucającą współczesne sobie społeczeństwo. Adorno, twierdzi Andreas Huyssen, był jednym z niewielu autorów, którzy dostrzegli dramatyczne rozdarcie sztuki w epoce nowoczesnej i dlatego był przekonany, że badać należy obie części okaleczonej sztuki – nie tylko sztukę awangardową, ale także masową, bo jedna bez drugiej jest niepełna⁴. Jeśli Huyssen trafnie odczytuje Adorna, to powstaje pytanie, dlaczego niemiecki filozof tak zaskakująco mało uwagi w swojej twórczości poświęcił sztuce masowej? Dlaczego poza luźnymi uwagami o Wagnerze i jego idei *Gesamtkunstwerk* nie przyjrzał się nigdy bardziej wnikliwie narodzinom sztuki masowej? Dwight MacDonald, który znacznie bardziej interesował się sztuką masową niż Adorno, zastanawiał się, czy jest ona jeszcze sztuką. Jeżeli sztuka jest ekspresją, indywidualną lub zbiorową, a sztuka masowa jest bezosobowym produktem przeznaczonym na rynek, to rodzi się ze wszech miar zasadne pytanie, czy mamy tu jeszcze do

³ E.L. Doctorow, *Ragtime*, tłum. M. Michałowska, PIW, Warszawa 1984, s. 61.

⁴ A. Huyssen, *After the Great Divide. Modernism, Mass Culture, Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis 1986, s. 19.

czynienia ze sztuką⁵. Większość z nas podziela wątpliwości MacDonalda, o czym świadczy usus językowy – łatwiej nam powiedzieć „kultura masowa” niż „sztuka masowa”. Pojęcie „kultura masowa” zakłada bowiem, że mówimy o sztuce, ale także o zjawiskach artystycznopodobnych i artystycznopochodnych. Nie każdy film, nie każdy program radiowy, nie każdy szlagier muzyczny musi być od razu sztuką. Najczęściej jest to dobry rzemieślniczy wyrób i termin „kultura masowa” nam o tym przypomina.

Dwight MacDonald zastanawiał się nad przypadkiem Karola Dickensa – należy go zaliczyć do sztuki elitarnej czy masowej? Adorno usuwa ten problem, ponieważ podział sztuki na masową i elitarną następuje, według niego, dopiero w drugiej połowie XIX wieku i wiąże się z przejściem od kapitalizmu liberalnego do kapitalizmu monopolistycznego. Twórczość takich artystów, jak Baudelaire, Flaubert, Manet, zapowiada narodziny sztuki nowoczesnej, autonomicznej, której przeciwieństwem będzie sztuka masowa⁶. W odniesieniu do sztuki wcześniejszej, Dickensa, Balzaka, Stendhala czy Delacroix, nie ma sensu pytać, czy ich twórczość należy do wysokiego, czy niskiego obiegu. Adorno tworzy własny kanon sztuki nowoczesnej, nie jest on specjalnie oryginalny, obejmuje takich poetów i pisarzy, jak Baudelaire, Flaubert, Mallarmé, Hofmannsthal, George, Valéry, Proust, Kafka, Joyce, Celan, Beckett⁷. Patrząc na ten zestaw nazwisk, trzeba przyznać rację Huyssenowi, że Adorno nigdy nie był teoretykiem awangardy – był teoretykiem sztuki nowoczesnej (modernistycznej)⁸. Po drugiej wojnie popierany przez Adorna kanon artystyczny przestał być opozycyjny wobec mieszczańskiego społeczeństwa, przeciwnie – został wchłonięty przez mieszczańskie instytucje artystyczne i przesunięty na pozycje sztuki uznanej, docenianej, akademickiej. W styczniu 1953 r. wystawiono w Paryżu *Czekając na Godota* Samuela Becketta. Sztuka od razu zyskała uznanie krytyki i szybko została przeniesiona do teatrów niemieckich, włoskich i szwajcarskich. W 1956 r. miała premierę w Nowym Jorku. Można było odnieść wrażenie, że świat sztuki czekał na Becketta.

Linda Hutcheon podkreśla, że formy sztuki masowej, przynajmniej u Doctorowa, były wymyślane przez robotników i krojone na ich miarę. Przemysł kulturalny

⁵ N. Carroll, *Filozofia sztuki masowej*, tłum. M. Przyłipiak, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011, ss. 25–38.

⁶ O narodzinach sztuki nowoczesnej, czyli autonomicznej zob. P. Bourdieu, *Zdobycie autonomii. Faza krytyczna w wyłanianiu się pola*, w: idem, *Reguły sztuki*, tłum. A. Zawadzki, Universitas, Kraków 2001. Adorno jest tu bliski schematowi Jamesona – sztuka realistyczna odpowiada kapitalizmowi rynkowemu, sztuka modernistyczna monopolistycznemu, a postmodernistyczna kapitalizmowi ponadnarodowemu. F. Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic...*, s. 35.

⁷ A. Huyssen, *After the Great Divide...*, s. 31.

⁸ Ibidem. Na temat różnicy między sztuką awangardową a modernistyczną: G. Dziamski, *The Avant-Garde and Contemporary Artistic Consciousness*, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Epistemology and History*, „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities” vol. 47, Rodopi, Amsterdam – Atlanta 1996.

tylko przechwytywał te pomysły i wykorzystywał do swoich celów. Tym celem był oczywiście zysk – Tata, już jako baron Aszkenazy, przechwala się, że na ostatnim filmie zarobił 500 dolarów, ale jego producentom film miał przynieść 10 000 dolarów czystego zysku.

Powieść Doctorowa zapełniają postacie realne, historyczne: Harry Houdini, Emma Goldman, Pierpont Morgan, Henry Ford, Sigmund Freud, Carl Gustaw Jung, a także postacie fikcyjne, wymyślone przez autora: trzy pokolenia rodziny narratora, ojciec, matka, młodszy brat matki i dziadek. Są jeszcze postacie „pośrodkie”, takie jak Evelyn Nesbit, modelka, tancerka i gwiazda kina niemego, jej mąż Harry K. Thaw oraz dawny kochanek Stanford White – postacie wzięte z kroniki towarzysko-kryminalnej. Thaw, potomek bogatej rodziny przemysłowców, naprawdę zastrzelił White’a, znanego nowojorskiego architekta i uwodziciela niedojrzałych dziewcząt. Wydarzyło się to w teatrze rewiowym. Thaw miał podejść do White’a podczas piosenki *I would love a milion girls* i oddać trzy strzały prosto w twarz architekta. Dzisiejszy czytelnik bez trudu odnajdzie te informacje w Internecie. Tam też trafi na krótki film przedstawiający aresztowanie Harry’ego K. Thawa. Oba światy – realny i fikcyjny – przenikają się w powieści Doctorowa. Nie jest to wyróżnik prozy postmodernistycznej. Realne, historyczne postacie pojawiały się już w tradycyjnych powieściach, historycznych czy realistycznych, aby lepiej zakorzenić akcję powieści w konkretnym czasie i miejscu. Taką funkcję w powieści Doctorowa pełnią prezydenci, Teddy Roosevelt, William Howard „Big” Taft czy zastrzelony w 1901 r. McKinley. Postacie historyczne pojawiały się zawsze na specjalnych prawach. Pisarz nie mógł przedstawiać działań i poglądów, które byłyby niezgodne z oficjalną wiedzą na temat danej postaci. Pisarska wolność była zawężona do tzw. luk historycznych, czyli ciemnych obszarów historii, a więc do tego, co nie zostało odnotowane w oficjalnych dokumentach. Ciemny obszar mógł też dotyczyć życia wewnętrznego postaci, a więc jej myśli. Dwa pozostałe warunki, według Briana McHale’a, to zgodność a) ze światopoglądem epoki oraz b) z prawami logiki i fizyki naszego świata⁹. Doctorow w zasadzie trzyma się tych zaleceń, z drobnymi wyjątkami. Autorskim wymysłem, a jednocześnie wyjściem poza ciemny obszar historii, jest okupacja biblioteki Morgana przez grupę murzyńskich mścicieli pod wodzą Walkera Coalhouse’a oraz telegram Morgana do osoby kierującej akcją odbicia biblioteki: „Oddajcie mu jego automobil i powieście”. Treść telegramu oddaje z pewnością bezwzględność i brutalność amerykańskiego potentata finansowego, co znajduje potwierdzenie w różnych oficjalnych dokumentach, ale tu zostaje odniesiona do sytuacji fikcyjnej. Doctorow stara się też respektować światopoglądowy horyzont epoki – narrator pisze, że Eskimosi są jak dzieci i tak też trzeba ich traktować, a ojciec narratora dziwi się, że Walker Coalhouse zachowuje się tak, jakby nie widział swojej murzyńskości.

⁹ B. McHale, *Powieść postmodernistyczna*, tłum. M. Płaza, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, ss. 126–128.

Powieść Doctorowa wydaje się pęknięta. Pierwsza część sugeruje, że główną linię fabularną wyznaczy miłosna afera z wyższych sfer, o której w 1906 r. plotkowała cała Ameryka, a więc trójkąt: Evelyn Nesbit, jej mąż i kochanek. Ale już w drugiej części powieści główną postacią staje się Walker Coalhouse, wzorowany na bohaterze opowiadania Heinricha von Kleista *Michael Kohlhaas*. Doctorow zmienia tylko rekwizyty na bardziej współczesne – konie na nowy model ford, junkra na dowódcę straży pożarnej, zaś konflikt klasowy zastępuje rasowym, ale historia Coalhouse'a tak dalece przypomina historię Kohlhaasa, że ociera się niemal o plagiat. Doctorow jest tego świadom, o czym świadczy wybór nazwiska Coalhouse fonetycznie przywołującego pierwowzór Kohlhaasa. Coalhouse jest postacią intertekstualną, jak pisał Jameson – postacią przejętą z innej powieści.

Ragtime opowiada o Ameryce początku XX wieku, ale Doctorow dobrze wie, że nie istnieją niewinne, neutralne opisy rzeczywistości. Każdy opis jest czymś opisem. Wszystkie nasze kulturowe przedstawienia – literackie czy wizualne, pochodzące ze sztuki wysokiej czy z mass mediów – są ideologiczne, włączone w sieć społecznych i politycznych relacji, pisze Hutcheon¹⁰. Postmodernizm denaturalizuje te przedstawienia, pokazuje, że są one wytworem kultury, a to znaczy, że są zawsze przez kogoś i dla kogoś wytwarzane. Obrazy i narracje sztuki masowej adresowane są do klasy robotniczej po to, by ją odciągnąć od walki politycznej. Nic więc dziwnego, że walka musi się przenieść na teren kultury, bo kultura zniewala dzisiaj mocniej, a zarazem subtelniej niż kiedyś polityka – w latach 30. robotnik amerykański wiedział, że jest robotnikiem i dlatego zrzeszał się w związkach zawodowych; po drugiej wojnie zaczął się uważać za reprezentanta klasy średniej, jak Coalhouse, Houdini czy Tata. Doctorow bawi się tym totalizującym dyskursem amerykańskiej Nowej Lewicy i tworzonym przez nią obrazem świata. Jameson zdaje sobie z tego sprawę i dlatego nie wie, jaką należy przywiązywać wagę do wygłaszanych przez Doctorowa poglądów, a Hutcheon twierdzi, że celem powieści postmodernistycznej nie jest tworzenie alternatywnych wizji historii: Co by było, gdyby w grudniu 1981 r. generał Jaruzelski nie wprowadził stanu wojennego, lecz wezwał do ogólnonarodowego powstania i stanął na jego czele? Co by było, gdyby w 1939 r. Polska poszła na ustępstwa i rok później wspólnie z Niemcami zaatakowała Związek Radziecki?, lecz refleksja nad narracjami. Jak powstają? Co eksponują, a co ukrywają? Jak się odnoszą do innych narracji? Co nadaje im wiarygodność?¹¹ Bohater innej powieści Doctorowa, *Księża Daniela* (1971), chce poznać prawdę o śmierci swoich rodziców. Jego rodzice, Paul i Rochell Isaacsonowie, zostali oskarżeni o szpiegostwo i skazani na karę śmierci, którą wykonano (opowieść jest wzorowana na historii małżeństwa Rosenbergów). „Leży przede mną na stole sześć książek na temat procesu moich rodziców. Dwie opowiadają się za wyrokiem i karą, dwie za wyrokiem, ale nie za

¹⁰ L. Hutcheon, *The Politics of Postmodernism*, Routledge, London – New York 1989, s. 3.

¹¹ L. Hutcheon posługuje się pojęciem „historiograficzna metafikcja”, a McHale – „historia apokryficzna, alternatywna, tajna, fantazja historyczna”. B. McHale, *Powieść postmodernistyczna*.

karą, którą uważają za okrutną, a dwie uważają, że niesprawiedliwa była zarówno kara, jak i wyrok” – mówi Daniel¹². Gdzie zatem leży prawda? I czy są to jeszcze te same historie? Czym innym jest przecież opowieść o niewinnie skazanym człowieku, a czymś innym historia o człowieku, który był szpiegiem, został zdekonspirowany i ukarany, choć w naszym odczuciu zbyt surowo. Im bardziej Daniel, syn Isaacsonów, wgłębia się w historię śmierci swoich rodziców, tym bardziej staje się ona niejasna. Jak z polskimi ofiarami grudnia czy czerwca, które w potopie opowiadań z niewinnych ofiar przekształcają się często w świadomych bojowników walczących z systemem. Jean Baudrillard nazywa to ekstazą komunikacji, która niszczy wszelkie przedstawienie i prowadzi do zagubienia informacji¹³.

Wiele lat temu prof. Zbigniew Drozdowicz apelował o filozofię żywą, czyli bliższą życiu. Wyróżnił dwie tradycje współczesnej filozofii akademickiej (profesjonalnej): analityczną i literacką. Do pierwszej zaliczył szkołę lwowsko-warszawską i jej najwybitniejszych przedstawicieli: Stanisława Leśniewskiego, Jana Łukasiewicza, Alfreda Tarskiego, Kazimierza Ajdukiewicza, do drugiej – Michela de Montaigne’a, Woltera, Leszka Kołakowskiego¹⁴. Podobnie dzielił współczesną filozofię Richard Rorty; z jednej strony filozofia analityczna, scjentystyczna, filozofia jako nauka, z drugiej – filozofia nieanalityczna, podejmująca refleksję nad miejscem filozofii w historycznym rozwoju kultury. Połączeniem obu tych nurtów miał być nowy pragmatyzm, ale na ogół – jak pisze Rorty – przedstawiciele obu nurtów raczej się ze sobą nie kontaktowali. Ci, którym kanon filozoficzny wyznaczali Hume, Mill, Frege, Carnap, ignorują zazwyczaj zwolenników Hegla, Nietzschego i Heideggera. Pierwsi zajmują się odwiecznymi problemami filozoficznymi, wierząc, że pomagają odkrywać, a nie tylko wytwarzać prawdę; drudzy widzą w filozofii poszukiwanie nowych sposobów opisanie świata, a prawdę filozoficzną stawiają ponad naukową – nauka zajmuje się światem fenomenów, filozofia sięga do świata noumenów (Kant), nauka opisuje ducha obiektywnego, filozofia ducha absolutnego (Hegel), nauka zajmuje się bytami, filozofia Byciem (Heidegger)¹⁵.

Cechą wyróżniającą epokę nowoczesną, zdaniem Agnes Heller, jest przygodność, a ściślej świadomość przygodności. Kiedyś, w epoce przednowoczesnej, ludzie rodzili się przekonani, że ich życie ma jakiś cel, do czegoś zmierza. Dzisiaj sami muszą odnaleźć cel swojego życia, swoje przeznaczenie, nie będąc wcale pewni, iż taki cel w ogóle istnieje. Być może nasze życie nie ma żadnego celu, a polega jedynie na tym, by je ciekawie przeżyć. Pogodzić się z tym, że nasze życie nie ma

¹² E.L. Doctorow, *Księga Daniela*, tłum. E. Hornowska, Rebis, Poznań 1999, s. 255.

¹³ J. Baudrillard, *The Ecstasy of Communication*, w: H. Foster (red.), *The Anti-Art. Essays on Postmodern Culture*, Bay Press, Port Townsend 1983.

¹⁴ Z. Drozdowicz, *O filozofię żywą, a przynajmniej bliższą życia*, w: idem, *Z perspektywy końca pewnej epoki*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1997.

¹⁵ R. Rorty, *Filozofia jako nauka, jako metafora i jako polityka*, w: A. Szahaj (red.), *Między pragmatyzmem a postmodernizmem*, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 1995, s. 28 nn.

celu, to pogodzić się z własną wolnością, a w Pascalowskim zakładzie wybrać reszkę – Bóg nie istnieje. Tracę wieczne szczęście, ale zyskuję pełną wolność tu i teraz. Ale jest jeszcze trzecie wyjście, powiada Heller; wyjście, które w naszych czasach wybiera coraz więcej osób – powstrzymać się przed udziałem w zakładzie. Co to oznacza? Oznacza wstrzymanie się od zabierania głosu w sprawach ostatecznych, fundamentalnych¹⁶. Przed rozstrzygnięciem takich spraw, jak: Czy Bóg istnieje? Czy historia ma sens? Czy ludzkie życie ma cel?, powstrzymuje się literatura. Literatura wie, że każdy musi sam sobie poradzić z własną przygodnością, że stosunek do przygodności jest wyborem egzystencjalnym, z którego nikt nas nigdy nie wyręczy. Co więcej, nikt nie może nas wyręczyć, bo nikt nie ma prawa przekształcać czyjejs przygodności w przeznaczenie, np. skazywać na zagładę kogoś tylko dlatego, że jest Cyganem. Filozofia żywa, czyli bliższa życia, to filozofia antyfundamentalistyczna, rozgrywająca się w świecie ludzkim, a nie w krainie pojęciowych abstrakcji. Jako filozof „wolę być pomocnikiem poety niż fizyka” – deklarował przed laty Rorty¹⁷. Zbigniew Drozdowicz takich deklaracji nie składa, ale skłania się ku filozofii literackiej, w której głęboko zakorzeniona jest jego ulubiona filozofia francuskiego Oświecenia, wystarczy wspomnieć *Listy perskie* Monteskiusza, *Kandyda* czy *Prostaczka* Woltera, *Kubusia Fatalistę i jego pana* Diderota, *Wyznania* Rousseau. Autorzy ci nie tylko nie bali się literatury, ale wprowadzili do literatury nowe gatunki: reportaż literacki, powiastkę filozoficzną, która w XX wieku wyda wielkie alegorie Kafki, Borgesa, Becketta (na kogo czekają Vladimir i Estragon?), literaturę wyznania. O *Wyznaniach* Rousseau Drozdowicz pisze: „łatwo można się pogubić w tym, co jest »prawdziwą prawdą«, a co jedynie fikcją literacką, co powiedziane zostało z myślą o przekonaniu czytelnika, a co z chęcią jego rozbawienia lub zasmucenia”¹⁸.

Jak odróżnić prawdę od fikcji, rzeczywistość od zmyślenia, *denken* od *dichtung*, jeśli w utworze fikcjonalnym, powieści lub filmie pojawiają się prawdziwe postacie, miejsca i zdarzenia? Powieść od swoich narodzin mieszała fikcję z prawdą – w tym tkwił jej największy być może urok. Rzeczywiste postacie, miejsca i wydarzenia pojawiały się nie tylko w powieściach historycznych, ale w każdej powieści realistycznej – akcja powieści musiała być przecież gdzieś umiejscowiona (Paryż, Londyn, Warszawa, Petersburg), a realne wydarzenia (klęska Napoleona, restauracja monarchii, rewolucja lipcowa, II Republika itd.) wywierały większy lub mniejszy wpływ na losy powieściowych postaci. Powieść historyczna i realistyczna skutecznie zamazywała granice między fikcją a rzeczywistością, a XIX-wieczni czytelnicy chętnie się na to godzili – wiedzieli, że obcuja z fikcją, ale świat przez nią przedstawiany uważali za prawdziwy, szczególnie gdy dotyczył osób i zdarzeń,

¹⁶ Á. Heller, *Przygodność*, tłum. W. Bulira, w: eadem, *Eseje o nowoczesności*, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2012.

¹⁷ R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, tłum. W. Popowski, Spacja, Warszawa 1996, s. 25.

¹⁸ Z. Drozdowicz, *Filozofia Oświecenia*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 147.

do których nie mieli łatwego dostępu. Gwarancją prawdziwości powieściowego obrazu świata miał być przymiotnik „realistyczna”.

Przejście od powieści modernistycznej do postmodernistycznej opisuje Brian McHale jako zmianę dominanty, przejście od pytań epistemologicznych do pytań ontologicznych¹⁹. Z filozoficznego punktu widzenia trudno oddzielić pytania epistemologiczne od ontologicznych, ale można zmienić kolejność; można pytać, jak poznajemy świat, który istnieje, albo jak istnieje świat, który poznajemy? Moderniści skupili się na pierwszym pytaniu, postmoderniści na drugim. Jeżeli charakterystycznym dla modernizmu gatunkiem powieści była powieść detektywistyczna nastawiona na rozwiązanie zagadki, to gatunkiem właściwym dla postmodernizmu stała się fantastyka naukowa (*science fiction*) i powieść historyczna, a więc gatunki, w których mieszanie światów jest czymś naturalnym (swoją drogą po raz pierwszy usłyszałem o powieści postmodernistycznej w kontekście *science fiction*, było to pod koniec lat 70. przy okazji wizyty Raymonda Federmana w Poznaniu). Moderniści wierzyli w rzeczywistość, którą można poznać; postmoderniści wierzą w światy, które można mnożyć.

W powieści postmodernistycznej historia i fikcja zamieniają się miejscami, stwierdza McHale; historia okazuje się fikcją, a fikcja zmienia się w historię²⁰. Ta efektowna formuła nie jest do końca prawdziwa. Postmodernistyczni pisarze pokazują raczej, jak XIX-wieczna powieść, tak historyczna, jak realistyczna, uczestniczyła w kształtowaniu wyobrażonej wspólnoty narodowej pozwalającej odróżnić swoich od obcych, tych, którzy akceptują wspólne wyobrażenia na temat swojego narodu, od tych, którzy się z tymi wyobrażeniami nie utożsamiają²¹. Sienkiewiczowska „Trylogia”: *Ogniem i mieczem* (1884), *Potop* (1886), *Pan Wołodyjowski* (1888) zbudowała fikcyjny (powieściowy) obraz XVII-wiecznej Polski, dla większości Polaków ciągle prawdziwszy od obrazu wypracowanego przez zawodowych historyków, bo bardziej odpowiadający wyobrażeniom polskiej wspólnoty. Sienkiewiczowska wizja przeszłości, pisze wybitny znawca literatury polskiej, Henryk Markiewicz, wskrzeszała momenty chwały i krzepiła nadzieję na przyszłe zwycięstwo, nie przynosiła żadnych wskazań dla aktualnej polityki, ale „odbudowywała dumę narodową, potępiała zdradę i paktowanie z wrogami, budziła wiarę, że siły narodu o takiej przeszłości są niespożyte, podsuwała nawet przeświadczenie, że sama Opatrzność zapewni wymiar sprawiedliwości dziejowej”²². „Trylogia” zawierała katalog cnót prawdziwego Polaka, a jednocześnie tworzyła obraz Polaka, z którym wielu Polaków do dziś

¹⁹ B. McHale, *Od powieści modernistycznej do postmodernistycznej – zmiana dominanty*, w: idem, *Powieść postmodernistyczna*.

²⁰ Ibidem, s. 139.

²¹ J. Culler, *Powieść i naród*, w: idem, *Literatura w teorii*, tłum. M. Maryl, Universitas, Kraków 2013. Punktem odniesienia jest tu klasyczna dziś praca Benedicta Andersona *Wspólnoty wyobrażone*, tłum. S. Amsterdamki, Znak, Kraków 1997; pierwsze wydanie – 1983 r., drugie poprawione – 1991.

²² H. Markiewicz, *Literatura pozytywizmu*, PWN, Warszawa 1986, s. 120.

chętnie się utożsamia. Bohaterowie Sienkiewicza byli silni i sprawni fizycznie, co pozwalało im dokonywać niezwykłych wyczynów na miarę antycznych herosów, byli rycerscy, wierni, honorowi, zdecydowani, chociaż zbyt często kierowali się emocjami i okazywali nadmierną ufność wobec obcych²³. W Sienkiewiczu widzimy dzisiaj jednego ze współtwórców polskiej kultury popularnej. Artur Sandauer mówił o nim „wielki pisarz dla małych chłopców”. Powieść historyczna starała się maskować szwy łączące świat realny z fikcyjnym, powieść postmodernistyczna przeciwnie – zderza różne światy i eksponuje różnice między nimi, bo nie dąży do stworzenia jednej, prawdziwej opowieści, lecz pokazuje, że nasz świat jest światem różnych opowieści i stawia pytanie: Która z tych opowieści jest prawdziwa? Prawdziwa „w porównaniu z czym?” W porównaniu z innymi opowieściami²⁴.

Powieści bliskie są wartości liberalne: tolerancja i demokracja²⁵. Powieść nie szuka jednej, ostatecznej prawdy, ba, nawet w nią nie wierzy. Uważa bowiem, że odnalezienie jej prawdy przyniosłoby więcej szkody niż pożytku – „makes more trouble than it is worth”, jak mawiał Rorty. Demokracja musi opierać się na tolerancji wobec innych prawd, innych wartości, innych światów. Musi opierać się na poszukiwaniu consensusu, a nie na narzucaniu wszystkim „prawdziwego” punktu widzenia. Niektórzy widzą w tym wyraz kapitulacji. Ku takiej interpretacji zdaje się skłaniać Agnes Heller, dla której zaprzestanie poszukiwań odpowiedzi na pytania ostateczne jest wyrazem myślowego tchórzostwa niegodnego filozofa: „Relatywizm nie jest stanowiskiem epistemologicznym, ale filozoficzną manifestacją unikania zakładu. W kwestii myślenia relatywiści są tchórzami”²⁶. Czy stajemy dzisiaj przed wyborem: relatywizm vs. fundamentalizm? Podczas konferencji poświęconej filozofii Richarda Rorty’ego (Toruń, czerwiec 1992) amerykański filozof ostro protestował przeciw nazywaniu swego stanowiska relatywizmem kulturowym²⁷. Relatywizm zakłada, że wszystkie kultury są równe. Tymczasem Rorty nigdy takiego poglądu nie prezentował, wręcz przeciwnie – mocno angażował się w promocję wartości liberalnych, które narodziły się i rozwinęły w określonej kulturze – kulturze zachodniej. Czy zachodni świat stworzył liberalną ponadkulturę, która pozwala osądzać i oceniać wszystkie inne kultury? Zwolennicy nowoczesności twierdzą, że tak – że liberalizm, pod sztandarem nowoczesności, stworzył taką ponadkulturę, która rozprzestrzeniła się po całym świecie jako uniwersalny wzorzec.

²³ Ibidem, s. 119.

²⁴ B. McHale, *Powieść postmodernistyczna*, s. 139.

²⁵ Drozdowicz zalicza do głównych wartości liberalnych tolerancję, prawa człowieka i państwo prawa. Zob. Z. Drozdowicz, *Liberalne wartości i ich wrogowie*, w: Z. Drozdowicz, M. Iwaszkiewicz (red.), *Europa wspólnych wartości*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2006.

²⁶ A. Heller, *Przygodność*, s. 92.

²⁷ B. Dziemidok, *Neopragmatyczny etnocentryzm Richarda Rorty’ego*, w: idem, *Amerykańska aksjologia i estetyka XX wieku*, Wyd. Akademickie Sedno, Warszawa 2014, ss. 83-92. Tamże żarliwa obrona relatywizmu.

Postmodernizm nie zmienia filozofii w literaturę. Nie uważa filozofii za gorszy rodzaj literatury. Z takiego sformułowania niewiele bowiem wynika poza prostą zamianą miejsc – wyniesieniem jednej prawdy, dotąd lekceważonej prawdy artystycznej, nad inną, dotąd uprzywilejowaną prawdę filozoficzną, podczas gdy sama opozycja pozostaje nienaruszona, podobnie jak metafizyczna tradycja, której rozróżnienie to zawdzięczamy. Tym, co interesuje postmodernistycznych autorów, jest różnica oddzielająca literaturę od filozofii, a dokładnej tradycja, która określiła i zdefiniowała tę różnicę, czyli tradycja i dzisiejsza kondycja zachodniego logocentryzmu²⁸.

²⁸ G. Dziamski, *Czy Derrida zmienia filozofię w literaturę?*, w: E. Rewers (red.), *Pojednanie tożsamości z różnicą*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1995.

ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Kulturoznawstwa, Pracownia Hermeneutyki Kultury

„A zatem należy powrócić do...” Hermeneutyczna interpretacja filozofii społecznej Hegla

Myśl społeczno-polityczna Hegla nie cieszy się w naszym kraju dobrą reputacją. Winę za to ponoszą powojenni marksiści, tacy jak Tadeusz Kroński czy Zygmunt Bauman, którzy wspierając się autorytetem twórcy *Fenomenologii ducha*, próbowali złamać ideowy opór swych intelektualnych adwersarzy, twierdząc, iż za triumfem komunizmu jako ustroju społecznego stoją żelazne prawa historii, będące Marksowskim odpowiednikiem Hegłowskiej idei rozumu dziejowego (realizującego się jako rozwój Absolutu do samowiedzy, tzn. samoświadomej realizacji). To w związku z ich działaniami Czesław Miłosz ukuł sformułowanie o „hegłowskim ukąszeniu”, które wpłynęło i wciąż wpływa na polskie odczytania Hegla. O tym, że było to w istocie „ukąszenie marksowskie”, bowiem wizja ładu politycznego, którą propagował Hegel, nie miała nic wspólnego z tym, co głosił marksizm, pisałem w innych miejscach¹. W niniejszym tekście chciałbym argumentować na rzecz dwóch tez.

Zgodnie z pierwszą Hegłowska wizja społeczeństwa nowoczesnego jest – w swym rdzeniu – nie tylko wciąż aktualna, ale także ma moc wyprowadzającą cywilizację euroatlantycką z głębokiego kryzysu, w którym się ona znalazła. Kryzysu, który grozi jej stopniowym rozpadem i – w dłuższym okresie – pochłonięciem przez obce jej porządki cywilizacyjne, stojące na niższym stopniu rozwoju. Namysł nad Heglem może więc stać się środkiem do wycofania się z nihilistycznych ekscesów tej cywilizacji, elementem otrzeźwienia z postmodernistycznej dekadencji, w którą popada ta wspaniała kultura, ostatnim dzwonkiem wzywającym do powrotu do tego, co efektywne i sprawdzone. Jako powrót do nowoczesności nie oznacza jednak regresu ani istotnej utraty.

¹ Por. np. A. Przyłębski, *Hegel jako teoretyk i krytyk społeczeństwa obywatelskiego*, w: K. Guzal-ska (red.), *Zrozumieć Hegla*, „Principia” t. LI–LII, Kraków 2009, ss. 143–162.

W 1989 r. mogło się wielu wydawać, że upadek realnego socjalizmu oznacza „koniec historii”, co niektórzy, np. Francis Fukuyama, uznali za triumf teorii Hegla. W sensie idealnym, tzn. porządku idei, mieli rację: nie istnieje efektywniejszy model „dobrego społeczeństwa” niż ten, który zarysował Hegel. W sensie realno-historycznym już niekoniecznie: despotyczne i przednowoczesne systemy społeczne, obowiązujące w Chinach, Rosji czy wielu krajach islamskich, pokazują swą osobliwą vitalność, stanowiąc źródło inspiracji dla nawet tak rozsądnych i wykształconych przywódców europejskich, jak Viktor Orban². Stopień poparcia swego społeczeństwa, który Władimir Putin odnotowuje w związku z agresją na Ukrainę, dowodzi dobitnie, iż zachodnie ideały – dążenie do pokojowej koegzystencji, demokracja, praworządność, prawa jednostki, jej wolność i prawo do poszukiwania szczęścia – nie są czymś oczywistym i powszechnie aprobowanym. Ważniejsze okazują się bogactwo i bezpieczeństwo, poczucie wielkości i siły.

I dlatego historia się nie zakończyła, wbrew Fukuyamie. Możliwy, i całkiem prawdopodobny, jest zwrot w kierunku systemów, w których społeczeństwo dominuje nad jednostką, w których oczywistość liberalizmu zostaje zakwestionowana, bowiem liberalizm jest postrzegany jako odpowiedzialny za kryzys finansowy, który uświadomił inteligentnym uczestnikom debaty publicznej dyktaturę ponadnarodowych instytucji finansowych, kierujących się wyłącznie chęcią zysku. To, co było siłą Zachodu: racjonalizm gospodarowania oparty na wolnej konkurencji, okazuje się mechanizmem nie tylko niewydolnym, ale nawet kontrproduktywnym, prowadzącym wiele społeczeństw do rozwarstwień i coraz większej nędzy całych grup społecznych. Idee społecznego solidaryzmu zostają wykpiene, w teorii i w praktyce. Stąd bierze się poszukiwanie innych rozwiązań, w tym takich, które za punkt odniesienia życia społecznego uważają naród, pojęty nie tylko jako społeczeństwo żyjące w danym państwie. Atrakcyjność Putina dla ludzi formatu Orbana pokazuje stan zbłądzenia, prowadzącego do narodowego socjalizmu. Drogę wyjścia z tych błędnych alternatyw odśladania właściwie odczytana filozofia polityczna Hegla.

Powstaje naturalnie pytanie, co to znaczy „właściwie odczytana”. I tu pojawia się druga teza niniejszego tekstu. Właściwym, tzn. istotowo adekwatnym, ale zarazem krytycznym i aktualizującym odczytaniem heglizmu jest w moim głębokim przekonaniu interpretacja hermeneutyczna. Na pierwszy rzut oka hermeneutyka wydaje się koncepcją z heglizmem nieuzgadnialną – głosi bowiem totalną historyzację ludzkiego bycia w świecie, podczas gdy Hegel mówi o logosie, który przenika dzieje, prowadząc je tropami logicznie dowodliwego postępu ku stanowi, który (pewne) społeczeństwa zachodnie osiągnęły w połowie XIX wieku. Logika dziejów przeciwko grze losów, przypadku, tendencji historycznych – tak wielu postrzega relację heglizmu i hermeneutyki. Na niekorzyść aktualności Hegłowskiej wizji

² Wskazują na to jego ostatnie wypowiedzi (z lipca i sierpnia 2014 r.) dotyczące Rosji, w kontekście barbarzyńskich działań tego kraju wobec Ukrainy.

nowoczesnego społeczeństwa zdaje się przemawiać nie tylko powstanie państw narodowych, ale przede wszystkim totalny irracjonalizm dwóch okrutnych wojen światowych, nieprowadzący do żadnego humanistycznego rozwoju. Filozofia hermeneutyczna nie uznaje logicznie wywiedzionego, a przez to jakoby niepodważalnego końca dziejów. I dlatego jej interpretacja heglizmu odrzuca jego pretensje do wiedzy absolutnej, do apodyktycznego odsłonięcia Logiki Bytu (Absolutu). Nie oznacza to jednak, by wizja bytu społecznego, którą propaguje Hegel, nie była atrakcyjna i nie dała się bronić, także bez pretensji do „intymnego kontaktu” z Duchem Absolutnym, danego jedynie Hegłowi. Jest to jednak obrona w ramach filozofii hermeneutycznej, która odkrycia Hegla postrzega jako stwierdzenie pewnego osiągnięcia określonej cywilizacji, a nie jako niepodważalny wyrok logosu. To osiągnięcie, podobnie jak wiele innych, może zniknąć z przestrzeni politycznej teraźniejszości. Można go jednak także bronić, stosując do współczesności, jeśli tylko uzna się je za wyraz cywilizacyjnej rozumności, umożliwiający optymalną samorealizację jednostek w harmonijnie zbudowanym społeczeństwie.

1. Hegla koncepcja etyczności jako ekspozycja jego teorii nowoczesnego społeczeństwa

Swą koncepcję nowoczesnego społeczeństwa Hegel przedstawił w wielu miejscach. Jej najpełniejszą ekspozycję znajdziemy w *Zasadach filozofii prawa*³, opublikowanych w Berlinie w 1820 r. Dzieło to składa się z trzech zasadniczych części, dotyczących: (1) prawa abstrakcyjnego, (2) moralności oraz (3) etyczności. Istotowy opis nowoczesnego społeczeństwa zawiera część ostatnia. Mylący jest przy tym przekład jej tytułu na język polski. Etyczność jest – jak się zdaje – obecnie rozumiana w języku polskim jako coś przewyższającego moralność, bycie moralnym. To ostatnie jest bowiem zazwyczaj rozumiane jako zwykłe podporządkowanie się jednostki normom społecznym, które zawsze mają charakter kulturowy i historyczny. Natomiast etyczność to podporządkowanie się normom idealnym i uniwersalnym, odsłoniętym dzięki samodzielnej refleksji etycznej. Tę różnicę uwidacznia odróżnienie nauki o moralności od etyki filozoficznej. A Hegel używa w swej pracy terminu *Sittlichkeit*, którego znaczenie jest bliższe polskiemu słowu „obyczajność” (bo *Sitte* to obyczaj). I taka też jest jego intencja – życie w modusie *Sittlichkeit* to dbanie o to, by nasze czyny były zgodne z regułami panującymi w danym społeczeństwie, pamiętanie o naszych rozlicznych obowiązkach i zobowiązaniach wobec innych ludzi. Biorąc pod uwagę tę intencję Hegla, będę jednak dalej posługiwał się terminem „etyczność”, gdyż poprzez przekład Adama Landmana został on utrwalony w polskiej literaturze filozoficznej.

³ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1969.

Istotna jest już sama struktura części *Zasad filozofii prawa* poświęconych etyczności – struktura trójczłonowa, której elementami są: (1) rodzina, (2) społeczeństwo obywatelskie oraz (3) państwo. Mimo że dla Hegla tym, co „rządzi” procesem dziejowym, jest przekształcanie rosnącej świadomości indywidualnej wolności i równości wszystkich ludzi w instytucje polityczne tę wolność zabezpieczające, to nie wychodzi on od abstrakcyjnej jednostki, lecz od rodziny, jako miejsca, gdzie jednostka przychodzi na świat⁴. I słusznie zauważa, że owa jednostka jest zawsze jednostką uspołecznioną. Wkracza w świat (naturalny i kulturowy) jak gdyby dwa razy: pierwszy raz poprzez biologiczne narodziny, a drugi – poprzez narodziny kulturowe, tzn. przyswojenie sobie reguł funkcjonowania danej społeczności oraz zasad komunikowania się z innymi (w tym ojczystego języka). No tak – można by powiedzieć – ale gdzie tu element nowoczesności? Wszak ludzie od zawsze powstawali ze związku mężczyzny z kobietą i dojrzewali w rodzinach. Hegel tego wcale nie kwestionuje.

Nowoczesny charakter rodziny, o który mu chodzi, manifestuje się w trzech elementach. Nowa jednostka ludzka powstaje z biologicznego związku kobiety i mężczyzny, co wyklucza – przeciw ideałom społeczeństwa ponowoczesnego – uznanie związku homoseksualnego za małżeństwo czy rodzinę w pełnym tego słowa znaczeniu. Po drugie, fundamentem tego związku, przekształcającego się w małżeństwo (co jest ukrytą krytyką konkubinatów), jest miłość. W świetle tego małżeństwa aranżowane, wymuszane, nieoparte na erotycznym i duchowym przyciąganiu się partnerów są właściwie pseudomałżeństwami. Nie spełniają swej istoty⁵. Ponieważ wedle Hegla relacja tak pojętej miłości musi dotyczyć intymnych zakamarków życia osobowego, czyni to związki oparte na wielożenstwie – w tym tzw. poliamorię, lansowaną w ramach ponowoczesności – małżeństwami przednowoczesnymi. „Małżeństwo jest z istoty swej czymś monogamicznym”, powiada Hegel jednoznacznie w § 167 swego dzieła.

Trzecim aspektem nowoczesnej rodziny jest złożenie na jej barkach odpowiedzialności za wychowanie dzieci. Musi to być przy tym opieka oparta na życiu wedle pewnego kodeksu aksjologicznego. Jego rdzeń stanowi wzajemna miłość i poszanowanie rodziców i dzieci, opiekuńczość, bezinteresowność itp. A zatem katalog wartości niezwiązanych z ekonomią, z myśleniem w kategoriach zysku i straty. Ten aspekt jest ważny choćby dlatego, że we współczesnych społeczeń-

⁴ W § 153 Hegel stwierdza „Prawo jednostek do swego subiektywnego przeznaczenia do wolności urzeczywistnia się w ich przynależności do etycznej rzeczywistości” konkretnego społeczeństwa. I dodaje „Na pytanie jakiegoś ojca, w jaki sposób najlepiej jest etycznie wychować syna, pewien pitagorejczyk dał następującą odpowiedź [...]: uczyniwszy go obywatelem państwa, w którym obowiązują dobre prawa”. Ibidem, s. 168.

⁵ W § 161 Hegel pisze: „W małżeństwie jako bezpośrednim stosunku etycznym [...] jedność naturalnych płci [tzn. naturalne zjednoczenie płci – A.P.] zostaje przemieniona w duchową, świadomą siebie miłość”. Ibidem, s. 171.

stwach europejskich, będących jedną nogą w ponowoczesności, o posiadaniu dzieci zaczęto coraz powszechniej myśleć w kategoriach ekonomicznych: ile dóbr mógłbym zdobyć przez 20–25 lat, poświęcanych zwykle na wychowanie dzieci, gdybym zdecydował się nie mieć potomstwa. Już samo przeniesienie kategorii ekonomicznych na myślenie o rodzinie jest objawem dekadencji współczesnych społeczeństw (a także nienowoczesności społeczeństw, w których dzieci traktowano głównie jako tanią siłę roboczą).

To, że celem tak pojętej rodziny jest odnawianie tkanki społecznej w obu jej aspektach: prokreacji oraz akulturacji, widać w nieco brutalnym sformułowaniu Hegla mówiącym o tym, kiedy można uznać, iż rodzina spełniła swe zadanie:

Etyczne rozwiązanie rodziny polega na tym, że dzieci, które **dzięki wychowaniu** stały się **wolnymi osobowościami** [podkr. – A.P.], zostają z osiągnięciem pełnoletniości uznane za osoby prawne i za zdolne [...] do założenia własnej rodziny, [...] która stanowi odtąd ich substancjalne przeznaczenie i w porównaniu z którą ich pierwsza rodzina ustępuje na plan dalszy jako tylko ich pierwsza podstawa i punkt wyjścia [...]⁶.

Swą pełniejszą samorealizację jednostka osiąga bowiem w społeczeństwie obywatelskim, które Hegel – jako jeden z autorów i popularyzatorów tego pojęcia – rozumiał nieco inaczej niż rozumiemy to dziś. Nie chodziło mu o oddolne inicjatywy w rodzaju NGOs, wspomagające państwo poprzez realizację pewnych zadań, lecz o całość życia społecznego pojętego jako złożony system potrzeb, których zaspokajanie regulowane jest przez wymiar sprawiedliwości, uzupełniony o korporacje i policję. Jest to innymi słowy kapitalistyczny – bo oparty na prywatnej własności oraz prawie jednostki do dysponowania sobą – sposób gospodarowania, z rynkiem i pieniądzem jako instrumentami jego najefektywniejszego funkcjonowania. To tutaj „subiektywny egoizm przechodzi w przyczynianie się do zaspokajania potrzeb wszystkich innych [ludzi]”⁷. Indywidualne poszukiwanie szczęścia, samorealizacja – cel mimo wszystko egocentryczny – realizowane jest jednak w społecznie wyznaczonych ramach.

Hegel jest przy tym świadom tego, że ekonomia oparta na kapitalizmie jest motorem ogromnego i z niczym dotąd nieporównywalnego wzrostu bogactwa, a przez to i rozwoju społeczeństw, i to nie tylko w aspekcie kultury materialnej, ale i duchowej. Mówi w tym kontekście np. o dobrach luksusowych, o „wydelikaceniu potrzeb”, a także o powstawaniu potrzeb kulturalnych, które nigdy dotąd nie istniały. Dostrzega zatem wszelkie pozytywy kapitalistycznej ekonomii, jako najefektywniejszej formy gospodarowania i zaspokajania rosnących potrzeb człowieka. Ale widzi również to, że z uwagi na walkę indywiduów na rynku „społeczeństwo obywatelskie [...] przedstawia obraz zarówno rozpusty, jak i nędzy oraz występującego

⁶ Ibidem, § 177, s. 182.

⁷ Ibidem, § 199.

i tu i tam zepsucia fizycznego i etycznego”⁸. Panowanie rachunku ekonomicznego i podporządkowanie wszystkiego indywidualnym egoizmom grozi społeczeństwu jako całości rozpadem wszelkich więzi, przekształceniem w byt, w którym zamiera pierwiastek etyczny. A to on, zdaniem Hegla, wyznacza ludzką godność, bytową swoistość człowieka. Dlatego to nie społeczeństwo obywatelskie, lecz państwo jest kłamrą spinającą Hegłowską koncepcję nowoczesnego społeczeństwa⁹.

Swoistą etyczność danego społeczeństwa (jako historycznego narodu lub wolnego związku grup etnicznych, w rodzaju Szwajcarii) ucieleśnia państwo w swych prawach i instytucjach. „Państwo jest rzeczywistością idei etycznej” – powiada Hegel w § 257 *Zasad filozofii prawa*. Idea państwa jest realizowana na wiele historycznie danych sposobów, tzn. jako konkretne państwa, różniące się od siebie konstytucjami (stabilizującymi wyróżniającą je etyczność). Państwo nowoczesne to takie państwo, które interesy narodu (tzn. historycznie ukształtowanego społeczeństwa) potrafi zharmonizować z wolnością jednostki, która jest nieprzekraczalnym kryterium nowoczesności danego ustroju politycznego.

Ponieważ jednak indywidualizm łatwo przechodzi w egoizm (co widać na co dzień w bezlitosnym często funkcjonowaniu rynku), a ten grozi rozsadzeniem społeczeństwa (walką wszystkich ze wszystkimi, włącznie z eliminowaniem pokonanych), zadaniem państwa jest stworzenie i egzekwowanie takiego prawa, które pęd do dobrobytu i indywidualnej samorealizacji wykorzystałoby dla dobra ogółu, tj. dla budowania „dobrego społeczeństwa”. Dlatego niezbędni są ludzie, dla których dobro państwa będzie celem pierwszoplanowym. Hegel mówi tu o „stanie ogólnym”, odróżnia bowiem te stany społeczne, które pracują dla kapitalistycznej gospodarki od tych, które pilnują stanu państwa (sądownictwo, administracja państwowa, szkolnictwo, wojsko). Bo, jak powiada w swoim *opus magnum*: „Państwo jest rzeczywistością wolności konkretnej. Wolność konkretna jednak polega na tym, że jednostkowość osobowa i jej interesy szczegółowe osiągają w niej swój pełny rozwój i uznanie swego prawa”¹⁰. Innymi słowy, zadaniem państwa jest konkretyzacja abstrakcyjnej jeszcze wolności konkretnych nowoczesnych jednostek, jako obywateli danego kraju (państwa), tzn. takie wyznaczenie granic tej wolności, które będzie prowadziło do pełnego rozwoju jednostek, nie łamiącego jednak ładu społecznego. Bowiem „państwo jest duchem obiektywnym”¹¹, tzn. ponadindywidualnym ładem moralnym, umożliwiającym pokojową i zarazem twórczą koegzystencję obywateli.

⁸ Ibidem, § 185.

⁹ Hegel stwierdza, w swoistym dla siebie języku, iż: „Zasada państwa nowoczesnego zawiera w sobie taką kolosalną siłę i głębię, że pozwala zasadzie podmiotowości rozwinąć się w **samoistny termin skrajny** szczegółowości osobowej i zarazem **sprawdza ją z powrotem do substancjalnej jedni**, zachowując w ten sposób zasadę tę w sobie samej”. Ibidem, § 260.

¹⁰ Ibidem, § 260.

¹¹ Ibidem, § 258, dodatek.

Troska o tak pojęte państwo jest ich najwyższą powinnością, bowiem rozumni obywatele „uznają [...] ten interes ogółu za swego substancjalnego ducha i czynni są dla niego jako swego ostatecznego celu”¹². Hegel nie waha się w tym kontekście mówić o patriotyzmie jako zasadzie naszej woli, która powinna stać się przyzwyczajeniem, gdyż nie chodzi tylko o postawę manifestowaną w szczególnych historycznych momentach, lecz o codzienne działanie na rzecz narodowej pomyślności. Ta polityczna postawa oparta jest na zaufaniu jednostki do państwa jako reprezentanta ogółu społeczeństwa, na świadomości tej jednostki, że jej „substancjalne i szczegółowe interesy zachowane są i zawarte w interesach i celach, jakie ma ktoś inny [...]”¹³. Oczywiście jest, że tylko praworządne i demokratyczne państwo, pojęte jako republika, *res publica*, tzn. „wspólna rzecz”, jest w stanie zagwarantować funkcjonowanie tych zasad.

To, że taka wizja społeczeństwa nowoczesnego nijak ma się do koncepcji lansowanej przez Marksa (czy Lenina), widać w wielu miejscach. Powoływanie się na wspólną im jakoby metodę dialektyki czy ideę alienacji nic tu nie zmienia: dialektykę Hegel rozumie inaczej niż Marks, to samo dotyczy alienacji. Aby się o tym przekonać, wystarczy pogłębiona lektura obu filozofów albo sięgnięcie do *Głównych nurtów marksizmu* Kołakowskiego. Hegel nie postuluje rozbicia społeczeństwa obywatelskiego (*de facto* gospodarki rynkowej, opartej na prywatnej własności) czy anihilacji państwa przez przekazanie jego zadań jakiemuś nowemu, komunistycznemu społeczeństwu (np. radom robotniczym). Zadań państwa nie redukuje też do bycia „stróżem nocnym kapitalizmu”, na co wskazuje choćby zaliczenie nauczycieli (i naukowców) do stanu państwowego. Nie uważa także państwa za wynik umowy społecznej (realnej lub fikcyjnej)¹⁴, wie bowiem, iż państwa powstają w sposób dziejowy i nie są – jak głoszą to dziś niektórzy politolodzy – „produktem wybitnie nacjonalistycznego XIX wieku”. Hegel nie wyobraża sobie sprawiedliwego i skutecznego funkcjonowania jakiejś „republiki światowej”, w której dokonałaby się wielka synteza narodowych etyczności, a wielcy potentaci – światowe mocarstwa – zrezygnowaliby, na rzecz małych państw, ze swej woli dominacji, przez co interesy narodowe ustąpiłyby miejsca ogólnoludzkim. Jest świadom słabości prawa międzynarodowego, które – jak słusznie zauważa – nie ma ani sędziego, ani egzekutywy, która byłaby w stanie skutecznie karać wszystkie państwa przekraczające ustalone reguły. Traktuje o tym § 333 jego dzieła.

¹² Ibidem, § 260.

¹³ Ibidem, § 251.

¹⁴ obrońcy teorii umowy społecznej odwołują się często, dla jej ratowania, do interpretacji mówiącej, iż jest to tylko pewien eksperyment myślowy, który pozwala społeczeństwu (lub jego części) wypowiedzieć posłuszeństwo państwu. Ale również taka interpretacja nie wytrzymuje krytyki. W świetle ustaleń filozofii hermeneutycznej jest czystą, do niczego nieprzydatną fikcją.

2. Hermeneutyczna wykładnia Hegla teorii nowoczesności

Jak już sygnalizowałem, „interpretacja hermeneutyczna” znaczy tu tyle, co wykładnia dokonana w świetle filozofii hermeneutycznej. Termin „hermeneutyka” przeżywa w ostatnich latach popularność, która prowadzi do jego semantycznej inflacji. Nie mam więc na myśli ani hermeneutyki jako konkretnej interpretacji czegoś (dzieła, teorii), ani samej teorii (filozofii) interpretacji. Filozofia hermeneutyczna to koncepcja, której podstawy zbudowali – kolejność nazwisk nie jest tu bez znaczenia – Heidegger, Gadamer, Ricoeur i Diltthey¹⁵, a która – z różnych powodów – wciąż znajduje się *in statu nascendi*. Zarys jej paradygmatu, którego głównymi kategoriami są doświadczenie (hermeneutyczne), rozumienie (interpretacja) i język (mowa), przedstawiłem w książce *Hermeneutyczny zwrot filozofii*¹⁶. Tu jednak, by nie przekraczać wyznaczonych sobie ram conceptualnych, mogę zająć się jedynie interpretacją społecznej koncepcji Hegla z perspektywy filozofii hermeneutycznej.

Szacunek, a nawet fascynację myślą Hegla można skonstatować u każdego z wyżej wymienionych klasyków filozofii hermeneutycznej. Wilhelm Diltthey przejął od niego termin „duch obiektywny”, modyfikując w istotny sposób jego treść i czyniąc go podstawą swej filozofii kultury. Badał też poglądy młodego Hegla. Hans-Georg Gadamer poświęcił Heglowi wiele ważnych rozpraw, z których część zawiera trzeci tom jego *Gesammelte Werke*, zatytułowany *Hegel, Husserl, Heidegger*. Uzyskanie świadomości hermeneutycznej opisuje często jako przejście drogi odwrotnej do tej, którą zarysowuje Hegla *Fenomenologia ducha*, która postuluje poszukiwanie we wszelkiej substancjalności (stosunków społecznych) śladów wytwarzającej ją subiektywności (podmiotu). Depotencjalizując indywidualny podmiot, Gadamer mówi o tym, by w każdym określeniu podmiotu szukać kulturowej i historycznej substancji (tradycji), która to warunkuje¹⁷. Martin Heidegger i Paul Ricoeur odnosili się do Hegla w początkach swych koncepcji politycznych: pierwszy raczej w wykładach i zapiskach, opublikowanych ostatnio jako tzw. *Czarne*

¹⁵ W skrócie zasługi wymienionej czwórki można scharakteryzować następująco: Heidegger – rozumienie jako egzystencja (sposób życia człowieka), koło i prestruktura rozumienia; Gadamer – językowy, sytuacyjny (efektywno-dziejowy) i antycypacyjny (założeniowy) charakter rozumienia; Ricoeur – narratywizm i tekstualność; Diltthey – powiązanie hermeneutyki (jako filozofii kultury) z filozofią życia. Ich koncepcje nie dadzą się jednak, bez ostrych cięć, uzgodnić w ramach jednej teorii. Nie odpowiadają też na wiele pytań, do których całościowa teoria filozoficzna powinna się odnieść. Stąd mowa o *in statu nascendi*.

¹⁶ A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2005.

¹⁷ O tym, że Hegel jest – obok Arystotelesa – bodaj najważniejszym „punktem orientacyjnym” dla Gadamera, interesująco pisze znakomity filozof węgierski Csaba Olaj w tekście *Die Überlieferung der Gegenwart und die Gegenwart der Überlieferung. Heidegger und Gadamer über Tradition*, „International Yearbook for Hermeneutics” t. 12, Tübingen 2013, ss. 208–212.

zeszyty (*Schwarze Hefte*), drugi np. w *O sobie samym jako innym*, swej brawurowej rozprawie o źródłach osobowej tożsamości¹⁸.

Filozofia hermeneutyczna stanowi koncepcję na wskroś historycystyczną. Człowiek w interakcji ze swym otoczeniem – społecznym i przyrodniczym – tworzy kulturę, która wyrывa go z czystej biologiczności, uruchamiając nieznane przyrodzie determinanty ontologiczne. Na pytanie, czym jest człowiek – stwierdza Dilthey – odpowiedzi udziela nie natura, lecz kultura, a właściwie historia. Bo byt ludzki nie „jest”, lecz „się staje”. I dopiero prawdziwie – nie po Nietzscheańsku – „ostatni człowiek” mógłby, gdyby posiadał odpowiednią wiedzę i czas na jej wyrażenie, miarodajnie odpowiedzieć na to pytanie.

Filozofia hermeneutyczna jest – jak słusznie zauważa Barbara Tuchańska – pewną wersją kulturalizmu¹⁹. To kultura wytwarza świat, w którym ludzie egzystują. Także znaczenie przyrody jest przez nią generowane, co podkreślał już sto lat temu genialny poznański humanista Florian Znaniecki²⁰. Człowiek bytuje w pewnej semantycznej rzeczywistości, zapośredniczającej jego spotkanie z nagim bytem. Formy tego spotkania to historyczno-kulturowe osiągnięcia cywilizacyjne, różne w różnych kulturach i cywilizacjach. Niezwykle ważna jest w tym kontekście forma symboliczna, jaką jest religia, niedająca się sprowadzić – jak nadto redukcjonistycznie postrzegał to Ernst Cassirer – do wyznaczania konkretnej etyczności. Współczesna nauka, którą większość kultur musi sobie przyswoić, jeśli chce być częścią współczesnej cywilizacji technicznej, stanowi zbyt małą wysepkę w morzu zjawisk kulturowych, by wprowadzić kulturowy uniwersalizm i znieść znaczenie kulturowych odmienności oraz ich wpływ na myślenie i działanie ludzi. Funkcjonowanie nauki (i opartej na niej techniki) w kulturach pozaeuropejskich pokazuje to każdego dnia.

Trzeba jednak zaznaczyć, że historycyzm filozofii hermeneutycznej nie oznacza relatywizmu. Osiągnięte na pewnym stopniu rozwoju formy bycia stanowią „prawdę i mądrość danej epoki” rozwojowej i nie sposób ich dowolnie zmieniać. Są bowiem standardem racjonalności, swego rodzaju dynamicznym *a priori*, wyznaczającym ramy myślenia i działania. Racjonalność ładu społecznego, jego rosnące warunkowanie przez etyczność (w nie-Hegłowskim, sygnalizowanym wyżej tego słowa znaczeniu), powstawanie instytucji gwarantujących i zabezpieczających prawa (wolności) jednostek – wszystko to jest wynikiem rozumnych działań wspólnot ludzkich chcących poprawić swój byt. Ta historyczna rozumność narasta jako tradycja czy też przekaz kulturowy, którego częściami są także system polityczny i system

¹⁸ Odpowiednie miejsca podaję w mej książce *Dlaczego Polska jest wartością. Wprowadzenie do hermeneutycznej filozofii polityki*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2013.

¹⁹ Por. B. Tuchańska, *Natura i kultura w kulturalizmie hermeneutycznym*, w: K. Łukasiewicz, I. Topp (red.), *Kultura (w)granicach natury*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2012, ss. 15–34.

²⁰ Por. F. Znaniecki, *Myśl i rzeczywistość*, w: idem, *Pisma filozoficzne*, t. 1, PWN, Warszawa 1987.

ekonomiczny. Nic pozaziemskiego nie gwarantuje, że dana tendencja rozwojowa się utrzyma, że pewne zdobycze nie zostaną zatracone. W historii mieliśmy wiele przykładów degeneracji i zapaści całych cywilizacji (choćby Rzymian ulegających barbarzyńskim Germanom czy Azteków padających na kolana przed potęgą hiszpańską). Filozofia hermeneutyczna pojmuje Hegłowską teorię nowoczesnego społeczeństwa jako istotnościowy opis politycznej historii Europy, jej politycznego i społecznego dojrzewania.

Dlatego filozofia hermeneutyczna odrzuca absolutystyczno-idealistyczną interpretację filozofii politycznej Hegla. Gadamer zauważał to w swoich tekstach wielokrotnie, co węgierski badacz jego spuścizny podsumował następująco:

[...] myśli on o przebiegu historii – który Hegel ujmował jako proces teleologiczny – jako o otwartym dzianiu się, bez określonego celu, a zatem także bez zakończenia. [...] Z tej reinterpretacji wynika zaś, że Gadamer w sposób **zdecydowany odrzuca programową myśl Hegla o wiedzy absolutnej**. Rozwój doświadczenia hermeneutycznego i związany z nim wymóg otwartości przeciwstawiają się wiedzy przejrzystej co do swych wszystkich założeń i elementów. Wysunięte przez Hegla roszczenie do wiedzy absolutnej jest wedle Gadamera ograniczone przez to, że **doskonała przejrzystość jest wobec dziejowości naszego istnienia nieosiągalna** [podkr. – A.P.]²¹.

W świetle filozofii hermeneutycznej Hegla teoria nowoczesnego społeczeństwa nie jest odkryciem jakiejś logiki rozwoju, która z żelazną konsekwencją musi doprowadzić wszystkie organizmy społeczne czy narodowe do tej postaci bytu społecznego, którą opisuje w swych *Zasadach filozofii prawa*. Minęło już dwieście lat od ukazania się tej wykładni dziejów, a większość państw ani myśli o wkroczeniu na tę drogę. Ich własne, często antydemokratyczne czy antyrepublikańskie tradycje kształtowania się ładu społecznego są silniejsze niż rzekomo nieodparta Hegłowska logika dziejów. Dlatego jego naukę należy interpretować nie z perspektywy „żelaznych praw historii”, lecz jako dobrze uzasadnioną wykładnię historii rozwoju pewnej określonej kultury – kultury europejskiej (oraz jej północnoamerykańskiego przedłużenia). Kultury, której podstawy tkwią – co podkreślał m.in. Kołakowski – w greckiej filozofii i idei demokracji, w rzymskim prawodawstwie i idei republiki oraz w chrześcijaństwie, z jego braterstwem wszystkich ludzi, ideą nierelatywnej etyczności oraz równością wszystkich wobec Boga.

To zaś oznacza, że politycznej kultury Europy nie bronią żadne idealne siły kosmicznej logiki dziejów, a zatem jest ona podatna na zmiany, a nawet na zniszczenie, tak samo jak inne cywilizacje. „Koniec historii” proklamowany przez Fukuyamę można rozumieć wyłącznie jako koniec historii idealnej, nie zaś – historii realnej. A i takie rozumienie jest ryzykowne. Pewnie dlatego amerykański badacz odwołał swój pochopny werdykt.

²¹ C. Olay, *Die Überlieferung der Gegenwart...*, s. 212.

3. Hegel kontra Nietzsche – próba podsumowania

Po pozbawieniu go metafizycznych sankcji Heglowski model nowoczesnego społeczeństwa nie traci nic ze swojej atrakcyjności i aktualności. Można, a nawet trzeba dokonywać w nim pewnych uściśleń czy dopowiedzeń, np. w odniesieniu do roli państwa opiekuńczego (Hegel nie przewidywał jego istnienia) czy sytuacji żony w związku małżeńskim (godność reprezentowania rodziny przyznawał tylko mężczyźnie). Można nawet zastanawiać się nad tym, czy opierając swą koncepcję małżeństwa na uczuciu miłości, Hegel nie zaakceptowałby związków gejowskich²². Nie to jednak stanowi rdzeń tej koncepcji. Jest nim trójczłonowy model, w którym rodzina ma biologiczne i kulturowe zadanie odnawiania społeczeństwa przez prokreację i wychowanie nowych pokoleń, a społeczeństwo obywatelskie to motor postępu i miejsce samorealizacji jednostki w ramach „systemu potrzeb” (społecznego podziału pracy), najefektywniejszego przy zachowaniu własności prywatnej, zaś państwo to instytucja czuwająca na harmonizacją dobra wspólnego z dobrem i wolnością jednostki. Ten właśnie model, a nie XIX-wieczny nacjonalizm czy oświeceniowy scjentyzm i progresizm, obiecujący powszechne szczęście dzięki nowym technologiom, a przynoszący kataklizmy wojenne, jest istotowym opisem nowoczesnego społeczeństwa. Nam, Europejczykom, dumnym z drogi, którą przeszła nasza kultura, pozostaje tylko pielęgnowanie i doskonalenie tego modelu. Jego niestabnącej atrakcyjności dowodzi fala uchodźców z innych kontynentów, którzy pragną żyć i pracować w Europie.

Bo czy obecna sytuacja nie pokazuje nam, że państwa, które nie tworzą szans rozwoju rodzin, dążą do demograficznej katastrofy: starzeją się, zmniejsza się ich witalność i kreatywność, upada ich system emerytalny, nie ma wymiany pokoleń, konieczny jest import siły roboczej z innych regionów kulturowych, co prowadzi często do regresu cnót politycznych. Widać też coś, co Hegel tylko sygnalizował – znaczenie zorganizowania społeczeństwa w państwo nie tylko nie maleje, ale wręcz rośnie. Wciąż powstają nowe państwa. Przypomnijmy sobie niedawny rozpad ZSRR, Czechosłowacji i Jugosławii. Regiony o odmiennej historii i języku (weźmy przykłady Baskonii, Katalonii czy Szkocji) żądają ustanowienia reprezentujących je państw. Odsuwa to perspektywę Kantowskiej *Weltrepublik*, odsłaniając jej utopijność. Okazuje się, że ludzie potrzebują silnej tożsamości, a tę może im najlepiej dać duża grupa społeczna. Największą, z którą są w stanie się identyfikować, jest zaś naród, a nie uniwersalna ludzkość. W pewnym sensie przeciwko Heglowi, ale w zgodzie z tezami filozofii hermeneutycznej można powiedzieć, że ktoś staje się człowiekiem jako Polak, Niemiec czy Amerykanin.

²² I dojść do logicznego wniosku, że nie mógłby ich uznać za równorzędne małżeństwu, bo drugim obok miłości warunkiem sensowności instytucji małżeństwa jest prokreacja.

Są i tacy Europejczycy, którzy model ten chcą zniszczyć, bo jest on dla nich dowodem ucisku i niesprawiedliwości. Rodzina czy państwo stanowią według nich instytucje opresyjne. Kiedyś w awangardzie tego destrukcyjnego ruchu stali komuniści, propagujący bezklasowe społeczeństwo, pozbawione władzy państwowej, instytucji małżeństwa i kapitalistycznej gospodarki. Dobrze wiemy, do czego doprowadziły próby realizacji choćby części tych fantasmagorii. Dziś podobne zapędy towarzyszą ruchowi postmodernistycznemu. Nowoczesność to dlań obie wojny światowe, komory gazowe Oświęcimia, a nie dobrobyt i pokojowe współistnienie narodów współczesnej Europy Zachodniej i Ameryki Północnej. W imieniu zatamizowanego społeczeństwa, pojętego jako zbiór jednostek, następuje tu atak na dwa pozostałe elementy Hegłowskiej etyczności: rodzinę i państwo. Wszystko w imieniu „absolutnych” (jakoby „ponadhistorycznych”, a więc abstrakcyjnych) praw jednostki do bezwzględnej samorealizacji. Naczelnym hasłem stała się „emancypacja”, która ciągle szuka swych nowych podmiotów. To, co znane i sprawdzone – tradycja jako historyczny rozum – zostaje odrzucone, jednostki i społeczeństwa zostają poddane groźnemu eksperymentowi całkowitej kulturowej przemiany, nieodpowiadającej panującej etyczności społecznej. I dlatego sprytnie, pozademokratycznie, za pomocą medialnej przemocy narzucanej milczącej większości przez ponowoczesną mniejszość.

Można by ze spokojem obserwować rezultat tych zmagania nowoczesności z ponowoczesnością, gdyby nie to, że „wróg stoi u bram”. Do gry o przyszły kształt świata politycznego włączyła się bowiem także... przednowoczesność. Bo jakże inaczej niż jako przednowoczesne określić systemy społeczno-polityczne Rosji, Chin czy Iranu? Ich niechęć, a nawet nienawiść do współczesnej Europy, jest oczywista. Karmi się ona w dużym stopniu obrazem degeneracji kultury europejskiej, która dokonuje się pod hasłem ponowoczesności, a której symbolem jest udający kobietę facet z brodą, budzący zachwyt eurowizyjnej publiczności. Ikona „nowej, ponowoczesnej kobiecości”. Nihilizm, hedonizm, doczesność, wręcz „życie chwilą”, bez szacunku dla dorobku i wartości przeszłych pokoleń i pogłębionego myślenia o przyszłości – oto efekt przekształceń kultury europejskiej u progu ponowoczesności. Panseksualizm i antyreligijność – oto jego fundamenty.

U progu, bowiem zmagania nie są wcale rozstrzygnięte i zakończone, a zwycięstwo ponowoczesności wcale nie jest pewne. Polska, tak jak w 1920 r., znów jest kulturowym bastionem Europy, tym razem na froncie czysto ideowym. Niezamierzający terroryzm islamski, chiński państwowy kapitalizm czy Putinowski pansławizm, oparty na KGB i prawosławiu, rzucają wyzwanie, któremu Europa musi sprostać, jeśli jej kulturowe osiągnięcia mają mieć wartość inną niż muzealna, a nasi wnukowie nie mają żyć życiem niewolników. Tę walkę uosabia zderzenie Hegla z Nietzschem, dwóch niemieckich myślicieli XIX wieku. Zasługi pierwszego z nich już ukazano. Natomiast drugi nie przypadkiem jest na sztandarach postmodernizmu, od Freuda i Foucaulta, po Vattimo, Sloterdijka i Caputo. Kult

samorealizującej się jednostki, immoralizm przyznawany twórcy, pogarda dla mas i dla demokracji, doczesność i atak na religię – to tylko wybrane cechy doktryny formułowanej przez autora *Poza dobrem i złem*, które z zachwytem podejmują teoretycy ponowoczesności. Tradycja, wspólnota, naród, etyczne samodoskonalenie, wyznawanie idealnych wartości (takich jak prawda czy dobro) to wedle tego podejścia błędne ścieżki, które należy porzucić. Wbrew deklaracjom uczonych, takich jak Vattimo czy Caputo, niewiele ma to wspólnego z autentyczną filozofią hermeneutyczną, rozwijaną przez czterech przywołanych wcześniej klasyków. Nawet jeśli odbywa się pod szyldem „radikalizacji hermeneutyki”.

Tytuł tego tekstu odwołuje się do pewnego historycznego zdarzenia. Pod koniec XIX wieku europejska filozofia akademicka znalazła się w głębokim kryzysie spowodowanym nieumiejętnością zareagowania na dynamiczny rozwój nauk pozytywnych (zwłaszcza biologii, antropologii, psychologii, socjologii) z jednej strony oraz światopoglądowo zorientowanej filozofii pozaakademickiej (Nietzsche, Schopenhauer) – z drugiej. Otto Liebmann napisał wtedy książkę pt. *Kant und die Epigonen* (1865), w której analizował odpowiedzi ówczesnych koncepcji na fundamentalne kwestie filozoficzne. Konstatował słabość proponowanych rozwiązań i każdy z rozdziałów kończył stwierdzeniem: „a zatem trzeba powrócić do Kanta” – do ducha filozofii Kantowskiej, która była w jego przekonaniu ostatnią wielką filozofią potrafiącą w dialogu z osiągnięciami ówczesnej nauki (głównie fizyki i astronomii) tworzyć oryginalne syntezy, których oczekuje się od filozofii²³. Myślę, że jesteśmy dziś w podobnej sytuacji, jeśli chodzi o filozofię społeczną: nihilizm postmodernizmu, z jego negacją rozumu (i Oświecenia), abstrakcyjne teorie umowy społecznej, nijak mające się do realnej egzystencji historycznie ukształtowanych państw – wszystko to powoduje zamęt i pasywność, które grożą wyczerpaniem sił witalnych naszej cywilizacji – najbogatszej, jaką ludzkość była w stanie wytworzyć. Ludzkość, w jej euroatlantyckiej postaci, pragnie porzucić nowoczesność, jako uciskający ją gorset. Nie uświadamia sobie jednak, czym to grozi. I właśnie dlatego „należy powrócić do Hegla”. W jego nowoczesnej, hermeneutycznej, a to znaczy: nieabsolutystycznej, niemetafizycznej wykładni. Wykładni, w której *logos* to nie kosmiczna logika absolutu, podporządkowująca sobie człowieka, lecz logika ludzkich rozumowań, wprowadzona w celu zrozumienia procesu dziejowego. Zrozumienia skrojonego „na ludzką miarę”, zawsze skończonego, fragmentarycznego, a przez to niepełnego.

²³ O ruchu kantowskim oraz neokantyzmie piszę obszernie w dwóch książkach: *Emila Laska logika filozofii*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1990; *W poszukiwaniu królestwa filozofii*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1994.

ZDZISŁAW W. PUŚLECKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Nauk Politycznych i Dziennikarstwa, Zakład Gospodarki Międzynarodowej

Światowa Organizacja Handlu (WTO) i Unia Europejska w warunkach wzrostu tendencji merkantylistycznych we współczesnym handlu międzynarodowym

Wprowadzenie

Wielostronne rokowania handlowe Światowej Organizacji Handlu (WTO) w ramach Rundy Doha na początku drugiej dekady XXI wieku nadal znajdowały się w martwym punkcie, co równocześnie opóźniało podpisanie aktu końcowego mającego istotne znaczenie dla funkcjonowania współczesnego handlu międzynarodowego. Wynikało to przede wszystkim z odmiennych stanowisk głównych negocjatorów, a mianowicie Unii Europejskiej i Stanów Zjednoczonych Ameryki, a uwidoczniło się już w przebiegu wcześniejszych rokowań handlowych. Działania mające na celu ograniczenie subsydiowania rolnictwa przez kraje wysoko rozwinięte były związane ze zdecydowanym stanowiskiem w tej kwestii państw rozwijających się¹, których rola w gospodarce światowej coraz bardziej wzrasta.

Pozycja krajów rozwijających się we współczesnej gospodarce światowej zmieniła się przede wszystkim w wyniku procesów globalizacji, które istotnie przekształciły obraz dzisiejszego świata, przy uwzględnieniu ich dodatnich i ujemnych efektów. Zmiany te były także ważnym jakościowym elementem globalizacji i przyspieszały rozwój handlu międzynarodowego². Tendencje liberalizacyjne w światowej wymianie handlowej, jako konsekwencja wzrostu gospodarczego i globalizacji, prowadziły

¹ V. Birchfield, *Dueling Imperialism or Principled Policies? A Comparative Analysis of EU and US Approaches to Trade and Development*, w: R. Reuveny, W.R. Thompson (red.), *North and South in the World Political Economy*, Blackwell, Malden – Oxford – Carlton Victoria 2008.

² M. Kelton, *Global Trade*, w: R. Devetak, A. Burke, J. George, *An Introduction to International Relation*, Cambridge University Press, New York 2012.

do łagodzenia, a nawet do eliminowania istniejących lub potencjalnych konfliktów handlowych³. W warunkach globalnego kryzysu finansowego i ekonomicznego w latach 2008-2010 zaczęły jednak przeważać tendencje protekcyjnistyczne, które towarzyszą recesji gospodarczej. Osłabieniu uległo również oddziaływanie wielostronnych porozumień handlowych na procesy liberalizacji handlu międzynarodowego w ramach WTO i wzrosło znaczenie umów bilateralnych.

Choć jest jeszcze wiele problemów do rozwiązania związanych z likwidacją zacofania gospodarczego i zależności ekonomicznej, poprawił się standard życia setek milionów mieszkańców krajów Azji, Afryki i Ameryki Łacińskiej, którzy wyszli z przedłużającego się, trudnego do pokonania ubóstwa. Standard osiągnięty w procesie zmian globalizacyjnych nie zawsze można uznać za zadowalający, jednak poprawa warunków rozwojowych jest znacząca⁴. Gospodarka rynkowa mogła zasadnie zapisać to na swoje konto, do czego doszło niekoniecznie za pomocą izolacji, lecz poprzez integrację z rynkiem globalnym, tak ścisłą jak to tylko było możliwe⁵. Integracja z gospodarką światową wynikająca z transformacji systemowej dotyczyła także słabiej rozwiniętych państw Europy Środkowej i Wschodniej. Można więc stwierdzić, iż integracja państw słabo rozwiniętych z rynkiem światowym i konieczność wzrostu konkurencyjności wymusza na nich tak bardzo potrzebne reformy wewnętrzne. Zmniejszają się równocześnie dwie strony zacofania i zależności ekonomicznej państw Azji, Afryki i Ameryki Łacińskiej, a mianowicie strona wewnętrzna (niski poziom rozwoju sił wytwórczych i zacofane stosunki produkcji) oraz strona zewnętrzna (przechwytywanie dochodów przez obcy kapitał, szerszy dostęp do rynku światowego i dopływ wykwalifikowanych kadr pracowniczych). Należy więc zgodzić się z tym, że sam wolny handel nie jest odpowiedzialny za wzrost gospodarczy, bardziej znaczącymi determinantami są bowiem stabilność makroekonomiczna i zwiększanie inwestycji⁶.

Kluczem do osiągnięcia porozumienia końcowego Rundy Doha stało się zbliżenie stanowisk głównych ośrodków światowej wymiany handlowej artykułami rolnymi, czyli Unii Europejskiej i Stanów Zjednoczonych. Coraz bardziej stawało się przy tym jasne, że w wyniku pomyślnego zakończenia Rundy Doha WTO powinna stymulować nie tylko liberalizację handlu międzynarodowego, ale także wyraźniej niż dotychczas wspierać rozwój krajów rozwijających się⁷. Ostatni etap wielostronnych rokowań handlowych w sprawie liberalizacji handlu międzynarodowego należałoby więc poświęcić problemowi zmniejszania kosztów krajów rozwijających się przy wchodzeniu na rynek światowy ze swoimi towarami

³ Ibidem.

⁴ P. Krugman, *Powrót recesji – kryzys roku 2008*, Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2012.

⁵ Ibidem.

⁶ D. Rodrik, *The new global economy and developing countries*, ODC, Washington, DC 1999.

⁷ T. W. Hertel, L. A. Winters, *Estimating the Poverty Impacts of a Prospective Doha Development Agenda*, „World Economy” 28(8)/2005.

przemysłowymi, rolnymi i usługami. W ten sposób powinna też rozszerzać się pomoc dla handlu międzynarodowego krajów rozwijających się zgodnie z hasłem *Aid for Trade*.

Głównym celem opracowania jest przedstawienie funkcjonowania Światowej Organizacji Handlu w warunkach wzrostu tendencji merkantylistycznych we współczesnym handlu międzynarodowym. Celami szczegółowymi są natomiast wskazanie konieczności przyjęcia nowych kierunków działania WTO oraz przedstawienie kwestii ograniczania neoprotekcjonizmu rolnego Unii Europejskiej, zobowiązań Wspólnej Polityki Rolnej wobec WTO, a także wzrostu roli i znaczenia grupy G20 jako ważnej i wpływowej instytucji globalnej.

1. Konieczność określenia nowych kierunków działania WTO

Obecne reguły handlowe przyczyniają się do pewnej niezależności handlu światowego, ze wszystkimi związanymi z tym ryzykami. Niespodziewane działania WTO dotyczące taniego importu rolnego mogą prowadzić do masowego zniekształcania cen na artykuły rolne, a tym samym do ruiny lokalnych producentów rolnych⁸, i odwrotnie: wysoki wzrost cen na artykuły rolne na rynku światowym może doprowadzić nawet do klęski głodu w krajach, które nie są w stanie dostosować się do takiej sytuacji przez szybki wzrost produkcji rolnej, kierowanej z powodu wysokich cen nie tylko na rynek światowy, ale także na rynek lokalny. Ponadto przygotowanie produkcji żywności do jej wprowadzenia na światowy rynek może przyczynić się do powstania gospodarki dualnej. W takich warunkach pojawiają się bowiem producenci, którzy mogą osiągać wysokie zyski, a także tacy, którzy produkują tylko na rynki lokalne i nie mogą wejść na rynki światowe poprzez eksport swoich towarów⁹. Równocześnie z powodu nieodpowiedniej polityki swoich rządów są oni spychani na dalsze, mniej korzystne dla nich miejsce w krajowej strukturze produkcji rolnej.

Duża niestabilność cen żywności wpływa zarówno na producentów, jak i na konsumentów i wywołuje poważne skutki dla bezpieczeństwa żywnościowego krajów rozwijających się, które importują żywność. Warto zauważyć, że wzrost cen żywności może prowadzić do rozszerzania się zjawiska niedożywienia, zapotrzebowania na pomoc humanitarną oraz wzrostu napięć i niepokojów społecznych wśród słabszych konsumentów na świecie. Należy podkreślić, co jest także istotne dla państw rozwijających się, że wyższe ceny światowe mogą stymulować produkcję

⁸ V. Birchfield, *Dueling Imperialism or Principled Policies?*...

⁹ I. Ragazzi, M. Egger, *Nach der Doha Runde. Elemente fuer eine neue WTO Agenda*, 19.03.2010, www.alliancesud.ch/de/publicationen/downloads/dokument_19-2010-web.pdf [15.05.2014].

rolną, ale mechanizmy transmisji cen są często niedoskonałe¹⁰. Rynki towarowe wielu krajów rozwijających się funkcjonują bowiem w oderwaniu od rynków światowych, a sygnały dotyczące cen światowych przekazywane są, jeśli w ogóle, na rynki wewnętrzne tych państw ze znacznym opóźnieniem, co powoduje, że również podaż krajowa jest często opóźniona. Trzeba przy tym zaznaczyć, że Organizacja ds. Wyżywienia i Rolnictwa (FAO), OECD, Komisja Europejska i inne instytucjonalne podmioty współczesnej gospodarki światowej przeprowadziły wiele analiz poświęconych zmianom w podaży i popycie, nasilonym przez krótkoterminowe czynniki gospodarcze i polityczne (w tym ograniczenia eksportowe). Analizy te wyjaśniają niektóre przyczyny zaobserwowanej wyjątkowej niestabilności cen na artykuły rolne, w tym czynniki charakterystyczne dla rynków finansowych, które mogą powodować jeszcze większą zmienność cen¹¹.

W takiej sytuacji WTO powinna gruntownie zmienić przyszłościowy handel międzynarodowy¹², a kraje rozwijające się, aby uchronić się przed szokami zewnętrznymi – znacznie ograniczyć swoją zależność od rynku światowego i udoskonalić organizację produkcji¹³. Zależność tę mogą ograniczyć przez wewnętrzną restrukturyzację i modernizację produkcji. Nie jest to oczywiście zadanie łatwe, ponieważ wiąże się z kosztami dotyczącymi chociażby tworzenia nowych miejsc pracy i zmian dotychczasowych kwalifikacji osób zatrudnionych. Nowe miejsca pracy powinny być tworzone przede wszystkim w sferze usług, która jest dominującym sektorem we współczesnym postindustrialnym rozwoju gospodarczym¹⁴. Ponadto rządy państw Azji, Afryki i Ameryki Łacińskiej powinny chronić mniejszych producentów przed konkurencją zagraniczną, np. przez stosowanie cen gwarantowanych¹⁵. Towarzyszyć temu powinno ograniczanie subwencji eksportowych w krajach wysoko rozwiniętych, takich jak państwa należące do Unii Europejskiej czy Stany Zjednoczone, prowadzące do wyraźnego zniekształcania cen na rynku światowym¹⁶.

Polityka handlowa państw wysoko rozwiniętych powoduje poważne szkody w krajach rozwijających się, szczególnie odczuwalne przez ubogich rolników oraz przemysł spożywczy¹⁷. Dumping subsydiowanej żywności wypiera ich bowiem

¹⁰ B. B. Huges, M. T. Irfan, *Assessing Strategies for Reducing Global Poverty*, w: R. Reuveny, W. R. Thompson (red.), *North and South...*

¹¹ I. Ragazzi, M. Egger, *Nach der Doha Runde...*

¹² V. Birchfield, *Dueling Imperialism or Principled Policies?...*

¹³ I. Ragazzi, M. Egger, *Nach der Doha Runde...*

¹⁴ H. F. Badinger, P. Breuss, R. Schuster, R. Sellner, *Macroeconomic Effects of the Services Directive*, w: F. Breuss, G. Fink, S. Griller (red.), *Services Liberalisation in the Internal Market*, European Community Studies Association of Austria (ECSA Austria) Publication Series, t. 6, Springer, Wien 2008; Directive 2006/123/EC of the European Parliament and of the Council of 12 December 2006 on services in the internal market, OJ L 376 z 27.12.2006 r.

¹⁵ I. Ragazzi, M. Egger, *Nach der Doha Runde...*

¹⁶ V. Birchfield, *Dueling Imperialism or Principled Policies?...*

¹⁷ M. Elsing, *The EU's Common Commercial Policy*, Macmillan, Burlington 2006.

z rynków lokalnych i międzynarodowych. Ceny eksportowe UE stanowią prawie 2/3 kosztów produkcji pszenicy, około 1/2 w przypadku proszkowanego mleka i tylko 1/4 w przypadku cukru. Podobnie ceny eksportowe USA, tak samo jak UE, są zaniżane. UE i USA zmuszają również kraje rozwijające się do otwierania rynków na eksportowane wysoce subsydiowane produkty rolne¹⁸. Warto podkreślić, że w latach 2000–2010 dumping żywności z UE zachwiał takimi sektorami produkcji rolnej, jak: pomidory, drób, mleczarstwo i hodowla bydła krajów Afryki Wschodniej. Doprowadził również do ruiny gospodarstwa mleczarskie w Ameryce Środkowej (głównie na Jamajce) oraz wpłynął niekorzystnie na sektory: cukrowy, owocowy i warzywny w Republice Południowej Afryki. Wszystko to było efektem subsydiowania WPR, to znaczy środków finansowych podatników. Trzeba też zauważyć, iż dotychczasowe reformy WPR nie zatrzymały dumpingu żywności.

Nie bez znaczenia jest to, że głównym celem reform WPR miało być dostosowanie rolnictwa UE do regulacji WTO w międzynarodowym handlu rolnym¹⁹. Jednakże zmniejszanie cen na artykuły rolne na rynku światowym spowodowało obniżkę cen wewnętrznych UE na te towary w stosunku do poziomu światowego. W związku z tym subsydia eksportowe zredukowano z ok. 10 mld euro w 1992 r. do prawie 3 mld euro w 2010 r.²⁰ Planowano też całkowite ich zniesienie do 2013 r., chociaż w warunkach kryzysu finansowego i ekonomicznego jest to coraz bardziej problematyczne. Dopłaty bezpośrednie mogą jednak wciąż prowadzić do pozornie zaniżonych cen produktów rolnych, jak również żywności przetworzonej, nawet w przypadku braku ich powiązania z produkcją. Warto zaznaczyć, że uniezależnione od produkcji subsydia bezpośrednie są dozwolone dzięki regułom WTO – w odróżnieniu od dopłat eksportowych czy wspierania cen, które Unia pomogła ustanowić. W rezultacie Unia Europejska może nadal bez przeszkód eksportować żywność po cenach znacznie niższych niż koszty produkcji.

W takich warunkach rozwoju handlu międzynarodowego kraje rozwijające się powinny mieć możliwość obrony przed subsydiowaną konkurencyjną produkcją rolną ze strony krajów wysoko rozwiniętych. Kraje rozwijające się nie mają bowiem możliwości subsydiowania własnego rolnictwa w stopniu zbliżonym do krajów bogatych. Jedynym sposobem zabezpieczenia handlu międzynarodowego *fair play*²¹

¹⁸ V. Birchfield, *Dueling Imperialism or Principled Policies?...*; M. Olson, *The Exploitation and Subsidization of Agriculture in Developing and Developed Countries*, w: A. Maunders, U. Renborg (red.), *Agriculture in a Turbulent World Economy*, Aldershot, Gower 1986.

¹⁹ *Agricultural Trade and its Importance*, European Commission, Brussels 2006; J.J. Michałek, J. Wilkin, *Wstępna ocena konsekwencji niepowodzenia sesji ministerialnej Doha (lipiec 2008) dla instrumentów stosowanych w ramach WPR*, w: *Polityka Unii Europejskiej po 2013 roku*, UKIE, Warszawa 2008; H. Christian, *Determinants of Agricultural Protection in an International Perspective: The Role of Political Institutions*, 12th European Congress of Agricultural Economists, Ghent 2008.

²⁰ www.foeeurope.org [15.05.2014].

²¹ J.E. Stiglitz, A. Charlton, *Fair trade – szansa dla wszystkich*, tłum. A. Szeworski, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2007.

jest zniesienie nacisków w stosunku do krajów rozwijających się w kierunku ciągłego zmniejszania taryf celnych²². Jest to równocześnie jedyny sposób na utrzymanie subsydiów przez kraje zamożne. W przeciwnym razie państwa rozwijające się powinny mieć możliwość podwyższania taryf celnych do poziomów współmiernych wobec stosowanych subsydiów w krajach bogatych.

W procesach zmian ważna rola przypada WTO, która w odróżnieniu od GATT ma szersze kompetencje i może dokonywać interwencji w wewnętrzne polityki gospodarcze swoich członków, dostosowując je do realizacji swoich celów i zadań²³. Ponadto WTO może stosować wiele własnych środków wynikających z jej funkcjonowania²⁴, takich jak: rozszerzanie specjalnych klauzul ochronnych, wzajemne dostosowania cen krajowych i międzynarodowych, stabilizacja cen eksportowych i innych mechanizmów stabilizujących ceny produktów tropikalnych, olejów roślinnych, cukru i bawełny²⁵. Jest to niezwykle ważne nowe zadanie i kierunek działania WTO.

2. W stronę ograniczania neoprotekcjonizmu rolnego Unii Europejskiej

Komisja Europejska musi stawić czoło żądaniom unijnych rolników wobec większego interwencjonizmu i stosowanych wobec nich nacisków WTO, domagającej się postępów w liberalizacji rynków rolnych. Szczególnym wyzwaniem jest zapewnienie globalnego bezpieczeństwa żywności. Nie jest bowiem jasne, czy większa produkcja UE i wynikające z niej niższe globalne ceny żywności są pożądane w walce z głodem i ubóstwem²⁶. Problem polega na tym, że najubożsi mają tendencję do konsumowania większej ilości żywności niż jej produkowania, a niższe ceny żywności prawdopodobnie redukuje głód tylko w krótkiej perspektywie. Długofalowo natomiast niższe ceny przyczyniają się do zmniejszania produkcji rolnej w krajach rozwijających się. Obniża to równocześnie koszt nisko wykwalifikowanej siły roboczej, która jest licznie zatrudniana w rolnictwie, i redukuje wzrost ekonomiczny w państwach słabo rozwiniętych²⁷. Możliwe jest więc, że zwiększony

²² V. Birchfield, *Dueling Imperialism or Principled Policies?*...

²³ D.L. Nielson, *Supplying Trade Reform: Political Institutions and Liberalization in Middle-Income Presidential Democracies*, „American Journal of Political Science” 47/2003; B.M. Hoekman, M.M. Kostecki, *The political economy of the world trading system; the WTO and beyond*, Oxford University Press, Oxford 2001.

²⁴ T. Flory, *L'organisation mondiale du commerce. Droit institutionnel et substantiel*, Etablissements Emile Bruylant, Bruxelles 1999.

²⁵ www.foeeurope.org [15.05.2014].

²⁶ B.B. Huges, M.T. Irfan, *Assessing Strategies...*

²⁷ M. Ravallion, *The Debate on Globalization, Poverty and Inequality; Why Measurement Matters*, „International Affairs” 4(79)/2003.

przez UE import żywności i konsekwentnie wyższe ceny na rynku światowym są lepszym narzędziem walki z globalnym ubóstwem. Jednak w żadnym wypadku WPR w swym obecnym kształcie nie przynosi rozwiązania tego problemu²⁸.

Na początku 2010 r. ceny na artykuły rolne uległy zmniejszeniu, dlatego oczekiwany jest wzrost subsydiów eksportowych, w szczególności dla sektora mlecznego²⁹. Pojawia się przy tym pytanie: Na czym polega problematyczność tych subsydiów? Otóż utrudniają one uczciwą konkurencję, ze szkodą dla produkcji i usług, a także zakłócają produkcję rolną na korzyść tych produktów, które otrzymują najwięcej wsparcia. Ponadto obniżają światowe ceny rynkowe dla produktów rolnych i przez zniekształcanie handlu międzynarodowego powodują niekorzystną sytuację w krajach rozwijających się³⁰.

Subsidia eksportowe przyjmowane są z dużą niechęcią przez partnerów handlowych UE, ponieważ dają pretekst krajom rozwijającym się do podtrzymania taryf celnych przeciwko niesprawiedliwej konkurencji – także produktów, które nie otrzymują (znaczących) subsydiów eksportowych³¹. Jednocześnie ich stosowanie wymaga stałej kontroli i pociąga za sobą wysokie koszty. Wciąż znaczna jest też liczba oszustw w tej dziedzinie, a dokładne zbadanie problemu wymaga wysiłku, odpowiednich procedur i instytucji. Subsidia eksportowe mogą być także przyznane firmom, które nie produkują bezpośrednio żywności, np. liniom lotniczym, które otrzymują dopłaty do posiłków serwowanych podczas podróży lotniczych.

Innym problemem są taryfy celne na produkty rolne, które przeciętnie są ponad cztery razy wyższe niż opłaty za inne dobra. Wszystkie unijne cła, które przekraczają 100%, dotyczą produktów rolnych, a dla izoglukozy osiągają nawet bardzo wysokie, w granicach 604% należności. Głównym zarzutem wobec nich jest to, że zakłócają sygnały rynkowe, które mogłyby powodować skuteczną alokację środków ekonomicznych³².

Bez taryf celnych UE produkowałaby mniej dóbr rolniczych, a więcej dóbr przemysłowych i usług. Przyniosłoby to również więcej korzyści z międzynarodowej specjalizacji produkcji głównie przez skupianie się na tworzących wysoką wartość dodaną segmentach, gdzie UE cieszy się względną przewagą. W dodatku różnice w taryfach celnych pomiędzy produktami rolnymi prowadzą do zniekształcania produkcji. W rezultacie europejscy rolnicy wytwarzają te dobra, które są wysoce chronione, a nie te, które są wewnątrznie konkurencyjne.

²⁸ I.H. Dwyer, H. Guyomard, *International trade, agricultural policy reform and the multifunctionality of EU agriculture. A framework for analysis*, w: E. Kaditi, J. Swinnen (red.), *Trade Agreements, Multifunctionality and EU Agriculture*, Centre for European Policy Studies, Brussels 2008.

²⁹ Ibidem.

³⁰ M. Olson, *The Exploitation and Subsidization of Agriculture in Developing and Developed Countries*, w: A. Maunders, U. Renborg (red.), *Agriculture in a Turbulent World Economy*, Aldershot, Gower 1986.

³¹ V. Birchfield, *Dueling Imperialism or Principled Policies?...*

³² Ibidem.

Wspólna Polityka Rolna UE w końcu pierwszej dekady XXI wieku spowodowała wzrost cen produktów rolnych o 12 p.p., przenosząc 36 mld euro z konsumentów na producentów. Jest to szczególnie niekorzystne dla gospodarstw o niskich dochodach, które przeznaczają dużą część swoich dochodów na żywność³³. Żywność, napoje i wyroby tytoniowe stanowią bowiem 25% wydatków 20% europejskich gospodarstw domowych z najniższymi dochodami, podczas gdy udział ten wynosi tylko 15% w przypadku 20% tych z największymi dochodami. Dlatego też najubożsi konsumenci ponoszą nieproporcjonalnie wysokie koszty³⁴.

Nie bez znaczenia jest to, że rynki rolne z natury są niestabilne. Ochrona europejskiego rynku przed zewnętrznymi szokami może wydawać się dobrym pomysłem, lecz ceny krajowe mają tendencję do większej niestabilności niż ceny rynku światowego, który narażony jest na większe ryzyko. Na przykład dobre plony w Kazachstanie czy w USA mogą zrównoważyć zły sezon w Europie. Przez osłabianie transmisji cenowych z relatywnie stabilnego rynku światowego taryfy celne mogą zwiększać niestabilność cen w UE. Unijne cła często są pobierane jako cła specyficzne³⁵, w postaci stałej opłaty za kilogram, co oznacza, że stają się bardziej restrykcyjne, kiedy ceny spadają, a mniej restrykcyjne podczas okresów ich wzrostu. W wyniku tego globalny popyt maleje w okresach wysokiej podaży, i na odwrót. Światowe rynki stają się więc mniej skutecznymi buforami wobec krajowych szoków cenowych i większym źródłem zakłóceń w handlu międzynarodowym artykułami rolnymi, co krzywdzi przede wszystkim ubogich w krajach rozwijających się³⁶.

Wspólna zewnętrzna taryfa celna UE, stosowana wobec wybranych towarów, może hamować liberalizację handlu międzynarodowego, co często jest podkreślane przez partnerów handlowych z krajów nienależących do tego europejskiego ugrupowania integracyjnego i stanowi oznakę neoprotekcjonizmu handlowego³⁷. Odporność UE na cięcia тариф celnych dla produktów rolnych wielokrotnie hamowała postęp w negocjacjach Rundy Doha WTO³⁸. W dodatku kraje rozwijające się wskazują na neoprotekcjonizm UE w rolnictwie w celu usprawiedliwienia ich barier wobec importu oraz produkowanych dóbr i usług³⁹. Ograniczenie niektórych unijnych zewnętrznych taryf celnych byłoby więc istotnym wkładem w liberalny

³³ Zgodnie z prawem E. Engla zmniejszanie wydatków na żywność zwiększa się dopiero wraz ze wzrostem dochodów.

³⁴ www.reformthecap.eu [15.05.2014].

³⁵ Z. W. Puślecki, System środków kontroli handlowej Unii Europejskiej w warunkach globalizacji, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2001.

³⁶ B. B. Huges, M. T. Irfan, *Assessing Strategies...*

³⁷ Neoprotekcjonizm handlowy oznacza przewagę środków pozataryfowych nad cłami i selektywne ich stosowanie w stosunku do wybranych „wrażliwych” gałęzi produkcji.

³⁸ K. Anderson, W. Martin, *Agricultural Trade Reform and the Doha Development Agenda*, „The World Economy” 28(9)/2005.

³⁹ F. J. van Meijl, E. van Tongeren, *Trade Liberalization and Developing Countries under the Doha Round*, Tinbergen Institute Discussion Paper, 2003.

system handlowy, nie tylko zapewniający wysokie zyski UE, ale i będący skutecznym narzędziem w walce z globalnym ubóstwem⁴⁰. Należy także podkreślić wysoki poziom subsydiowania budżetowego unijnego rolnictwa, co w poważnym stopniu ogranicza możliwości eksportowe krajów najsłabiej rozwiniętych. Inaczej natomiast sytuacja wygląda w bogatszych krajach rozwijających się, które paradoksalnie stosują podobne działania jak UE, polegające na zwiększaniu subsydiowania budżetowego własnego rolnictwa, co w efekcie wpływa na wzrost zniekształceń światowej wymiany handlowej.

Wspólna Polityka Rolna UE, prowadzona na przełomie pierwszej i drugiej dekady XXI wieku, była silnie ukierunkowana na konkurencyjność i zrównoważony rozwój, co wynika z ogólnej strategii Unii Europejskiej dotyczącej wzrostu konkurencyjności globalnej. W takich warunkach Runda Doha WTO według przedstawicieli Komisji Europejskiej powinna być zakończona podpisaniem porozumienia o dalszej liberalizacji handlu rolnego. Uważa się także, iż rynek i wolny handel służą poprawie ogólnego dobrobytu mimo ostatnich wstrząsów na rynkach światowych, szczególnie finansowych.

W okolicznościach wynikających z aktualnego rozwoju gospodarki światowej i handlu międzynarodowego, któremu towarzyszy wzrost protekcjonizmu handlowego, trudno spodziewać się szybkiego zakończenia negocjacji handlowych⁴¹. Paradoksalnie może okazać się, że przedłużające się osłabienie koniunktury będzie sprzyjać wznowieniu negocjacji i osiągnięciu porozumienia końcowego w nieco krótszej perspektywie, tak jak miało to miejsce w czasie Rundy Tokijskiej GATT (1973-1979)⁴².

Należy zaznaczyć, że unijny przegląd Wspólnej Polityki Rolnej (*Health Check of the CAP*) pokazał, iż wprowadzone reformy WPR są w większości przypadków zgodne z zasadniczymi rozwiązaniami zawartymi w ostatniej wersji *Modalities* z 2008 r. Stopniowa eliminacja subsydiów eksportowych, znoszenie systemu cen instytucjonalnych (w tym eliminacja kwot mlecznych i skupu interwencyjnego), oddzielenie płatności bezpośrednich od produkcji (*decoupling*) oraz powiązanie ich z wymogami ochrony środowiska naturalnego (*cross-compliance*) zawiera się w końcowym pakiecie negocjacyjnym Rundy Doha⁴³.

⁴⁰ M. Ravallion, *The Debate on Globalization...*

⁴¹ V. Birchfield, *Dueling Imperialism or Principled Policies?...*

⁴² C.R. Neu, E. Simon, *The Effectys of Tokyo Round of Multilateral Trade Negotiations on the US Economy. An Updated View*, Washington, DC 1979; A. Gascuel, *Les illusions du Tokyo Round*, „Perspectives” 4(19)/1979; E.J. Ray, H.P. Marvel, *The Pattern of Protection in the Industrialized Worlds*, „The Review of Economics and Statistics” 3/1984.

⁴³ I.H. Dwyer, H. Guyomard, *International trade, agricultural policy reform and the multifunctionality of EU agriculture. A framework for analysis*, w: E. Kaditi, J. Swinnen (red.), *Trade Agreements, Multifunctionality and EU Agriculture*, Centre for European Policy Studies, Brussels 2008; C.G. Thies, S. Porche, *Crawfish Tails: A Curious Tale of Foreign Trade Policy Making*, „Foreign Policy Analysis” 3/2007.

Decyzje usankcjonowane w ramach przeglądu WPR mają zwiększyć – w sposób rynkowy – potencjał produkcyjny i eksportowy całej UE. Służy temu przede wszystkim zniesienie obowiązkowego odłogowania ziemi oraz zniesienie dopłat do upraw energetycznych od 2010 r. Dopłaty te, zwiększając (sztucznie) rentowność upraw energetycznych, ograniczają bowiem produkcję żywności w UE.

Wszystko wskazuje na to, że przyjęte kierunki reform będą kontynuowane, co stworzy korzystne warunki do zakończenia Rundy Doha, o ile nie nastąpi dalsze różnicowanie się stanowisk negocjacyjnych i nie pojawi się wyraźny konflikt interesów także w grupie krajów rozwijających się. Unia Europejska powinna więc sama, niezależnie od perspektyw negocjacji handlowych w ramach WTO, rozważyć, jakie dalsze posunięcia liberalizacyjne związane z WPR byłyby korzystne zarówno dla Unii, jak i dla krajów trzecich, zwłaszcza tych najslabiej rozwiniętych⁴⁴.

W połowie 2011 r. propozycje reform zostały oparte na komunikacie dotyczącym Wspólnej Polityki Rolnej do 2020 r.⁴⁵, w którym przedstawiono szeroki wybór wariantów strategicznych. Ich realizacja pozwoli zmierzyć się z przyszłymi wyzwaniami dla rolnictwa i obszarów wiejskich oraz wypełnić cele wyznaczone dla WPR, czyli: (1) cel rentownej produkcji żywności, (2) zrównoważonego gospodarowania zasobami naturalnymi i działań na rzecz klimatu, (3) zrównoważonego rozwoju terytorialnego. Od chwili przyjęcia komunikatu zaprezentowany w nim kierunek reform cieszy się szerokim poparciem zarówno uczestników debaty instytucjonalnej⁴⁶, jak i zainteresowanych podmiotów, z którymi przeprowadzono konsultacje w ramach oceny skutków recesji.

Wydaje się, że kryzys żywnościowy na dotychczasowym etapie unijnych dyskusji przeważał szalę na rzecz utrzymania silnego sektora rolnego oraz obowiązujących zasad WPR. Wyraźnie spadła aktywność tych, którzy wywierali presję na instytucje unijne w celu przeorganizowania wydatków z budżetu UE, proponując odejście od stosowanej formy dotacji rolnych.

Warto dodać, że przedstawiciele Republiki Federalnej Niemiec nie tylko proponują w nowym budżecie utrzymanie dopłat dla rolników i Wspólnej Polityki Rolnej, by w UE był silny sektor rolniczy i by kryzys żywnościowy nie wystąpił w krajach unijnych, ale w ich propozycjach są też inne elementy dotyczące subsydiowania rolnictwa. Wspólną potrzebą, która wyłoniła się w procesie reform, jest dbanie o efektywność zasobów, aby w unijnym rolnictwie i na obszarach wiejskich móc osiągnąć trwały wzrost gospodarczy, sprzyjający włączeniu społecznemu zgod-

⁴⁴ V. Birchfield, *Dueling Imperialism or Principled Policies?*...

⁴⁵ WPR do 2020 r.: *sprostać wyzwaniom przyszłości związanym z żywnością, zasobami naturalnymi oraz aspektami terytorialnymi*, Komunikat Komisji do Parlamentu Europejskiego, Rady, Europejskiego Komitetu Ekonomiczno-Społecznego i Komitetu Regionów, COM(2010) 672 wersja ostateczna z 18.11.2010 r.

⁴⁶ Rezolucja Parlamentu Europejskiego z 23.06.2011 r., 2011/2015 (INI); Konkluzje Prezydencji Rady Europejskiej Unii Europejskiej z 18.03.2011 r.

nie ze strategią Europa 2020⁴⁷, z zachowaniem WPR opartej na dwóch filarach, w ramach których do osiągnięcia tych samych celów wykorzystuje się komplementarne środki. Pierwszy filar obejmuje środki bezpośrednie i środki organizacji rynków, które zapewniają podstawowe wsparcie rocznych dochodów uniijnych rolników, a także pomoc w przypadku szczególnych zakłóceń na rynku, a drugi filar dotyczy obszarów wiejskich. W ramach drugiego filaru państwa członkowskie sporządzają i współfinansują programy wieloletnie oparte na wspólnych ramach⁴⁸. Trudno jeszcze określić, jakie będą konsekwencje niekorzystnego rozwoju sytuacji na światowym rynku żywnościowym i jak to zmieni dotychczasową unijną koncepcję, w myśl której w przyszłości powinny być coraz bardziej rozwijane działania związane z rozwojem innowacyjności i badań naukowych⁴⁹.

3. Zobowiązania Wspólnej Polityki Rolnej UE wobec WTO

Zniesienie lub istotne ograniczenie płatności bezpośrednich w ramach Wspólnej Polityki Rolnej groziłoby trwałym porzuceniem działalności rolniczej na wielu takich obszarach, a także nadmierną koncentracją i intensyfikacją produkcji rolnej na innych obszarach. Tym samym płatności bezpośrednie powinny zapewniać stabilność ekonomiczną i zrównoważony rozwój rolnictwa wspólnotowego oraz bezpieczeństwo żywnościowe i środowiskowe UE⁵⁰. Ich rola może w tym zakresie wzrosnąć w sytuacji niskich cen rolnych lub ograniczenia skuteczności interwencji rynkowej w ramach WPR. Jakikolwiek znaczące ograniczenie systemów wsparcia oddzielonego od produkcji oznaczałoby więc zanik zdolności UE do aktywnego promowania i podejmowania zobowiązań w ramach rokowań wielostronnych WTO.

System płatności bezpośrednich wymaga jednak pilnej zmiany polegającej na uproszczeniu i ujednoliceniu jego formy stosowanej w całej UE. Konieczne jest

⁴⁷ Europa 2020. Strategia na rzecz inteligentnego i zrównoważonego rozwoju sprzyjającego włączeniu społecznemu, COM(2010) 2020 wersja ostateczna, Bruksela, 3.03.2010, http://ec.europa.eu/eu2020/pdf/1_PL_ACT_part1_v1.pdf [15.05.2012].

⁴⁸ Obowiązujące obecnie ramy legislacyjne obejmują rozporządzenie Rady (WE) nr 73/2009 (płatności bezpośrednie), rozporządzenie Rady (WE) nr 1234/2007 (instrumenty rynkowe), rozporządzenie Rady (WE) nr 1698/2005 (rozwój obszarów wiejskich) oraz rozporządzenie Rady (WE) nr 1290/2005 (finansowanie).

⁴⁹ Z. W. Puślecki, M. Walkowski, *Innowacje i zatrudnienie w polityce wzrostu konkurencyjności Unii Europejskiej*, Elipsa, Warszawa 2010.

⁵⁰ S.L. Hart, *Beyond Greening: Strategies for a Sustainable World*, „Harvard Business Review” 75/1997; D. Press, D.A. Mazmanian, *Understanding to a Sustainable Economy*, w: N.J. Vig, M.E. Kraft (red.), *Environmental Policy: New Directions for the Twenty-First Century*, CQ Press, a Division of Congressional Quarterly, Washington, DC 2003.

zatem odejście od obecnych rozwiązań, w których wysokość płatności (stawka SAPS lub średnia wartość uprawnień w SPS) i pułapy (koperty) krajowe odzwierciedlają historyczne poziomy i intensywność produkcji w poszczególnych państwach członkowskich sprzed kilkunastu lat. Nowy system płatności powinien być związany z powierzchnią użytków rolnych (np. obecny uproszczony system SAPS), uwzględniać realizację wymogów w zakresie ochrony środowiska i przewidywać dodatkowe wsparcie finansowe dla obszarów o niekorzystnych warunkach produkcji. System oparty na jednolitej stawce powierzchniowej płatności w całej UE (*flat-rate*) lepiej służyłby realizacji obecnych i przyszłych celów WPR niż obecny system, gdyż umożliwiałby lepszą integrację społecznych oczekiwań i dóbr publicznych w swoich ramach. Zmiany te pozwoliłyby na:

- ograniczenie kosztów wdrożeniowych zarówno na poziomie administracyjnym, jak i gospodarstw rolnych,
- utrzymanie powszechnego charakteru tego podstawowego instrumentu wsparcia w ramach WPR,
- wyeliminowanie negatywnego wpływu obecnych rozwiązań na warunki konkurencji na jednolitym rynku,
- lepsze odzwierciedlenie w strukturze finansowej aktualnych funkcji WPR i tym samym poprawę efektywności tego instrumentu⁵¹.

W założeniach wieloletnich ram finansowych przewidziano, że WPR ma zachować swą dwufilarową strukturę, przy czym kwota budżetu dla każdego filara powinna zostać utrzymana w wartościach nominalnych na poziomie z 2013 r., z ukierunkowaniem na osiągnięcie wyników w ramach głównych priorytetów UE. Płatności bezpośrednie powinny być przeznaczone na wspieranie zrównoważonej produkcji⁵² dzięki przyznaniu 30% finansowania z budżetu na obowiązkowe środki korzystne dla klimatu⁵³ i środowiska⁵⁴. Poziomy płatności powinny być stopniowo zrównane, a płatności dla beneficjentów korzystających ze znaczących kwot po-

⁵¹ A. Loubet, *Unijna Wspólna Polityka Rolna (WPR) i francuska koncepcja jej doskonalenia*, 5.08.2008, <http://globaleconomy.pl/content/view/2592/6/> [5.08.2008].

⁵² S.L. Hart, *Beyond Greening: Strategies...*

⁵³ L.C. Hempel, *Climat Policy on the Installment Plan*, w: N.J. Vig, M.E. Kraft (red.), *Environmental Policy: New Directions for the Twenty-First Century*, CQ Press, a Division of Congressional Quarterly, Washington, DC 2003; F. Grunding, *Pattern of International Cooperation and the Explanatory Power of Relative Gains: An Analysis of Cooperation on Global Climate Change, Ozone Depletion and International Trade*, „International Studies Quarterly. The Journal of the International Studies Association” 50(4)/2006.

⁵⁴ R.S. Axelrod, N.J. Vig, M.A. Schreurs, *The European Union as an Environmental Governance System*, w: R.S. Axelrod, D.L. Downie, N.J. Vig (red.), *The Global Environment: Institutions, Law, and Policy*, CQ Press, a Division of Congressional Quarterly, Washington, DC 2005; R.S. Axelrod, D.L. Downie, N.J. Vig (red.), *The Global Environment: Institutions, Law, and Policy*, CQ Press, a Division of Congressional Quarterly, Washington, DC 2005; A.M. Freeman III, *Economics, Incentives, and Environmental Policy*, w: N.J. Vig, M.E. Kraft (red.), *Environmental Policy...*; J. Faure, J. Lefevre, *Compliance with Global Environmental Policy*, w: R.S. Axelrod, D.L. Downie,

mocy – stopniowo ograniczone. Wspólne ramy strategiczne powinny obejmować rozwój obszarów wiejskich, a także inne unijne fundusze podlegające zarządzaniu dzielonemu, które powinny zostać bardziej ukierunkowane na rezultaty i odpowiadać bardziej przejrzystym zasadom dotyczącym warunków *ex ante*⁵⁵. Finansowanie WPR w zakresie środków wspierania rynków powinno zostać wreszcie zwiększone za pomocą dwóch instrumentów spoza wieloletnich ram finansowych: rezerwy na wypadek sytuacji kryzysowych oraz Europejskiego Funduszu Dostosowania do Globalizacji w rozszerzonym zakresie⁵⁶.

Warto zaznaczyć, że większość towarów rolnych, zwłaszcza uprawy, ma charakter produkcji sezonowej, a ich podaż nie zawsze można szybko dostosować do zmian cen lub popytu. Oznacza to, że rynki rolne cechuje pewien stopień zmienności. Czynniki strukturalne, takie jak wzrost demograficzny, presja na grunty rolne i wpływ zmian klimatycznych⁵⁷, mogą przyczynić się do zwiększenia napięć na rynkach rolnych. Niestabilność cen towarów rolnych osiągnęła w ostatnim czasie niespotykane wcześniej rozmiary, co dotyczy zarówno rynku UE, jak i rynków międzynarodowych, a także rynku kontraktów terminowych.

W ramach UE, dzięki kolejnym reformom WPR, udało się zmniejszyć stosowanie cen interwencyjnych i środków pokrewnych. W związku z tym producenci towarów i podmioty zajmujące się ich obrotem są w większym stopniu narażeni na zmiany cen rynkowych i bardziej skłonni do korzystania z rynków kontraktów terminowych, aby zabezpieczyć się przed ryzykiem, chociaż nie jest to zasadą we wszystkich sektorach rolnych. Rozwija się także obrót opcjami i pozagiełdowymi instrumentami pochodnymi. Czynniki te do pewnego stopnia wyjaśniają wzmożoną aktywność na europejskich giełdach i powodują konieczność poruszenia dwóch istotnych kwestii dotyczących bezpieczeństwa żywnościowego.

Bezpieczeństwo żywnościowe zostało uznane za jeden z głównych motorów przyszłej reformy WPR⁵⁸. Silny sektor rolniczy jest przy tym niezbędny dla istnienia wysoko konkurencyjnego przemysłu spożywczego, będącego ważną częścią gospodarki i handlu UE oraz w istotny sposób oddziałującego na rynki międzynarodowe⁵⁹. Z tego względu, w kontekście Rundy Doha, UE zgodziła się na

N.J. Vig (red.), *The Global Environment: Institutions, Law, and Policy*, CQ Press, a Division of Congressional Quarterly, Washington, DC 2005.

⁵⁵ *Budżet z perspektywy „Europy 2020”*, Komunikat Komisji do Parlamentu Europejskiego, Rady, Europejskiego Komitetu Ekonomiczno-Społecznego i Komitetu Regionów, COM(2011) 500, wersja ostateczna, cz. I, Bruksela, 29.06.2011 r., [http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=SPLIT_COM:2011:0500\(01\):FIN:PL:PDF](http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=SPLIT_COM:2011:0500(01):FIN:PL:PDF) [15.05.2012].

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ F. Grunding, *Pattern of International Cooperation...*; L.C. Hempel, *Climat Policy...*

⁵⁸ Wspólna Polityka Rolna (WPR) do 2020 r., COM(2010) 672.

⁵⁹ J.E. Alt, J. Frieden, M.J. Gilligan, D. Rodrik, R. Rogowski, *The Political Economy of International Trade: Enduring Puzzles and an Agenda for Inquiry*, „Comparative Political Studies” 29/1994; J.E. Alt, M.J. Gilligan, *The Political Economy of Trading States*, „Journal of Political Philo-

ważny pakiet rolny, uzależniony od osiągnięcia zrównoważonego i kompleksowego porozumienia ogólnego.

Mimo istniejącej niepewności, na podstawie obrazu towarów rolnych, jaki został nakreślony przez kilka organizacji, w tym przez Komisję Europejską w jej ostatnich średniookresowych perspektywach, można wysnuć trzy wnioski dotyczące towarów rolnych:

1. Ceny towarów rolnych pozostaną na poziomie wyższym niż średnie ceny historyczne, co będzie stanowić odwrócenie długoterminowej tendencji spadkowej, przynajmniej w dającej się przewidzieć przyszłości.

2. Niestabilność cen także prawdopodobnie pozostanie duża, choć nie ma pewności co do jej przyczyn i czasu trwania.

3. Poziom cen nakładów wykorzystywanych w rolnictwie również prawdopodobnie pozostanie na poziomie wyższym niż obserwowany w przeszłości⁶⁰.

Połączenie tych czynników wskazuje na to, że wyższe ceny towarów rolnych niekoniecznie muszą przełożyć się na wyższe dochody rolników, zwłaszcza jeśli z powodu wyższych kosztów zmaleją ich marże. Ponadto oczywiste jest wystąpienie problemów związanych z inflacją cen żywności, które dotkną kraje będące importerami żywności netto oraz – w sensie bardziej ogólnym – konsumentów znajdujących się w trudnej sytuacji. Pewien stopień zmienności stanowi wprawdzie nieodłączny element rynków rolnych, lecz zbyt duża niestabilność nie przynosi korzyści ani producentom, ani użytkownikom⁶¹.

W UE powstało wiele inicjatyw mających na celu usprawnienie funkcjonowania łańcucha dostaw żywności i zwiększenie przejrzystości na rynkach towarów rolnych. Kwestie te wciąż jednak wymagają dookreślenia. Poprawa efektywności funkcjonowania łańcucha dostaw żywności jest równocześnie jednym z głównych mechanizmów perspektywnego działania Wspólnej Polityki Rolnej UE. Jako element trwających reform ram prawnych rynków finansowych Komisja wskazała także środki mające na celu zwiększenie integralności i przejrzystości rynków towarowych instrumentów pochodnych⁶².

Z uwagi na coraz większe zorientowanie Wspólnej Polityki Rolnej na rynek informacji na temat sytuacji na rynkach towarowych i ich przejrzystość stały się podstawowymi elementami wysiłków na rzecz właściwego funkcjonowania łańcucha rolno-spożywczego:

sophy” 2/1994; J.S. Goldstein, *The Impact of Ideas on Trade Policy: The Origins of U.S. Agricultural and Manufacturing Policies*, „International Organization” 43/1989; idem, *International Relations*, Longman, New York 2001.

⁶⁰ *Stawianie czoła wyzwaniom związanym z rynkami towarowymi i surowcami*, Komunikat Komisji do Parlamentu Europejskiego, Rady, Europejskiego Komitetu Ekonomiczno-Społecznego i Komitetu Regionów, Komisja Europejska, Bruksela, 2.02.2011 r., COM(2011) 25, wersja ostateczna.

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ibidem.

- państwa członkowskie regularnie przysyłają Komisji dane, które następnie publikowane są w Internecie i omawiane z komitetami doradczymi zainteresowanych stron;
- urząd statystyczny Komisji opracował narzędzie do monitorowania cen żywności, mające na celu zwiększenie przejrzystości cen. Trwają dyskusje nad możliwością jego usprawnienia;
- służby Komisji regularnie przygotowują i publikują średniookresowe perspektywy dla rynków towarów rolnych.

Komisja ustanowiła forum wysokiego szczebla w celu zapewnienia lepszego funkcjonowania łańcucha dostaw żywności. Chociaż przedmiotem prowadzonych w jego ramach prac nie jest niestabilność cen, forum to zajmuje się problemem transmisji zmian cen w ramach łańcucha dostaw, badając stosunki pomiędzy przedsiębiorstwami, konkurencyjność przemysłu spożywczego, logistykę łańcucha rolno-spożywczego oraz narzędzie do monitorowania cen żywności.

Nagłe zmiany cen żywności uwypukliły problem niedoinwestowania rolnictwa, z którym kraje rozwijające się walczą od kilku dziesięcioleci⁶³. W deklaracji dotyczącej polityki rozwojowej UE uznano potrzebę odwrócenia tego trendu. Jak wskazano w Zielonej Księdze w sprawie polityki rozwojowej UE⁶⁴, może to mieć duże znaczenie dla ograniczania wpływu niestabilności cen na osoby znajdujące się w najtrudniejszej sytuacji. Komisja przyjęła już ramy polityczne dotyczące bezpieczeństwa żywnościowego⁶⁵, wskazując w nich, że UE i państwa członkowskie powinny przyczynić się do poprawy funkcjonowania rynku żywności na poziomie światowym, regionalnym i globalnym, zapewniając także większą przejrzystość rynkową⁶⁶. Komisja rozważy również inne kierunki działania mające na celu zwiększenie bezpieczeństwa żywnościowego. Ponadto włączy swoje prace nad każdą z tych kwestii do działań przedstawicieli państw grupy G20, zwłaszcza wobec uznania potrzeby priorytetowego rozwiązania kwestii cen towarów rolnych i bezpieczeństwa żywnościowego⁶⁷. Pociągałoby to za sobą wsparcie dla krajów rozwijających się w celu wzmocnienia organizacji rolników, zwiększenia przejrzystości cen, trwałego zwiększania wydajności produkcji rolnej oraz opracowania i stosowania ram regulacyjnych.

⁶³ Mniej niż dziesięć państw afrykańskich wypełnia ustanowiony w 2003 r. w Maputo cel, zgodnie z którym 10% dochodów z inwestycji publicznych miało być przeznaczanych na rolnictwo.

⁶⁴ Polityka rozwojowa UE na rzecz wzrostu sprzyjającego włączeniu społecznemu i zrównoważonego rozwoju. Zwiększenie skuteczności polityki rozwojowej UE, COM(2010) 629.

⁶⁵ Unijne zasady ramowe dotyczące wsparcia krajów rozwijających się w zakresie wyzwań związanych z bezpieczeństwem żywnościowym, COM(2010) 127.

⁶⁶ S. Maxwell, P. Engel, *European Development Cooperation to 2010*, Overseas Development Institute, „Working Paper” 219/2003.

⁶⁷ A. Rosser, *The Political Economy of the Resource Curse: A Literature Survey*, IDS-Institut for Development Studies, „Working Paper” 268/2006.

Rozwój produkcji rolnej przyczyni się więc do zwiększenia odporności na wstrząsy na rynku żywności i adaptacji do spowodowanych nimi zmian. Wreszcie, z uwagi na to, że jednostronne działania podejmowane przez niektóre rządy stanowią czynnik, który może wpływać na rynki fizyczne i prowadzić do niestabilności cen, istnieje potrzeba lepszego zarządzania i rozpoczęcia dialogu międzynarodowego w tym zakresie⁶⁸. Warto przy tym zaznaczyć, że we współczesnym wielobiegunowym świecie, przy braku porozumienia końcowego Rundy Doha, coraz większego znaczenia nabierają porozumienia i więzi regionalne⁶⁹. Ponadto, co jest także charakterystyczne, szczególnie dla kwestii teoretycznych, osłabieniu ulegają uzasadnienia praktyczne na rzecz wzmocnienia się rozwiązań normatywnych⁷⁰. Działania normatywne uwidaczniają się przede wszystkim w krajach Trzeciego Świata i polegają na przenoszeniu reguł o charakterze globalnym, głównie z państw wysoko rozwiniętych, na poziom działań regionalnych państw rozwijających się⁷¹.

4. Wzrost roli i znaczenia grupy G20

Próby przeciwdziałania niestabilności cen na rynku światowym poza WTO wpisują się w ramy prac prowadzonych przez przedstawicieli państw grupy G20, którzy na szczycie w Pittsburghu podjęli decyzję o konieczności poprawy uregulowań prawnych dotyczących rynków finansowych i towarowych oraz zapewnienia im większej spójności i przejrzystości, aby przeciwdziałać nadmiernej niestabilności cen towarów⁷². Zobowiązanie to zostało wzmocnione w listopadzie 2010 r. na szczycie grupy G20 w Seulu, na którym przywódcy państw postanowili przeciwdziałać niestabilności cen na rynku żywności⁷³.

⁶⁸ M. Lister, *EU Development Policymaking in a Globalizing World*, EADI conference, EU in the World, Brussels, 19.05.2003 r.; M. Holland, *The European Union and the Third World*, Palgrave, New York 2003; J. Rifkin, *The European Dream*, Penguin, New York 2004; R.M. Desai, J.R. Vreeland, *Global Governance in a Multipolar World: The Case for Regional Monetary Funds*, „International Studies Review” z 13.03.2011 r.; S. Fukuda-Parr, *Theory and Policy in International Development: Human Development and Capability Approach and the Millenium Development Goals*, „International Studies Review” z 13.03.2011 r.

⁶⁹ R.M. Desai, J.R. Vreeland, *Global Governance...*

⁷⁰ S. Fukuda-Parr, *Theory and Policy...*

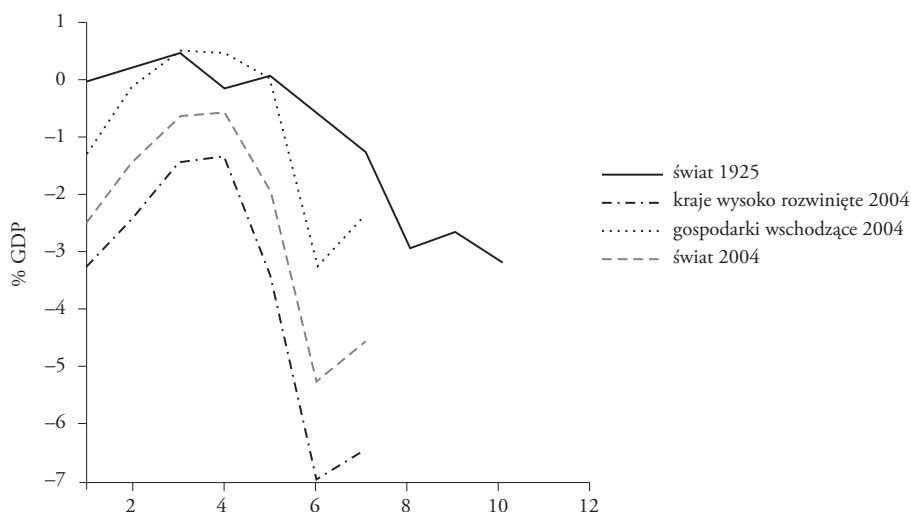
⁷¹ Przykładem mogą być rozwiązania Unii Europejskiej przyjmowane w realizacji procesów integracyjnych państw rozwijających się. Por. A. Acharya, *Norm Subsidiarity and Regional Orders: Sovereignty, Regionalism, and Rule-Making in the Third World*, „International Studies Quarterly. Journal of the International Studies Association” 55(1)/2011.

⁷² U.S. Government and Business Leaders on Financial Transactions Taxes, Campaign speech, 1.10.2008 r., IPS Institut for Policy Studies, <http://www.pittsburghsummit.gov/mediacenter/129639.htm> [15.05.2012].

⁷³ The Seoul Summit Document, 12.11.2010 r., www.seoulsummit.kr/outcomes [15.05.2012].

Kluczową rolę w stymulowaniu rozwoju sytuacji na rynkach towarowych odegrały sprawy podstawowe, w tym nieoczekiwane zmiany warunków gospodarczych na świecie związane z gwałtownym wzrostem popytu na wschodzące gospodarki rynkowe (*emerging markets*)⁷⁴, co spowodowało wzrost nadwyżki budżetowej w tych państwach w porównaniu z państwami wysoko rozwiniętymi i światem (wykres 1).

Wykres 1. Nadwyżka budżetowa w gospodarkach wschodzących, państwach wysoko rozwiniętych i na świecie w latach 1925 i 2004



Źródło: M.D. Bordo i in., *IMF World Economic Outlook*, January 2009.

Do innych czynników, którym można przypisać pewną rolę, należały niedobory dostaw i polityka monetarna, a także – zwłaszcza w ostatnich latach – różne działania polityczne podejmowane *ad hoc*. W okresie poprzedzającym kryzys cen żywności z 2008 r. na ceny te wpłynęły ograniczenia wywozowe, środki stosowane na granicach oraz zmiany w zasadach składowania. Większe wykorzystanie gruntów rolnych do produkcji energii ze źródeł odnawialnych⁷⁵ wzmocniło powiązanie między zmianami cen artykułów rolnych i cen energii. Zmiany cen stały się częstsze także w wyniku pojawiania się różnych problemów strukturalnych związanych z łańcuchami podaży i dystrybucji poszczególnych towarów⁷⁶.

⁷⁴ Task Force on Commodity Futures Markets. Report to the G20, OICU/IOSCO, Technical Committee of the International Organization of Securities Commission, June 2010, www.iosco.org/library/pubdocs/pdf/IOSCOPD340.pdf [15.05.2012].

⁷⁵ M.L. Schreyer, L. Metz, *Europejska Wspólnota Energii Odnawialnej. Studium wykonalności*, t. 3, Fundacja im. Heinricha Boella, Warszawa 2009.

⁷⁶ Poprawa funkcjonowania łańcucha dostaw żywności w Europie, Komunikat Komisji do Parlamentu Europejskiego, Rady, Europejskiego Komitetu Ekonomiczno-Społecznego i Komitetu

Biorąc pod uwagę różne przyczyny niestabilności cen, należy podkreślić, iż nie ma jednego prostego rozwiązania wskazanych problemów. Specyficzny charakter produkcji rolnej (powiązanie z bezpieczeństwem żywnościowym, środowiskiem, w tym uzależnienie produkcji rolnej od cykli życia, pogody i pór roku oraz warunków sanitarnych, a także od odporności na szkodniki) jeszcze bardziej komplikuje wpływ opcji politycznych. Niemniej jeden z kluczowych obszarów prac dotyczy poprawy wymiany informacji na temat rynku. Sektor rolny korzysta z bogatych zasobów informacji na temat produkcji rolnej, konsumpcji i zapasów pochodzących ze źródeł publicznych (World Bank, FAO/OECD, USDA, UE) lub od organów ds. grup towarowych (zwłaszcza Międzynarodowej Rady Zbożowej).

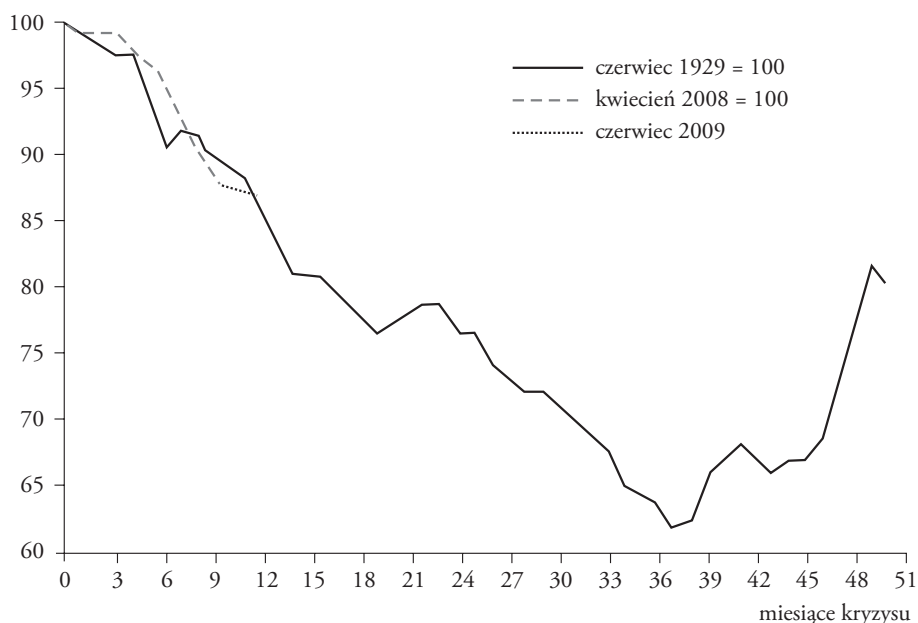
Działania grupy G20 w kierunku zmniejszania niestabilności cen na rynku światowym były związane także z kryzysem finansowym, który w latach 2008-2010 przekształcił się w kryzys ekonomiczny. Został on zapoczątkowany w Stanach Zjednoczonych na rynku nieruchomości i wiązał się z pojawieniem się poważnych zaburzeń w funkcjonowaniu instytucji finansowych, w tym systemu bankowego wraz z upadkiem banku Lehman Brothers. Warto jednak zaznaczyć, że od czasu wielkiej depresji z lat 1929-1933 nie odnotowywano takich spadków światowej produkcji przemysłowej, na rynkach kapitałowych i w handlu międzynarodowym. Poniższe wykresy wskazują, że początkowe spadki w 2008 r. były nawet większe niż w czasie wielkiej depresji końca lat 20. i początku 30. XX wieku.

Perturbacje na rynkach finansowych wystąpiły później także w wielu innych krajach, zwłaszcza w tych, w których system bankowy i ubezpieczeniowy był najbardziej rozwinięty. Kryzys finansowy rozprzestrzenił się z kolei na realną sferę gospodarki, przy czym jego nasilenie przypadło na drugą połowę 2008 r. i pierwsze półrocze 2009 r. Zmusiło to rządy wielu państw do większego zaangażowania się w procesy gospodarcze, co z reguły oznaczało konieczność przygotowania planów (pakietów) pomocowych, jak uczyniły to np. Chiny. Należy zauważyć, że w 2008 r., podczas pierwszych oznak kryzysu finansowego w USA i w Europie, rząd w Pekinie wprowadził gigantyczny pakiet stymulacyjny, co pozwoliło utrzymać inwestycje w infrastrukturze na poziomie z poprzednich lat⁷⁷. Efekty rządowego wsparcia dla gospodarki chińskiej były widoczne jeszcze w 2011 r. W tym roku Chiny odnotowały bowiem wzrost PKB w wysokości 9,2%. Jednak już w czwartym kwartale 2011 r. dał się zauważyć spadek wzrostu PKB do wysokości 8,9%. W tym czasie MFW prognozował na 2012 r. obniżenie tempa wzrostu PKB w Państwie Środka do poziomu 9% (jest to poziom, którego i tak świat zazdrościłby Chinom). W 2012 r. MFW, obserwując sytuację w Europie, skorygował jednak swoje szacunki wzrostu

Regionów, COM (2009) 591 wersja ostateczna, Bruksela, 28.10.2009 r., [www.lex.europa.eu/Notice.do?mode=dbl&lang=en&ihtmlang=en&lng1=en,pl&lng2=bg,cs,da,de,el,en,es,et,fi,fr,hu,it,lt,lv,mt,nl,pl,pt,ro,sk,sl,sv,&val=503778:cs&page=\[15.05.2012\]](http://www.lex.europa.eu/Notice.do?mode=dbl&lang=en&ihtmlang=en&lng1=en,pl&lng2=bg,cs,da,de,el,en,es,et,fi,fr,hu,it,lt,lv,mt,nl,pl,pt,ro,sk,sl,sv,&val=503778:cs&page=[15.05.2012]).

⁷⁷ M. Broszkiewicz, *Alternative Investment in China – a Solution for Investment at a Time of the Modern Financial Crisis*, „Ekonomia. Economics” 3(20)/2012.

Wykres 2. Światowa produkcja przemysłowa w czasie wielkiej depresji i obecnie



Źródło: B. Eichengreen, K. O'Rourke, *What do the new data tell us*, „Vox” z 8.03.2010 r.; *A tale of two depressions: now and then*, „Vox” z 6.04.2009 r., www.voxeu.org/index.php?q=node/324#jun09 [6.04.2009].

PKB Chin do poziomu 8,5%. W 2012 r. przedstawiciel MFW w Chinach ostrzegł także, iż pogrążona w kryzysie Europa może w tym roku pociągnąć Chiny w dół, a kosztować je to może nawet 4 p.p. wzrostu⁷⁸. Radził również władzom chińskim, aby w 2012 r. zaczęły przygotowywać drugi pakiet stymulacyjny.

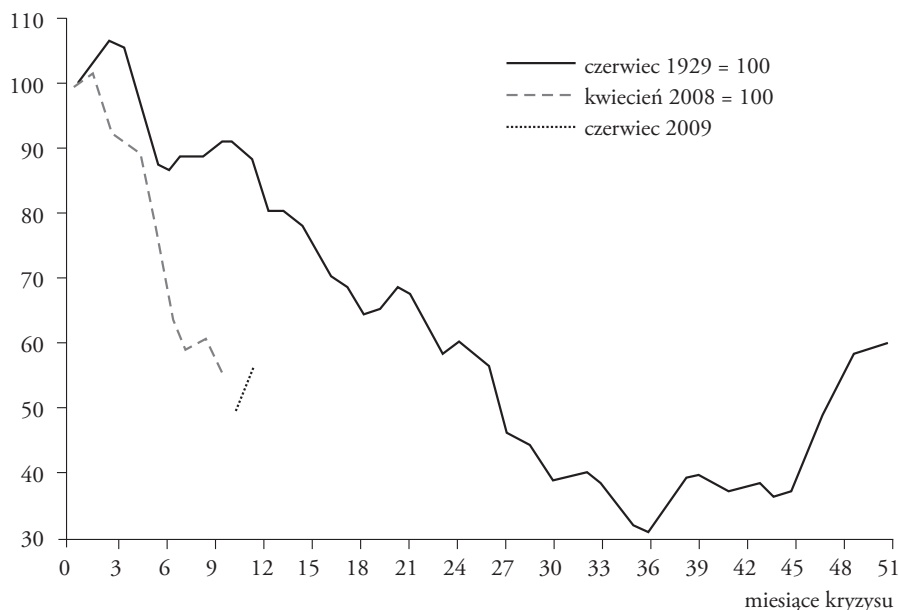
Powyzsze zjawiska nie mogły pozostać bez wpływu na handel międzynarodowy. W warunkach kryzysowych pojawiło się ryzyko powrotu do protekcjonizmu handlowego. Należało także oczekiwać wyraźnego spadku międzynarodowych obrotów towarowych ze względu na spadek produkcji przemysłowej (wykres 2). W ciągu 2009 r. wolumen handlu światowego zmniejszył się o 12,2 p.p.⁷⁹, a jego wartość – aż o 23 p.p., co oznaczało, że był to największy spadek od zakończenia drugiej wojny światowej.

W kontekście rozważanych zagadnień pojawia się pytanie, dlaczego wspomniany spadek wolumenu handlu międzynarodowego był tak nagły i wysoki. Ekonomści są zgodni co do kilku wyjaśnień. Najważniejszym problemem było

⁷⁸ Miało to miejsce w czasie seminarium naukowego w Pekinie na początku 2012 r.

⁷⁹ *International trade statistics*, WTO, Geneva 2010.

Wykres 3. Światowy rynek kapitałowy – giełda w czasie wielkiej depresji i obecnie



Źródło: jak przy wykresie 2.

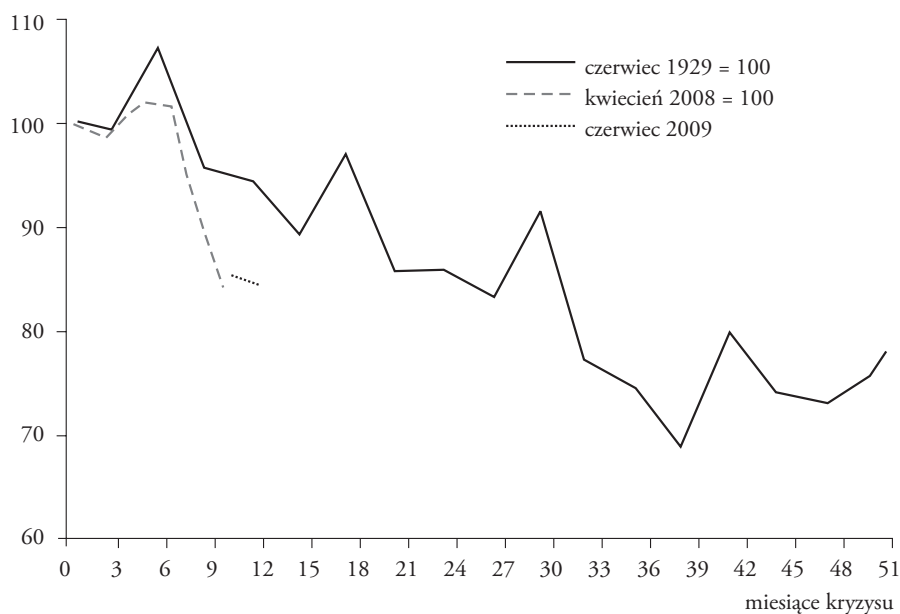
to, że rzeczywisty kryzys instytucjonalny, a w jego ramach kryzys systemu bankowego, doprowadził do załamania popytu w Stanach Zjednoczonych, a później na całym świecie. Ograniczyło to również zdolność kredytową międzynarodowego systemu walutowego. Sektor bankowy i globalny łańcuch podaży były przy tym istotnymi czynnikami wpływającymi na synchronizację efektów kryzysu. Krótko mówiąc, konsumenci wyraźnie ograniczyli konsumpcję. W biznesie natomiast ograniczenia kredytowe wpływały na hamowanie decyzji dotyczących nowych przedsięwzięć inwestycyjnych. Efekty kryzysu, powodujące spadek zatrudnienia, prowadziły także do redukcji popytu. Dodatkowe statystyczne efekty osłabienia globalnego łańcucha podaży uwiarydlały się zatem w wyraźnym spadku efektów handlu międzynarodowego⁸⁰.

W pierwszej połowie 2010 r. handel światowy wzrastał w szybkim tempie, podobnie jak spadał w 2009 r. W porównaniu rok do roku wzrost ten był nawet większy od rekordowego z 1950 r.⁸¹ Aczkolwiek na podstawie niskiej bazy wyjściowej ekonomiści WTO już wcześniej przewidywali, że w 2010 r. wzrost handlu

⁸⁰ M. Kelton, *Global Trade*, w: R. Devetak, A. Burke, J. George, *An Introduction to International Relation*, Cambridge University Press, New York 2012.

⁸¹ Ibidem.

Wykres 4. Wielkość handlu światowego w czasie wielkiej depresji i obecnie



Źródło: jak przy wykresie 2.

międzynarodowego osiągnie 13,5%⁸², z rekordowo wysokim poziomem wzrostu państw rozwijających się, przewyższającym nawet poziom wzrostu państw wysoko rozwiniętych. Wsparcie rządowe, dzięki zastosowanym środkom interwencyjnym doprowadziło zatem do nieprawdopodobnego, trudnego do przewidzenia wzrostu handlu międzynarodowego⁸³.

Wśród zagadnień dotyczących szybkiego wzrostu handlu światowego należy jednak wskazać na dwa niebezpieczeństwa. Pierwsze polega na tym, że dostosowania strukturalne do zmian zachodzących w gospodarce światowej, jako konsekwencja recesji, mogły doprowadzić do dodatkowych efektów w postaci nacisków politycznych na wprowadzenie neomerkantylistycznej protekcyjnej polityki handlowej. Mogły być one przy tym podobne do tych, które wystąpiły w końcu lat 70. i na początku lat 80. XX wieku. Drugie niebezpieczeństwo sprowadzało się natomiast do tego, że perspektywy reform światowego systemu handlowego, polegające na rozszerzeniu koncesji państw wysoko rozwiniętych dla państw rozwijających się, stawały się coraz mniej oczywiste⁸⁴. W takich okolicznościach test

⁸² *World trade report 2010: Trade in natural resources*, Geneva 2010, www.wto.org/english/res_e/booksp_e/anrep_e/world_trade_report10_e.pdf [15.04.2011].

⁸³ M. Kelton, *Global Trade*.

⁸⁴ Ibidem.

dla nowo ukonstituowanej grupy G20, która uwzględniała nowy układ sił w systemie międzynarodowym, potwierdzał jej legitymizację jako ważnej i wpływowej instytucji globalnej.

W warunkach kryzysu finansowego i ekonomicznego gospodarki światowej uwidoczniło się porozumienie mające na celu zwiększenie integralności i przejrzystości instrumentów pochodnych na rynkach towarowych. Zgodnie z zasadami opracowanymi przez przedstawicieli państw grupy G20 i sformułowanymi przez nich wnioskami Komisja Europejska podjęła szereg inicjatyw zmierzających do realizacji tych celów, a mianowicie:

- przyjęła wniosek dotyczący rozporządzenia w sprawie instrumentów pochodnych będących przedmiotem obrotu poza rynkiem regulowanym⁸⁵, które ma na celu ograniczenie ryzyka systemowego i zwiększenie przejrzystości wszystkich instrumentów pochodnych dla organów regulacyjnych, w tym towarowych instrumentów pochodnych;

- dokonała przeglądu dyrektywy w sprawie nadużyć na rynku⁸⁶ w celu wyjaśnienia, jakiego rodzaju obrót na rynkach towarowych instrumentów pochodnych stanowi nadużycie, oraz zagwarantowania, że wszystkie systemy obrotu i transakcje, w ramach których mogą wystąpić nadużycia, są objęte przepisami UE;

- dokonała przeglądu detalicznych produktów inwestycyjnych w pakietach⁸⁷ w celu zbadania potrzeby przekazywania dokładniejszych i lepszych jakościowo informacji inwestorom detalicznym, którym oferuje się strukturyzowane towarowe produkty inwestycyjne;

- opracowała dyrektywę w sprawie zarządzania alternatywnymi funduszami inwestycyjnymi⁸⁸, która miała przyczynić się do zwiększenia przejrzystości tych funduszy dla inwestorów i krajowych organów nadzoru oraz pozwolić na uzyskanie pełniejszego obrazu wpływu tych funduszy na rynki towarowych instrumentów pochodnych;

- dokonała przeglądu rynków ujętych w dyrektywie w sprawie rynków instrumentów finansowych⁸⁹ w celu dalszego zwiększania przejrzystości transakcji i cen towarowych instrumentów pochodnych poprzez ustalenie warunków, w których obrót towarowymi instrumentami pochodnymi może odbywać się wyłącznie w zorganizowanych systemach obrotu, a także w celu przeanalizowania potrzeby bardziej systematycznego i szczegółowego informowania o działalności handlowej różnych uczestników rynków towarowych, w tym artykułów rolnych, bardziej

⁸⁵ COM (2010) 484 z 15.09.2010 r.

⁸⁶ Dyrektywa 2003/6/WE, Dz.Urz. L 96 z 12.04.2003 r.

⁸⁷ Konsultacje publiczne w sprawie detalicznych produktów inwestycyjnych w pakietach w ramach Unii Europejskiej rozpoczęto w dniu 26 października 2010 r.; http://ec.europa.eu/internal_market/financeservices/retail/investment_products_en.htm#consultation [15.04.2011].

⁸⁸ COM (2009) 207 z 30.04.2009 r.

⁸⁹ Dyrektywa 2004/39/WE, Dz. Urz. UE, L 145 z 30.04.2004 r.

kompleksowego nadzoru nad pozycjami towarowych instrumentów pochodnych ze strony organów regulacyjnych oraz potrzeby ustanawiania limitów pozycji, gdy okaże się to niezbędne;

– utworzyła Europejski Urząd Nadzoru Giełd i Papierów Wartościowych (ESMA), który miał zapewnić spójność zasad technicznych mających zastosowanie do tych rynków i przyczynić się do zacieśnienia współpracy z organami regulacyjnymi rynków bazowych instrumentów towarowych⁹⁰.

Należy podkreślić dający się zauważyć rozwój działalności finansowej związanej ze wszystkimi rodzajami towarów i surowców, w tym rolnych. Zapewnienie, aby rozwój tej działalności wspierał dostęp do towarów i surowców, także rolnych, a nie zakłócał go i destabilizował gospodarkę europejską lub gospodarki krajów rozwijających się, stanowi główny przedmiot politycznego zainteresowania na poziomie europejskim i międzynarodowym. Rynki te muszą bowiem nadal służyć gospodarce realnej poprzez wspomaganie kształtowania się cen oraz umożliwienie zabezpieczenia się przed ryzykiem rynkowym.

Ceny towarowych instrumentów pochodnych i towarowych instrumentów bazowych są ze sobą powiązane. Ich dynamika podważa ustalone paradygmaty, zaś zrozumienie kształtowania się cen towarów, także rolnych, staje się coraz trudniejsze. Integralność i przejrzystość rynków towarowych instrumentów pochodnych wymaga poprawy, a Komisja uważa, że konieczne jest podkreślanie znaczenia większego zrozumienia tej sytuacji. Z tego względu podjęła kilka inicjatyw w dziedzinie usług finansowych, aby zbadać, w jakim zakresie należy poprawić przejrzystość i dostępność informacji o fizycznych rynkach towarowych. Większa przejrzystość działalności finansowej, a także fizycznej działalności handlowej powinna umożliwić organom regulacyjnym i uczestnikom rynku lepsze zrozumienie powiązań między rynkiem finansowym a fizycznym rynkiem towarowym, a także pomóc w zapobieganiu nadużyciom.

Biorąc pod uwagę to, że zrównoważony popyt i zrównoważona podaż surowców stanowią jedno z głównych wyzwań, Komisja Europejska zamierza wzmocnić realizację inicjatywy na rzecz surowców poprzez zintegrowaną strategię. Ponadto Komisja będzie regularnie przeprowadzać publiczną dyskusję w formie corocznego wydarzenia tematycznego, które ma promować świadomość przyszłych wyzwań oraz przedstawiać dokonane postępy⁹¹.

⁹⁰ Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) nr 1095/2010 z dnia 24.11.2010 r. w sprawie ustanowienia Europejskiego Urzędu Nadzoru (Europejskiego Urzędu Nadzoru Giełd i Papierów Wartościowych), zmiany decyzji nr 716/2009/WE i uchylenia decyzji Komisji 2009/77/WE, Dz.U. L 331 z 15.12.2010 r.

⁹¹ *Stawianie czoła wyzwaniom związanym z rynkami towarowymi i surowcami*, Komunikat Komisji do Parlamentu Europejskiego, Rady, Europejskiego Komitetu Ekonomiczno-Społecznego i Komitetu Regionów, Komisja Europejska, Bruksela, 2.02.2011 r., COM 2011.

Rezultaty i zakończenie

Na podstawie przeprowadzonej analizy badawczej można stwierdzić, że rynek i wolny handel dobrze służą poprawie ogólnego dobrobytu mimo wstrząsów na rynkach światowych, szczególnie finansowych. Jednak w istniejących okolicznościach wynikających z aktualnego rozwoju gospodarki światowej i handlu międzynarodowego, któremu towarzyszy wzrost tendencji merkantylistycznych, trudno spodziewać się szybkich i zadowalających efektów. Trzeba podkreślić, że współczesny protekcyjnizm handlowy motywowany jest szczególnie kwestiami społecznymi, co wskazuje na to, iż ochrona płac i zatrudnienia nadal jest głównym argumentem ochrony handlowej. Jego stosowanie w polityce handlowej często uwarunkowane jest stanowiskiem związków zawodowych, które z pozycji roszczeniowych powinny przechodzić na pozycje partnerskie w stosunku do rządu. Postępująca w ramach Wspólnej Polityki Rolnej Unii Europejskiej eliminacja subsydiów eksportowych, znoszenie systemu cen instytucjonalnych (w tym eliminacja kwot mlecznych i skupu interwencyjnego), rozdzielenie płatności bezpośrednich od produkcji oraz powiązanie ich z wymogami ochrony środowiska naturalnego dobrze wpisuje się w respektowanie pakietu liberalizacyjnego Rundy Doha WTO.

Unia Europejska powinna sama, niezależnie od perspektyw negocjacji handlowych w ramach WTO, rozważyć, jakie dalsze posunięcia liberalizacyjne związane ze Wspólną Polityką Rolną byłyby korzystne zarówno dla niej, jak i dla krajów trzecich, zwłaszcza tych najsłabiej rozwiniętych. Szczególnym wyzwaniem jest także zapewnienie globalnego bezpieczeństwa żywnościowego. W tym kontekście UE powinna przyczynić się do poprawy funkcjonowania rynku żywności na poziomie regionalnym i globalnym, zapewniając także większą przejrzystość rynkową.

Pociąga to za sobą konieczność wspierania, głównie przez WTO, krajów rozwijających się w celu wzmocnienia organizacji rolników, zwiększenia przejrzystości cen, trwałego zwiększenia wydajności produkcji rolnej, a także opracowania i stosowania ram regulacyjnych. We współczesnym świecie bowiem, także w rezultacie osłabienia roli WTO, coraz większego znaczenia nabierają porozumienia dwustronne i więzi regionalne. Ponadto, co jest ważne z teoretycznego punktu widzenia, osłabieniu ulegają względy praktyczne, a zwiększa się znaczenie rozwiązań normatywnych.

We współczesnych warunkach rozwoju gospodarki światowej zachodzi potrzeba zwiększenia integralności i przejrzystości towarowych instrumentów pochodnych. Uwidacznia się bowiem znaczny rozwój działalności finansowej związanej ze wszystkimi rodzajami towarów i surowców. Jest to równocześnie główny przedmiot politycznego zainteresowania na poziomie europejskim i światowym. Rozwój tej działalności powinien bowiem wspierać dostęp do towarów i surowców, a nie

powodować zakłócenia rynkowe oraz destabilizację gospodarki europejskiej i gospodarek państw rozwijających się.

W perspektywie funkcjonowania WPR istotne jest dostosowanie jej mechanizmów do nowych uwarunkowań rozwoju gospodarki światowej, a także do ustaleń rokowań handlowych w sprawie liberalizacji handlu międzynarodowego w ramach Rundy Doha WTO oraz do niektórych wcześniej funkcjonujących standardów tej organizacji. Nadal ważnym problemem są dotacje do produktów rolnych i subsydia eksportowe, które skutecznie ograniczają dostęp krajów rozwijających się do rynków żywności w krajach bogatych, w tym w UE. Warto równocześnie podkreślić, iż Wspólna Polityka Rolna w dłuższej perspektywie powinna zapewnić Europie bezpieczeństwo żywnościowe i mieć wkład w bezpieczeństwo globalne, szczególnie poprzez poprawę konkurencyjności globalnej UE.

WTO powinna dalej promować liberalizację handlu międzynarodowego i stać na straży bezpieczeństwa wymiany handlowej na świecie krajów zrzeszonych w tej organizacji. Należy jednak podkreślić, że współcześnie 2/3 jej członków stanowią państwa rozwijające się, których siła, jak pokazała Runda Doha, coraz bardziej wzrasta. WTO gwarantuje im obecnie pomoc w zakresie rozwoju infrastruktury niezbędnej do rozszerzania działalności handlowej. Pomoc ta powinna być jednak znacznie szersza i bardziej odczuwalna przez te państwa. Szczególnie dotyczy to zmniejszania barier handlowych na rynku światowym dla towarów przez nie eksportowanych, a przede wszystkim subsydiów rolnych w UE i innych państwach wysoko rozwiniętych. Pozwoli to państwom Trzeciego Świata zwiększyć dochody oraz napływ kapitału zagranicznego, a także dostęp do nowych technologii oraz wykwalifikowanych kadr. Towarzyszące tym działaniom szersze wewnętrzne zmiany strukturalne istotnie przyczynią się do przyspieszenia ich rozwoju gospodarczego. W konsekwencji przyniesie to korzystne zmiany i efekty dla gospodarki globalnej i handlu międzynarodowego.

W nowych uwarunkowaniach rozwoju handlu międzynarodowego należy także uwzględnić wzrost znaczenia grupy G20. Zarówno WTO, jak i grupa G20 powinny wspólnie podejmować i koordynować wysiłki na rzecz promowania otwartego handlu międzynarodowego, rozszerzającego także dostęp do rynku światowego państw rozwijających się. Poprzez wspieranie otwartych zasad światowej wymiany handlowej wzmacniać się będzie legitymizacja funkcjonowania grupy G20. Nie ulega jednak wątpliwości, że napięcia handlowe między państwami mogą nadal się utrzymywać. W rezultacie wojny handlowe, kiedy nie są respektowane zasady wolnego handlu, będą kontynuowane. Bieżące problemy rozwoju handlu międzynarodowego wynikają przede wszystkim z nierespektowania wielostronnych zasad handlu międzynarodowego WTO i tworzenia bilateralnych oraz regionalnych porozumień handlowych. Prowadzi to do utraty zdolności do efektywnego funkcjonowania WTO. Przedłużający się brak końcowych rezultatów Rundy Doha osłabia przy tym legitymizację funkcjonowania WTO. W takiej sytuacji dotychczasowy

międzynarodowy system handlowy powinien być zmodyfikowany przez zwrócenie uwagi na kwestie sprawiedliwego podziału korzyści i efektywne zarządzanie zasobami, zwłaszcza takimi jak żywność i surowce energetyczne. Zreformowany, otwarty system światowej wymiany handlowej może równocześnie przyczyniać się do utrzymywania ogólnego bezpieczeństwa międzynarodowego.

EDWARD JELIŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Nauk Politycznych i Dziennikarstwa, Zakład Filozofii Polityki

Status tożsamościowy Polaka w warunkach rzeczywistości unijnej

Problematyka tożsamości (także narodowej) stanowi od dłuższego czasu przedmiot szczególnego zainteresowania badaczy – przedstawicieli nauk społecznych oraz praktyków życia społeczno-politycznego. Literatura na ten temat jest pokaźna. Czy można jeszcze w tej kwestii coś nowego dodać? Moim zdaniem tak, jeśli potraktujemy ją jako imponderabilia, czyli problem, którego wpływu i znaczenia na życie społeczne nie da się do końca określić ani wyjaśnić. Ponadto doświadczenie społeczne i polityczne dostarcza nam – w naszej polskiej rzeczywistości – wielu przykładów wciąż aktualnych i potwierdzających to, co narodowe w naszej przestrzeni życiowej. Zważmy chociażby na nazwy niektórych partii politycznych zawierających termin „Polska”: Polska Jest Najważniejsza (PJN), Solidarna Polska (SP), Polska Razem (PR), Polskie Stronnictwo Ludowe (PSL). Ze zjawisk masowych można zaś wyróżnić zjawisko kibicowania na różnego rodzaju imprezach sportowych, połączone symbolicznie z oflagowaniem w barwach narodowych, albo odwoływanie się do tradycji związanej z obchodami rocznic ważnych wydarzeń w dziejach państwa i narodu. Wystarczy uwzględnić przypadające w tym roku rocznice 35-lecia powstania NSZZ „Solidarność” i 70-lecia zakończenia II wojny światowej. One też stanowią powód do refleksji nad naszą tożsamością narodową.

I

Podejmując problem tożsamości polskiej (Polaka), należy zwrócić uwagę na to, o jakiej rzeczywistości unijnej mówimy: czy tej postulowanej (odwołującej się często do wartości), czy tej faktycznej (uwzględniającej realia polityczno-społeczne, ekonomiczne itd.).

Europa postrzegana przez pryzmat struktur unijnych jako wspólnota z wyboru, którą wyznacza wzajemne komunikowanie się oraz wspólnotowa decyzyjność (używając sformułowania Floriana Znanieckiego – „międzygrupowe współdziałanie”¹), dążąc do jedności, musi wyzbyć się imperialnego myślenia, charakterystycznego dla jej przeszłości, myślenia opartego na idei podboju, dominacji i podporządkowania. W europejskim procesie integracjonistycznym miejsce myślenia autorytarnego zajmuje (musi zająć) myślenie w kategoriach kompromisu i negocjacji, oparte na zasadzie woli powszechnej i świadomym działaniu. Realizowany społeczno-polityczny konstrukt Europy ma (miałby) zamykać się w granicach wyznaczonych w perspektywie normatywno-prawnej, opartej na współdziałaniu i solidarności. Zgodnie z założeniami dialektyki heglowskiej Europa ze swym doświadczeniem historycznym jest w stanie pogodzić pozytywne postrzeganie wielokulturowości i wszelkiej odmienności z akceptacją takich wykrystalizowanych przez wieki właściwości i dążeń, jak: 1) godność człowieka w perspektywie personalistycznej i społecznej; 2) konsekwentne (rozłożone w czasie) dążenie człowieka do wolności i zadowolenia (z życia), znajdujące wyraz w prawach jednostki, połączonych z humanitarnymi systemami prawnymi i instytucjami przedstawicielskimi społeczeństwa; 3) znaczenie organizacji społecznej, zasad współdziałania zbiorowego, całego instrumentarium strukturalno-regulującego jako gwarancji rozwoju wartości kulturowych; 4) optymizm poznawczy charakterystyczny dla Europejczyków, którzy nie zaprzestali twórczych poszukiwań i traktowali nowe odkrycia w kategorii prawdy jako procesu (nie jako czegoś skończonego); 5) historyzm sprowadzający się do kultywowania potrzeby ciągłości i potrzeby zmiany². Jest to oczywiście niepełny rejestr dążeń, lecz oddaje on istotę sprawy, tj. stanowi podstawę perspektyw rozwojowych Europy. Tworzy warunki do kształtowania się międzyludzkiej więzi kontynentalnej i przenikania się kultur, warunki do budowy nowej dynamicznej wspólnoty, która nie będzie już oparta na uprzedzeniach i totalnych sprzecznościach międzygrupowych, które są niemożliwe do przezwyciężenia. Można więc w odniesieniu do Europy (zwłaszcza tej przyszłej) mówić o swoistej jedności w wielości i różnorodności. Miał rację Karl R. Popper (1902-1994), pisząc:

Naszą dumą powinno być to, że nie mamy jednej idei, lecz wiele idei, dobrych i złych, że nie mamy jednej wiary, jednej religii, lecz wiele, dobrych i złych. Oznaką wyjątkowej siły Zachodu jest to, że możemy sobie na to pozwolić. Zjednoczenie Zachodu na podstawie jednej idei, w jednej wierze, w jednej religii byłoby jego końcem, naszą kapitulacją, naszym bezwarunkowym poddaniem się idei totalitarnej³.

¹ F. Znaniecki, *Współczesne narody*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1990, s. 205.

² M. Dobroczyński, J. Stefanowicz, *Tożsamość Europy*, PIW, Warszawa 1979, s. 150 nn.

³ K.R. Popper, *W poszukiwaniu lepszego świata*, tłum. A. Malinowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 245. Warto przypomnieć opinię Krzysztofa Michalskiego (1948-2013), który wskazując na specyficzność nowożytnej kultury europejskiej, pisał, iż polega ona na tym, „że nie może [...] pogodzić się z wykluczeniem kogokolwiek. Jednym z jej najważniejszych ideałów, jej »wartości«, stała się od kilkuset lat »równość« – a »równość« nie może być tylko dla niektórych. Ner-

Rozprawiając o nowych podstawach ideowych Europy, warto także wskazać na znaczenie i wpływ na nie Kantowskiej idei „wiecznego pokoju”, stanowiącej podstawę powszechności obowiązywania prawa i jego norm. Ów „wieczny pokój” nie jest przejawem utopijnego myślenia filozofa z Królewca, ale – jak pisał Marek J. Siemek – jest „dla naszego świata współczesnego jedyną możliwą i sensowną alternatywą gołej przemocy i barbarzyńskiej samozagłady”⁴. Zatem u podstaw nowego europejskiego porządku miałoby znajdować się prawo jako umowa społeczna, jako pewien kierunkowskaz dla wspólnie podejmowanych działań europejskich. To w prawie mają znaleźć odbicie wartości, którymi Europejczycy powinni kierować się w swoim życiu. W ten sposób możliwe będzie przełamanie myślenia i działania arbitralnego, jednostronnego, które dotąd dominowało w przestrzeni publicznej, także w polityce międzynarodowej. Nowy porządek prawny kształtowany w pluralistycznym społeczeństwie europejskim tworzy podstawy dialogu na wielu płaszczyznach życia społecznego stanowiącego przestrzeń wolności człowieka. Jednak owa wolność powinna mieć granice uświadomione sobie przez współczesnego Europejczyka. Te granice muszą być wyznaczone zagrożeniem zburzenia harmonii europejskiej wskutek eksploatacyjnego, jednostronnego wykorzystywania idei wolności jednostki czy pluralizmu światopoglądowego, będącymi częścią ładu społecznego w Europie. Zatem rozprawiając o wolności jednostki, trzeba mieć na względzie zasadę krzywdy bliźniego (drugiego, Innego), będącą jej swoistym ograniczeniem. W ten sposób prawo utraci status neutralności, a system prawa będą wyznaczały podstawowe wartości. Prawo zyska więc wymiar aksjologiczny.

wem nowożytnej kultury europejskiej, tym, co nieustannie pcha ją naprzód, do kolejnego stadium rozwoju, jest w konsekwencji poszukiwanie mechanizmów wykluczenia (by je zniszczyć) i poszukiwanie wykluczonych (by ich włączyć). Z jednej strony zatem kultura nasza, jak każda, opiera się na specyficznych »wartościach«, żyje z historycznie narosłych przekonań, przekonań specyficznych dla niej, a więc tym samym wykluczających tych, co nie brali dotąd udziału w jej budowaniu. Z drugiej strony rezultatem tego właśnie, specyficznego jej charakteru jest logika jej rozwoju, polegająca na wysiłku włączenia wyłączonych, wysiłku przezwyciężenia specyficznych barier, wysiłku uniwersalizacji. [...] Im bardziej więc uniwersalizujemy naszą kulturę, tym bardziej radykalnie stawiamy pod znakiem zapytania jej historyczne przesłanki, z których dotąd żyła, jej wartości. Ale nie możemy tego zaniechać: rezygnując z dążenia do uniwersalizacji naszych wartości, rezygnowalibyśmy zarazem z samych tych wartości, z nas samych. [...] Wartości są, w pewnym sensie, fundamentem, bez którego gra zwana polityką nie jest możliwa. Polityka dotyczy ludzi, jacy są – a jacy ludzie są, określają wartości, wedle których oni żyją. Ale wartości są fundamentem, co zawsze, z konieczności, pozostaje do pewnego stopnia nieznany; nie możemy do końca wiedzieć, kim jesteśmy. Europejczyków czy Polaków nie da się opisać jednoznacznie, jak trójkąty czy mrówki. W rezultacie nasze wartości nigdy nie tracą swojej wieloznaczności, zawsze pozostaną przedmiotem sporu; Polacy czy Europejczycy nigdy nie osiągną jednomyślności, co to znaczy być Polakiem, co to znaczy być Europejczykiem. To zupełnie inne pytanie niż »ile jest dwa i dwa«. K. Michalski, *Polityka i wartości*, w: idem, *Zrozumieć przemijanie*, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2011, ss. 451-453.

⁴ Zob. M.J. Siemek, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, ss. 130-131.

Uwzględniając podstawy ideowe procesu integracji europejskiej, można dostrzec, że ich zadaniem jest kształtowanie poczucia obywatelskości wśród Europejczyków, opartego na zasadzie równości wobec prawa (jego poszanowania), zasadzie wzajemności i symetrii. Kapitałnego znaczenia w tym kontekście nabiera formuła „konstytucyjnego patriotyzmu” Jürgena Habermasa z początku lat 90. XX wieku. Habermas pisał:

Europejski patriotyzm konstytucyjny, inaczej niż amerykański, musi połączyć odrębne pod względem narodowym i historycznym znaczenia w uniwersalnych zasadach prawnych. [...] Potrzebna jest w tym celu nie tyle wiedza na temat wspólnych początków wywodzących się z europejskiego średniowiecza, ile raczej jakaś nowa polityczna samowiedza, która odpowiadałaby roli Europy w świecie XXI wieku⁵.

Można zatem powiedzieć, że oto ideowy obraz Europy, wychodzący przede wszystkim od szacunku dla norm prawa, powinien dokonać rewolucyjnych przeobrażeń w sferze świadomości jednostki – Europejczyka. Towarzyszyć temu powinny: rozwój instytucjonalno-organizacyjny Europy, przemiany kulturowe oraz pamięć o przeszłości. Wszystkie te procesy razem wzięte – zdaniem wielu (nie tylko polityków) – wyznaczają przyszły kształt europejskiego społeczeństwa obywatelskiego i sens politycznej tożsamości europejskiej. Aby stało się to możliwe do osiągnięcia, wszystkie te procesy muszą zachodzić w warunkach dialogu i komunikacji, gwarantujących jednak status odrębności międzygrupowych i międzyjednostkowych, status partykularyzmów i prywatności (chodzi głównie o zachowanie lokalnych tożsamości grupowych). Warto dodać, że modelowe wyjaśnienie terminu „dialog” proveniencji greckiej mówi o dwóch elementach: *logos* – słowo oraz *dia* – wymiana, ale również „zejście w głąb”. Zatem gdy mówię, chcę też usłyszeć zdanie tego drugiego. Nie rezygnuję z mojej tożsamości, podobnie jak ten drugi. Argumentuję i staram się przekonać tego drugiego do tego samego, chociaż jego argumentacja może być zupełnie przeciwna mojej. Przyjmuję więc z uwagą i szacunkiem kontrargumenty i mam świadomość potencjalnej utraty niektórych moich przekonań, ale też pozyskania innych. Atrakcyjność takiej postawy polega na tym, że utrzymuje w nas poczucie dążenia do wspólnoty i konsensusu, niezależnie od różnic w poglądach.

II

Realizacja założeń teoretyczno-ideowych tożsamości europejskiej w dużej mierze zależy od praktyków życia politycznego, którzy powinni ułatwić obywatelom

⁵ J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, tłum. B. Markiewicz, IFiS PAN, Warszawa 1993, s. 26; zob. też: idem, *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2009.

czynny udział w procesie budowy współczesnej Europy. Nakreślenie wspólnej przestrzeni społeczno-politycznej może stanowić realną przeciwwagę dla zjawiska „brukselizacji” Europy, negatywnie postrzeganego przez wielu Europejczyków. Z negatywną oceną tego zjawiska łączy się stanowisko eurosceptyków, dla których Wspólnota Europejska powstała jako związek państw narodowych i do tego należy wrócić (jest to swoiste *credo* wszelkich partii eurosceptycznych). Dla eurosceptyków podstawowe znaczenie ma podkreślanie pozytywów państwa narodowego, kwestii suwerenności, stosunku do migracji czy kwestii tureckiej (tzn. przyjęcia Turcji do struktur unijnych). Funkcjonowania współczesnych struktur unijnych z pewnością nie ułatwia panująca sytuacja społeczna i ekonomiczna (w wymiarze europejskim i globalnym). Europie nie zagraża natychmiastowa katastrofa finansowa, ale powiększają się różnice w dochodach między najbogatszymi i najbiedniejszymi. Przykładowo w latach 2008-2012 udział 1% najbogatszych w podziale dochodu narodowego wyniósł: we Włoszech – ok. 8,5%, we Francji – ok. 7,5% (w USA – 18%, w Singapurze – ok. 13%). Wśród tych krajów w ciągu ostatnich trzydziestu lat (od 1980 r.) nastąpił kilkustopniowy wzrost (np. w USA aż 11 p.p.). Można to uznać za statystyczne fakty, ale jednak ilustrujące pogłębiający się podział ekonomiczny społeczeństwa w ostatnich latach i wielkie rozwarstwienie dochodów. Ocenę tego zjawiska nie zmieniają wyniki różnego rodzaju raportów (np. ostatnio niemieckiej Fundacji Bertelsmanna), wskazujące, jakoby dokonywał się proces pomniejszania biedy oraz grup osób społecznie wykluczonych (rzecz dotyczy Unii Europejskiej). Kryteria, które uwzględniono przy tym (m.in. dostęp do edukacji, pracy, opieki medycznej), pozostają jakby drugorzędne wobec kryterium dochodu, które jest podstawowym wyznacznikiem niesprawiedliwości i nierówności społecznych. Wiąże się z tym złożona problematyka niepokojów społecznych, której nie należy lekceważyć. Ale nie jest to jedyna kwestia. Coraz większe rozwarstwienie dochodów ma destrukcyjny wpływ na kształtowanie się „straconego pokolenia”. Jeżeli chodzi o sytuację w Polsce, to nie lekceważyłbym też tzw. lekkiego sporu o klasę robotniczą (terminu pozostającego w ciągłym użyciu w okresie PRL-u), prowadzaną li tylko do wielotysięcznych załóg dużych zakładów pracy. Podobno problem wiary w mesjanizm klasy robotniczej upadł wraz z odzyskaniem wolności w 1989 r., co wiązało się z powstaniem grup branżowych i rozpadem sektora produkcji, który przerodził się niemal w sektor usług. Ja jednak zgadzam się z Karolem Modzelewskim, który pisze o zdradzie robotników jako grzechu pierwotnym III RP, mającym duży wpływ na obecne podziały społeczne w Polsce i powiększające się nierówności społeczno-ekonomiczne. Dokonując oceny przemian transformacyjnych, Modzelewski pisze:

Wstrząsowi ekonomicznemu towarzyszył głęboki wstrząs społeczny. „Socjalistyczne uprzemysłowienie” przyniosło awans społeczny milionów ludzi. Zbudowany wówczas potencjał ekonomiczny nie wytrzymywał konkurencji na światowych rynkach, był jednak materialną podstawą codziennego bytu i społecznej pozycji wielkiej rzeszy

robotników, techników, inżynierów, a pośrednio także nauczycieli oraz naukowców. Ruina tego potencjału, dziś już w znacznej mierze nieodwracalna, pociąga za sobą życiową destabilizację i społeczną degradację tych ludzi. Psychologiczne, kulturowe i polityczne następstwa tego szoku ciążą nad naszym życiem codziennym i zagrażają odzyskanej wolności. Znam frazes, że postęp wymaga ofiar, ale nie potrafię dopatrzeć się w tym postępu. Nie wiem zresztą, co ten wyświechtany wyraz miałby w tym wypadku oznaczać. Bezpośredni upadek polskich fabryk nie jest dla mnie abstrakcją⁶.

Czy zatem demokracja jako najlepszy z możliwych systemów politycznych („dobry rząd”) znajduje się w odwrocie? Nie brakuje pesymistów, którzy przedkładają porządek nad demokrację. Inaczej mówiąc, nie dostrzegają szans dla demokracji zachodniej i w jej miejsce wprowadzają czy gloryfikują systemy autorytarne. Aby przeciwstawić się poglądom orędowników takich rozwiązań, należy podjąć zdecydowane działania, w których jeszcze raz da o sobie znać elastyczność i kreatywność Zachodu. Dlatego godnym rozważenia jest pomysł „czwartej rewolucji”, którego sedno stanowi intensyfikacja demokracji lokalnej i zachowanie systemu merytokratycznego przy rozwiązaniach ogólnopństwowych⁷.

Owe realia społeczno-polityczne, o których tu tytułem przykładu wspominałem, każą nam na nowo spojrzeć na sposób funkcjonowania europejskich struktur unijnych. Z dużym niepokojem pisze o tym w swojej ostatniej książce pt. *Skrępowany olbrzym. Ostatnia szansa Europy*⁸ Martin Schulz, przewodniczący Parlamentu Europejskiego, skądinąd euroentuzjasta. Wskazuje on, że nie Unia Europejska jako idea (europejska) budzi sprzeciw, ale jako struktura instytucjonalno-organizacyjna. Wymienia jej podstawowe właściwości destrukcyjne: biurokracja, słabość rozwiązań i projektów demokratycznych znajdująca wyraz w nieudolnym pokonywaniu problemów wewnątrzunijnych, jak i zewnętrznych (choćbyś podejście do kwestii ukraińskiej), neoliberalny wzorec działania. Jeżeli nawet część uwag przewodniczącego Parlamentu Europejskiego pozostaje dyskusyjna, to trzeba zgodzić się z jego wnioskiem generalnym, że struktury unijne należy zreformować, a zwłaszcza wzmocnić elementy demokracji wewnętrznej. Gwarancją powodzenia Europy miałyby być państwo federalne, co wcale nie przekreślałoby faktu istnienia państw narodowych. Rzecz w tym, aby utrzymać jedność europejską w swojej specyficzności, tzn. połączyć swoistość tożsamości narodowych ze świadomością europejską (w sferze idei). Jak pisze Schulz:

⁶ K. Modzelewski, *Zajeżdżmy kobyłę historii. Wyznania poobijanego jeźdźcy*, Iskry, Warszawa 2013, ss. 395-396. O zjawisku ogromnego rozwarstwienia dochodów na świecie, jego przyczynach i konsekwencjach pisze w jednej ze swoich ostatnich książek Andrzej Lubowski. A. Lubowski, *Świat 2040. Czy Zachód musi przegrać?*, Znak, Kraków 2013, ss. 204-213.

⁷ Szerzej: J. Micklethwait, A. Wooldridge, *The Fourth Revolution. The Global Race to Reinvent the State*, Allen Lane, London 2014.

⁸ M. Schulz, *Skrępowany olbrzym. Ostatnia szansa Europy*, tłum. R. Formuszewicz, Muza, Warszawa 2014.

Musimy wrócić do europejskiej metody wspólnotowej. Ona stanowi duszę UE, a nie technokratyczne pojęcie. Dzięki tej metodzie wspólnotowej Europa osiągnęła w minionym półwieczu imponujące postępy, podczas gdy tak zwana metoda unijna stwarza więcej problemów, niż jest w stanie rozwiązać. Podczas gdy przy metodzie wspólnotowej chodzi o poszukiwanie wspólnego interesu, metoda unijna oznacza stały poker narodowych egoizmów⁹.

W praktyce miało to oznaczać funkcjonowanie instytucji europejskich na zasadzie „uczciwego kompromisu” między państwami członkowskimi UE. Rzecz rozbija się o wybór modelu Europy: albo Europy solidarnej i socjalnej, której wyznacznikiem jest prawo (międzynarodowe), albo Europy opartej na konkurencji i zdominowanej przez narodową politykę regionalną i industrialną, która prowadzi do militaryzacji polityki zagranicznej. Ten europejski model ułożenia stosunków społecznych (oparty na wzajemnej solidarności) odbiega od autorytarnych rozwiązań azjatyckich, a także od neoliberalnych rozwiązań amerykańskich.

III

Kim w tak nakreślonej sytuacji ideowo-polityczno-społecznej jest Polak? Na ile aktualna jest opinia (dotycząca współczesnych Polaków) o naszych przodkach – szlachcie polskiej, autorstwa XVII-wiecznego poety Macieja Kazimierza Sarbiewskiego (1595–1640): „Chcieliby być zawsze czymś więcej, niż są, nigdy nie są z siebie zadowoleni. Nawet ojczyznę swoją kochają dopiero wtedy, gdy są z dala od niej, a będąc na miejscu, nie cierpią jej, jakby po to wyjeżdżali za granicę, aby ją pokochać, a wracali, aby znienawidzić”¹⁰. Opinia ta nabiera szczególnego znaczenia w warunkach współczesnych migracji Polaków. Można tu wskazać nagłaśniany w ostatnim czasie problem statusu Polaków w Wielkiej Brytanii. Statusu, który jest oparty na pewnym dyskomforcie, potęgowanym samotnością, brakiem czasu na życie towarzysko-społeczne, brakiem przyjaznego otwarcia wobec nich ze strony części Brytyjczyków.

Inne zagadnienie stanowi pytanie, na ile prawo obywatelstwa w świadomości współczesnego Polaka mają hasła schematycznego nacjonalizmu: ksenofobia, antyniemieckość, antysemityzm, antyrosyjskość, nieobywatelskość, szablonowość, instrumentalizm? Czy dzisiaj bycie Polakiem wymaga doprecyzowania w postaci pytania o polskość jako postawę zdominowaną lękiem o dalsze istnienie lub roszczeniem wobec tych wszystkich, którzy nie akceptują jej ogólnoeuropejskiej wyjątkowości (przydatności)? Chodzi zatem o postawę, której petryfikowanie wymaga

⁹ Ibidem, s. 262.

¹⁰ Za: J. Tazbir, *Jacy byli i są Polacy?*, w: A. Bielik-Robson i in., *Kim są Polacy*, Agora, Warszawa 2013, s. 81; por. E. Lewandowski, *Charakter narodowy Polaków i innych*, Muza, Warszawa 2011, ss. 146-147.

ciągłego poświęcenia. A może owo doprecyzowanie wiąże się z pytaniem o rolę i znaczenie religii (chrześcijaństwa) lub ateizmu w procesie utrzymania tożsamości Polaka w warunkach unijnych.

Trudno mi zaakceptować poglądy tych, którzy rzeczników obrony tego, co polskie (narodowe), chcieliby opisywać na podstawie przejawów antysemityzmu. Są też tacy, którzy dyskwalifikują nowoczesną polską tożsamość. Według Agaty Bielik-Robson „nasz narodowy dyskurs tożsamościowy nie przyjął nowoczesnej formy, a polska tożsamość nadal tkwi w mitycznym bezczasie”; swoistym nadużyciem jest posługiwanie się zwrotem „nowoczesny Polak”, bo jest to tylko „fantomowa polska tożsamość”¹¹. Opinii tej wtóruje Przemysław Czapliński, niedostrzegający żadnego nowego wariantu tożsamości polskiej po 1989 r. Przeciwno temu stanowisku wypowiada się natomiast Adam Zagajewski, który wychodzi od przywołania opinii, że Polacy mieli i mają kłopot z okazywaniem swojej przynależności narodowej („nie wiedzą zbyt dobrze, jak być Polakiem”), ale kierując się umiarkowanym optymizmem, konstatuje, że Polacy doznają „istotnej metamorfozy” i przed narodem polskim „otworzyła się też przestrzeń [...] przemiany narodowej. Narody nie są skazane na wieczne powtarzanie tych samych błędów, tej samej głupoty, tych samych uprzedzeń, nie muszą wiecznie wpadać w te same pułapki”¹².

Większość przywoływanych tu uwag pozostaje w związku ze zjawiskiem peryferyjności kultury polskiej, co oznacza, że znajdujemy się w grupie narodów drugorzędnych, które mają znikomy udział w ogólnoświatowym dziedzictwie kultury. Surowa to ocena, nieznaająca pełniejszego odzwierciedlenia w sferze dziejów kultury polskiej. Ocena nieuwzględniająca w swych generaliach specyficzności kultury polskiej, która przez wieki należała do kultury europejskiej. Ponadto mówiąc o jej peryferyjności, trzeba pamiętać o jej pogranicznym usytuowaniu w strefie łańciskowej oraz o funkcji politycznej kultury polskiej, która w sytuacji narodu bezpaństwowego (po upadku I Rzeczypospolitej) była ogniwem łączącym, dającym podstawy do podtrzymania i rozwijania tożsamości narodowej. Wydaje się, że jeszcze w dzisiejszych wypowiedziach na temat tożsamości Polaków często daje o sobie znać podstawowa właściwość, jaką jest skrajność i związana z nią wybiórczość. Takie poszukiwanie nowoczesnej tożsamości Polaka (czy stwierdzanie jej braku), zakładające pełne otwarcie na świat wartości proeuropejskich (Zachodu), sugeruje, jakoby istniał jeden model Europy – Zachodniej. Tak jednak nie jest. Znaczenie i wartość Europy (w tym też unijnej rzeczywistości) leży w różnorodności wielu jej aspektów, w jej wielokulturowości. Jeżeli zaś chodzi o Polskę i Polaków (co dotyczy też młodego pokolenia), to w ostatnich kilkunastu latach zaszło wiele zmian w ich statusie tożsamości narodowej (przede wszystkim daje się zauważyć większa otwartość na świat wartości – idei w ramach tożsamości unijnej, przy

¹¹ A. Bielik-Robson, *Polska wspólnota fantazmatyczna*, w: A. Bielik-Robson i in., *Kim są Polacy*, ss. 85, 91.

¹² A. Zagajewski, *Metamorfoza*, w: A. Bielik-Robson i in., *Kim są Polacy*, ss. 44, 59.

umiarkowanej akceptacji decyzji struktur unijnych). Trzeba dostrzegać i promować zachodzące przemiany świadomościowe w społeczeństwie polskim (zwłaszcza w młodym pokoleniu), potwierdzające nasz status już nie pariasa wśród narodów Europy. Wśród różnych, nierozwiązanych jeszcze problemów warto jednak eksponować zmianę nastawienia do Polaków innych narodów na Zachodzie, która wynika przede wszystkim z docenienia osiągnięć Polaków w różnych sferach ludzkiej aktywności. Sam fakt odwoływania się do dumy i zadowolenia narodu nie musi przecież oznaczać podążania w kierunku szowinizmu narodowego, nacjonalizmu.

Stosunek do przeszłości narodowej (tradycji) nie przestał obowiązywać jako „kręgosłup tożsamościowy” Polaka. Można zastanowić się, czy owo kryterium utrzyma się długo w warunkach integracji europejskiej i migracji? Czy nie stanie się pod koniec XXI wieku tak, że przynależność narodowa będzie miała podobny wymiar jak zmiana przynależności partyjnej? Póki co poczucie dziedzictwa historycznego (stosunek do tradycji) stanowi wyznacznik tożsamości narodowej Polaków, która opiera się głównie na motywie zagrożenia polskości przez różnorodne czynniki. Można to przekonująco uzasadnić historycznie, zwłaszcza przez odniesienie relacji do instytucji państwa. Stosunek do rządów, nie do formy, wyróżniał Polaków od XVI wieku. Opozycja polityczna w Polsce przez ostatnie pięćset lat była więc traktowana jako cnota i obowiązek obywatelski. W związku z tym trudno jest przełamać pewne stereotypy istniejące w świadomości historycznej, konstytuującej ostatecznie polską świadomość narodową. Wspominając stereotypy, trzeba przynajmniej o jednym z nich powiedzieć w kontekście tożsamości narodowej Polaków, a mianowicie o stereotypie Polaka-katolika, który na początku XXI wieku stanowi dla wielu osób przykład anachronizmu, choć jest głęboko zakorzeniony w świadomości społecznej i cieszy się sporą popularnością. Przyczyn tego stanu rzeczy należy doszukiwać się w charakterze katolicyzmu polskiego, który zawsze pozostawał bardziej narodowy, a mniej uniwersalistyczny. Tym samym Polska przez wieki odróżniała się religią od sąsiadów, zaborców oraz ładu społeczno-politycznego narzuconego w wyniku postanowień jałtańskich (PRL). W tym też upatrywałbym przyczyn dystansu wobec rzeczywistości unijnej przedstawicieli niektórych środowisk katolickich już w III Rzeczypospolitej.

Pozostając w okowach własnych dziejów, Polak od kilkunastu lat bez większych przeszkód spotyka się z wielokulturową Europą i jej dziedzictwem unijnym. I wcale nie musi to oznaczać konieczności jednoznacznego wyboru, tzn. rezygnacji z potrzeby zachowania lokalnych (narodowych) tożsamości. Z powodzeniem może temu towarzyszyć proces budowy tożsamości europejskiej, opartej na woli przynależności do ukształtowanego ładu politycznego (Unii Europejskiej), który wyznacza stosunek do prawa i wartości, umożliwiający wielokulturowość i różnorodność¹³.

¹³ Uzupełnieniem tej opinii jest stanowisko Jerzego Holzera, który pisze: „Polska i Polacy są częścią Europy, częścią jej środkowowschodniego regionu, choć niektórymi doświadczeniami historycznymi i niektórymi cechami współczesnymi różnią się od innych krajów i narodów, także od

Nie podzielam opinii tych, którzy tożsamość Polaków starają się „ubrać” w gorset schematów myślowych. Niewątpliwie Polacy dzielą się według różnych kryteriów, ale nie brakuje wśród nich takich jak Wojciech Kilar (1932-2013), który przyjmował europejską awangardę w sposób kreatywny i oryginalny, z uwrażliwieniem na polski „wieczny” romantyzm, pozostając przy tym jednak człowiekiem głębokiej wiary.

swoich sąsiadów. Tak samo jak stanowią część Europy i zarazem różnią się w niej od innych Francja i Francuzi, Włochy i Włosi, Hiszpania i Hiszpanie, wszystkie europejskie kraje i narody”. Zob. J. Holzer, *Polska i Europa*. „*W Polsce czyli nigdzie?*”, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 2008, s. 213.

KRZYSZTOF BRZECHCZYN

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Filozofii, Zakład Epistemologii i Kognitywistyki

Rozważania wokół Weberowskiej teorii rewolucji

Max Weber przeszedł do historii nauki jako klasyk socjologii i twórca wielu koncepcji naukowych stanowiących do dziś inspirację dla nauk społecznych. Można wśród nich wymienić przykładowo: metodę typów idealnych, koncepcję racjonalności, typologię działań ludzkich, trzy typy politycznego panowania, koncepcję stratyfikacji społecznej oraz tezę o zależności między protestantyzmem a rozwojem nowożytnego kapitalizmu. Jednakże według Dirka Kaeslera:

Max Weber nie stworzył żadnej nowej teorii socjologicznej. W ogóle nie wniósł do socjologii żadnej teorii w rozumieniu ściśle naukowym. Z tego punktu widzenia jego praca składa się z licznych aksjomatów, przesłanek, przypuszczeń, tez, hipotez i kilku teorematów. Brak systematyki, rozliczne sprzeczności i niejednolity poziom precyzji sprawiły, że dzieło Maxa Webera stało się olbrzymim „kamieniółomem”, który można w najrozmaitszy sposób wykorzystywać, chronić, podziwiać i zwiedzać¹.

Według tego uczonego znaczenie i specyficzna metoda Webera miała polegać na przerywaniu mostów i szukaniu ogniw pośrednich między wyjaśnianiem a rozumieniem, obiektywnością a wartościami, jednostką a społeczeństwem, „materialnymi przesłankami/skutkami i »niematerialnymi« przesłankami/skutkami”².

Interpretację Kaeslera potwierdza również Zbigniew Drozdowicz, który analizując Weberowską kategorię racjonalności, zauważa:

[...] pojęcie racjonalności jest swoistym słowem-kluczem nader często i chętnie stosowanym przez M. Webera, ale stosowanym w tylu różnych znaczeniach, że wprawia

¹ D. Kaesler, *Weber. Życie i dzieło*, tłum. S. Lisiecka, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, ss. 271-272.

² Ibidem, ss. 275-276.

to w intelektualne zakłopotanie co bardziej dociekliwych czytelników jego pism, a nawet sprawia, że niektórzy z nich przy daleko idącej życzliwości i wyrozumiałości dla niedoskonałości jego naukowego dyskursu – są skłonni twierdzić, że nadaje on mu sprzeczne i wzajemnie wykluczające się znaczenia. Nie twierdzę, że jemu tego typu ułomności się nie przydarzają. Twierdzę natomiast, że są one ceną, którą musi zapłacić każdy posługujący się pojęciem racjonalności w uwikłaniu. Oznacza to bowiem, że porusza się po terenie, który z natury jest tak wieloznaczny, że każda próba wyznaczania na nim jednoznacznych granic, podziałów czy punktów orientacyjnych niesie ze sobą ryzyko istotnego zniekształcenia lub przeinaczenia³.

W odniesieniu do teorii rewolucji z interpretacją Kaeslera zgadza się również Randall Collins, według którego w pracach Maxa Webera nie ma zbyt wiele ogólnych przemyśleń na temat rewolucji. Jest tak dlatego, że

[...] spojrzenie na poglądy Webera na rewolucję bardzo dobrze udobitnia, jak wiele z jego prac dotyczy porównywania struktur i instytucji, włączając w to światopoglądy (które również nazywam strukturami kulturowymi). Jest on socjologiem społecznej zmiany, ale patrzy na nią z dystansu, z odległości odpowiedniej dla teleskopu. Jego siłą jest taksonomiczny opis, który ostatecznie jest zorientowany na pokazanie, jaki typ instytucji czy przekonań przyspiesza bądź opóźnia przemianę jednej struktury w drugą; z tego powodu ruch ten jest zaprezentowany w sposób całościowy⁴.

Collins twierdzi, że Weber nie jest historykiem, który w narracji przedstawia dziejące się wydarzenia, lecz historycznym socjologiem, który zajmuje się porównywaniem struktur społecznych, a nie ich dynamiką i opisem zmiany społecznej. W pracach Webera z socjologii historyczno-porównawczej, zauważa Collins: „widzimy relatywnie mało akcji, ale zamiast tego mamy porównania oraz ocenę struktur i ich możliwości rozwojowych”⁵. Pomimo tego znajomość dzieł Webera pomaga rozwinąć teorię rewolucji w wielu aspektach. Pogląd ten Collins uzasadnia, przedstawiając dwa najbardziej znane ujęcia rewolucji: państwowo-centryczną teorię rewolucji (*State-Centered Theory of Revolution*) i teorię odwołującą się do klasycznych grup interesów (*Classic Interest Group Theory of Revolution*). W teorii

³ Z. Drozdowicz, *O racjonalności religii w uwikłaniu*, „Przegląd Religioznawczy” 4/2010, ss. 4-5. Badanie racjonalności przejawiającej się w naukach społecznych, religioznawstwie i myśli filozoficznej jest też jednym z głównych wątków badawczych Zbigniewa Drozdowicza. Por. Z. Drozdowicz, *O racjonalności życia społecznego*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2007; idem, *O racjonalności w filozofii starożytnej i odrodzeniowej*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2008; idem, *O racjonalności w filozofii nowożytnej*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2008; idem, *O racjonalności w religii i w religijności*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2009; idem, *O racjonalności w religii i w religijności (raz jeszcze)*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2010; idem, *Společné nástěpstwa racionalizacji religii*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2011; idem, *Kartezjański racjonalizm. Zrozumieć Kartezjusza*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2014.

⁴ R. Collins, *Weber and the Sociology of Revolution*, „Journal of Classical Sociology” 1(2)/2001, s. 171.

⁵ Ibidem, s. 172.

państwowo-centrycznej wybuch rewolucji jest kombinacją takich czynników, jak: kryzys struktur państwowych, spowodowany pogorszeniem się położenia geopolitycznego i/lub kryzysu finansowego oraz podział wewnątrz elit politycznych, z których jeden odłam reformuje państwo, a drugi kontestuje te wysiłki, współpracując z oddolnymi ruchami niezadowolenia społecznego⁶.

Przykładem ujęcia odwołującego się do klasycznych grup interesów jest Marksowska teoria rewolucji. Rewolucja jest w niej „oddolnym wybuchem spowodowanym narastającą krzywdą klasy społecznej reprezentującej przyszłość skierowanym przeciwko klasie społecznej odchodzącej w przeszłość i powiązanej z istniejącym państwem”⁷. We wspomnianym modelu kluczowymi aktorami społecznymi są klasy ekonomiczne, przyczyna zmian tkwi w strukturze ekonomicznej, kryzys polega na załamaniu gospodarki (a nie państwa), a wynikiem rewolucji jest przejście władzy politycznej przez zwycięską klasę społeczną i zmiana struktury własnościowej gospodarki (w długiej perspektywie).

Porównując obie teorie, Collins stwierdza, że model Marksowski podkreśla oddolną mobilizację społeczną spowodowaną narastającymi różnicami ekonomicznymi, zaś model państwowo-centryczny – powodowany różnymi czynnikami – dezintegrację państwa. Rewolucja – w ujęciu państwowo-centrycznym – prowadzi do zmiany struktury państwowej, która jest zarazem rozwiązaniem narosłego kryzysu państwa. Zmiana taka nie musi być „postępowa” czy „lewicowa”. W ujęciu Marksowskim natomiast głównym wynikiem rewolucji jest waloryzowana pozytywnie zmiana struktury własnościowej.

Podstawą interpretacji Collinsa jest analiza czterech esejów Webera o dwóch rewolucjach rosyjskich: *Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland* i *Rußlands Übergang zum Scheinkonstitutionalismus*, które ukazały się w 1906 r., oraz *Rußlands Übergang zum Scheindemokratie* i *Die russische Revolution und der Friede*⁸,

⁶ Na temat państwowo-centrycznej teorii rewolucji zob. K. Brzechczyn, *Rozwój teorii rewolucji w socjologii historyczno-porównawczej. Próba analizy metodologicznej*, w: K. Brzechczyn, M. Nowak (red.), *O rewolucji. Obrazy radykalnej zmiany społecznej*, Wyd. Naukowe IF UAM, Poznań 2007, ss. 37-64; idem, *Polityka jako proces rewolucyjnej zmiany społecznej. Od Marksa do współczesnych teorii rewolucji w socjologii historyczno-porównawczej*, w: W. Wesołowski (red.), *Koncepcje polityki*, Scholar, Warszawa 2009, ss. 209-253; idem, *Zwycięska rewolucja i przegrana modernizacja. Próba parafrazy teorii rewolucji społecznych Thedy Skocpol w aparaturze pojęciowej nie-Marksowskiego materializmu historycznego*, w: K. Brzechczyn, M. Ciesielski, E. Karczyńska (red.), *Jednostka w układzie społecznym. Próba teoretycznej konceptualizacji*, „Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki” t. 22, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2013, ss. 223-252.

⁷ R. Collins, *Weber and the Sociology of Revolution*, s. 177.

⁸ Dwa pierwsze artykuły ukazały się jako suplement do współredagowanego przez niego „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, natomiast artykuł *Zur Lage...* ukazał się w tygodniku „Die Hilfe”, a *Die russische...* w „The Berliner Tageblatt” (G.C. Wells, P. Baehr, *Editor's Introduction*, w: M. Weber, *The Russian Revolutions*, tłum. i red. G.C. Wells, P. Baehr, Cornell University Press, Ithaca 1995, ss. 28-29). Skrócone wersje wspomnianych artykułów zostały opublikowane w wybo-

które zostały opublikowane w 1917 r., a także okazjonalne wzmianki o rewolucji poczynione przez Webera w dziele *Gospodarka i społeczeństwo*⁹.

Weberowska analiza rewolucji, szczególnie jego publikacje na temat rewolucji rosyjskiej, są *explicite* krytyczne wobec marksizmu. Weber nie lubi bolszewików i z polemicznym wigorem atakuje materialistyczną teorię. Jednakże pod wieloma względami bliżej mu do paradygmatu Marksowskiego niż do państwowo-centrycznego¹⁰.

Opinię tę Collins uzasadnia szczegółową analizą wymienionych artykułów. Niemiecki uczony miał w nich w dwojakim sensie poszerzyć Marksowską optykę: obok klas społecznych wyróżniał również grupy społeczne różniące się statusem i mające odmienne interesy¹¹ oraz dostrzegał społeczną moc idei społecznych jako motyw politycznego działania¹². Wśród klas społecznych Weber wyróżniał przedsiębiorców sprzymierzonych z państwem, które nadzorowało przestrzeganie dyscypliny pracy, wielkich właścicieli ziemskich, którym państwo gwarantowało własność, proletariat i chłopstwo. Wśród grup statusowych różniących się odmiennymi stylami życia i etosem Weber wyróżniał monarchię i związane z nią kręgi dworskie, arystokrację podzieloną na odłamy konserwatywny i liberalny, burżuazję, biurokrację, mniejszości narodowe (Polaków, Litwinów, Ukraińców) oraz inteligencję, której społeczna rola polegała na wytwarzaniu i popularyzowaniu idei społecznych.

Drugą modyfikacją dokonaną przez Webera było podkreślanie samoistnego wpływu idei społecznych na życie polityczne. Jednakże według Collinsa dokładna analiza pism Webera pozwala stwierdzić, że nie chodzi mu o wyrażaną przez idee treść, lecz o wywoływane przez nie społeczne emocje i sposób społecznego działania. W związku z tym Collins w następujący sposób modyfikuje sformułowania Webera:

Rewolucjoniści i liberałowie (oraz konserwatyści) są wielce związani z ideami; ale idee nie są statyczne, jak istoty rzeczy stojące na zewnątrz sytuacji, lecz są sposobem społecznego działania, komunikowania się w danej sytuacji społecznej. [...] Treść idei jest ważna przede wszystkim jako punkt odniesienia, z którego ich głosiciele (i słuchacze) mogą ocenić, do jakiego stopnia ich poglądy będą podzielane w otaczającej ich sieci społecznych powiązań¹³.

Collins dostrzega również w artykułach Webera okazjonalne zainteresowanie warunkami geopolitycznymi, które doprowadziły do kryzysu caratu¹⁴. Jednym

rze: M. Weber, *The Russian Revolutions*, tłum. i red. G. C. Wells, P. Baehr, Cornell University Press, Ithaca 1995.

⁹ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo, Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002.

¹⁰ R. Collins, *Weber and the Sociology of Revolution*, s. 177.

¹¹ Ibidem, s. 178.

¹² Ibidem, s. 184.

¹³ Ibidem, s. 185.

¹⁴ Ibidem, s. 186.

z faktów podnoszonych przez Webera jest lojalność sił zbrojnych i kryzys finansowy osłabiający lojalność różnych grup społecznych wobec państwa. Nie można jednak Webera uznać za prekursora państwowo-centrycznej teorii rewolucji, która narodziła się 60 lat po jego śmierci.

Znamienne jest to, że w swojej analizie Collins pomija uwagi Webera na temat rewolucji zawarte w artykule *Politik als Beruf*, opartym na wykładzie wygłoszonym 28 stycznia 1919 r. w Monachium w trakcie trwania wystąpień rewolucyjnych w Niemczech: po stłumieniu Powstania Spartakusa w Berlinie (5-15 stycznia 1919 r.) i przed proklamowaniem Bawarskiej Republiki Rad (13 kwietnia – 3 maja 1919 r.). Tymczasem analiza tego artykułu pozwoliłaby na wydobyć z myśli Webera przynajmniej zarysu ogólnej teorii rewolucji, a nie tylko formułowanych na bieżąco opinii na temat tego, co działo się w Rosji w 1905 i 1917 r.

W artykule tym Weber dokonuje dwóch fundamentalnych dla jego rozumienia polityki rozróżnień: pomiędzy polityką pojmowaną jako zawód a polityką pojmowaną jako powołanie (i) oraz pomiędzy etyką przekonań a etyką odpowiedzialności (ii).

Według Webera politykę jako zawód traktuje ten, kto usiłuje uczynić z niej stałe źródło dochodu. Dla polityki żyje ten, kto uprawia ją, realizując obrany przez siebie cel/misję. Warunkiem życia dla polityki jest zatem posiadanie niezależnego źródła dochodów pozwalającego uniezależnić się od dochodów płynących z działalności politycznej. Oddajmy głos Weberowi:

Albo żyje się „dla” polityki – albo też „z” polityki. Nie jest to jednak bynajmniej podział całkowicie rozłączny. Z reguły występują one razem, przynajmniej w sensie ideowym, choć przeważnie także i materialnym: dla kogoś kto żyje dla polityki, stanowi ona w sensie wewnętrznym „całe jego życie”. Albo napawa się samym tylko posiadaniem władzy, którą się sprawuje, albo też świadomość, że poprzez służbę „sprawie” nadaje swemu życiu sens, jest pożywką dla jego równowagi wewnętrznej oraz poczucia ważności. W tym wewnętrznym sensie chyba każdy poważny człowiek, który żyje dla jakiejś sprawy – żyje także z tej sprawy¹⁵.

Z tego też względu działalność polityczna ma wymiar etyczny. Weber dokonał też drugiego rozróżnienia między etyką przekonań a etyką odpowiedzialności. Etyka przekonań wymaga respektowania uniwersalnych norm moralnych typu: „Kto mieczem wojuje, ten od miecza ginie”, „Nadstaw drugi policzek” w każdych warunkach społecznych. Klasycznym przykładem takiej postawy etycznej jest odpowiedź Lutera, który gdy żądano od niego odwołania w 1521 r. w Wormacji swych nauk, miał odpowiedzieć: „Przy tym stoję i inaczej nie mogę”. Etyka przekonań nakłada, zdaniem Webera, na wyznawcę obowiązek realizacji danej normy niezależnie od okoliczności i ich rezultatów. Skutki działań nie interesują

¹⁵ M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, w: idem, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, tłum. M. Holona, Wyd. Poznańskie, Poznań 2011, ss. 273-274.

zwolennika etyki absolutnej: chrześcijanin ma czynić zawsze dobrze, a rezultat swoich działań pozostawia Bogu. Tymczasem w polityce obowiązują zasady wręcz przeciwne: „powinieneś przeciwstawić się złu przy użyciu siły, inaczej – będziesz odpowiedzialny za sytuację, w której zło weźmie górę”¹⁶.

Najważniejszym dylematem etyki odpowiedzialności jest uświęcanie środków przez cel. W polityce takim podstawowym środkiem działania jest przemoc. W przypadku działalności politycznej nie zawsze jest tak, że z dobra wynika dobro, a ze zła – zło. Według Webera:

Kto chce uprawiać politykę w ogóle lub nawet traktować ją jako zawód, musi być świadom tych etycznych paradoksów i swojej odpowiedzialności za to, co może stać się z **nim samym** pod wpływem ich ciśnienia. Zadaje się on z diabelskimi mocami, które kryją się za każdą przemocą¹⁷.

Sytuacją, w której w szczególny sposób dają o sobie znać kwestie etyczne jest rewolucja, gdy etycznie usprawiedliwiony cel musi zostać osiągnięty za pomocą amoralnych środków (przemocy), doprowadzając w końcu do tego, że i końcowy rezultat nie jest akceptowany, właśnie z powodów moralnych. Z tego względu Weber krytykował zasadę „im gorzej, tym lepiej”, wyznawaną przez socjalistów zimmerwaldzkich, którzy rozumowali w następujący sposób: „lepiej niech wojna potrwa kilka lat dłużej, jeżeli zakończyć się ma rewolucją, niż gdyby natychmiast zawarto pokój bez szans na rewolucję”. Na pytanie, co będzie po rewolucji, odpowiadano, że szanse zbudowania gospodarki socjalistycznej są niewielkie. Nadal będzie zatem istnieć gospodarka kapitalistyczna pozbawiona tylko feudalnych naleciałości. Koszty przeprowadzenia takiej rewolucji, argumentował Weber, byłyby wyższe niż ewentualne korzyści i w związku z tym taką postawę uznawał on za przejaw nieodpowiedzialności.

Przed podobnymi dylematami etycznymi stawali rosyjscy rewolucyoniści:

Czy rzeczywiście z punktu widzenia etycznych wymogów stawianych polityce zupełnie obojętny jest fakt, że posługuje się ona bardzo specyficznym środkiem: władzą, za którą stoi przemoc? Czy nie widzimy, że ideolodzy bolszewicy i spartakusowcy, właśnie dlatego, że stosują ten środek polityczny, doprowadzają do **tych samych rezultatów**, co jakiś militarystyczny dyktator? Czym, jeśli nie osobą władców i ich dyletantyzmem, różni się panowanie rad robotniczych i żołnierskich od panowania dowolnej osoby dzierżącej władzę w dawnym reżimie? Czym różni się polemika większości przedstawicieli rzekomo nowej etyki, skierowana przeciw krytykowanym przez nich oponentom, od polemiki jakichś innych demagogów?¹⁸

¹⁶ Ibidem, s. 310.

¹⁷ Ibidem, ss. 316-317.

¹⁸ Ibidem, ss. 309-310.

Weber zauważa, że ten, „kto chce przemocą zaprowadzić na ziemi absolutną sprawiedliwość, potrzebuje do tego stronników, „aparatu ludzkiego”¹⁹, którym musi zapewnić nagrody wewnętrzne i zewnętrzne. Są to:

- zaspokojenie nienawiści i żądzy zemsty,
- zaspokojenie resentymentów i pseudoetycznego przekonania o własnej słuszności,
- chęć przeżycia przygody, odniesienia zwycięstwa, zdobycia łupów i beneficjów. Zdaniem Webera:

[...] sukces przywódcy zależy całkowicie od funkcjonowania jego aparatu, tym samym zależy też od jego (tego aparatu) motywów, a nie od motywów przywódcy. A więc od tego, czy stronnikom przywódcy – czerwonej gwardii, szpiclom, agitatorom, których potrzebuje – owe nagrody mogą być stale przyznawane²⁰.

Według niemieckiego socjologa wiara aparatu w osobę przywódcy i jego sprawę nawet jeżeli jest subiektywnie uczciwa, „jest tylko etycznym »uprawomocnieniem« żądzy zemsty, władzy, łupu i beneficjów”²¹. Po zwycięskiej rewolucji przychodzi jednak codzienność, w której następuje proces rutynizacji charyzmy. W taki sposób opisuje to Weber:

Najważniejsze, że po emocjonalnej rewolucji przychodzi tradycjonalistyczna codzienność, bohater wiary, a przede wszystkim sama wiara, znika lub też staje się – co przynosi jeszcze bardziej wiadome skutki – przedmiotem konwencjonalnej, częściej gadaniny politycznych kołtunów i techników. Rozwój ten dokonuje się szczególnie szybko właśnie wtedy, gdy walka toczy się o wiarę, ponieważ taką walką zazwyczaj kierują lub ją inspirują prawdziwi przywódcy: prorocy rewolucji. Albowiem jak w każdym aparacie partyjnym, tak i tutaj, jednym z warunków sukcesu jest wyjałowienie, uprzedmiotowienie, duchowa proletaryzacja w imię „dyscypliny”. Toteż stronnicy bojownika wiary, którzy objęli panowanie, zazwyczaj szczególnie łatwo degenerują się i stają się warstwą najzwyczajniejszych beneficjentów²².

Przytoczone fragmenty – pominięte przez Randalla Collinsa – mogą być inspirujące przynajmniej dla dwóch ujęć rewolucji: indywidualistycznej i radykalnie materialistycznej. Przykładem indywidualistycznej teorii rewolucji jest koncepcja Gordona Tullocka, który uzależnia postawę wobec rewolucji – akces, obojętność lub poparcie istniejącego reżimu – od kalkulacji dokonywanej przez poszczególne jednostki. W tej świadomej kalkulacji spodziewanych zysków i strat jednostki zwracają uwagę na takie czynniki, jak:

- osobista nagroda wynikająca z udziału w skutecznym tłumieniu rewolucji,
- dobro społeczne wynikające ze zwycięstwa rewolucji,

¹⁹ Ibidem, s. 315.

²⁰ Ibidem, s. 316.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem.

- korzyści wynikające z bezczynności,
- korzyści wynikające z przyłączenia się do rewolucji,
- rany odniesione w działaniu,
- osobista kara, jaką poniosą uczestnicy rewolucji w przypadku jej przegranej,
- osobista nagroda dla uczestników rewolucji w przypadku jej wygranej,
- osobiste koszty poniesione przez obrońców rządu w przypadku wygranej rewolucji,
- satysfakcja wynikająca z uczestnictwa,
- koszty (zyski) dla jednostki wynikające z uczestnictwa²³.

Obie koncepcje rewolucji są koncepcjami idealistycznymi, gdyż głównym czynnikiem wpływającym na wybuch i przebieg rewolucji jest to, co dzieje się w głowach uczestników procesu rewolucyjnego. W ujęciu Gordona Tullocka jeżeli większość członków danej zbiorowości społecznej dokona kalkulacji, w której wyjdzie przyłączenie się do rewolucji, rewolucja wybuchnie. Jeżeli dla większości korzystna okaże się lojalność – rewolucja nie wybuchnie. W ujęciu Webera natomiast rewolucja zależy nie tyle od charyzmatycznego przywódcy, ile od jego zwolenników – niezależnie od tego, co na ten temat sądzi sam przywódca i czy sam sobie tę zależność uświadamia. Charyzmatycznym przywódcą kierują wprawdzie cele idealne, lecz jego stronnikami i zwolennikami już nie. Są oni zainteresowani korzyściami (niekoniecznie materialnymi), jakie mogą odnieść, popierając rewolucję. Lider, aby zapewnić sobie odpowiednie poparcie i zwyciężyć, musi wziąć pod uwagę motywacje swoich zwolenników. Od nich zależy bowiem przebieg i końcowy rezultat rewolucji.

Ujęcie Maxa Webera różni się od ujęcia Tullocka tym, że ten pierwszy wprowadza rozróżnienie na motywację (idealistyczną) przywódcy i jego stronników (mniej przyziemną). Od treści i proporcji tych motywacji zależy wynik rewolucji. Tymczasem zrekonstruowana przez Tullocka kalkulacja ma być typowa dla każdego uczestnika rewolucji niezależnie od miejsca, jakie zajmuje on w strukturze ruchu rewolucyjnego.

Przedstawiając dylematy przywódcy rewolucyjnego, Weber okazuje się więc bardziej materialistyczny od Marksa i jego zwolenników. W taki bowiem sposób można interpretować następujące zdanie Webera, będące autokomentarzem do przytoczonej wypowiedzi ukazującej zależność sukcesu przywódcy rewolucyjnego od motywacji jego stronników:

Dlatego to, co rzeczywiście osiąga on w takich warunkach, nie zależy od niego, tylko jest wyznaczane przez owe przeważnie niskie etycznie motywy działania jego stronników, którzy tylko dopóty utrzymywani są w ryzach, dopóki przynajmniej część tej kompanii – chyba też nigdy dotąd nie była to większość – przepojona jest uczciwą

²³ G. Tullock, *The Economics of Revolution*, w: H. Jonson, J. Leach, R. Muehlmann (red.), *Revolutions, System and Theories*, Springer, Dordrecht 1979, s. 47.

wiarą w jego osobę i w jego sprawę. Ale nie dość na tym, że tak naprawdę wiara ta, nawet jeśli jest subiektywnie uczciwa, w ogromnej większości wypadków jest tylko „uprawomocnieniem” żądzy zemsty, władzy, łupów i beneficjów (**nie dajmy sobie nic na ten temat wmówić, pamiętajmy, że materialistyczna interpretacja historii również nie jest dorożką, do której można dowolnie wsiadać i która nie zatrzymuje się przed wyznawcami rewolucji!**) [podkr. – K.B.]²⁴.

Weberowska metafora dorożki wskazuje zatem na ambiwalencję marksistowskiej analizy, w której stosuje się materialistyczną wykładnię wobec innych systemów społecznych, zjawisk społecznych, nurtów polityczno-ideowych, lecz nie wobec samego marksizmu i rewolucyjnego ruchu komunistycznego. Dostrzegając to również kilkadziesiąt lat później Witold Gombrowicz, który w swoim dzienniku pisał:

[...] wiem na pewno i tysiąc razy próbowałem tę pewność wyrazić artystycznie, że świadomość, dusza, ja są wypadkową naszej sytuacji – w świecie i w ludziach. I to jest chyba najbardziej centralna myśl komunizmu [...] niezmiennie trafiająca do przekonania. Teraz wszakże uwaga! Złapmy ich za rękę! [...] Albowiem to myślenie: dialektyczne i wyzwalające zatrzymuje się akurat u wrót komunizmu: mnie wolno podawać w wątpliwość własne prawdy, póki jestem po stronie kapitalizmu; lecz ta sama autokontrola ma zamilknąć, gdy dostałem się w szeregi rewolucji. Tu dialektyka ustępuje miejsca dogmatowi, naraz, wskutek jakiejś zdumiewającej wolty, ten świat mój względny, ruchomy, niejasny staje się światem ściśle określonym [...]. Nie chcę ułatwiać sobie krytyki... Nie celuję w ich system myślowy ani w ich system polityczny. [...]. Chcę przyszpilić tę subtelną a świńską zmianę tonu, gdy przewekslowuje się na ich własny teren, to nagłe ujawnienie chytryści, to doznanie fatalne, gdy z nimi rozmawiasz, że znienacka światło zmienia się w ciemność²⁵.

„Ta subtelna a świńska zmiana tonu” dostrzeżona przez Gombrowicza wyraża teoretyczną dwuznaczność Marksowskiej teorii rewolucji łączącej materialistyczną analizę przyczyn wybuchu rewolucji z obietnicą wprowadzenia – w przypadku zwycięstwa i przejęcia władzy przez klasę dotąd uciskaną – nowego porządku społecznego opartego na uspołecznieniu środków produkcji. Jednakże gwarancje wprowadzenia nowego ładu oparte są wyłącznie na przesłankach idealistycznych.

Dwuznaczność tę można dostrzec z perspektywy teoretycznej, wzmacniającej, a nie osłabiającej materialistyczne podejście do życia społecznego. Przykładem takiego ujęcia może być nie-Marksowski materializm historyczny, w którym zakłada się, że trzy sfery aktywności ludzkiej: gospodarka, polityka i kultura mają analogiczną strukturę wewnętrzną. Można bowiem wyróżnić w nich poziom materialny, instytucjonalny i świadomościowy²⁶.

²⁴ M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, s. 316.

²⁵ W. Gombrowicz, *Dzienniki 1953-56*, Instytut Literacki, Paryż 1971, ss. 254-255.

²⁶ Zob. L. Nowak, *Własność i władza; U podstaw teorii socjalizmu*, t. 1, Nakom, Poznań 1991, ss. 167-182.

Na poziomie materialnym życia politycznego występują środki przymusu – jest to broń, więzienia, pałki policyjne itd. Stosunek do tego rodzaju środków wyznacza podział na dwie zbiorowości ludzkie: klasę władców, która decyduje o przeznaczeniu środków przymusu, oraz pozbawioną tego wpływu klasę obywatelską. Te dwie wielkie zbiorowości ludzkie zorganizowane są w takie instytucje, jak: partie polityczne, organizacje społeczne, stowarzyszenia, które kanalizują społeczne działania grup ludzkich. Organizacje te tworzą instytucjonalny poziom polityki. Do poziomu świadomościowego życia politycznego zalicza się m.in. doktryny ideowe i programy polityczne motywujące uczestników tej dziedziny życia społecznego do wykonywania przypisanych im ról społecznych.

Analogiczną strukturę wewnętrzną ma życie ekonomiczne. Tutaj także na poziomie materialnym można wyróżnić środki produkcji, które wyznaczają podział na klasę właścicieli i bezpośrednich producentów. Instytucjonalny wymiar gospodarki tworzą związki zawodowe, organizacje pracodawców, zrzeszenia konsumentów itd. Na poziomie świadomościowym życia gospodarczego można także wyróżnić doktryny i poglądy ekonomiczne, które dostarczają uzasadnienia do działań podejmowanych przez wielkie grupy społeczne w tej dziedzinie życia społecznego.

Również w kulturze można wyróżnić te trzy wspomniane poziomy: materialny, instytucjonalny i świadomościowy. Poziom materialny stanowią środki produkcji duchowej – maszyny drukarskie, radio, telewizja itd. Relacja dysponowania lub niedysponowania tymi środkami wyznacza podział na dwie klasy społeczne: kapłanów, którzy określają przeznaczenie środków produkcji duchowej, oraz wiernych pozbawionych tego wpływu. Na poziom instytucjonalny życia duchowego składają się organizacje kast kapłańskich: kościoły, uniwersytety, związki pisarzy, organizacje twórcze itd. Poziom metaświadomościowy życia duchowego tworzą te części rozpowszechnianych doktryn, które zawierają uzasadnianie podejmowanych przez poszczególne kasty kapłańskie działań. Mówi się wtedy, że rozpowszechniany światopogląd jest jedynie naukowy, zawiera jedynie prawdziwą interpretację objawienia danego od Boga czy jest „cywilizowany” w odróżnieniu od „barbarzyńskich” poglądów przeciwnych.

W tych trzech dziedzinach życia społecznego istnieją klasy społeczne o przeciwnych interesach społecznych. W sferze politycznej w interesie klasy władców leży powiększanie zakresu regulacji życia publicznego, zaś interes klasy obywatelskiej polega na powiększaniu zakresu autonomii. W kulturze interes klasy kapłańskiej zasadza się na maksymalizacji panowania duchowego, zaś klasy wiernych – na maksymalizacji duchowej autonomii. W sferze gospodarczej interes klasy właścicieli polega na maksymalizacji zysku, zaś klasy bezpośrednich producentów – na powiększaniu własnych dochodów.

Widziana w tej perspektywie zwycięska rewolucja ekonomiczna nie prowadzi zatem do uspołecznienia środków produkcji, gdyż elity rewolucyjne, aby zwyciężyć, muszą przejąć kontrolę nad środkami przymusu. W ten sposób po zwycięstwie

rewolucji elita rewolucyjna przekształca się w nową klasę władców, która po zwycięstwie „znosi” własność prywatną i przejmuje kontrolę nad środkami produkcji. Ideologiczne motywy, którymi osłaniane są te procesy, czy też instytucjonalny sztafaż są zbyt słabymi czynnikami, aby procesy te, nazywane w tej koncepcji zjawiskiem pętli obywatelskiej, powstrzymać. Według Leszka Nowaka proces ten przebiega następująco:

Jeżeli bowiem założyć [...], że wśród bezpośrednich producentów zawsze znajdują się jednostki skłonne do maksymalizacji swych korzyści i że mechanizmy konkurencji międzyludzkiej są takie, że właśnie tego rodzaju ludzie w nich zwyciężają, to wniosek stąd jest nieodparty: także po rewolucji tacy ludzie wysuną się na czoło. [...] Gdyby Marks utrzymał się konsekwentnie w materializmie, nie byłby w stanie głosić mitu społeczeństwa gospodarki. Bo jakie gwarancje można wskazać na to, że reprezentanci klasy robotniczej utrzymają się w swej roli i nie przekształcą się w nowych właścicieli? Kto wierzy w instytucje demokratyczne, zakłada instytucjonalizm, kto wierzy w „moralną wyższość” robotników nad kapitalistami, zakłada idealizm naiwny czy też moralistyczny. Konsekwentny materialista musi tego wszystkiego – a wszystko to obciąża całą tradycję lewicy, nie tylko marksizm – poniechać. Bo wszystko to są formy myślenia życzeniowego dobudowane do z góry przyjętego ideału społeczeństwa środków produkcji²⁷.

Metaforę dorożki Webera można objaśnić w następujący sposób: siedzą w niej i jadą zgodnie z zasadami ruchu drogowego zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy rewolucji. Żaden z pasażerów, niezależnie od tego, jakie motywy nim kierują, nie może w dowolnej chwili z niej wysiąść. Za eksplikację tej metafory można uznać mechanizm pętli obywatelskiej przedstawiony w nie-Marksowskim materializmie historycznym²⁸. W teorii tej konkurencja polityczna wymusza na typowym władcy, pod groźbą utraty pozycji społecznej, pogłębianie panowania nad życiem społecznym. Władca taki, niezależnie od tego, co prywatnie o tym sądzi i w jaki sposób racjonalizuje poczynania swoje i swojej klasy, musi zwiększać – jeżeli nie napotyka oporu klasy przeciwnej – zakres swojej regulacji. W rezultacie prowadzi to w skali globalnej do pogłębienia panowania politycznego i przejścia kontroli nad środkami produkcji przez władzę.

Jeżeli te supozycje są trafne, krytyka Marksa dokonana przez Webera nie polegałaby zatem, wbrew interpretacji Collinsa, na podkreślaniu roli idei społecznych w historii, lecz na takim poszerzeniu ujęcia materialistycznego, w którym ekonomia straciłaby swą wyjątkowość. Zgodnie z tą propozycją interpretacyjną idee społeczne nie wywierają samoistnego wpływu na życie społeczne. Realną siłą okazują się dopiero wtedy, gdy legitymizują interesy klas politycznych i kulturowych, których materialna siła jest w stanie zrównoważyć interesy klas ekonomicznych. Weber

²⁷ L. Nowak, *Pętla pracownicza i kontr-pętla ideowa*, „Przyjaciel Nauk” 3-4/1987, s. 45.

²⁸ L. Nowak, *Dynamika władzy: U podstaw teorii socjalizmu*, t. 3, Nakom, Poznań 1991, ss. 87-104.

nie uzupełnia zatem ekonomicznego wymiaru życia społecznego ideowym, lecz dostrzega obok materialnych interesów społecznych jednego typu (gospodarczego) inne ich typy (np. polityczne i kulturowe). Ograniczenie jego odkrycia polegałoby na tym, że wpływ idei społecznych odnotowywał wyłącznie na poziomie powierzchniowym życia społecznego, nie dostrzegając, że wywieranie przez idee społeczne samoistnego wpływu na życie społeczne jest z reguły epifenomenem zjawisk społecznych zachodzących na głębszym, bo materialnym poziomie życia społecznego²⁹. Jednym z takich stanów społecznych jest równowaga wpływów pomiędzy różnymi klasami społecznymi (władcami, kapłanami i właścicielami). W stanie równowagi społecznej idee mogą wywierać wpływ prowadzący do stanu społecznego niezgodny z interesem klas ekonomicznych, pod warunkiem wszakże, że wprowadzony stan społeczny jest zgodny z interesami innych klas społecznych. Podstawą autonomizacji idei społecznych nie jest wcale ich treść, jak sądził Weber, czy ich użyteczność w tworzeniu instytucji współdziałania społecznego, jak poprawia Webera Collins, lecz legitymizowanie przez dany zespół idei społecznych materialnych, a nie ekonomicznych interesów innych klas społecznych: władców i kapłanów. Czy ta hipoteza interpretacyjna może być kluczem do odczytania całego dzieła Webera? Nie wiadomo. W każdym razie uzasadnia to porównanie dzieła Webera z kamieniołomami. Wiele można z nich jeszcze wydobyć, pod warunkiem jednak, że dysponuje się odpowiednimi narzędziami.

²⁹ Wpływ idei społecznych rozważam tutaj, biorąc pod uwagę jedynie relacje zachodzące pomiędzy klasami dominującymi, a pomijając relacje pomiędzy klasami antagonistycznymi. W warunkach rewolucji (np. politycznej) siła obu antagonistycznych klas jest w przybliżeniu równa. Wtedy treść doktryny ideowej, rozpoznającej stan stosunków społecznych i formułującej strategię realizacji interesu klasowego, może wywrzeć decydujący wpływ na przebieg rewolucji. Zob. K. Brzechczyn, *O ewolucji solidarnościowej myśli społeczno-politycznej w latach 1980-1981. Studium z filozofii społecznej*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2013, ss. 31-32.

JACEK ZYDOROWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Kulturoznawstwa, Zakład Badań nad Kulturą Artystyczną

Ekonomia polityczna obrazu. Sztuka a sprawa palestyńska

I'm often asked the same question: What in your work comes from your own culture? As if I have a recipe and I can actually isolate the Arab ingredient, the woman ingredient, the Palestinian ingredient. People often expect tidy definitions of otherness, as if identity is something fixed and easily definable.

Mona Hatoum¹

Wprowadzenie

Czy współcześnie wypada wciąż zadawać pytanie o narodowe aspekty kultury artystycznej? Z pewnością nieaktualne wydają się w refleksji nad sztuką zarówno narracje nacjonalistyczno-propagandowe, jak i narodowo-wyzwoleńcze w duchu romantycznym. Jak zatem odczytywać współczesną sztukę palestyńską, skoro nikt nie ma wątpliwości co do jej politycznego wymiaru? Trwający co najmniej od 1948 r. konflikt z Izraelem oraz jego kulturowe konsekwencje tworzą bardzo wyrazistą ramę interpretacyjną. Sztuka w tym konflikcie może i nie jest najważniejszym z graczy, ale jeśli potraktować ją jako taktyczny element w arsenale strategii

¹ „Często słyszę to samo pytanie: Co w twojej pracy pochodzi z twojej własnej kultury? Tak jak gdybym miała jakiś przepis i rzeczywiście mogła wyizolować składnik arabski, składnik kobiecy, składnik palestyński. Ludzie często oczekują ciasnych definicji inności, jakby tożsamość była czymś stałym i łatwym do zdefiniowania”. Wywiad Janine Antoni z Moną Hatoum, <http://bombmagazine.org/article/2130/> [31.01.2015].

komunikacyjnych, jej rola niebagatelnie wzrasta. W ciągu ostatniego półwiecza coś bowiem w pokrętny i niepojęty sposób sprawiało, że w oczach opinii międzynarodowej sprawa palestyńska powoli, lecz konsekwentnie zyskiwała. Paradoksalnie na dłuższą metę niespecjalnie zaszkodziły jej nawet takie krwawe wydarzenia, jak masakra izraelskich sportowców podczas olimpiady w Monachium w 1972 r. Ów przygotowany przez Czarny Wrzesień² akt nie miał w założeniach widowiskowej egzekucji, tylko porwanie i wysunięcie politycznych żądań. Władze niemieckie znalazły się jednak w bardzo niewygodnej sytuacji – oto na ich terenie znowu krzywdą spotyka Żydów. Nacisk na policję był tak duży, że sprawy wymknęły się spod kontroli i w efekcie ostrzału terroryści wysadzili się w śmigłowcu wraz z załadowanymi. W mediach światowych potępienie dla zamachowców i oskarżenia kierowane wobec Jasira Arafata³ przeplatały się z krytyką nieudolności niemieckich służb oraz zaostreniem agresji Izraela wobec Palestyńczyków. Jeszcze bardziej zaskakująca była kariera i popularność Leili Khaled – terrorystki Ludowego Frontu Wyzwolenia Palestyny mającej na koncie dwa uprowadzenia samolotów (1969 i 1979). Między innymi dzięki udanemu portretowi (z kefiją i kałasznikowem), wykonanemu przez reportera wojennego Eddiego Adamsa, stała się ona ikoną dla kontrkulturowo usposobionej młodzieży na Zachodzie, czyli żeńskim odpowiednikiem Che Guevary. Wizerunek ów reprodukowano nie tylko w prasie, ale i na koszulkach, muralach, ulotkach, inspirowała ona również artystów⁴. Bojownicze wystawiono swoisty pomnik za życia, dedykując jej wiersze i piosenki na tyle często, że z lewicowej kontrkultury jej sława przeniknęła również do kultury popularnej. Trudno sobie dziś wyobrazić, aby podobne fenomeny proarabskich sympatii na światową skalę mogli wygenerować np. talibowie czy bojownicy Państwa Islamskiego. Jednym z wielu składników PR-owskiego sukcesu Palestyńczyków jest bowiem to, że w stronę Zachodu częściej stawali „świecką twarzą”, a mniej epatowali radykalnym islamem (nawet po wygraniu wyborów przez Hamas). Na marginesie warto dodać, że do dziś istnieje jeszcze kilka innych (często dość zaskakujących) wektorów sympatii propalestyńskich w świecie zachodnim. Przechadzając się między Falls Road i Shankhill Road w Belfaście, można napotkać odpowiednio: flagi Palestyny po katolickiej stronie i flagi Izraela po protestanckiej. Upraszczając nieco ów złożony lokalny kontekst – chodzi o wyrazy sympatii dla terroryzmu narodowowyzwoleńczego i państwowego. Jeszcze bardziej zdumiewające bywają

² Komórka Al-Fatah, czyli zbrojne ramię Organizacji Wyzwolenia Palestyny.

³ Kuzynem Arafata był rzekomo stojący za akcją Czarnego Września Wael Zuaiter (Zwaiter, Zu'aiter), palestyński intelektualista, tłumacz (pracował nad przekładem na język włoski *Baśni z tysiąca i jednej nocy*); był pierwszą ofiarą odwetu Mossadu za Monachium. Trafił tym samym do panteonu męczenników sprawy palestyńskiej – do jego postaci nawiązała m.in. Emily Jacir w instalacji „*Material for a film*”: *Retracing Wael Zuaiter*, pokazanej podczas weneckiego Biennale w 2007 r.

⁴ Jak np. artystyczna trawestacja tej fotografii w postaci obrazu zestawionego z 3500 szminek autorstwa Amera Shomali pt. *The Icon*, 2011.

manifestacje popierające Palestyńczyków w wykonaniu faszystowskiej skrajnej prawicy w Europie. W tym jednak przypadku zdecydowanie mniej jest emocji solidarności, a więcej upustu dla żywiołu antysemickiego⁵, gdyż po paryskim zamachu na redakcję Charlie Hebdo w styczniu 2015 r. neonaziści skoncentrowali się na wystąpieniach przeciw imigrantom pochodzenia arabskiego.

Sprawa palestyńska w świadomości międzynarodowej zdecydowanie różni się więc od innych o podobnym podłożu i nie idzie to raczej w parze z upowszechnieniem wiedzy na temat genezy i przebiegu konfliktu z Izraelem. Na styku napiętych dyskursów etnicznych, narodowych, ekonomicznych, terytorialnych, politycznych, społecznych i religijnych dużo łatwiej o grę na emocjach niż na racjonalnych przesłankach. Niebagatelną rolę odgrywa tu figura ofiary. Dlatego powodowany współczuciem dla tragedii Shoah świat zachodni z entuzjazmem traktował początki osadnictwa w nowo powstałym państwie izraelskim (co przy okazji pozwalało zamaskować postkolonialny bałagan pozostawiony przez Brytyjczyków w tym rejonie⁶). Wkrótce jednak, w efekcie coraz bardziej agresywnej ekspansji przestrzennej i wywłaszczeń, wyraźna dla świata stała się także *Nakba* (dosł. katastrofa), czyli palestyński exodus zapoczątkowany w 1948 r. Narracje wiktymizacyjne obydwu narodów coraz mniej jednak służyły pamięci, a coraz częściej legitymizacji przemocy w walce o terytoria. Na tym z kolei obszarze dość szybko w międzynarodowej opinii publicznej powstał obraz konfliktu o wyraźnie asymetrycznym charakterze: kamienie i prymitywne pociski typu „Kassam” (garażowej produkcji) oraz zamachy samobójcze przeciwko czołgom, lotnictwu i profesjonalnej armii. Izraelowi nie przysłużyły się również doniesienia Amnesty International czy Human Rights Watch o epizodach użycia przez IDF⁷ nielegalnych bomb fosforowych w Strefie Gazy. Kontrpropaganda rewanżowała się obrazami jerozolimskich autobusów z cywilami wysadzanych przez samobójczych zamachowców z Hamasu. W obliczu takich wydarzeń trudno się dziwić, że na mediach przestały robić wrażenie bezprawne (z punktu widzenia prawa międzynarodowego) zasiedlenia coraz to nowych ziem zabieranych Palestyńczykom. Powtarzana tysiące razy fraza „palestyńskie terytoria okupowane” dla wielu zaczęła brzmieć wręcz neutralnie, niczym nazwa własna regionu.

Od zarania dziejów każdy konflikt poza arsenałem militarnym musiał liczyć się z obrazami, jakie odciska w kolektywnej świadomości czy historii. Wraz z rozwojem

⁵ Uściślając, chodzi o żywioł antyżydowski, bo Palestyńczycy to również lud semicki.

⁶ Początkowo nawet niektórzy Palestyńczycy wiązali z Żydami pewne nadzieje na ożywienie gospodarcze; wspólnym wrogiem zarówno palestyńskich, jak i syjonistycznych grup terrorystycznych byli brytyjscy żołnierze.

⁷ Israel Defence Forces według różnych doniesień używało bomb fosforowych w latach 2008-2012. Powodują one poważne oparzenia tkanki, równie dotkliwe w skutkach jest wdychanie dymu powstającego przy eksplozjach. Prawo międzynarodowe zabrania używania tych bomb przeciwko obiektom cywilnym, zezwala natomiast na stosowanie ich do znakowania innych celów, co jest okazją do interpretacyjnej samowoli.

mediów masowych, zaangażowanych artystów, a także portali społecznościowych kontrola nad tymi obrazami staje się coraz trudniejsza. Nie sposób dokonać tu kompleksowej analizy tych procesów w odniesieniu do sprawy palestyńskiej, dlatego postaram się ograniczyć do studium kilku przypadków w takich sferach, jak fotoreportaż i sztuki wizualne, z perspektywy USA, Europy i Palestyny.

1. Siła Magnum. Fotoreporterzy wojenni jako twórcy obrazów kolektywnej świadomości

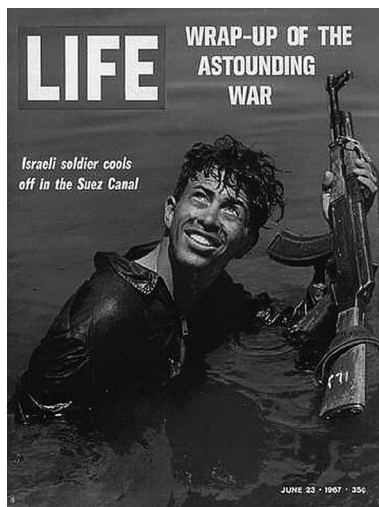
Po II wojnie światowej techniki drukarskie dynamicznie się rozwijały, a jako że jeden obraz wart jest tysiąca słów, ekspansja opiniotwórczych magazynów ilustrowanych stała się procesem nieodwracalnym. Dzięki temu do masowego odbiorcy mogły trafiać obrazy rezerwowane dotychczas dla bezpośrednich uczestników wojennych potyczek. Zwiększyło to zapotrzebowanie agencji prasowych na profesjonalistów, którzy łączyliby solidne rzemiosło fotoreporterskie (tj. zmysł obserwacji, refleks, wycucie kadru i sytuacji społeczno-politycznej, wizję i dystans zarazem) z dawką brawury i stalowych nerwów. Kuźnią takich talentów pozostaje do dziś agencja Magnum Photos⁸. Wizualna kronika wydarzeń bliskowschodnich od początków państwa Izrael powstawała więc równolegle z rozwojem tej agencji oraz technik i stylów fotografii newsowej. Zarówno twórcy tych zdjęć, jak i wydawcy prasy mieli pełną świadomość ich perswazyjnej siły i politycznego potencjału. Przyglądając się magazynom takim jak „Life” czy „Time”, odmienne style foto-narracji stosowano kolejno wokół 1948 r. i powstania państwowości Izraela, w trakcie wojny sześciodniowej (1967), okupacji Zachodniego Brzegu i Strefy Gazy oraz dwóch kolejnych intifad (1987/1988 i 2000/2004). Michelle L. Woodward, analizując te obrazy w duchu foucaultowskim, zastrzega, że w oczywisty sposób mamy tu do czynienia z fotografiami jako obiektami kulturowo konstruowanymi, estetycznymi wehikulami światopoglądów uwikłanymi w złożone relacje ideologii, wiedzy i władzy⁹.

Początkowo przedstawiano więc sceny wprawdzie dramatyczne, ale w pełnych planach, nieco zdystansowane, gdzie kontekst i tło dominowały nad bohaterami wydarzeń. Zbliżenia i portrety zarezerwowane były wówczas jedynie dla polityków

⁸ Spółdzielnia fotograficzna w całości będąca własnością, finansowana i kontrolowana przez jej członków-fotografów. Założona została w 1947 r. przez Roberta Capę (czyli Ernő Friedmanna), Henriego Cartiera-Bressona, George’a Rodgera, Davida Seymoura i Billa Vandiveta. Motto agencji to słowa H. Cartiera-Bressona: „Magnum is a community of thought, a shared human quality, a curiosity about what is going on in the world, a respect for what is going on and a desire to transcribe it visually”. Zob. <http://www.magnumphotos.com> [29.01.2015].

⁹ M.L. Woodward, *Photographic Style and the Depiction of Israeli-Palestinian Conflict since 1948*, „Jerusalem Quarterly” Summer 2007, ss. 6-20, <http://www.jerusalemquarterly.org/pdf/issues-pdf/31issue.pdf> [29.01.2015].

i innych celebrytów. Wkrótce ten schemat zaczął się zmieniać, a w relacjach z wojny sześciodniowej dał się już dostrzec „klasyczny styl Magnum”, indywidualizujący zarówno osoby fotografowane (aspekt heroiczno-humanistyczny: cywilne ofiary konfliktu), jak i samego fotoreportera (zaangażowanie, warsztat i umiejętności na rzecz ekspresji i jej walorów dokumentalnych zamiast taniej sensacji). Jednak ledwie ów klasyczny styl zdążył się odbiorcom utrwalić, nowi fotoreporterzy z agencji zaczęli lansować pierwsze poetyki postmodernistyczne. W zdjęciach wojennych zamiast uporządkowanej kompozycji i wyrazistego przekazu zaczęły pojawiać się chaos, niejednoznaczność i egzotyka. Miało to sugerować, że sceny te odzwierciedlają nie jedną, a wiele prawd, zaś rolą fotografa nie powinno być uprzywilejowywanie którejkolwiek z nich. Spora część fotografów trzymała się jednak klasycznego stylu – wydawcy pozostawali bowiem wierni normie, że dziennikarstwo powinno raczej wyjaśniać i upraszczać rozumienie świata, niż je odbiorcom komplikować. Niezależnie od stylu w prasie hołdowano jednak zasadzie, że fotografie nie mają być zbyt perswazyjne i ilustrować osądów moralnych fotografa. Tym samym jedne fotografie danego autora trafiały do gazet i magazynów, a inne na konkursy i do obiegu galeryjnego.



Okładki magazynu „Life” z 16 i 23 czerwca 1967 r.

Rewolucje w zakresie technologii fotograficznych mają niebagatelne znaczenie dla reporterów wojennych. Pierwszy taki przełom dał się zauważyć w latach 30. XX wieku, kiedy to Leica wprowadziła małe aparaty na błonę zwojową 35 mm. Dzięki temu fotokronikarze II wojny światowej mogli być na froncie bardziej mobilni, pokazać więcej i lepiej. Kolejnym przełomem było wprowadzenie koloru. Zbiegło się to w czasie z wojną sześciodniową (1967), co z perspektywy

magazynów ilustrowanych wzmocniło środki ekspresji: błękit palestyńskiego nieba i zieleń mundurów kontrastowały z czerwienią krwi. Budziło to oczywiście wiele kontrowersji, nawet wśród samych fotoreporterów, dlatego wielu z nich pozostało wiernych kliszom czarno-białym. I tak podczas gdy „Life” relacjonował ten konflikt w kolorze, „Time” zdecydował się na czarno-białą estetykę. Również w tym czasie nowe długoogniskowe teleobiektywy pozwalały reporterom fotografować z dystansu (zwiększając bezpieczeństwo) i wydobywać często niewidoczne dotąd detale, emocje itd. Paradoks w pokazywaniu świata wojny sześciodniowej stanowiło to, że była ona zwyczajnie za krótka. Reporterzy najzamożniejszych nawet agencji docierali więc na miejsce już po walkach, dlatego światu utkwiły w pamięci głównie zdjęcia z obozów jenieckich. Co ciekawe, dominowała tendencja do portretowych ujęć emocji malujących się na twarzach żołnierzy izraelskich, natomiast palestyńscy i egipscy jeńcy pozostawali anonimowi. Tendencję tę przypisuje się dziś mniej radykalnym uprzedzeniom antyarabskim, a bardziej osobistej idealizacji i romantyzowaniu ducha walki izraelskiej społeczności przez współzałożycieli Magnum Roberta i Cornella Capów – Węgrów żydowskiego pochodzenia. Co więcej, ówczesna społeczność międzynarodowa wydawała się dzielić ów entuzjazm dla starań o utrwalenie państwowości niewielkiego demokratycznego, prozachodniego społeczeństwa.

Największe jednak konsekwencje (zarówno dla jakości, jak i szybkości publikacji) przyniosła era fotografii cyfrowej. Dla rzemiosła fotoreportera wojennego oprócz poprawy jakości zdjęć oznaczało to eliminację czasochłonnego procesu chemicznego oraz przemycania klisz przez wrogie punkty kontrolne etc. Co więcej, technika cyfrowa znacznie uprościła fotografowanie, co sprawiło, że do światowych mediów zaczęły sypły nie tylko zdjęcia wykonane przez profesjonalistów, ale również przez amatorów (zarówno przypadkowych świadków cywilnych, jak i żołnierzy), którzy znaleźli się pośrodku dramatycznych wydarzeń. Skutkiem ubocznym tego stała się swoista rewaloryzacja praktyczno-estetyczna – natychmiastowość zamiast głębi zdjęć.

Podczas pierwszej i drugiej intifady znacząco zmienił się też sposób pokazywania Palestyńczyków w mediach. Na okładkach magazynów nie byli już bezimiennymi ofiarami z twarzami ukrytymi w dłoniach, lecz wyrazistą stroną asymetrycznego konfliktu. Zdjęcia młodych ludzi używających kamieni i proc przeciwko czołgom powoli zaczęły niuansować nastawienie opinii publicznej. Coraz częściej wyłaniał się z nich obraz obywatelskiego nieposłuszeństwa, walki z represjami i nielegalnym konfiskowaniem ziem pod osadnictwo. Władze Izraela uświadomiły sobie wówczas, że utrata kontroli nad zdjęciami jest brzemienna w polityczne skutki, co spowodowało niechęć żołnierzy IDF do fotoreporterów. Z kolei dla Palestyńczyków była to cenna lekcja z zakresu public relations. Nic tak nie wspiera bowiem narracji wiktyimizacyjnych jak zdjęcia pogrzebów, okaleczonych dzieci i innych ofiar agresji. Oglądając okładki magazynów czy kolejne edycje World Press Photo, warto zatem

pamiętać, że fotografia to praktyka kulturowa, która zarówno odzwierciedla, jak i produkuje różne stany rzeczy w obszarze tożsamości, polityki i wiedzy.

2. Współczesna sztuka palestyńska z perspektywy amerykańskiej

Tożsamość narodowa artysty(-tki) chyba w żadnym przypadku nie jest tak złożonym problemem jak u Palestyńczyków. Z jednej strony bowiem odczuwają oni (podobnie jak inni) chęć przekroczenia lokalnych tematów i ograniczeń, z drugiej – sprawy narodowej tożsamości nie są im obojętne. Co więcej, oczekiwania zachodnich kuratorów często dotyczą dostarczania jakichś radykalnych politycznie wizji nasyconych lokalną lub diasporową perspektywą.

W ostatnich latach na terenie USA odbyło się kilka ciekawych wystaw poświęconych palestyńskiemu doświadczeniu. W 2005 r. w Ulrich Museum w Wichita (stan Kansas) kurator Kevin Mullins gościł projekt Emily Jacir *Where We Come From*. Jako że artystka dzieli swój czas pomiędzy Nowy Jork i Ramallah, w pracy tej postanowiła zadać kilku Palestyńczykom pytanie: „Gdybym mogła coś dla Ciebie zrobić gdziekolwiek w Palestynie, co by to było?” Respondenci, którzy ze względu na ograniczenia okupacyjne nie mogli sami tego dokonać, formułowali najróżniejsze prośby: „zapłać mój rachunek telefoniczny”, „złóż kwiaty na grobie matki”, „czerp radość ze swobodnego przechadzania się po Jerozolimie”. Finalnym produktem była więc fotodokumentacja tych działań z tekstowym komentarzem. I choć ta praca zebrała już wcześniej entuzjastyczne recenzje (po Whitney Biennial czy Istanbul Biennale), to w stanie Kansas wzbudziła liczne kontrowersje. Jeden z rabinów medialnie egzorcyzmował pracę Jacir, usiłując ją zdyskredytować jako propagandę i nazywając „rażąco antysemickim podsycaniem nienawiści”¹⁰. Protesty środowisk żydowskich i napięta medialna dyskusja postawiły wystawę pod znakiem zapytania, jednak list otwarty artystki (wyrażający oburzenie na ograniczanie wolności wypowiedzi) przesądził sprawę i wystawa się odbyła. Dyrektor muzeum David Butler stwierdził, że unikanie przez instytucje muzealne takich trudnych i drażliwych tematów jest tożsame z zaniechaniem swej pracy¹¹. Wystawa odniosła sukces, co więcej – ubocznym jej efektem było to, że podczas wernisażu muzeum odwiedziło wiele osób, które dotąd traktowały to miejsce obojętnie.

Również w 2005 r. w DePaul University Museum (Chicago, Illinois) miała miejsce zbiorowa wystawa 16 palestyńskich artystów pt. *The Subject of Palestine*. Dość nieoczekiwanie towarzyszące jej kontrowersje dotyczyły uniwersyteckiej kadry zaangażowanej w projekt. Jeden z profesorów został zawieszony po próbach

¹⁰ Cyt. za: J. Robertson Wright, *Contemporary Palestinian Art: Moving from the Margins*, s. 4, <http://www.thejerusalemfund.org/images/ContemporaryPalestinianArt.pdf> [30.01.2015].

¹¹ Ibidem.

namawiania studentów do podgrzewania atmosfery przed wystawą, a w ekipie doradczej znalazł się Norman Finkelstein, który wcześniej okrył się niesławą za swoje antysemickie teksty i zaprzeczanie Holocaustowi¹². Sytuacja ta uzmysławia, jak łatwo przyćmić samą wystawę i zaszkodzić sprawie palestyńskiej przez niefortunne lub nieprzemyślane sojusze. Tymczasem w założeniach kuratorki Samii Halaby i organizacji Students for Justice in Palestine projekt miał pokazać złożoność napiętej sytuacji społecznej w obliczu tożsamościowych zagrożeń oraz zestawień prac artystów palestyńskich żyjących w Strefie Gazy i na Zachodnim Brzegu z realizacjami artystów z diaspory. Gdy ostatecznie wystawa się odbyła, zyskała dobrą prasę, a recenzenci w swych analizach skupiali się bardziej na tym, co i jak pokazano, a nie kto za tym stał¹³. Zaraz po sukcesie w Chicago projekt pokazano również w Jerusaleem Fund Gallery w Waszyngtonie. W omówieniach wystawy podkreślano, że sposoby artystycznego komunikowania w zależności od tego, gdzie artysta żyje i dla kogo tworzy. Lokalnie istnieje potrzeba jasnych przekazów dekodowalnych dla narodowowyzwoleńczo usposobionej publiczności (co nie musi bynajmniej oznaczać twórczości naiwnej), których symbolika nie zawsze bywa czytelna dla zachodniego odbiorcy. Z kolei artyści palestyńscy wykształceni w amerykańskich i europejskich akademiach sztuki doskonale potrafią wpisać się w nasze estetyczne oczekiwania i interpretacyjne nawyki: budują metafory, tworząc instalacje, sztukę wideo itp. Na przykład Alexandra Handal¹⁴ zaproponowała prosty obiekt pt. *Sea Songs*, czyli bezprzewodowe „słuchawki” zbudowane z muszli morskich, które uczestnicy wystawy mogli zakładać, by wsłuchiwać się w ich szum. Praca ta zyskuje polityczny wymiar dopiero poprzez kontekst, sąsiadując np. z subtelnym obrazem przedstawiającym męczennika, autorstwa Tayseera Barakata¹⁵. Takie zestawienia

¹² Finkelstein od 2007 r. nie jest już profesorem DePaul University, za swe publikacje stał się *persona non grata* w Izraelu, co oznacza dziesięcioletni zakaz wjazdu po zatrzymaniu go i deportowaniu z lotniska Ben Guriona przez służby Szin Bet. Dla zobrazowania charakteru zainteresowań profesora podaję polskie wydania jego książek: N.G. Finkelstein, *Przedsiębiorstwo Holocaust* (ang. *The Holocaust Industry. Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering*), tłum. M. Szymański, Volumen, Warszawa 2001; idem, *Gaza o jedną masakerę za daleko* (ang. *This Time We Went Too Far. Truth and Consequences of the Gaza Invasion*), tłum. P.M. Bartolik, Książka i Prasa, Warszawa 2010; idem, *Wielka hucpa. O pozorowaniu antysemityzmu i fałszowaniu historii* (ang. *Beyond Chutzpah. On the Misuse of Anti-Semitism and the Abuse of History*), tłum. Sz. Czarnik, Fijorr Publishing, Warszawa 2006.

¹³ Zob. jedną z recenzji na łamach „Chicago Tribune”: A.G. Artner, *Palestine struggles are „The Subject”. Artists interpret themes differently depending on where they live, studied*, http://articles.chicagotribune.com/2005-04-14/features/0504130365_1_palestinian-artists-drawings [30.01.2015].

¹⁴ Alexandra Handal, urodzona w 1975 r. na Haiti w palestyńskiej rodzinie, kształciła się m.in. w Nowym Jorku i Londynie; obecnie żyje i pracuje pomiędzy Londynem a Jerozolimą.

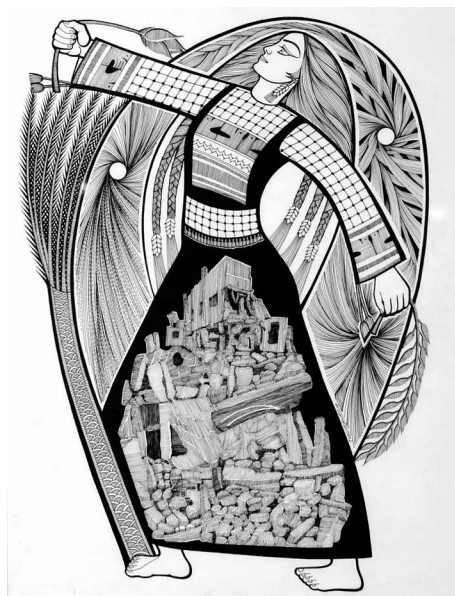
¹⁵ Tayseer Barakat, urodzony w obozie uchodźców Jabaliye w Gazie w 1959 r. W 1983 r. ukończył College of Fine Arts w Alexandrii. Po studiach osiadł na Zachodnim Brzegu. W swoich obrazach często wykorzystuje nadpalone tkaniny, tworząc dziesiątki anonimowych postaci, nawiązując tym samym do tragedii *Nakby*.

w ramach jednej wystawy skłaniają do refleksji nad zaangażowaniem politycznym sztuki, a jednocześnie nad pewnymi iluzjami dotyczącymi uniwersalności języka sztuki oraz jego waloryzacji estetycznej i artystycznej.

Dla dostrzeżenia pełnego spektrum postaw amerykańskich galerii i muzeów względem palestyńskiej sztuki warto przywołać jeszcze jedną wystawę pt. *Made in Palestine*. Jej kurator, James Harithas, przygotowywał się do niej miesiącami, wraz z Samią Halaby podróżując po krajach Bliskiego Wschodu, spotykając się z artystami i dobierając prace. Ostatecznie zaprosił do udziału 23 artystów – zarówno z Palestyńskich Terytoriów Okupowanych, jak i z diaspory. Pierwsza odsłona miała miejsce w Station Museum w Huston (2003) i odniosła ogromny sukces. Ekspozycję planowano na trzy miesiące, lecz wobec skali zainteresowania wydłużono ją o kolejne trzy, co stało się z pewnością nie tylko za sprawą tamtejszej licznej społeczności palestyńskiej. Uskrzydłony tym faktem kurator poczuł potrzebę zorganizowania trasy po USA. Dość szybko jednak owe skrzydła podcięło mu ponad dziewięćdziesiąt odmów ze strony muzeów i galerii. W jednym z wywiadów Harithas ubolewał, że mimo niemałej sieci kontaktów trafił na nieoczekiwany opór nawet ze strony dyrektorów zaprzyjaźnionych instytucji. Ci ostatni nieoficjalnie przyznawali, że obawiali się odcięcia funduszy za propalestyńską wystawę¹⁶. Podobne odpowiedzi uzyskiwała Samia Halaby, szukając miejsca w Nowym Jorku¹⁷. Po wydarzeniach z 11 września 2001 r. dla wielu taki projekt oznaczał nie tylko promocję postaw antysemickich, ale i szukanie usprawiedliwień dla terroryzmu. Rzecz jasna, im więcej instytucji odmawiało wystawie gościny, tym bardziej zwiększało się grono oddanych wolontariuszy, którzy oprócz zbierania funduszy wyszukiwali alternatywne miejsca, dzięki czemu jeszcze kilka pokazów doszło do skutku. W ten sposób miała szansę zaistnieć interesująca artystyczna narracja o palestyńskim doświadczeniu. Czy była ona w istocie obraźliwa dla Żydów? Z pewnością nie stroniła od krytyki. Spektrum poetyk poszczególnych artystów rozciągało się od twórczości więziennej po konceptualne instalacje. Obrazy Zuhdiego Al Adawiego powstają w manierze nieco surrealistycznej, ale są tak gęste od motywów patriotyczno-narodowych (flagi, drzewa oliwne, lufy kałasznikowów, zakrwawione gołębie), że można by je śmiało nazwać kiczem lub twórczością naiwną. Kiedy jednak towarzyszy temu informacja, że za te nawołujące do walki o autonomię motywy artysta był więziony w Ashkelan, wypada zawiesić zachodnie osądy estetyczne. Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia, patrząc na „sorealistyczny” styl rysunków, które tworzy (uznany skądinąd) Abdel Rahman Al Muzayen (ur. 1943). Przedstawiają one kaananejską boginię Anat, której suknię zdobią ruiny palestyńskich miast. Warto nadmienić, że zanim ich autor został artystą, był generałem Organizacji Wyzwolenia Palestyny.

¹⁶ Przytaczam za: O. Roychoudhuri, *Made in Palestine*, www.motherjones.com/arts/feature/2005/05/palestinian_art.html [30.01.2015].

¹⁷ Przytaczam za: R. Kanazi, *The Art of Politics*, <http://www.worldpress.org/Americas/2280.cfm> [30.01.2015].



Abdel Rahman Al Muzayen, Jenin, 2002

Rana Bishara w pracy *Blindfolded History* (2003) postanowiła z kolei stworzyć swoistą kronikę okupacji, nadrukowując jej fotograficzne obrazy na szkłe za pomocą czekolady. Tym sposobem półtransparentne tafle dały efekt przenikania się wizerunków, a specyficzna gra światła i tematyka sprawiały, że czekolada wyglądała jak zaschnięta krew. Nieopodal swą militarną metaforę zaproponował Rajie Cook (*Ammo Box*, 2003), wystawiając wojskową skrzynię na amunicję wypełnioną po brzegi kamieniami. Jest to praca w stylu klasyka sztuki krytycznej Hansa Haacke: oto w jednym prostym obiekcie mamy aluzję do całego wsparcia militarnego USA dla Izraela. W efekcie jedną stronę konfliktu napędzają najnowsze technologie wojskowe, a drugiej pozostają kamienie¹⁸. Bardziej prywatna historia skłoniła z kolei Ashrafa Fawakhry'ego (*I am Donkey*, 1998) do stworzenia serii plastycznych wariacji na temat stempla z osłem. Dla jednych to zwierzę komiczne, dla innych symbol uporu, zaś dla samego artysty inspiracją była książka Emile'a Habibiego pt. *The Secret Life of Saeed: The Pessoptimist*. Autor (izraelski Arab z chrześcijańskiej rodziny, działacz lewicowy) opisuje tam wydarzenia z 1948 r., kiedy cudem przeżył dzięki osłu, który przypadkowo wszedł na linię strzału. W chłodny, dokumentalny sposób do rodzinnych traum odwołuje się także Noel Jabbour w serii fotografii *Vacant Seats*. Każda z nich przedstawia palestyńską rodzinę (podpisaną z nazwiska w tytule), we własnym domu pozującą do zdjęcia w towarzystwie portretu utraconego dziecka, ojca, brata itp. Tym sposobem powstała spokojna, pozbawiona emocji, lecz zarazem

¹⁸ Jeszcze bardziej radykalny artysta bywa w swoich plakatach. Zob. <http://www.rajie.org>.

bardzo wymowna seria „obrazów w obrazach”. Wspomniana już wcześniej Emily Jacir rozstawiła zaś w galerii typowy namiot z obozów uchodźców z wyszytymi nań nazwami zlikwidowanych palestyńskich wsi (*Memorial to 418 Palestinian Villages which were Destroyed, Depopulated, and Occupied by Israel in 1948*, 2001). Równie istotny jak efekt finalny był dla artystki sam proces powstawania pracy – jej studio było otwarte dla wszystkich chętnych do pomocy w wyszywaniu, co pociągało za sobą polityczne dyskusje, wspomnienia etc. Jej druga instalacja (powstała we współpracy z Antonem Sinkiewiczem, *Untitled*, 2003) to upchany nad wejściem do jednej z sal plik ok. 50 książek poświęconych Palestynie. Ten nieskomplikowany pomysł najpierw ewokuje dość uzasadniony lęk u zwiedzającego, który musi pod tym dziwnym nawisem przejść, by po chwili wzbudzić metarefleksję, że oto właśnie zagrożenie stwarza wiedza na temat tego kraju. Równie udaną pracą jest kolekcja kilku podwieszonych u sufitu sukien wykonanych z jednego długiego kawałka czarnego jedwabiu (*Homes for the Disembodied*, 2000). Mary Tuma podkreśla w ten wymownie żałobny sposób nieobecność ludzi, tożsamości i kultury, wskazując zarazem, że w tym procesie wykorzeniania zawsze, nawet w postaci ulotnych cieni, pozostanie jakaś ciągłość.

Niemal wszystkie głosy sprzeciwu wobec tego typu projektów w Stanach Zjednoczonych dałoby się streścić w zarzucie, że to nie sztuka, tylko czysta polityczna



Mary Tuma, *Homes for the Disembodied*, 2000

propaganda. Mówiono, że skoro ktoś nawołuje do uznania krzywdy Palestyńczyków, to albo jest antysemitą, albo szuka usprawiedliwień dla terroryzmu (lub jedno i drugie). Rzecznicy tego typu wystaw z kolei zgodnie twierdzili, że to nie propaganda, lecz wyrazista ekspresja kulturowej tożsamości w stanie zagrożenia, a tej nie da się wyrażać, pomijając polityczne aspekty konfliktu. Trudny to dylemat dla Amerykanów, kiedy przychodzi im wybierać między poprawnością polityczną a poszanowaniem wolności wypowiedzi.

3. Współczesna sztuka palestyńska z perspektywy europejskiej

Wobec homogenizujących tendencji globalizacyjnych warto zadać pytanie: Czy w Europie sztuka Palestyńczyków uruchamia podobne napięcia jak w USA? Czy też raczej jako kolebka awangard nie lękamy się aż tak bardzo radykalnych postaw artystów? I czy w związku z tym nie oswoiliśmy sztuki politycznej do tego stopnia, że robi ona na nas coraz mniejsze wrażenie?

Od kilku dekad o sprawie palestyńskiej przypomina Mona Hatoum¹⁹. Zaczynała od prac utrzymanych w konwencji body artu, jak np. performance *Under Siege* (1982), kiedy to zamknęła się naga w czymś w rodzaju ciasnej, klaustrofobicznej szklanej celi, by cieleśnie, a zarazem intelektualnie zmanifestować beznadziejną walkę o przetrwanie w ciągłym stanie oblężenia. Warto nadmienić, że Izrael nie był jedynym agresorem – w tym samym czasie miała bowiem miejsce masakra dokonana przez libańskich chrześcijańskich falangistów w obozach palestyńskich uchodźców Sabra i Shatila. Artystka zareagowała performancem *Negotiating Table* (1983), w którym przez kilka godzin leżała na stole związana, owinięta od stóp do głów zakrwawionymi bandażami i przezroczystą folią, a z głośników wokół dobywały się przemówienia zachodnich liderów na temat pokoju. Jak zauważa Mieke Bal, kiedy odbiorca obcuje z widzialnym/niewidzialnym żywym ciałem reprezentującym ciało martwe, w oczywisty sposób dopadają go złowrogie skojarzenia²⁰. Performance był na tyle mocny politycznie, że Okwui Enwezor w 2011 r. doprowadził do jego powtórki w ramach Meeting Points Contemporary Art Festival from the Arab World (Argos Arts Center, Bruksela). Równie „somatyczne”, acz bardziej intymne, było wideo *Measures of Distance* (1988), w którym na zdjęcia nagiej matki artystki nałożone zostały pisane przez nią listy z Bejrutu do Londynu. Ich treść była odczytywana przez Hatoum po angielsku i arabsku. Matka pisała zarówno o różnych aspektach swej zaszczutej seksualności, jak i o bolesnych od-

¹⁹ Urodzona w rodzinie palestyńskiej w Bejrucie w 1952 r., wykształcona w Londynie, obecnie artystka światowego formatu.

²⁰ M. Bal, *Quoting Caravaggio: Contemporary Art, Preposterous History*, University of Chicago Press, Chicago 2001, s. 138.



Mona Hatoum, *Measures of Distance*, 1988



Mona Hatoum, kadr z filmu *Variation on Discord and Divisions*, 1984

czuciach, zagubieniu i poczuciu straty w związku z ich rozdzieleniem przez wojnę. W połączeniu z tymi treściami arabskie pismo przesuwające się po ekranie tworzyło złudzenie drutu kolczastego oplatającego ciało.

W latach 90. Hatoum porzuciła swój dydaktyczny styl, dochodząc do wniosku, że język sztuk wizualnych nie zawsze formułuje czytelne argumenty, przez co nie do końca nadaje się do tworzenia perswazyjnych komunikatów. Poszła zatem w stronę sztuki instalacji i obiektów, dając więcej swobody doświadczania odbiorcom. Oczywiście wybór tych subtelnych konceptualnych form nie oznaczał wyeliminowania politycznego potencjału prac, tyle że artystka zamiast wzbudzać emocje widzów, postanowiła zaangażować ich umysły. Do takich prac należy zaliczyć *Cube* ($9 \times 9 \times 9$) (2008) wystawioną podczas wystawy *Political/minimal* (2008/2009) w berlińskim Kunstwerke. Jest to prosta sześcienna konstrukcja zmontowana z drutu kolczastego. Jej idealna forma i wymiary ($181 \times 182 \times 182$ cm) narzucają „antropomorficzne” tropy nawiązujące do ryciny Leonarda da Vinci przedstawiającej człowieka witruwiańskiego. W tym jednak przypadku człowiek nie ma być miarą wszechrzeczy – zamiast humanizmu renesansowego mamy raczej uważną lekturę Michela Foucaulta: druty kolczaste nie pozostawiają złudzeń co do ograniczeń i fragmentacji przestrzennych i urbanistycznych, będących codziennym doświadczeniem Palestyńczyków. Skądinąd wiadomo, że dzięki temu Izrael stał się ekspertem i liderem w eksporcie wyrafinowanych technologii dotyczących kontroli, nadzoru i bezpieczeństwa (zasieki, bramki, skanery osobiste etc.).

Podobny typ politycznego zaangażowania poprzez sztukę konceptualną reprezentuje Emily Jacir – wspomiana już artystka nieco młodszego pokolenia (ur. w 1970 r. w Betlejem, obecnie mieszka głównie w Rzymie). Przywołuję ją ponownie, gdyż jedna z jej ważniejszych realizacji „*Material for a film*”: *Retracing Wael Zuaiter* (2005-) dotyczy właśnie kontekstu europejskiego. Projekt ów stanowi rodzaj historycznego rewizjonizmu, gdyż Jacir podejmuje „artystyczne śledztwo” w sprawie zastrzelenia przez agentów Mossadu Waela Zuaitera. W dniu 16 października 1972 r. tuż przed jego apartamentem na rzymskim Piazza Annibaliano oddano do niego 13 strzałów z bliskiej odległości z pistoletów kalibru 22. Była to pierwsza z wielu zatwierdzonych przez Goldę Meir²¹ egzekucji odwetowych na architektach zamachu na izraelskich sportowców podczas olimpiady w Monachium w 1972 r. Do dziś jego rzekomy udział w zaplanowaniu akcji Czarnego Września nie został rozstrzygnięty. Wprawdzie Zuaiter oficjalnie był członkiem OWP, to według jej szefów zawsze sprzeciwiał się stosowaniu przemocy politycznej²². Był intelektualistą, poetą, tłumaczem w ambasadzie Libii, pracował nad przekładem *Baśni tysiąca i jednej nocy* na język włoski. Trzynasta kula Mossadu utknęła właśnie w drugim tomie tej książki. Emily Jacir natknęła się na ów motyw w książce

²¹ Golda Meir – premier Izraela 1969-1974. Operacja odwetowa przeszła do historii pod kryptonimem Gniew Boży lub Operacja Bagnet, stała się również pożywką dla kultury popularnej – na jej motywach powstały filmy fabularne, np. *Miecz Gideona* (1986) Michaela Andersona i *Mona-chium* (2005) Stevena Spielberga.

²² K. B. Nasr, *Arab and Israeli Terrorism: The Causes and Effects of Political Violence, 1936-1993*, McFarland & Company, Jefferson, NC 1996, s. 68.



Emily Jacir strzelająca do książek w ramach projektu *Material for a film Retracing Wael Zuaiter* (2005-) / Przestrzelony przez agenta Mossadu egzemplarz *Baśni tysiąca i jednej nocy*

For a Palestinian: A Memorial to Wael Zuaiter (1979), zredagowanej przez Janet Venn-Brown – ówczesną towarzyszkę Zuaitera. Był tam też rozdział *Material for a Film* zawierający wywiady z jego przyjaciółmi, których intencją było właśnie stworzenie filmu. Jednak wskutek rychłej śmierci jednego z nich realizacja nigdy nie doszła do skutku. Były to zatem dla Jacir wystarczające bodźce do rozpoczęcia artystycznego projektu. W jednym z pierwszych jego etapów osobiście przestrzeliła tysiąc pustych białych woluminów, używając identycznej broni jak izraelscy agenci w 1972 r. Złożyły się one na część monumentalnej ekspozycji, drugą zaś stanowił przestrzelony egzemplarz *Baśni tysiąca i jednej nocy* skopiowany strona po stronie. Artystka całymi miesiącami, metodycznie docierała do znajomych i krewnych zarówno w Rzymie, jak i w Nablusie, dokumentując wszystko, co znalazła. W miarę trwania projektu dochodziły więc zebrane dokumenty, zdjęcia, elementy wideo, np. z wizyty artystki na miejscu egzekucji, oraz zapętlony fragment z komedii *Różowa pantera* Petera Sellersa, gdzie Zuaiter wystąpił jako statysta. Praca ta odwiedziła już kilka znaczących miejsc, m.in. Biennale w Sydney (2006) oraz Biennale Weneckie (2007), gdzie artystkę uhonorowano Złotym Lwem. Steve Sabella, komentując ów projekt, stwierdził, że artystka zaniechała swej dotychczasowej taktyki stawiania pytań i oczekiwania odpowiedzi. Ta realizacja nie tylko konfrontuje odbiorcę ze stawianymi pytaniami, ale i zmusza go niejako do zajęcia stanowiska²³. W tak specyficznie martyrologicznym i sensacyjnym zarazem kontekście niezwykle trudno przepracować artystycznie takie emocje, jak gniew czy nostalgia, i zamienić je w konstruktywne pytania i chłodne racjonalne dociekania.

²³ S. Sabella, *Palestinian Conceptual Art. Emily Jacir, Shifting to an Art that Engages the Mind of the Viewer*, „Contemporary Art Practices Journal” 3/2008, <http://stevesabella.com/Palestinian%20Conceptual%20Art.pdf> [1.02.2015].

Wartością strategiczno-estetyczną jest więc to, że widz nie jest tu szokowany czy prowokowany, ale raczej zaintrygowany, wciągnięty w „śledztwo”.

Europa od wieków zafascynowana jest fenomenem murów, z których najśłynniejszymi są Mur Hadriana i Mur Berliński, te mniej sławne wciąż stoją w Belfaście i na słowackich romskich osiedlach. Tym niemniej ośmiometrowa betonowa ściana powstająca pomiędzy żydowskimi osadnikami a społecznością palestyńską stała się ważnym miejscem ekspresji dla wielu europejskich street-artystów. Nic dziwnego, skoro łączy w sobie dojmującą fizyczną realność z równie ciężkim metaforycznym potencjałem. Zarówno od strony Betlejem, jak i Jerozolimy atrakcją turystyczną stały się nielegalne prace takich undergroundowych celebrytów, jak Banksy czy JR (*Face2Face Project*, 2007²⁴). Jeśli zaś idzie o oficjalne, instytucjonalne projekty inspirowane tym murem, to należy przywołać haską wystawę zbiorową *No Man's Land. Contemporary Art from Palestine*, zorganizowaną w ramach cyklu *Borders* (2007, Gemak²⁵, kurator: Robert Kluijver). Warto nadmienić, że ów cykl otwierała poświęcona współczesnej sztuce iraackiej wystawa *Green Zone/Red Zone*, a zamykała ekspozycja prac artystów izraelskich *Promised Land*. Intencją przyświecającą części palestyńskiej było przybliżenie Europejczykom artystycznych strategii oporu ilustrujących niemoc i stan zawieszenia wynikające z okupacji. Wszystkie prace w jakiś sposób były zrelatywizowane do przestrzeni, a zwłaszcza do mechanizmów jej kontroli. Na przykład mediolański kolektyw Multiplicity, choć przygotował dość złożoną i atrakcyjną wizualnie instalację multimedialną pt. *Road Map* (2003), wnioski wyciągnął dość banalne – eksperymentalnie dowiedziono, że Izraelczyk pokonuje samochodem dystans z miejsca A do B w niecałą godzinę, podczas gdy Palestyńczykowi ta sama trasa zabiera ponad pięć godzin. Jest to więc przykład naiwnego i zbędnego dydaktyzmu, bo można się spodziewać, że przeciętny bywalec europejskich galerii sztuki ma świadomość, że na Bliskim Wschodzie odległość nie jest wartością geograficzną, lecz polityczną, a dystansu nie określają kilometry, ale rodzaj posiadanego paszportu. Dlatego doskonałym i paradoksalnie humorystycznym kontrapunktem okazało się wideo nazarejczyka Sharifa Wakeda pt. *Chic Point – fashion for Israeli Checkpoints* (2003). Odkąd nasiliły się samobójcze zamachy z Hamasu czy islamskiego Dżihadu, normą stały się drobiazgowo kontrole w punktach kontrolnych przy akompaniamencie komend: „Na kolana!”, „Podciągnij sweter!”, „Zdejmij kurtkę!”, „Dokumenty!”. Wszystko to w celu wykrycia pasa szahida, broni czy innych niele-

²⁴ Projekt ów (choć może nieco europocentrycznie naiwny) wart jest uwagi, ponieważ próbuje humorystycznie rozładować lokalne etniczne i polityczne napięcia. Artysta prosił ludzi po obu stronach muru o zrobienie głupiej miny, którą z bliska fotografował szerokokątnym obiektywem, potęgując komizm. Tak powstałe portrety rabinów, imamów, fryzjerów czy taksówkarzy powiększył i rozplakatował. Jak pokazuje film dokumentalny z tej akcji, indagowane osoby nie zawsze potrafiły odgadnąć narodowość portretowanej osoby; przy okazji nie obyło się bez incydentów, obelg, aresztowania. Zob. <http://www.jr-art.net/projects/face-2-face> [1.02.2015].

²⁵ Gemak to akronim nazw dwóch kooperujących instytucji: Gemeentemuseum den Haag oraz Vrije Academie Den Haag.

galnych przedmiotów. Właśnie dlatego Waked postanowił zaprojektować specjalną kolekcję odzieży, która będąc przezroczystą w owych strategicznych miejscach, uczyni pracę żołnierzy znacznie łatwiejszą, a podejrzanym zaoszczędzi upokorzeń. Film jest pomyślany jako pastisz klasycznych pokazów mody, gdzie na wybiegu prezentują się modelki i modele. Tym samym przełamany został martyrologiczny stereotyp Palestyny jako miejsca śmierci, prześladowań, intifady, gdzie ostatnią rzeczą, jaka może przyjść komuś do głowy, jest żartowanie z tego stanu rzeczy. Tego rodzaju „wentyle bezpieczeństwa” są niezbędne do odreagowywania traum.

Taysir Batniji zaproponował z kolei interesujący foto-esej pt. *Fathers* (2006). Skupia się on na specyficznej ikonografii przestrzeni palestyńskich dzielnic i miast. Wiadomo, że powszechną praktyką jest tam obklejanie parkanów, murów i fasad plakatami upamiętniającymi męczenników. Jeśli jednak przekroczy się próg sklepu czy innego rodzinnego biznesu, można dostrzec ściany ozdobione fotografiami ojców. Artysta dokumentuje te fragmenty wnętrza, starając się możliwie szeroko uchwycić kontekst, aby uwidocznić ich bardzo skromny status materialny, wynikający często z ograniczenia handlu przez izraelskie restrykcje graniczne. Kontrastuje to z misternie oprawionymi zdjęciami ojców, którzy mają nie tylko zaświadczać o wiarygodności, trwałości i kontynuacji rodzinnego biznesu, ale też być znakiem potwierdzającym i umacniającym prawo do tego miejsca. Biorący udział w wystawie architektki Sandi Hilal, Allesandro Petti i Eyal Weizman zaproponowali zmierzenie się z „utopią” w projekcie *Decolonizing Architecture*. Bezpośrednią inspiracją były dla nich wydarzenia z 2005 r., kiedy to część izraelskich osadników w wyniku decyzji władz musiała opuścić swoje domy w Gazie. Oczywiście nie obyło się bez zamieszek i protestów, ale gdy ostatecznie dokonano się ewikcja, wojsko zastosowało sprawdzoną taktykę spalonej ziemi, niszcząc co tylko było można i pozostawiając po sobie rumowiska gruzu. Architekci, biorąc sytuację w „racjonalny cudzysłów”, uznali, że sam fakt destrukcji jest nie dość że bezsensowny, to również kosztowny. Zbudowali zatem makietę z własnymi propozycjami zmian, deparcelacji i innych retuszy, do których można zaliczyć pomysł, aby niezbyt uzasadnione w tym klimacie spadziste dachy poprzerać na tarasy do spędzania wolnego czasu, suszenia owoców etc. Twórcy w specjalnym oświadczeniu zastrzegli, że nie chcą, by traktować to jako rozwiązanie problemu czy zadośćuczynienie żądaniom Palestyńczyków. Chcieliby natomiast zmobilizować architektów i urbanistów do twórczej dyskusji nad realnymi taktykami przestrzennymi w celu poszerzenia horyzontu przyszłych rozwiązań²⁶.

Czy da się zatem wskazać jakieś różnice w sposobach wyrażania artystycznych narracji palestyńskich w Europie i USA? Estetyki są zbliżone, w projektach często pojawiają się ci sami artyści, tematy przeważnie oscylują wokół zagrożonej

²⁶ Przytaczam za: R. Kluijver, *Borders. Contemporary Middle Eastern Art. And Discourse*, katalog wystawy, Gemak, Haga 2008.

tożsamości kulturowej, prowokowane są podobnie trudne pytania. Zarówno ze strategii kuratorskich, instytucjonalnych, jak i z atmosfery wokół tej sztuki po obu stronach oceanu można jednak wnioskować, że w kontekście europejskim nie ma aż takich napięć i skandali²⁷. Być może wynika to z faktu, że już dawno oswoiliśmy radykalną sztukę polityczną i dlatego goszcząc sztukę palestyńską, nie traktujemy jej jak wielkiego Innego. Tematycznych wystaw poświęconych Palestynie w Europie jest mniej, bo mniejsza jest tu potrzeba takich artystyczno-narodowych gettoizacji. W wielu wypadkach te same nazwiska można napotkać w katalogach ważnych wydarzeń świata sztuki, gdzie obok innych prac ich przekaz jest również dobrze widoczny. Nie można jednak bagatelizować tego, że gdy taka tematyczna wystawa dochodzi do skutku, dla palestyńskiej diaspory w danym regionie ma walor silnie integrujący, co więcej – budzi potrzebę odwiedzenia galerii u tysięcy ludzi niezainteresowanych dotąd sztuką²⁸.

4. Współczesna sztuka palestyńska z perspektywy lokalnej

Należałoby wyjść od tego, że sformułowanie „lokalna perspektywa” jest dość karkołomne, bo punktów widzenia istnieje tam wiele. Wcale nie zawsze jest tak, że wspólny wróg jednoczy – o władzę i „rząd dusz” rywalizują różne frakcje i ugrupowania. Zanim Hamas w 2006 r. wygrał wybory²⁹, dochodziło do licznych incydentów w konfrontacjach z Fatahem czy islamskim Dżihadem. Jako że sama państwowość Palestyny znajduje się *in statu nascendi*, przestrzeń wciąż organizują tam głównie następstwa historycznych dat: *Nakba* – 1948 r., wojna sześciodniowa

²⁷ Właściwie to najbardziej głośny medialnie był szwedzki incydent z 2004 r., kiedy Zvi Mazel (ambasador Izraela w Szwecji) podjął próbę zniszczenia instalacji Drora Feilera *Snow White and The Madness of Truth*. Autor (urodzony w Izraelu szwedzki muzyk i aktywista lewicowy) zbudował niewielki basen wypełniony krwiościaną czerwoną wodą, gdzie pływała mała łódka, której żagiel stanowił portret Hanadi Jaradat (palestyńskiej terrorystki z islamskiego Dżihadu, która w 2003 r. wysadziła się w Haifie, zabijając 21 i raniąc 51 osób). Instalacji towarzyszyły dźwięki kantaty 199 J.S. Bacha *Mein Herz schwimmt im Blut*, której tekst głosi: „Me serce spływa krwią, przez pomiot mych grzechów, co w najświętszych oczach boskich czyni ze mnie monstrum...”.

²⁸ Organizatorzy cyklu *Borders* sami podkreślali (raczej z dumą i bez rasistowskiego podtekstu), że w porównaniu z innymi wystawami radykalnie zwiększył się procent publiczności o ciemniejszych odcieniach skóry (patrz katalog z przyp. 26) – paradoksalnie zamyka się wtedy błędne koło, bo ów „nowo pozyskany” odbiorca, jakkolwiek by tego politycznie poprawnie nie ujmować, jest traktowany jak Inny.

²⁹ Wybory zostały uznane przez niezależnych obserwatorów za spełniające kryteria demokratyczności, co spowodowało pewien zamęt na arenie międzynarodowej, np. USA wstrzymały pomoc humanitarną, z kolei po częściowym złagodzeniu postaw Hamasu Parlament Europejski w 2014 r. wykreślił go ze swojej listy organizacji terrorystycznych.

– 1967 r. i następująca po niej okupacja oraz postanowienia z Oslo³⁰ – 1993 r. Na morale i aspekty tożsamościowe z kolei w ostatnich latach szczególnie wpłynęło uzyskanie statusu nieczłonkowskiego państwa obserwatora w ONZ w 2012 r. oraz uznanie państwowości przez Parlament Europejski w 2014 r. Pomimo tych wzmacniających bodźców Palestyńczyków dzielą nie tylko wspomniane wyżej opcje polityczne, ale i rozwarstwienie społeczne. Mimo rozwoju szkolnictwa wyższego wciąż istnieje nieufność najbiedniejszych względem wykształconych³¹. Wyjątki wszakże stanowią posiadacze dyplomów, takich jak (z oczywistych względów) lekarz i (z mniej oczywistych) archeolog. W tych ostatnich pokładana jest bowiem nadzieja na zwycięstwo w rywalizacji z archeologami izraelskimi: każde odkrycie dawnych ruin (szczególnie w okolicach Jerozolimy) jest politycznie instrumentalizowane jako historyczne uzasadnienie prawa do tej ziemi. Jeśli zaś idzie o zaufanie do artystów, to zyskiwali oni tym bardziej, im częściej okazywało się, że za swe prace bywali aresztowani. Można do nich zaliczyć Slimana Mansoura (ur. 1947), który w latach 80. malował głównie sielskie sceny rolnicze, zbiory oliwek, pomarańczy, pszenicy. W kontekście omawianych dotychczas prac zaskoczony zachodni odbiorca zapytałby: Gdzie tu sztuka oporu i walka o palestyńską sprawę? Za co tu artystę represjonować? Tymczasem lokalnie takie sceny stanowią klarowny przekaz: zostać na swojej ziemi, uprawiać ją i w razie potrzeby broń. W trakcie pierwszej intifady w 1987 r. Mansour dołączył do bojkotu zakupów izraelskich produktów, przez co stracił możliwość kupna farb. Przyniosło to radykalną zmianę stylu, gdyż zaczął wtedy tworzyć abstrakcje na bazie tego, co daje ziemia, znalezione przedmioty etc. Pomimo tego nie stracił ani swej publiczności, ani tym bardziej politycznego potencjału. Assemblage z wykopanymi przez siebie glinianymi skorupami tytułuje *Archeological site* (1995), innym razem wykorzystuje np. zardzewiałe klucze. Znów jest to idiom wybitnie lokalny – wszyscy wygnańcy wciąż noszą klucze do swoich domostw i choć te już dawno nie istnieją, ów klucz ma być synonimem prawa do powrotu³². Staje się przez to także symbolem oporu, ostentacyjnie noszonym na

³⁰ Na mocy tych porozumień terytorium Zachodniego Brzegu i Strefy Gazy podzielono na trzy strefy o różnym statusie: status A – tereny pod kontrolą Autonomii Palestyńskiej; Strefa Gazy, kilka większych populacji arabskich na Zachodnim Brzegu; status B – tereny pod kontrolą mieszaną: Autonomia Palestyńska sprawuje tam władzę, ale kontrolę wojskową ma IDF; status C – tereny pod kontrolą izraelską: obejmują tereny zasiedlone przez osadników żydowskich, drogi dojazdowe do nich, punkty strategiczne (np. ujęcia wodne).

³¹ Wzmacniają tę nieufność np. zawiść o ułatwioną drogę do emigracji, a nawet drobne incydenty: Sławomir Rzewuski, zaprzyjaźniony niezależny fotoreporter rezydujący na Zachodnim Brzegu, relacjonował mi sytuację, w której do lokalnej grupy uczestników antyizraelskiej manifestacji w Nabi Saleh podłączyli się udekorowani w kefije studenci aktywiści z Birzeit; kiedy jednak doszło do zamieszek i w ruch poszły kamienie, studenci niespodziewanie okazali się być agentami służb specjalnych, dobyli pistoletów i aresztowali kilka osób.

³² O międzynarodowej akcji *Key of Return* pisałem szerzej przy okazji omawiania 7 Berlin Biennale na łamach „Przeglądu Religioznawczego” (1/2014) w artykule *Niebezpieczne związki terroryzmu i religii w optyce kultury wizualnej*.

rzemkach zwłaszcza przez młodzież (ci pamiętający *Nakbę* z pobłażaniem mówią, że gdyby istotnie było tyle domów, ile dziś nosi się kluczy, Palestyna byłaby nietykalną potęgą)³³.

Sztuka nie istnieje jednak w próżni i – jak wszędzie indziej – potrzebuje instytucjonalnej oprawy. Szczęśliwie wśród lokalnych konfliktów panuje rodzaj konsensusu nie tylko co do kulturotwórczej roli wykopalisk archeologicznych, ale i co do ważności współczesnych instytucji odpowiedzialnych zarówno za pielęgnowanie dziedzictwa narodowego, jak również produkcję i dystrybucję kultury artystycznej. W związku z tym duże nadzieje pokłada się w powstającym właśnie Palestinian Museum w Birzeit (Zachodni Brzeg), które ma na celu nie tylko ochronę dziedzictwa kulturowego, ale i tworzenie wystaw artystycznych negocjujących napięcia i wartości na rynku politycznych doktryn. Powstała około 1998 r. idea założycielska tej instytucji miała koncentrować się na upamiętnianiu *Nakby*. W 2008 r. prof. Beshara Doumani zrekonfigurował tę ideę: zamiast bolesnego pomnika przeszłości – muzeum afirmujące tętniącą życiem kulturę, mobilizowanie zamiast rozpamiętywania. Replikowanie tradycyjnych form i utrwalanie zuniforimizowanej i jednowymiarowej narracji narodowej powinno ustąpić eksperymentom i dialogowi. Tym samym muzeum w Birzeit miałoby stać się „bezpiecznym miejscem dla niebezpiecznych idei”³⁴. Warto dodać, że Doumani to wykształcony w USA Palestyńczyk, aktualnie dyrektor Middle East Studies na Brown University. Koncepcja, choć budująca, jest jednak wyraźnie „zainfekowana” zachodnim podejściem. Nasuwa się więc pytanie: Czy wobec wciąż chwiejnej narodowej narracji Palestyńczycy „kupią” postmodernistyczne zachęty do nihilistycznej autoironii, dystansu i wielości perspektyw? Trzeba poczekać z ocenami na wdrożenie idei Doumaniego i jej konfrontację z realiami lokalnymi.

Drugim ważnym dla palestyńskiej sztuki instytucjonalnym projektem jest powstałe w 2012 r. biennale *Qalandiya International*³⁵. Dla odmiany nie ma ono stałej lokalizacji, co akurat stanowi atut w „patchworkowej” sytuacji geopolitycznej kraju. Przez dwa tygodnie różne miasta goszczą wystawy, sympozja, projekcje

³³ By nie mnożyć przykładów, poprzestanę na tym jednym nazwisku, gdyż wcześniej omawiałem już kilku artystów żyjących i tworzących w Strefie Gazy i na Zachodnim Brzegu, którzy uczestniczą w międzynarodowym obiegu sztuki.

³⁴ D. Abouali, *Art and culture under occupation: The Palestinian Museum and Qalandiya International*, „Contemporary visual art+culture broadsheet” 43(1)/2014, http://www.cacsa.org.au/Wordpress/yoo_bigeasy_demo_package_wp/wp-content/uploads/Broadsheet/2014/43_1/43_1_Abouali.pdf [2.02.2015].

³⁵ Biennale jest koprodukcją palestyńskich instytucji kulturalnych z Zachodniego Brzegu, Strefy Gazy, Wschodniej Jerozolimy i Izraela: Al-Ma'mal, the A.M. Qattan Foundation, Arab Culture Association in Haifa, International Academy of Art Palestine, Khalil Sakakini Cultural Centre, Palestinian Art Court – Al Hoash, Ramallah Municipality, Riwaq and the Palestinian Museum, MinRASY PROJECTS, Windows and Iltiq for Contemporary Art in Gaza, Al-Mashghal (the Factory) (Haifa).



Qalandiya Checkpoint (fot. Sławomir Rzewuski)



Betlejem (fot. Sławomir Rzewuski)

filmów, performance i inne inicjatywy. Nazwa „biennale” stanowi wyraz sarkazmu – pochodzi bowiem od wioski leżącej między Jerozolimą a Ramallah, gdzie niegdyś było lotnisko i obóz uchodźców, a dziś uciążliwy punkt kontrolny (i co za tym idzie – częste miejsce zamieszek). Nie w tym jednak rzecz, aby takowym punktom oddawać hołd, ale raczej by wciąż udowadniać, że fizyczne bariery nigdy w pełni nie ograniczą wymiany myśli i idei. Dotychczas odbyły się dwie udane edycje biennale: *Life and Art in Palestine* (2012) oraz *Archives, Lived and Shared* (2014)³⁶.

³⁶ Więcej informacji: <http://www.qalandiyainternational.org>.

Obydwie przywołane instytucje mają przed sobą duże wyzwania: po pierwsze, przetrwać, po drugie, mówić o palestyńskim doświadczeniu językiem współczesnej sztuki zrozumiałym i na miejscu, i w świecie. Lokalnie kultura artystyczna jest jak dotąd napędzana i podtrzymywana patriotyczną narracją na poły nostalgiczną, na poły oporową, dlatego został tam nawet przyswojony słownik języka sztuki konceptualnej czy abstrakcyjnej. Co więcej, słownik ten sprawdza się w taktykach przeciwdziałania marginalizacji sztuki palestyńskiej w obiegu międzynarodowym, a jak wiadomo, każdy rozgłos służy sprawie. Problem jednak tkwi gdzie indziej: wkrótce może zwiększyć się rozdźwięk pomiędzy zwolennikami świeckiej narracji tożsamościowej instytucji kulturalnych a zwolennikami panislamskiego uporządkowania Palestyny pod flagami Hamasu. Przychylność zachodniego świata zapewniała dotąd jej „świecka twarz”, natomiast słaby PR ma obecnie muzułmański radykalizm. Nie należy zapominać, że swój sukces wyborczy Hamas wypracował nie tyle szkoleniem szahidów i zamachami, ile głównie oddolną działalnością na poziomie socjalnym. System *dawa* to złożona sieć (apolityczna i niewojskowa) bazująca na charytatywnych inicjatywach: buduje się przedszkola, szkoły (tak świeckie, jak i religijne), przychodnie, odbudowuje domy wygnańcom, dotuje żywność dla najbardziej potrzebujących. Uniwersalną zasadą jest to, że dar wymaga odwzajemnienia, obdarowany z wdzięczności pragnie być lojalny wobec swego darczyńcy. Bieda i gotowe na nią remedium to właśnie doskonała pożywka dla politycznych i terrorystycznych aspektów działalności Hamasu. Rodzi się w związku z tym obawa, że świeckie instytucje kultury bazujące na zachodnich wzorcach i standardach staną się wkrótce niewygodne. Może nie od razu jako cel zamachów samobójczych, ale np. jako reglamentowanie rządowych dotacji. Tym bardziej więc ich działalność powinna cechować przemyślana ekonomia wizualna (artystyczne nawiązania do *Nakby* ponieważ zawsze mogą liczyć na nietykalność).

* * *

Palestyńscy artyści zapraszani do różnych międzynarodowych projektów zyskują wiele – głównie okazję do przekroczenia geopolitycznych ograniczeń i włączenia się do światowego krwioobiegu sztuki. Często w trakcie tych podróży są niefortunnie indagowani, czy zgodziliby się na współpracę z artystami izraelskimi. Pytanych stawia to w niekomfortowej (pod względem światopoglądowym) pozycji retorycznej, z kolei u pytających obnaża ignorancję lub naiwną wiarę w moc sztuki w przełamywaniu barier i niesieniu pokoju. Wyrazem ignorancji jest proponowanie tego z pozycji zewnętrznych, gdyż albo będzie za tym stał zamiar sensacyjnej (i z ducha tabloidowej) konfrontacji, albo poczucie misji: oto my, zachodni kuratorzy, oświecimy was, jak należy budować pomosty nad przepaściami nienawiści. Takie kooperacje powinny powstawać wyłącznie oddolnie, co niejednokrotnie miało już miejsce. Jakkolwiek szczytne są to inicjatywy, to asymetria tkwi w konsekwencjach: izraelski artysta zostanie co najwyżej poławiany przez jakąś ultraszyjonistyczną prasę,

podczas gdy dla jego palestyńskiego kolegi takie kolaboracje mogą skutkować egzekucją, np. z rąk Brygad al-Kassama.

Na marginesach różnych refleksji kuratorskich i krytycznych poświęconych palestyńskim projektom artystycznym wielokrotnie pojawiała się obawa, czy aby w sztuce tej estetyka nie zostaje poświęcona na rzecz polityki (choć paradoksalnie takie właśnie są oczekiwania organizatorów tych wystaw). Wyrażanie takich obaw zdradza jednak skryty wzrokocentryzm – bardziej bowiem pragniemy być zadziwiani, zachwycani obrazami, niżli przejmować się ich przekazem i podejmować trud uchwycenia złożoności politycznego tła. Takie dylematy rozwiązywał już poniekąd modernistyczny slogan Louisa Sullivana: *form follows function*, który można sparafrazować jako *form follows context*. Podobna lekcja płynie z eseju *Ornament i zbrodnia* Adolfa Loosa³⁷, który już sto lat temu odwoływał się do negatywnych aspektów moralnych, ekonomicznych i socjologicznych wynikających z przestetyzowania rzeczywistości. Rekontekstualizacji tych idei dokonał Hal Foster, który nazwał tendencje estetyzujące i współczesny design zemstą kapitalizmu na postmodernizmie³⁸. Dokonuje się ona przez pozbawianie sztuki znamion (a nawet iluzji) autonomii, szczególnie przez rutynizowanie jej transgresyjnego potencjału. Jacques Rancière z kolei odnosił się do estetyki jako zerwanego sojuszu między radykalizmem artystycznym a politycznym. Polityczny potencjał sztuki może być według niego wydobyty na nowo przez rekonfigurowanie przestrzeni materialnej z symboliczną, zawieszając zwykłe formy doświadczenia zmysłowego:

Sztuka nie jest polityką ze względu na komunikaty lub uczucia, jakie przekazuje na temat porządku świata. Nie jest nią również ze względu na sposób, w jaki przedstawia strukturę społeczną, konflikty oraz tożsamości grup społecznych. Sztuka jest polityką przez sam dystans, jaki przybiera wobec swoich funkcji, przez typ czasu oraz przestrzeni jaki wprowadza, przez sposób, w jaki dzieli ten czas i zaludnia tę przestrzeń³⁹.

Ekonomia polityczna obrazów dostarczanych przez sztukę ma tę wyższość nad obrazami płynącymi z mediów, że przekazy artystyczne trafiają w dłuższy „mentalny system trawienny” odbiorców, gdzie mają czas i szansę nabrać sensów i znaczeń. Prędkość, strumieniowość i migotliwość współczesnych mediów, choć ma swoje zalety, takiej szansy nie daje. Sztuka z powodzeniem obywa się bez dosłowności, propagandy, pornografii emocjonalnej charakterystycznej dla tabloidów. Artystyczny dyskurs może tym samym skutecznie dokonywać rewizji różnych dominujących narracji politycznych, szukać w nich szczelin i aporii. Pośród różnych kulturowych funkcji sztuki warto więc szczególnie docenić zdolność jednoczesnego odzwierciedlania społecznych realiów i rewolucjonizowania ludzkich myśli.

³⁷ A. Loos, *Ornament i zbrodnia. Eseje wybrane*, tłum. A. Stępnikowska-Berns, BWA, Warszawa – Tarnów 2013.

³⁸ H. Foster, *Design and Crime (And Other Diatribes)*, Verso Books, London – New York 2002.

³⁹ J. Rancière, *Estetyka jako polityka*, tłum. J. Kutyla, P. Mościcki, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2007, s. 24.

DAMIAN KOKOĆ

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

Esencjalny charakter metafizyki Ibn ‘Arabiego

Muḥyī ad-Dīn Ibn ‘Arabī al-Ḥāṭimī at-Ṭā’i należy do najważniejszych myślicieli muzułmańskich i jest uznawany za jednego z czołowych przedstawicieli sufizmu, czyli najpopularniejszego nurtu mistyki muzułmańskiej. Ten żyjący na przełomie XII i XIII wieku uczony zaliczany jest do nurtu sufizmu, który Józef Bielawski nazywa „sufizmem filozoficznym”, a Ewa Machut-Mendecka określa go jako „sufickiego mędrca”, który na bazie swoich doświadczeń mistycznych zbudował system teologiczno-filozoficzny¹. Do jego najważniejszych dzieł należą *Objawienia mekkańskie* oraz *Kamienie mądrości*, w których zawarł rozważania na temat natury Boga i świata oraz opisał swoje mistyczne doświadczenia².

Metafizyka tego andaluzyjskiego mistyka oparta jest na koncepcji „jedności istnienia” (*wahdat al-wuḡūd*), według której tak naprawdę istnieje tylko jeden byt, którym jest Bóg, a cała rzeczywistość stanowi epifanię Jego atrybutów. Każda rzecz stworzona ma charakter przypadłościowy i tylko dzięki woli Absolutu byty te istnieją i zachowują swoją egzystencję. Ibn ‘Arabī wprowadza istotowe powiązanie między Bogiem a tym, co przez Niego stworzone, jednak według tego mistyka

¹ Ewa Machut-Mendecka wyróżnia cztery typy sufich: „natchniony włóczęga i odszczepieniec”, „suficki brat”, „sufi na pograniczu dwóch światów” oraz „suficki mędrzec”. E. Machut-Mendecka, *Archetypy islamu*, Wyd. Psychologii i Kultury Eneteia, Warszawa 2006, ss. 62-74; J. Bielawski, *Islam*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1980, ss. 164-170.

² Ibn ‘Arabī, *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca*, tłum. J. Wronecka, PWN, Warszawa 1990; idem, *Traktat o miłości*, tłum. J. Wronecka, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1995; idem, *Drogi do Pana Mocy*, tłum. J. Szczepański, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2003; idem, *The Bezels of Wisdom*, tłum. R.W.J. Austin, Paulist Press, New Jersey 1980; idem, *Divine sayings*, tłum. S. Hirtenstein, M. Notcutt, Anqa Publishing, Oxford 2008; J. Wronecka, *Ibn ‘Arabī i jego doktryna jedności istnienia (wahdat al-wuḡūd)*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 2(140)/1986, ss. 33-42.

nie można mówić o ich tożsamości. Jego zdaniem esencjalny związek Absolutu ze stworzeniem powoduje, że należy przyjąć, iż wszechświat jest w pewnym sensie Bogiem, gdyż cała rzeczywistość stanowi Jego epifanię. Jednak postawienie znaku równości między nimi jest niemożliwe, gdyż żaden z bytów nie może być objawieniem wszystkich boskich atrybutów zarazem. To, co stworzone, jest zawsze tylko epifanią jednego z aspektów istoty Stwórcy.

Powodem, dla którego Bóg postanawia dokonać aktu kreacji, jest zdaniem Ibn 'Arabiego miłość oraz wynikająca z niej chęć Absolutu, aby byty, które powołał On do istnienia, Go poznały³. Muzułmański myśliciel dla potwierdzenia tej tezy odwołuje się do słów jednego z *hadisów*, w którym czytamy: „Bóg, ukryty Skarb, jest źródłem miłości i w swoim pragnieniu objawienia się światu przekazuje tę miłość stworzeniu, które poznawszy go, odpowiadają na to wezwanie”⁴. To wyjście Absolutu z „ukrycia” stanowi akt powołujący do egzystencji cały wszechświat. Według Ibn 'Arabiego poprzez ujawnienie swoich atrybutów, a przez to – stworzenie bytów przygodnych, Bóg nabiera antynomicznych cech. W jego istocie dochodzi do scalenia przeciwnych elementów. Zaczyna przyjmować różnorakie formy, przez co staje się kimś zupełnie innym, niż był przed tym, jak powołał do istnienia kosmos, ale zarazem pozostaje tym, czym był wcześniej. Istnienie wszechświata powoduje, że Bóg narzuca sobie pewne ograniczenia, a tak naprawdę nie posiada żadnych granic. Pomimo że w swej istocie wymyka się ludzkiemu poznaniu, to przez akt kreacji pozwala na to, żeby byty stworzone mogły Go poznać.

Kluczową rolę w kosmologii Ibn 'Arabiego odgrywają *al-asma' al-ḥusnà*, czyli „piękne imiona Boga”. Jest to grupa epitetów zawartych w Koranie, które opisują naturę Boga. Teolodzy muzułmańscy określili ich liczbę na co najmniej 99⁵. Według andaluzyjskiego myśliciela Absolut stwarza otaczającą nas rzeczywistość

³ Na temat mistycznej teorii miłości, jaką zaproponował Ibn 'Arabī. Zob. Ibn 'Arabī, *Traktat o miłości*; D. Kokoć, *Mistyczna teoria miłości według Ibn 'Arabiego*, „Przegląd Religioznawczy” 4(242)/2011, ss. 73-82.

⁴ Cyt. za: J. Wronecka, *Wstęp*, w: Ibn 'Arabī, *Traktat o miłości*, s. XXIX.

⁵ „Piękne imiona Boga” odgrywają ważną rolę w sufizmie, gdzie ich ciągła i monotonna recytacja stanowi podstawę mistagogicznego rytuału nazywanego *dikr*. O ich znaczeniu świadczy również to, że tradycyjne imiona muzułmańskie zbudowane są w ten sposób, iż jedno z „imion Boga” poprzedzone jest słowem *'abd*, czyli *śługa*. „Piękne imiona Boga” wykorzystywane są także w muzułmańskiej popkulturze, czego przykładem jest komiks *The 99*. Zob. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. I, Wyd. Akademickie Dialog, Warszawa 2002, ss. 110-113; idem, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. II, Wyd. Akademickie Dialog, Warszawa 2002, ss. 230-235; M.M. Dziekan, *Symbolika arabsko-muzułmańska. Mały słownik*, Verbinum, Warszawa 1997; E. Machut-Mendecka, *Archetypy islamu*; M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. III, tłum. A. Kuryś, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2008, ss. 104-136; R.A. Nicholson, *The mystics of islam*, Penguin Books Arkana, London 1989; M. Moroz, „The 99”, czyli *komiksy o superbohaterach rodem z Kuwejtu*, w: M. Woźniak (red.), *Nie tylko Śródziemnomorze. Problemy polityczne i społeczne świata islamu*, Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki UŁ, Łódź 2012, http://kbwipa.uni.lodz.pl/download/nie_tylko_srodziemnomorze.pdf, ss. 114-122 [30.12.2012].

właśnie za pomocą swoich imion, gdyż to one służą Bogu do objawienia siebie bytom potencjalnym. Proces powoływania do istnienia dokonuje się przy wykorzystaniu jednego lub kilku imion. Według Ibn 'Arabiego imię, za pomocą którego stworzono konkretny byt, pełni rolę „władcy” tego bytu. W konsekwencji należy uznać, że każdy konkretny mający swoje źródło w którymś z boskich atrybutów jest zarazem epifanią Boga. Metafizyka, jaką zaproponował ten muzułmański mistyk, ma charakter neoplatoński, który przejawia się nie tylko w emanacyjnej i hierarchicznej strukturze świata, ale również w sposobie postrzegania przez niego świata idei. Tak jak Plotyn umieszcza idee w drugiej hipostazie, czyli Intelcie, tak Ibn 'Arabi stwierdza, że zanim Bóg nadał istnienie konkretnym, ich pierwowzory znajdowały się w Jego umyśle⁶. Zanim Absolut dołączył do nich istnienie, byty te miały charakter potencjalny. Same idee stanowią nie tylko formę, która nadaje poszczególnym stworzeniom ich istotę i istnienie, ale również odgrywają rolę łącznika między Bogiem a tym, co materialne i zmysłowe. Jak stwierdza Joanna Wronecka, w koncepcji Ibn 'Arabiego „Zanim byty zaistniały, były ukryte w »Duszy Boga« pod postacią modeli. Te modele jako prototypy są pośrednikami pomiędzy Bogiem jako Rzeczywistością absolutną a światem zjawisk”⁷.

Andaluzyjski mistyk twierdzi, że układ boskich imion nie jest przypadkowy i tworzą one ściśle określoną strukturę. Porównuje ją do linii, w której każde z imion zajmuje przypisane mu miejsce, wynikające ze swoistego ontologicznego „przyciągania” między atrybutami Boga. Według Ibn 'Arabiego w szeregu atrybutów Absolutu obok imienia „Żyjący” występuje przymiot „Wszzechwiedzący” i niemożliwe jest, aby jakieś inne określenie natury Boga je rozdzieliło. W sąsiedztwie „Wszzechwiedzącego” znajduje się natomiast „Chcący”, a kolejnymi elementami tego łańcucha są: „Mówiący”, „Mocny”, „Rozjemca”, „Żywiciel”, „Rozdzielający”, „Kierujący”, „Ożywiający” itd.⁸ Taki, a nie inny układ imion umożliwia Bogu powołanie bytów do istnienia, a wzajemne zależności między poszczególnymi imionami mają decydujący wpływ na strukturę i istotę rzeczywistości zmysłowej. Łańcuch imion obok roli kosmogonicznej ma także wymiar mistyczny i eschatologiczny, gdyż stanowi drogę, którą możemy dotrzeć do Boga. Dlatego też w linii tej nie może pojawić się żadna przerwa, bo wtedy droga do Boga uległaby zniszczeniu i została zastąpiona przez „drogę demonów”.

Zdaniem Ibn 'Arabiego zasadą twórczą świata jest Intelkt Pierwszy, który nazywa również Rzeczywistością Rzeczywistości lub Rzeczywistością Muḥammada. Andaluzyjski mistyk opisuje go jako byt, który łączy w sobie antynomiczne cechy.

⁶ Plotyn, *Enneady* t. I i II, tłum. A. Krokiewicz, PWN, Warszawa 1959; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV, tłum. E.I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, ss. 534-546; D. Dembińska-Siury, *Byt i istnienie w filozofii Plotyna*, „Studia Filozoficzne” 4(137)/1977, ss. 131-142.

⁷ J. Wronecka, *Wstęp*, w: Ibn 'Arabī, *Księga o podróży nocnej...*, s. XII.

⁸ Ibn 'Arabī, *Traktat o miłości*, s. 105.

Według niego jest on zarazem bytem i niebytem, objawia się, a jednocześnie pozostaje w ukryciu, nie jest ani czymś prostym, ani czymś wewnętrznym mnogim. Jest on wyjątkowym bytem stworzonym, gdyż jako jedyny nie ulega przemianom. Wszystkie te cechy powodują, że nic nie może być do niego podobne. Jednak co istotne, Intelkt Pierwszy, mimo że pełni rolę zasady twórczej, nie jest Bogiem jako takim, pełni tylko funkcję bytu przekazującego innym to, co przekazał mu Absolut. Sam Intelkt Pierwszy jest czymś na wzór „zwierciadła”, w którym możemy zobaczyć, jaka jest prawdziwa natura świata i nasza istota. Ibn ‘Arabī pisze o nim w następujący sposób:

Dźwiga dar powierzony przez Boga, a także wszystkie wyższe przymioty. Poprzez swoje czyny obejmuje powierzone mu stworzenie. Poza tym przekazuje innym to, co dał mu Bóg. Intelkt Pierwszy nie jest ani częścią istoty, ani częścią przymiotów boskich⁹.

W swojej wizji kosmogonicznej Ibn ‘Arabī neguje jeden z ważniejszych dogmatów islamu, czyli tezę, że Bóg stworzył świat z niczego. *Creatio ex nihilo* jest niemożliwe, gdyż jego zdaniem sam akt kreacji jest czymś odwiecznym i nigdy nie było takiego momentu, w którym mielibyśmy do czynienia z niebytem. Dzięki odwieczności tego procesu Absolut ma możliwość objawiania się ludziom ciągle na nowo i na nieskończenie wiele sposobów¹⁰. Ibn ‘Arabī stwierdza, że odwieczność procesu kreacji wynika również stąd, że każda rzecz ze swej natury jest czymś potencjalnym, a jej pierwowzory są współwieczne z Bogiem, gdyż jako idee egzystują w Jego umyśle. Absolut, będąc przepełniony miłością, chce dać im istnienie:

Byty te są tworzone przez Boga, a powtarzający się proces nie zna końca, ponieważ nie można przypisać końca rzeczywistościom przypadkowym i możliwym. Istnieją one w sposób wieczny bez końca tak jak Prawdziwy byt, który nie ma początku, będąc niezmiennym i koniecznym. Jego istnienie nie ma pierwszej zasady, podobnie jak Jego miłość względem sług¹¹.

Samo objawienie się Boga przebiega w dwóch etapach. Na początku Absolut objawia swoją formę wieczną, a następnie ujawnia się w formie zmysłowej. Epifania w postaci zmysłowej polega na tym, że Bóg ciągle odnawia akt kreacji, ale powo-

⁹ Ibn ‘Arabī, *Księga o podróży nocnej...*, s. 9.

¹⁰ Takie ujęcie Boga, jako tego, kto ujawnia się ludzkości w wielu formach, stanowiło inspirację m.in. dla Johna Hicka do interpretowania myśli tego muzułmańskiego mistyka w perspektywie pluralizmu religijnego. Zob. J. Hick, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tłum. J. Grzegorzczak, Zysk i S-ka, Poznań 2005; idem, *Religious Pluralism and Islam*, <http://www.johnhick.org.uk/article11.pdf> [6.04.2011]; A.İ. Yitik, *Islam and Pluralism. Does Quran Approve Religious Pluralism?*, <http://web.uni-frankfurt.de/irenik/rekultur68.pdf> [6.04.2011]; M.S. Reçber, *Ibn al ‘Arabī and Religious Pluralism*, http://www.asafas.kyoto-u.ac.jp/publication/pdf/no_0702/145-157.pdf [6.04.2011]; D. Kokoć, *Islam i chrześcijaństwo w perspektywie pluralizmu religijnego Johna Hicka*, „Przegląd Religioznawczy” 1 (239)/2011, ss. 147-155.

¹¹ Ibn ‘Arabī, *Traktat o miłości*, s. 38.

duje, że forma wieczna Absolutu zostaje zasłonięta przez materialną. Takie ukrycie natury ma miejsce w przypadku każdego bytu stworzonego. Nadanie im istnienia objawia ich zmysłowy wymiar, jednocześnie ukrywając ich prawdziwą istotę. Ten dualizm powoduje, że w każdym bycie mamy do czynienia z dwoma rodzajami ruchów: zstępującym i wstępującym. Pierwszy wyjaśnia to, jak Bóg objawia się pod postacią konkretnych bytów, drugi zaś odnosi się do drogi, którą przebywa byt stworzony, by zbliżyć się do Absolutu. Co ważne, ruch wstępujący jest udziałem nie tylko człowieka jako bytu rozumnego, ale przysługuje on całemu stworzeniu. Zarówno ruch wstępujący, jak i zstępujący jest wieczny, gdyż akt tworzenia, jaki jest udziałem Boga, jest wieczny, tak samo wiecznie byty przygodne będą wznosić się do Absolutu.

To właśnie ukryta istota, która znajduje się w każdym bycie materialnym, powoduje, że istnienie rzeczywistości zmysłowej jest możliwe. Według Ibn 'Arabiego samo trwanie wszechświata oraz zachodzące w nim zmiany są całkowicie zależne od woli Boga. Jednocześnie, zdaniem andaluzyjskiego mistyka, wszelkie przemiany, jakie obserwujemy w otaczającym nas świecie, mają charakter pozorny, gdyż w istocie rzeczywistość pozostaje cały czas taka sama. Znaczna część ludzkości nie jest w stanie dostrzec prawdziwej natury kosmosu, gdyż nasze zdolności poznawcze są osłabione przez uwikłanie w materię. Dlatego według Ibn 'Arabiego zadaniem, jakie stoi przed człowiekiem, jest odkrycie prawdy na temat istoty wszechświata i Boga, która ukryta jest zarówno w sferze materialnej, jak i duchowej. Poznanie to jest możliwe, gdy odrzucimy świat zmysłowy na rzecz rzeczywistości ukrytej. Jednak dotarcie do tego, co zasłonięte przez materię, możliwe jest tylko dzięki wiedzy ezoterycznej, do której dochodzi się drogą wtajemniczenia. Jak stwierdza Ibn 'Arabī w jednym ze swoich tekstów:

Zmiana tkwi w przymiotach, a znaczenie jest zawarte w istocie, dlatego też różnica jawi się w jasny sposób.

Ciała ukrywają się przed słabym wzrokiem z powodu chaosu i nie ujawniają swojej rzeczywistości. [...]

Spójrz na niezwykłą mądrość ukrytą przez Boga z powodu naszego dualizmu!

Odkryj mądrość znajdującą się w świecie stałym i znikającym!¹²

Elementem, który umożliwia kontakt między tym, co zmysłowe, a tym, co ukryte, jest umysł aktywny. To dzięki niemu człowiek może zrozumieć, że cały kosmos jest z jednej strony epifanią Boga, a z drugiej różni się całkowicie do Absolutu. Rola pośrednika, jaką pełni umysł aktywny, jest możliwa dlatego, że dochodzi w nim do konfrontacji między danymi, jakich dostarczają nam zmysły, a ideami. Zdaniem Ibn 'Arabiego samo poznanie tego, co ukryte, nie zwalnia mistyka z przestrzegania Prawa, które wynika z Koranu, co więcej – wypełnianie

¹² Ibn 'Arabī, *Księga o podróży nocnej...*, s. 12.

przykazań Boga zawartych w świętej księdze islamu jest konieczne do osiągnięcia ezoterycznej wiedzy. Jak pisze:

Kto łączy się z nami w szeregu i modli się wraz z imamem, osiąga szczyt opatrności i znajduje sens Księgi. Bóg jest celem drogi. Kto chce poznać prawdy znaczeń, powinien przyjąć naturę wielkiego Koranu i sury Otwierającej. Wszystko w Księdze jest ważne. Ten, kto chce wejść do prostego i uporządkowanego świata, powinien pojąć Koran jako ocean, w którym Bóg gromadzi i potwierdza to, co zechce¹³.

Jak wspomniano, filozofia Ibn ‘Arabiego ma wiele cech neoplatonickich. Jedną z nich jest hierarchiczna wizja rzeczywistości. Według tego mistyka objawienie się Boga dokonuje się za pomocą uporządkowanego szeregu bytów. Pierwszym bytem, który zostaje powołany do istnienia, jest dusza uniwersalna, czyli Intelpekt Pierwszy, któremu przypada rola zasady twórczej wobec wszystkich pozostałych stworzeń. W następnej kolejności stworzone zostają anioły, prorocy, a na końcu człowiek. Byty z poszczególnych szczebli hierarchii ontologicznej nie są od siebie odizolowane i niezależne. Ich wzajemne związki przejawiają się w tym, że byt niższy pełni rolę elementu udoskonalającego byt od niego wyższy. Dlatego też, aby struktura rzeczywistości stała się kompletna, konieczne jest zaistnienie każdej z wymienionych kategorii bytów. Teza ta jest źródłem pewnej antynomii, gdyż istnienie konieczne przysługuje wyłącznie Absolutowi, natomiast temu, co stworzone – tylko istnienie potencjalne. Sprzeczność ta jednak znika, gdy ujmemy rzeczywistość stworzoną jako epifanię Boga, w której objawia się istota Transcendencji. Ibn ‘Arabī posługuje się kategorią *ḥaḍra*, czyli „obecność”, do opisu natury hierarchii bytowej. Związek, jaki zachodzi między poszczególnymi *ḥaḍra*, jest analogiczny do tego, jaki znajdujemy w *Hierarchii niebiańskiej* Pseudo-Dionizego Areopagity. Ibn ‘Arabī, podobnie do syryjskiego mnicha, który twierdzi, że kolejne chóry anielskie stanowią odbłask chórów od nich wyższych, głosi, że niższe byty stanowią odbicie bytu wyższego¹⁴. W terminologii tego andaluzyjskiego mistyka *ḥaḍra* niższa jest obrazem „obecności” wyższej. Pierwszą *ḥaḍra* jest objawienie boskiej istoty, którą charakteryzuje jako rzeczywistość „absolutnej tajemnicy”. Druga i trzecia „obecność” to światy, w których przebywają aniołowie. Kolejną jest miejsce, gdzie bytują idee czyste, czyli niematerialne formy oraz ciała, które zbudowane są z „subtelnej materii”. Piątą *ḥaḍra* stanowi rzeczywistość zmysłowa.

Opinie badaczy na temat tego, jak klasyfikować poglądy Ibn ‘Arabiego, zmieniły się wraz ze wzrostem zainteresowania myślą tego mistyka. Jego koncepcje początkowo interpretowano jako panteistyczne, jednak kolejne analizy doprowadziły do zrewidowania tej opinii. W efekcie zaczęto uznawać jego wizję rzeczywistości jako panenteistyczną, a w wyniku dalszych badań – określać ją jako monizm egzy-

¹³ Ibidem, s. 79.

¹⁴ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, w: idem, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Znak, Kraków 2005, ss. 69-136.

stencjalny. W myśli andaluzyjskiego uczonego wyraźne widoczne są wpływy emanacjonizmu neoplatońskiego i – podobnie jak filozofia Plotyna i jego kontynuatorów – nie jest ona wolna od esencjalizmu wynikającego z panteizującego ujmowania rzeczywistości. Jak zauważa Mieczysław Gogacz, takiego charakteru nabiera m.in. system Proklosa w wyniku przyjęcia tylko jednej przyczyny oraz postrzegania procesu przyczynowania jako „rodzenia” (jak w przypadku neoplatoników pogańskich) czy „objawiania” (jak u Ibn 'Arabiego) kolejnych hipostaz z pierwotnej Jedni, której rolę w myśli andaluzyjskiego mistyka pełni Bóg. Zdaniem polskiego badacza panteizm jest logiczną konsekwencją uznania, że mamy do czynienia z hierarchicznie uporządkowaną rzeczywistością, w której kolejne stopnie struktury różnią się od siebie nie na poziomie istotowym, ale stopniem doskonałości, w jaki owa istota się w nich realizuje. M. Gogacz stwierdza, iż to właśnie położenie akcentu na ilościowy charakter różnicy pomiędzy Jednią a pozostałymi hipostazami stanowi fundament esencjalistycznego ujmowania bytu. Gdy przyjmiemy perspektywę esencjalną, dystans między Jednią a tym, co materialne, zwłaszcza materią jako taką, staje się nieskończony¹⁵. Tego typu wątki odnajdujemy także w pismach Ibn 'Arabiego. Według niego między Bogiem a światem występuje różnica, choć nie oznacza to, że mamy do czynienia z odmiennymi istotami. Rzeczywistość stworzona to tylko epifania atrybutów Absolutu, co powoduje, że wszechświat jest ontologicznie czymś innym niż Transcendencja, tylko pod względem słabszego realizowania wspólnej im esencji. To, że świat jako taki nie może być utożsamiany z Absolutem, wynika nie z tego, iż Bóg i świat to radykalnie heterogeniczne byty, ale z tego, że kosmos nigdy nie może stać się pełną epifanią boskich atrybutów.

Mieczysław A. Krąpiec wskazuje natomiast, że istnieje związek między panteizmem i monizmem a stanowiskiem, w którym uznaje się, iż istota i istnienie są ze sobą tożsame. Zdaniem polskiego filozofa, gdy wchodzimy w relację z jakimkolwiek z bytów konkretnych, tym, co w bezpośredni sposób nasuwa się naszemu poznaniu, jest właśnie istnienie. Takie ujęcie istnienia Jerzy Gałęcki określa mianem „naiwnego pojęcia istnienia”. Tym, co je wyróżnia, jest to, że posługujemy się nim w znacznej mierze nieświadomie, przez co nie dostrzegamy problemów związanych z kwestią istnienia. Przyjmuje się natomiast dogmatycznie, że przedmioty bytowo samoistne, czyli takie byty, które nie wymagają pomocy ze strony jakiegoś zewnętrznego wobec nich przedmiotu¹⁶, istnieją i możemy je poznać¹⁷. M.A. Krąpiec twierdzi natomiast, że jeśli przyjmiemy założenie, iż istota i istnienie

¹⁵ M. Gogacz, *O właściwe rozumienie filozofii Proklosa*, „Roczniki Filozoficzne” 1 (XV)/1967, ss. 101-105.

¹⁶ A. Półtawski, *O istnieniu intencjonalnym*, w: Z. Żarnecka (red.), *Szkice filozoficzne. Romanowi Ingardenowi w darze*, PWN, Warszawa – Kraków 1964, ss. 71-84; W. Stróżewski, *Ontologia, metafizyka, dialektyka*, w: idem, *Istnienie i sens*, Znak, Kraków 1994, ss. 237-267.

¹⁷ J. Gałęcki, *Istota istnienia*, w: *Szkice filozoficzne...*, ss. 49-70.

nie różnią się od siebie w sposób realny, a tylko w sposób myślny¹⁸, to należy uznać istnienie jako coś, co jest esencją każdej rzeczy. Taka postawa skutkuje jednak tym, że trzeba wtedy uznać, iż każdy konkretny byt stworzony jest czymś ze swej natury samoistnym, a zatem zmuszeni jesteśmy przyjąć, iż wszystkie byty są Absolutem. W takim kontekście nie mają sensu rozważania mające na celu ustalenie, co jest przyczyną istnienia jako takiego. Inną konsekwencją, która wynika z tezy, że istota i istnienie są ze sobą realnie tożsame, jest to, iż istnienie jako akt bytowy traci swoją funkcję, która polega na wprowadzaniu różnic między poszczególnymi bytami, co pociąga za sobą konieczność uznania, iż tak naprawdę mamy do czynienia tylko z jednym istnieniem.

Trudności, na które wskazał M.A. Krapiec, obecne są również w myśli Ibn 'Arabiego, dla którego poszczególne byty nie różnicują się między sobą pod względem istnienia, gdyż mamy do czynienia tylko z jednym istniejącym bytem, którym jest Bóg. Poszczególne byty, które powstają drogą objawiania się atrybutów Transcendencji, istnieją nie przez to, że Absolut nadaje im, pochodzącą z zewnątrz względem nich, egzystencję, ale dlatego, że partycypują w istocie Boga jako epifanie Jego „pięknych imion”. Oczywiście Ibn 'Arabi stwierdza wprost, że istnienie i istota w bycie przygodnym nie są tym samym, gdyż tylko w Absolutcie mamy do czynienia z ich identycznością, a sama rzeczywistość zmysłowa ma charakter czysto przypadłościowy. W jego myśli nie mamy jednak do czynienia z taką sytuacją, jak w systemie Awicenny czy Tomasza z Akwinu. Obaj ci myśliciele uznawali realny charakter różnicy między tymi dwoma elementami strukturalnymi bytu, chociaż różnili się radykalnie co do charakterystyki samego istnienia. U Ibn 'Arabiego istnienie nie jest, jak u Awicenny, czymś, co jest tylko przypadłością, która dodawana jest do istoty¹⁹, czy jak u Akwinaty, aktem bytowym nadającym każdej rzeczy jej

¹⁸ Różnica myślna to różnica, która ma wymiar logiczny i pojęciowy. Zachodzi ona pomiędzy zawartością treściową pojęć, które wykorzystujemy do charakterystyki tego, czym jest byt sam w sobie. Natomiast różnica realna zachodzi pomiędzy bytami, a nie opisującymi je pojęciami, i co istotne – nie jest ona w żadnym stopniu zależna od myśli człowieka. Jeśli chodzi o relację między istotą a istnieniem, to realność różnicy między nimi oznaczałaby tyle, że między tymi dwoma składnikami bytu nie może dojść do utożsamienia. Jak podkreśla M.A. Krapiec, różnica między istotą a istnieniem jest dostrzegana przez człowieka tylko na drodze namysłu intelektualnego, nie jest więc tak, że to nasza myśl wytwarza rozróżnienie między istotą a istnieniem. Jest tak dlatego, że jej źródłem jest sam przedmiot, który jest przez nas badany. Zob. M.A. Krapiec, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000, ss. 187-328.

¹⁹ Awicenna, *Księga wiedzy*, tłum. B. Składanek, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2010; idem, *Metafizyka za zbioru* Księga wiedzy, tłum. H. Górski i in., ATK, Warszawa 1973, http://katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/metafizyka_awicenny.pdf [21.02.2014]; idem, *On Theology*, tłum. A.J. Aeberry, Kitab al-Islamiyyah, Dubaj (brak daty wydania); idem, *The Metaphysics of The Healing*, tłum. M.E. Marmura, Brigham Young University Press, Provo, Utah 2005; P. Milcarek, *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*,

realność²⁰. Bliżej mu do koncepcji Awerroesa, według którego istnienie różni się od istoty tylko pojęciowo, a samo istnienie świata nie jest czymś zewnętrznym wobec istoty wszechświata²¹. Istnienie, o którym mówi Ibn 'Arabī, nie jest czymś niezależnym od istoty – ani jako potencjalność, jak chciał Awicenna, ani jako akt, jak twierdził Tomasz z Akwinu. Tym, co decyduje o kształcie rzeczywistości, jest przede wszystkim jego istota, która pochodzi od Boga i jest z nim tożsama.

Odwołanie się do treści, czyli istoty, jest zdaniem M. Gogacza kolejną cechą systemów esencjalistycznych. Na ich gruncie problem istnienia nie odgrywa głównej roli, a przeważnie jest pomijany²². Według polskiego uczonego w ramach takich metafizyk, zwłaszcza neoplatonizmu, podstawowe jest nie pytanie o konkretne byty jako byty czy hipostazy, ale o to, w jakim stopniu owe byty czy hipostazy są czymś mniej doskonałym od Jedni²³. I w tym przypadku rozważania Ibn 'Arabiego wpisują się w charakterystykę metafizyki esencjalnej. Oczywiście są one prowadzone w kontekście jego doświadczeń mistycznych, a ich głównym celem jest osiągnięcie stanu *unio mystica*. Dlatego odpowiedź na pytanie o naturę świata i Boga oraz odkrycie, dlaczego poszczególne byty odznaczają się mniejszą doskonałością niż Transcendencja, ma cel eschatologiczny, a nie teoriopoznawczy czy metafizyczny, jak w przypadku neoplatoników. Człowiek ma za zadanie poznać istotę świata, by przewyżżyć jego niedoskonałości i w ten sposób osiągnąć jedność z Bogiem. I chociaż główna idea, na której oparł swoje rozważania Ibn 'Arabī, nosi nazwę koncepcji „jedności istnienia”, to owo „istnienie” ma wymiar esencjalny, co widoczne jest w jego wizji Boga i wszechświata. Powyższe cechy jego metafizyki pozwalają więc określić ją jako metafizykę esencjalną.

Fundacja św. Benedykta, Warszawa 2008; É. Gilson, *Byt i istota*, tłum. D. Eska, J. Nowak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2006; M.A. Krapiec, *Struktura bytu...*

²⁰ Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, tłum. W. Seńko, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2009; P. Milcarek, *Od istoty do istnienia...*; É. Gilson, *Byt...*; M.A. Krapiec, *Struktura bytu...*

²¹ Averroës, *Decisive Treaties, Epistle Dedicatory*, tłum. Ch.E. Butterworth, Brigham Young University Press, Provo, Utah 2008; P. Milcarek, *Od istoty do istnienia...*; É. Gilson, *Byt...*; M.A. Krapiec, *Struktura bytu...*

²² To niedostrzeżenie „istnienia” przez systemy o charakterze esencjalnym spowodowało, że problem egzystencji był przeważnie pomijany przez filozofów antycznych, którzy w swoich rozważaniach dotyczących natury bytu skupiali się głównie na jego istocie. Zob. Ch.H. Kahn, *Język i ontologia*, tłum. B. Żukowski, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2008; J. Wojtysiak, *O słowie BYĆ. Z teorii wyrażen egzystencjalnych i ich filozoficznego zastosowania*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2005; idem, *Starożytne początki problematyki istnienia*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1 (29)/2001, ss. 5-27; P. Milcarek, *Od istoty do istnienia...*; É. Gilson, *Byt...*; M.A. Krapiec, *Struktura bytu...*

²³ M. Gogacz, *O właściwe rozumienie...*, s. 105.

Religia i religijność

MARIA LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA

Uniwersytet Warszawski

Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji

Państwo a Kościół. Zmienność wzajemnych relacji w dziejach chrześcijańskiej Europy

Wstęp

W teorii i praktyce stosunków między Kościołem a państwem pojawiły się w ciągu wieków dwie skrajne tendencje: podporządkowanie Kościoła interesom państwa oraz podporządkowanie państwa Kościołowi, przy czym Kościół optował za tym drugim rozwiązaniem. Nadrzędność Kościoła wobec władzy świeckiej miała wiele odsłon – od integrystycznego klerykalizmu i paternalizmu, przez rozwiązania konkordatowe i konstytucyjne, do koncepcji etycznej państwa. Nie znaczy to, że inklinacje integrystyczne, triumfalizm i duch tradycjonalistyczny nie są już obecne we współczesnym Kościele, zwłaszcza na poziomach lokalnych, także w Polsce.

Państwo wyznaniowe jest przeciwieństwem państwa świeckiego. W państwie świeckim wyznanie uważane jest za prywatną sprawę obywateli, a państwo przestrzega zasady rozdzielenia „tego, co boskie, i tego, co cesarskie”. W państwie wyznaniowym dominująca religia stanowi podstawę prawa i określa kształt systemu politycznego. Państwo wyznaniowe, powiązane z określoną religią, było aż do Rewolucji Francuskiej niepodważalną formą ustroju w państwach europejskich.

Oba pojęcia (państwo świeckie i państwo wyznaniowe) mają we współczesnym świecie charakter modelowy. W rzeczywistości tylko stosunkowo nieliczne państwa są obecnie konsekwentnie świeckie (np. Francja) albo konsekwentnie wyznaniowe (np. Arabia Saudyjska). W większości istniejących dziś państw mamy do czynienia z pewnym rodzajem kompromisu między tymi dwiema zasadami. Na przykład Zjednoczone Królestwo Wielkiej Brytanii nie jest państwem świeckim, gdyż istnieje oficjalny Kościół anglikański, którego głową *ex officio* jest monarcha, ale obywatele tego państwa nie są niczym ograniczeni, jeśli chodzi o wybór wyznania (lub bezwyznaniowość), zaś prawo państwowe nie jest oparte na zasadach

religijnych. Grecja, a do niedawna także większość państw skandynawskich, ma swój Kościół państwowy. Z kolei konstytucja Stanów Zjednoczonych gwarantuje wszystkim obywatelom wolność wyznania, ale prezydent i inni wysocy funkcjonariusze państwa składają przysięgę na Biblię. Nie inaczej jest w państwach o silnej pozycji dominującej religii, zwłaszcza w krajach islamskich, a także w Izraelu. Tam religia w mniejszym lub większym stopniu wpływa na kształt prawa, chociaż tylko w niektórych państwach islamskich prawo koraniczne (*szariat*) jest podstawą prawa państwowego¹.

Miejsce i rola Kościoła katolickiego w europejskiej przestrzeni państwowej kształtowały się przez wieki w szerokim kontekście historycznie zmiennych warunków geopolitycznych, ekonomicznych, kulturowych i cywilizacyjnych. Nie sposób zrozumieć aktualnych dyskusji na temat obecności Kościoła we współczesnej Polsce bez uwzględnienia – chociażby tylko pobieżnie – jego historii. Na ten aspekt uwikłania teraźniejszości w przeszłość wskazywał 40 lat temu ówczesny metropolita krakowski Karol Wojtyła we wstępie do dzieła o świętym Bonawenturze:

Zajmując się tym *wczoraj*, czy to przez zebrania, sympozjum lub kongres, czy to na drodze osobistego studium, zawsze dochodzimy do stwierdzenia, że owo *wczoraj* tkwi w naszym *dzisiaj* i wobec tego ma także szansę kształtowania naszego *jutra* [...] To *wczoraj* myśli ludzkiej, chrześcijańskiej i kościelnej nie przedawniło się. Tkwi w naszym duchowym, umysłowym, filozoficznym i teologicznym *dzisiaj*. Jeżeli z jednej strony warunki naszego *dzisiaj* każą nam tę wczorajszą myśl nieco inaczej odczytywać, to z drugiej strony zachodzi proces odwrotny, mianowicie za pomocą takiego odczytu myśli wczorajszej odnajdujemy, jak bardzo tkwi ona w naszym *dzisiaj*, jak nie możemy naszego filozoficznego czy teologicznego *dzisiaj* bez niej zrozumieć i wytłumaczyć².

Tęsknota za „wczorajszym” modelem państwa wyznaniowego, wyrażona przez abp. Stanisława Gądeckiego w 2014 r., dowodzi, jak minione warunkuje myślenie o „dzisiaj” i „jutrze”. Okazją do podzielenia się przemyśleniami była 223. rocznica obchodów Konstytucji 3 Maja. „Kościół, jeśli jest autentyczny, powinien być duszą państwa. Bez duchowych wartości, jakie przynosi Kościół, ciało państwa obumiera” – mówił abp Gądecki podczas uroczystości na Jasnej Górze³. W kazaniu nawiązał

¹ Por. J.J. Wiatr, *Państwo wyznaniowe, czym jest i czy jest nim III RP? Debata dialogowa*, „Res Humana” 1/2014, s. II.

² K. Wojtyła, *Słowo wstępne na otwarcie sympozjum św. Bonawentury*, w: S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński (red.), *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, oo. Franciszkanie, Niepokalanów – Warszawa 1976, ss. 25-28.

³ W homilii abp Gądecki powiedział, że jeśli nasza Ojczyzna ma mieć przed sobą swoje jutro, to podobnie jak za czasów Konstytucji 3 Maja potrzebuje odnowy. W tym kontekście przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski zauważył, że państwo i Kościół nie są instytucjami żyjącymi obok siebie, ale instytucjami zdanymi na siebie. „To są dwie instytucje zdane na siebie i to zdane na podobieństwo związku ciała z duszą. Kościół, jeśli jest autentyczny, winien być duszą państwa. Bez duchowych wartości, jakie przynosi Kościół, ciało państwa obumiera”. http://ekai.pl/wydarzenia/temat_dnia/x78179/wdziecznosc-i-zawierzenie-glowne-uroczystosci-krolowej-polski/ [5.12.2014].

do tekstu majowej konstytucji, która „katolicyzm uznała za religię panującą”⁴. Przewodniczący Episkopatu podkreślał, że „słabość dzisiejszego wymiaru życia społecznego, kulturalnego i politycznego w naszej ojczyźnie ma swoje korzenie w odcinaniu się państwa od Kościoła”. Komentując tę wypowiedź, prof. Tadeusz Bartoś napisał:

To, co mówi abp Gądecki i jego współbracia w biskupstwie, jest przemyślane, wsparte refleksją nad historią Kościoła ostatnich kilku wieków. Walczą oni o zmianę kultury, powrót do czasów sprzed epoki rewolucyjnych przekształceń. Ten ruch myśli zwany jest tradycjonalizmem. Chodzi o postulat powrotu do dawnego stanu społecznego, który przeminął i po części został zapomniany. Tradycjonalizm polskiego Episkopatu przeciwstawia się nowoczesności, a więc trwającemu od kilkuset lat ruchowi emancypacji spraw ludzkich, społecznych, państwowych spod wpływu religii i religijnego obrazu świata⁵.

Jak było zatem w przeszłości?

1. Cezaropapizm

Chrześcijaństwo swój rozwój i trwałość przez dwa tysiące lat zawdzięcza decyzjom wielkich cesarzy rzymskich Konstantyna I i Teodozjusza I oraz rozległemu terytorium Cesarstwa Rzymskiego i jego politycznym wpływom. Dzięki tolerancyjnemu edyktowi mediolańskiemu (313) Konstantyna Wielkiego chrześcijaństwo stało się religią legalną (*religio licita*), zaś za czasów Teodozjusza Wielkiego zyskało status oficjalnej religii państwowej (380). Dla Cesarstwa wzmocnienie chrześcijaństwa miało znaczenie polityczne. W tym okresie było ono zrujnowane gospodarczo i zróżnicowane religijnie. Konieczne więc było znalezienie czynnika integrującego i stabilizującego. Monoteistyczne chrześcijaństwo spełniało te wymogi. Wzajemne relacje między cesarzem i papieżem były oparte na doktrynie polityczno-religijnej głoszącej zwierzchność władzy świeckiej nad władzą kościelną. Cesarz przyznał sobie uprawnienia do ingerencji w sprawy wiary, kultu i organizacji Kościoła, co z czasem zyskało miano cezarpapizmu.

Póki religia chrześcijańska była prześladowana i zaledwie tolerowana, mogła liczyć jedynie na gorliwie wierzących, gotowych ponieść konsekwencje swoich poglądów. Z chwilą gdy stała się państwowa, krąg jej wyznawców znacznie się poszerzył. Nie tylko poszczególne jednostki, ale i całe społeczności garnęły się pod jej znaki. Już nie względy sumienia i przekonania, ale koniunktura, kariera i moda wiodły do „Chrystusowej owczarni”. Biskupi rzymscy wspierani siłą oręża władzy cesarskiej sukcesywnie pozyskiwali dla chrześcijaństwa nowe narody i prowincje.

⁴ Por. przyp. 25, tekst Konstytucji 3 Maja 1791 r.

⁵ T. Bartoś, *Polski Kościół walczy i osądza*, „Gazeta Wyborcza” z 13.05.2014 r.

Wiarę chrześcijańską przyjęli Frankowie, Anglosasi, Germanie, a w późniejszym czasie część ludów słowiańskich i narody Europy Północnej. Między IV a XI wiekiem proces chrystianizacji objął znaczną część Europy. Wolą władców i w ich imieniu dokonywały się konwersje całych narodów. Nawracani z pogaństwa (czyli przedchrześcijańskich religii narodowych) najczęściej przyjmowali nową wiarę nie z własnego wyboru, a pod przymusem feudalnej zależności.

Legalizacja chrześcijaństwa spowodowała rozbudowę Kościoła w organizację scentralizowaną⁶. Kościół stał się w znacznej mierze politycznym partnerem ówczesnych władców świeckich. Nie tylko wspierał ich terytorialne podboje, uczestniczył w wewnętrznych rozgrywkach, ale przede wszystkim był ich beneficjentem. Świeckie władze państwowe, po nadaniu chrześcijaństwu prerogatyw religii panującej, za pomocą środków przymusu i przy aprobachie samych chrześcijan skutecznie zwalczały nie tylko pogan, ale także schizmatyków i heretyków w łonie chrystianizmu (gnostycyzm, marcjonizm, montanizm, arianizm)⁷. Jedność społeczeństwa opierała się na monizmie wyznaniowym. Za odstępstwo od chrześcijaństwa groziły sankcje państwowe i kościelne. Odgórnie narzucona decyzja chrystianizacji wymagała uczestnictwa w publicznych kultach na poświadczenie przeżycia indywidualnej konwersji. Dopiero następne pokolenia zaczęły traktować chrześcijaństwo jako własną religię. Przez wieki globalny charakter chrześcijaństwa ukształtował kulturę Zachodu, odrębną od kultur osadzonych w innych systemach wierzeń. Idea powszechnej chrystianizacji była pierwszym projektem globalizacyjnym, który miał na celu integrację Europy wokół wartości religijnych.

Przy powstawaniu Europy decydującą rolę odegrała zdolność Kościoła do wytworzenia kultury, która zjednoczyła orędzie biblijne, filozoficzną mądrość Grecji i prawny system Rzymu⁸.

Karol Wielki (742-814), cesarz frankoński, prekursor projektu integracji europejskiej oraz zwolennik militarnej chrystianizacji, po podbiciu Saksonii śmiercią karał tych, którzy odmawiali przyjęcia chrztu lub uczestniczyli w obrzędach pogańskich. Karol postawił sobie dwa cele: wspieranie Kościoła od wewnątrz oraz obronę przed zewnętrznym zagrożeniem. Mianował się nie tylko zbrojnym ramieniem Kościoła, ale także przypisał sobie władzę stanowienia prawa w sprawach kościelnych oraz przywilej nadawania stanowisk kościelnych. Jego politycznym celem było zjednoczenie całego świata chrześcijańskiego przez skupienie w osobie cesarza władzy świeckiej i duchownej⁹.

⁶ Por. J. Keller, *Katolicyzm*, w: J. Keller (red.), *Zarys dziejów religii*, Iskry, Warszawa 1976, ss. 771-847.

⁷ Por. E. Potkowski, *Ruchy heterodoksyjne w chrześcijaństwie starożytnym i średniowiecznym*, w: J. Keller (red.), *Zarys dziejów...*, ss. 738-770.

⁸ T. Halik, *Chrześcijaństwo nie potrzebuje być sztandarem powiewającym nad Europą*, „Gazeta Wyborcza” z 24.05.2014 r.

⁹ Por. J. Kłoczowski, *Chrześcijaństwo i historia*, Znak, Kraków 1990, ss. 44-62.

Kościół, chcąc dać odpór cesaropapizmowi, opowiadał się za zasadą poszanowania autonomii, rozgraniczenia kompetencji i wzajemnej współpracy dwóch władz: religijnej i świeckiej. Papież Gelazy I (492-496) sformułował doktrynę dualizmu chrześcijańskiego w relacjach między władzą polityczną a duchową. Dwie najwyższe władze powinny być rozróżnione, ale powinny sobie nawzajem podlegać we właściwych sprawach (świecka w sprawach religii Kościołowi, Kościół w sprawach ziemskich władzy świeckiej); powinno się też dążyć do rozgraniczenia kompetencji cesarza w sprawach doczesnych od kompetencji papieża w sprawach duchowych oraz wykluczyć koncentrację dwóch władz w jednym podmiocie¹⁰.

2. Papocezaryzm

Istotne zmiany polityczne prowadzące do odwrócenia zależności i protekcjonizmu z cesaropapizmu na papocezaryzm wprowadził Grzegorz VII (1073-1085). Zane-gował on dawną zasadę dwuwładzy cesarskiej i papieskiej na rzecz teokratycznej oraz uniwersalnej władzy papieża, której winna być podporządkowana władza świecka. Reforma gregoriańska z jednej strony wprowadziła surowe dla kleru obowiązki łącznie z prawem celibatu, z drugiej – duchowieństwu przyznała prawo nietykalności i własnego sądownictwa oraz wprowadziła zasadę autorytatywności urzędu duchownego. Duchowieństwo zyskało autorytet z racji sprawowanego urzędu. Wpłynęło to na skonsolidowanie i zwiększenie niezależności Kościoła od wpływu świeckich. Program kościelno-polityczny papieża Grzegorza VII dotyczący niezależności Kościoła od państwa, dominacji papieństwa nad władcami świeckimi i prymatu biskupa rzymskiego, na tle pogłębiającego się rozłamu między kościo-łem wschodnim i zachodnim decydująco wpłynął na wyodrębnienie się Kościoła łacińskiego i zarazem wytyczył jego nowe drogi rozwoju. Ekspansja Kościoła miała objąć wszystko i wszystkich. Powstała w 1184 r. inkwizycja była narzędziem skie-rowanym nie tylko przeciwko heretykom, ale i tym, którzy stanowili zagrożenie dla pozycji Kościoła w życiu publicznym¹¹.

W okresie absolutyzmu papieży Grzegorza VII i Innocentego III (1198-1216) idee episkopalne żyły w świadomości wielu biskupów i teologów, a przejawiały się w potajemnie kolportowanych pismach. Aby zahamować ich rozwój, zrodziła się w Rzymie myśl określenia władzy papieskiej w formie dogmatycznej, ujęcia zasad władzy w kanony prawa kościelnego. Pomysł podjął Grzegorz VII, powierzając opracowanie takiego projektu prawnikowi Anzelmowi z Lukki (1036-1086).

¹⁰ Por. *Święty Gelazy I, papież*, <http://www.brewiarz.pl/czytelnia/swieci/11-21b.php3> [5.12.2014].

¹¹ Por. Ks. S. Hołodok, *Święty Grzegorz VII, Papież*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/swieci/s_grzegorz7.html# [5.12.2014]; J. Kłoczowski, *Chrześcijaństwo...*, rozdz. *Ruchy reformatorskie w chrześcijaństwie zachodnim w XI wieku*, ss. 83-94.

Dzieło Anzelma *Collectio Canonum*, napisane na podstawie dekretów pseudo-izy-doriańskich, stanowiło próbę prawnego uzasadnienia władzy absolutnej papieża. Papież Bonifacy VIII (1294-1303) w bulli *Unam sanctam* odwołując się do tezy Tomasza z Akwinu uznał, że zbawionym można być tylko przez podporządkowanie się papieżowi. Był to pierwszy dokument, w którym system papizmu w Kościele został dogmatycznie określony¹².

W starożytności i średniowieczu w Europie obowiązywał model państwa wyznaniowego. Kult religijny uważany był za instytucję publiczną i część składową ideologii państwowej¹³. Miał on charakter powszechny i obowiązkowy. Odstępstwo traktowano jako przestępstwo polityczne, zagrożone surowymi karami. Religia traktowana instrumentalnie służyła integracji społeczeństwa, zapewniała wewnętrzny ład społeczny, poszanowanie zasad ustrojowych oraz kształtowała pożądaną postawę obywatelską. Władza duchowna łączyła się z władzą świecką. Oddziaływanie duchowieństwa na ludność miało więc podwójne podstawy i znaczenie. Uchybienie wobec państwa mogło spotkać się z karą kościelną i odwrotnie – niewypełnienie obowiązków wobec Kościoła było jednoznaczne z przestępstwem państwowym. Ta symbioza władzy świeckiej i duchownej w obrębie poszczególnych państw feudalnych odbywała się na drodze wzajemnych ustępstw, kompromisów, ale czasem też walki i animozji. I tak np. „Cesarz niemiecki Fryderyk II groził w swoim edyktie z 1231 r., że ktokolwiek odrzuci wiarę chrześcijańską lub choćby jeden jego artykuł, padnie pod ciosem prawa”¹⁴. Absolutyzm państwowy i kościelny wsparty wspólnym aparatem represji nie dopuszczał jakichkolwiek odstępstw nie tylko na forum publicznym, ale także w zaciszu prywatności.

3. Jurysdykcjonizm

U schyłku średniowiecza coraz częstsze stawały się zatargi Stolicy Apostolskiej z państwami chrześcijańskimi i coraz głośniejszy był sprzeciw wobec świeckiego prymatu papieża. Tendencje demokratyczne, a także wewnątrzkościelna krytyka przepychu władców kościelnych podważały koncepcję hierokratyzmu¹⁵. Coraz większy dystans dzielił tradycyjną myśl kościelną od rodzącej się laickiej kultury i świeckiego życia publicznego. Ku końcowi zbliżał się okres nakładania się sfer

¹² Kard. J. Hergenröther, *Pontyfikat Bonifacego VIII. Kościół i państwo. Władza papieska*, http://www.ultramontes.pl/pontyfikat_bonifacego_viii.htm [5.12.2014]. Bulla *Unam Sanctam*: niezależność władzy świeckiej od duchowej jest herezją manichejską; poza Kościołem katolickim nie ma zbawienia ani odpuszczenia grzechów; jeśli władza ziemską błądzi, powinna być osądzona przez władzę duchową, a jeśli najwyższa władza duchowa błądzi, jej sędzią może być tylko Bóg, nie człowiek; posłuszeństwo Biskupowi Rzymu jest konieczne do osiągnięcia zbawienia.

¹³ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Wyd. Prawnicze PWN, Warszawa 1999, ss. 22-28.

¹⁴ Ibidem, s. 23.

¹⁵ Ibidem, s. 56.

religii i spraw świeckich. Granice tych sfer stawały się coraz bardziej płynne i oddalały się od siebie. W ocenie Richarda H. Tawneya wieki XVI i XVII stanowią niewątpliwie okres krytyczny dla Kościoła. Zeświecczenie teorii politycznych zmieniło dotychczasowy układ zależności i – jak to określił angielski badacz – od tej przemiany rozpoczął się czas nowożytny:

Nowożytna myśl społeczna, jako też i nowożytna myśl polityczna rozwinęły się dopiero wtedy, gdy zaczęto tłumaczyć społeczeństwo w sposób naturalistyczny, a nie religijny, a powstanie ich obu było w znacznym stopniu związane ze zmianą poglądów na charakter i rolę Kościoła¹⁶.

Czasy nowożytne, od 1517 r. do rewolucji francuskiej 1789 r., w dziejach organizacji Kościoła można podzielić na dwa podokresy. Pierwszy (1517-1648) charakteryzuje rozłam w Kościele (1517), który doprowadził do oddzielenia się całych prowincji, a więc ostatecznego załamania uniwersalizmu Kościoła zachodniego. Wielcy reformatorzy XVI wieku, Marcin Luter¹⁷ i Jan Kalwin, nietolerancyjni wobec innych wyznań, na wzór zwierzchników Kościoła katolickiego, dla zwalczania przeciwników religijnych oparcia szukali we władzy świeckiej. Także oni uważali, że obywatele kraju muszą wyznawać tylko jedną religię – narzuconą im przez świeckich zwierzchników. To doprowadziło do długotrwałych konfliktów i wojen religijnych. Pokój augsburski (25 IX 1555) dał władcom przywilej narzucenia poddanym własnej religii – *cuius regio, eius religio*. Władza świecka została również rozszerzona na suwerenność duchową. Głównym ideologiem supremacji państwa nad Kościołem w Niemczech był teoretyk prawa i historyk Samuel Pufendorf (1632-1694). Każdy Kościół jest niedoskonały i dlatego musi być poddany pod jurysdykcję jedynej doskonałej instytucji, jaką jest państwo. Prawnicy niemieccy opracowali zestaw specjalnych uprawnień przysługujących władcom wobec Kościołów znajdujących się w ich państwie (*iura maiestatica circa sacra*). Religia stała się narzędziem polityki państwowej¹⁸. Wzorem państw protestanckich również władcy katolicki zaczęli rościć sobie prawo do supremacji nad Kościołem w swoim państwie. By to uzasadnić, wprowadzono rozróżnienie Kościoła katolickiego na instytucję uniwersalną i instytucję lokalną, znajdującą się na terenie danego państwa. Monarcha otaczał taki Kościół swoją opieką, a duchownym przyznawał pewne przywileje (jurysdykcyjonizm katolicki)¹⁹.

Na fali krytyki absolutyzmu Kościoła, jego wszechobecności w życiu, fanatyzmu i braku tolerancji, a także w wyniku reformacji pojawiają się idee wolności

¹⁶ R.H. Tawney, *Religia a powstanie kapitalizmu*, tłum. O. Wojtasiewicz, Książka i Wiedza, Warszawa 1963, s. 35.

¹⁷ Por. A. Tokarczyk, *Marcin Luter*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1985.

¹⁸ Por. S. von Pufendorf, *The Divine Feudal Law: Or, Covenants with Mankind, Represented* [1695], <http://oll.libertyfund.org/titles/pufendorf-the-divine-feudal-law-or-covenants-with-mankind-represented> [5.12.2014].

¹⁹ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Wyd. KUL, Lublin 2000.

religijnej. Pluralizm wyznaniowy, będący konsekwencją reformacji, musiał zrodzić myśl o zaniechaniu walk i prześladowań na tle religijnym oraz przyznania wszystkim swobody wyznaniowej²⁰. Idee tolerancji i wolności religijnej szerzone przez ówczesnych humanistów (Andrzej Frycz Modrzewski, John Locke) i przedstawicieli odłamów reformacji (baptysta Roger Williams)²¹ w XVI- i XVII-wiecznej Europie nie miały sprzyjających warunków, by przerodzić się w praktykę społeczną. Chlubnym wyjątkiem była Polska. Tolerancja wyznaniowa znalazła swój wyraz prawny w uchwalonym akcie konfederacji warszawskiej z 1573 r. Gwarantowała ona wolność religijną wszystkim wyznanom chrześcijańskim, ale ograniczała ją tylko do szlachty i mieszczan. Polska stała się schronieniem dla prześladowanych za przekonania religijne w innych krajach Europy.

Aleksander Brückner nazwał polską reformację „słomianym ogniem”, który wprawdzie szybko rozprzestrzenił się i wydał wielu wybitnych działaczy (szczególnie wśród polskich arian), ale równie szybko zgasł, nie mając szerokiego społecznego poparcia ani środków finansowych²². Osiemdziesiąt pięć lat później pod wpływem kontrreformacyjnej działalności Kościoła Sejm uchwalił ustawę o wypędzeniu arian (1658) oraz zabronił, pod karą wygnania z kraju i konfiskaty majątku, zmiany wyznania katolickiego (1668). Polska upodobniła się więc do nietolerancyjnych i wyznaniowych państw Europy tamtego okresu²³.

Lata 1648-1789 w Europie to czas powstania państw absolutnych, ich konfliktów z hierarchią kościelną i papieżem. Cały ten okres cechują rywalizacje, wojny, zmagania rzadko już tylko dwustronne, ale całych koalicji, zmiennych i koniunkturalnych. Państwa walczyły o granice, terytoria, trony, sukcesje i kolonie. Czynniki ekonomiczne odgrywały w tych zmaganiach rolę decydującą. Państwa katolickie łączyły się z protestanckimi i przelewały krew swoich wyznawców. Nikt ze świeckich władców nie liczył się z polityczną rolą papieża. Odżyły dawne teorie zwane we Francji gallikanizmem, w Niemczech – febronianizmem, a w krajach habsburskich – józefinizmem.

Narodziny i rozwój racjonalizmu przyniosły Kościołowi kryzys wiary. Cała filozofia Oświecenia skierowana była przeciw Kościołowi, jego organizacji, hierarchii, władzy i doktrynie. Deizm był równie groźny dla Kościoła jak jawny ateizm. Dwie siły stanęły do walki z Kościołem. Absolutyzm królewski stał się z nim jako instytucją polityczną o rozbudowanym aparacie administracyjnym, niezależnym

²⁰ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 24.

²¹ Por. P. Sławiński, *Radykalizm i tolerancja w poglądach i postawie Rogera Williamsa*, w: J. Drabina, *Protestantyzm*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1997, ss. 33-45.

²² „Słomiany ogień, rozdmuchany na chwilę do potwornych rozmiarów – oto polska reformacja... ci sami magnaci, których stać było na setki tysięcy, aby np. jakiegoś awanturnika zbrojnie do Włoch wprowadzać, nie mieli w roku 1560 dla reformacji ani grosza”. http://pl.wikipedia.org/wiki/Kontrreformacja_w_Polsce [7.12.2014].

²³ Por. J. Tazbir, *Reformacja, kontrreformacja, tolerancja*, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1996.

od władzy świeckiej, i ideologia mieszczańska, ufna w siłę i dyktat rozumu, traktująca Kościół jako bastion zacofania i konserwatyzmu społecznego. Spośród dotychczasowych kryzysów i załamów (herezje średniowieczne, schizma wschodnia, reformacja) kryzys oświeceniowy był dla Kościoła najgroźniejszy, bo stanowił wynik szerzącej się niewiary opartej na racjonalistycznych przesłankach²⁴.

4. Konstytucjonalizm

Regres procesów sakralizujących życie publiczne i stopniowe umniejszanie politycznego znaczenia Kościoła datuje się od Rewolucji Francuskiej, która zakwestionowała „sojusz ołtarza z tronem”. W miejsce państwa wyznaniowego pojawił się model państwa świeckiego. W wieku XVIII idee wolności religijnej powoli przenikały do ustawodawstw państwowych. Konstytucja Stanów Zjednoczonych (1787), a zwłaszcza poprawka (1791) nazwana Kartą Praw zabraniała ustanawiania przez Kongres kościoła panującego oraz wydania nakazu wyznawania jakiegokolwiek religii. W tym samym roku polska Konstytucja 3 Maja 1791 r. opowiedziała się za odmiennym modelem państwa, wskazując katolicyzm jako religię narodową i panującą, zapewniając równocześnie wolność i opiekę innym wyznanom²⁵.

Rok 1870 był znaczący zarówno dla Kościoła, jak i dla Europy. Rozpoczął wielkie przetasowania układu sił w Europie spowodowane m.in. zjednoczeniem Włoch, upadkiem II Cesarstwa we Francji na skutek klęski w wojnie z Prusami, zjednoczeniem Niemiec oraz utworzeniem Cesarstwa Niemieckiego. Miało to bezpośredni wpływ na zmianę pozycji Kościoła. Szczególnie ostro do kwestii Kościoła i jego uprawnień odniosły się państwa zachodnioeuropejskie. W Świętym Cesarstwie Rzymskim Narodu Niemieckiego nastąpił okres hegemonii państwa, które w swych tradycjach kulturowych i ideowych sięgało do pragmatyzmu i zmierzało do stworzenia powszechnego Kościoła luterańskiego, podporządkowanego władzy świeckiej (*Kulturkampf*). Wzmocnienie roli państwa i rozwijający się nacjonalizm, przechodzący często w szowinizm, kolidowały z aspiracjami i dążeniami Kościoła

²⁴ Por. Z. Drozdowicz, *Wyznaniowość czy naukowość – dylemat rzeczywisty czy pozorny?*, „Nauka” 2/2010, ss. 29–50; idem, *Filozofia Oświecenia*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2006; Z. Libiszowska, *Francja encyklopedystów*, Książka i Wiedza, Warszawa 1973; J. Baszkiewicz, *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat. Mitologia i rzeczywistość rewolucji francuskiej*, PIW, Warszawa 1993; J. Baszkiewicz, *Wolność, równość, własność*, Czytelnik, Warszawa 1981.

²⁵ „Religią narodową panującą jest i będzie wiara święta rzymska katolicka, ze wszystkimi jej prawami. Przejście od wiary panującej do jakiegokolwiek wyznania jest zabronione pod karą apostazy. Ze zaś ta sama wiara święta przykazuje nam kochać bliźnich naszych; przeto wszystkim ludziom, jakiegokolwiek bądź wyznania, pokój w wierze i opiekę rządową winniśmy; i dla tego wszelkich obrządków i religii wolność w krajach polskich, podług ustaw krajowych, warujemy”. Ustawa Rządowa (Konstytucja) 3 maja 1791, http://pl.wikisource.org/wiki/Ustawa_rz%C4%85dowa_czyli_Konstytucja_3_maja_1791 [15.12.2014].

katolickiego. Decyzjom i posunięciom władzy państwowej towarzyszył silny nurt antyklerykalizmu i dechrystianizacji. Z kolei w Kościele katolickim pojawiły się tendencje modernistyczne, zmierzające do uelastycznienia doktryny katolickiej i dostosowania jej do stanu nauki i społecznych potrzeb. We Francji, która po krwawych dniach Komuny Paryskiej (1871) przyjęła ustrój republikański, górę wzięły tendencje antyklerykalne. Zerwano konkordat, a Kościół został pozbawiony podstaw materialnych. Nastąpiła dalsza sekularyzacja majątków kościelnych, rozwiązanie zakonów (prócz szpitalnych)²⁶. Po długich latach represji i trudności doszło ostatecznie do rozdziału Kościoła od państwa. Kościół pozbawiony kontroli i opieki państwa odzyskiwał powoli swój autorytet moralny. U progu XIX wieku wybudowano kilka nowych okazałych świątyń (w Paryżu, Lyonie i Marsylii) wyłącznie ze składek wiernych. W tym okresie wzrosła gorliwość i pobożność katolików francuskich. Kościół utracił dla nich znaczenie jako siła polityczna, lecz zyskał jako siła i autorytet moralny. Do wzmocnienia ruchu religijnego przyczyniło się również spopularyzowanie cudownego miejsca w Lourdes, które stało się celem światowych pielgrzymek i miejscem dewocji.

Papiestwo do zrodzonego z XIX-wiecznego liberalizmu postulatu rozdziału państwa i Kościoła odnosiło się zdecydowanie wrogo, co znalazło wyraz w *Syllabusie* z 1864 r. Dopiero Leon XIII w encyklice *Immortale Dei* (1885) stwierdził wyraźnie, iż „troskę o ludzkość Bóg rozdzielił między dwie władze: kościelną i cywilną – jedną nad sprawami boskimi, drugą nad doczesnymi. Każda z nich jest najwyższa w swoim własnym porządku; każda ma też właściwe sobie ograniczenia [...], wyznaczone jej naturą i bezpośrednim celem”²⁷.

W XIX wieku postulaty doktryny liberalnej w kwestiach wolności sumienia i wyznania oraz światopoglądowej neutralności państwa w konstytucjach większości państw europejskich nie były jeszcze uwzględniane. Z nastaniem XX wieku zostały niemal powszechnie wprowadzone do ustaw konstytucyjnych państw europejskich. Również Kościół postanowieniami Soboru Watykańskiego II (1962-1965) dokonał istotnych zmian w swoim dotychczasowym stanowisku w sprawie zasady rozdziału i modelu państwa świeckiego. Państwo i Kościół uznano za dwie niezależne od siebie dziedziny życia. Wprowadzenie zasady rozdziału oznaczało dla Kościoła „koniec ery konstantyńskiej” politycznego związania z państwem. Również dla systemu państwowego zaczynał się nowy okres. Miejsce państwa wyznaniowego zajęło państwo świeckie.

Sobór, uznając autonomię państwa, zastrzegł równocześnie dla Kościoła prawo do oceny wszelkiej aktywności – także politycznej – w kategoriach moralnych oraz zalecał katolikom aktywne uczestnictwo w życiu społecznym. „Katolicy biegli w sprawach publicznych, a przy tym utwierdzeni w wierze oraz w nauce

²⁶ Por. P. Johnson, *Historia chrześcijaństwa*, Arex, Gdańsk 1993, ss. 594-602.

²⁷ Leon XIII, Encyklika *Immortale Dei*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/leon_xiii/encykliki/immortale_dei_01111885.html# [7.12.2014].

chrześcijańskiej, niech nie uchylają się od pełnienia funkcji publicznych, ponieważ sprawując je godnie, mogą przyczynić się do wspólnego dobra i zarazem torować drogę Ewangelii”²⁸. Świeccy zawsze i wszędzie mają „uświęcać świat”, co dotyczy także obszaru prawa i państwa, są bowiem „obowiązani przepajać świat duchem chrześcijaństwa”²⁹.

Do tej zasady odwoływał się także w swoim nauczaniu Jan Paweł II. Mówiąc o wolności religijnej w ogóle, akcentował zwłaszcza wolność dla działalności Kościoła katolickiego. Głosił, że Kościół jest uprawniony do oceny oraz krytyki systemów i metod rozwiązywania problemów społecznych i cywilizacyjnych z pozycji „wyższych wartości”. Żaden ustrój nie jest w stanie zapewnić ludziom godnego życia w wolności, jeśli w swoim programie nie uwzględni zasad i postulatów religii katolickiej. Tym samym Kościół domagał się dla siebie prawa do oceny w kategoriach moralnych polityki i działalności państwa³⁰.

Zaprezentowana pokrótce wielowiekowa historia powszechna jest nie tyle rekonstrukcją dwustronnych relacji między państwem a Kościołem czasów minionych, ile aprobatą dla trafności tezy Karola Wojtyły, jak bardzo to, co było „wczoraj”, tkwi w naszym „dzisiaj”, jak nie możemy naszego „dzisiaj” bez znajomości tego, co było, zrozumieć i wytłumaczyć. Przeszłość wyznacza bowiem dyskurs współczesności i legitymizuje teraźniejszość.

²⁸ Dekret o Apostolstwie Świeckim, DA 14, <http://parafiakarczew.pl/sobor/da3.html> [7.12.2014].

²⁹ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, ss. 43-45, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=1288> [15.12.2014].

³⁰ Por. J. Keller, *Katolicka doktryna społeczna*, Książka i Wiedza, Warszawa 1989, ss. 208-209.

HENRYK MRUK

Uniwersytet Ekonomiczny w Poznaniu
Katedra Zarządzania Międzynarodowego

Spotkania marketingu i religii

Wprowadzenie

Zorganizowany w 2008 r. przez prof. Zbigniewa Drozdowicza Kongres Religioznawczy w Poznaniu stał się płaszczyzną szerszej, interdyscyplinarnej wymiany wyników badań oraz poglądów na kwestie religii i innych dziedzin wiedzy. W ramach tej oryginalnej inicjatywy możliwe było przygotowanie sesji poświęconej związkom Ewangelii i marketingu. Zapoczątkowana wówczas wymiana poglądów między ekonomistami, duchownymi, badaczami zjawisk reklamy i marketingu oraz sfery społecznej mogła być prowadzona w kolejnych projektach badawczych.

Im bardziej bowiem rozwijają się poszczególne dziedziny nauki, tym bardziej potrzebne są spotkania, na których można analizować wybrane problemy z wielu perspektyw. Jubileusz 40-lecia pracy naukowej profesora Zbigniewa Drozdowicza staje się wyjątkową okazją do kontynuacji dyskusji przedstawicieli różnych nauk. W jej ramach pojawia się też głos badacza sfery marketingu w kontekście religii. Składają się nań własne refleksje, studia literaturowe, obserwacje funkcjonowania sfery społecznej i gospodarczej oraz wieloletnie bezpośrednie kontakty z przedsiębiorcami w Polsce.

1. Nauki ekonomiczne dziedziną nauk społecznych

Rozważając problematykę marketingu i religii, można przyjmować różne punkty widzenia. Pewnym niebezpieczeństwem mogą być jednak przypadki, w których porusza się różne tematy z tego obszaru bez należytego szacunku i poczucia odpowiedzialności. Celem niniejszych rozważań jest wskazanie, z pełną odpowiedzialno-

ścią, na te elementy, które inspirują do poszukiwania nowych rozwiązań służących tworzeniu lepszego świata. Uwaga badawcza będzie zatem skupiona na tym, co jest wspólne i co może służyć ludziom we wszystkich aspektach ich życia. Z jednej strony będzie to dotyczyło inspiracji, jaka może pochodzić z religii, dla rozwoju sfery ekonomicznej, a z drugiej – możliwości wykorzystania wiedzy z marketingu do doskonalenia funkcjonowania sfery religii.

Po prawie 250 latach rozwoju ekonomii jako nauki na początku XXI wieku coraz wyraźniej akcentowane są jej związki z naukami społecznymi, które stanowią kategorię nadrzędną. Oznacza to także angażowanie się podmiotów gospodarczych w realizowanie celów społecznych. Coraz więcej przedsiębiorstw będzie wprowadzać w życie rozwiązania realizujące ideę społecznej odpowiedzialności biznesu (SOB). Zdaniem Philipa Kotlera strategia ta jest jedną z ośmiu strategii, które pozwalają na uzyskanie przewagi konkurencyjnej na rynku¹. Angażowanie się przedsiębiorstw w zaspokajanie potrzeb społecznych pozwala na nieco szersze wyjście poza wskaźniki efektywności ekonomicznej. Z punktu widzenia harmonii rozwoju społecznego poszukiwanie nowych możliwości tworzenia lepszego świata przyczynia się do większej humanizacji rozwoju społeczeństw. Taki kierunek rozwoju sfery ekonomicznej wykazuje zbieżność z celami religii, wyrażanymi przez dążenie do większej sprawiedliwości społecznej. Można to zatem traktować jako sposób na połączenie celów obu tych sfer. W przypadku marketingu zadanie to należy do osób w nim pracujących. Identyfikują one różne potrzeby społeczne, które przedsiębiorstwa mogą zaspokoić w ramach posiadanych budżetów. Prowadzenie społecznie odpowiedzialnej działalności staje się dziś istotnym czynnikiem budowania wizerunku i marki, zaś właściwa komunikacja ze społeczeństwem wzmacnia pozycję przedsiębiorstwa na rynku. W ten sposób osiągnąta jest równowaga między potrzebami wybranej grupy społecznej a celami działania przedsiębiorstwa². Działalność o takim charakterze pozwala także równoważyć rozwój społeczeństw. W przeszłości, kiedy gospodarka była na niskim poziomie rozwoju, w relacjach międzyludzkich normy społeczne dominowały nad normami ekonomicznymi³. Rozwój gospodarki spowodował jednak, że coraz więcej norm społecznych jest zastępowanych normami ekonomicznymi. Choć jest to nieco inny obszar działań, to aktywność społeczna przedsiębiorstw może przyczyniać się do równoważenia sfery ekonomicznej i społecznej. Tym samym cele religii i biznesu zdają się przybliżać do siebie pod względem zaangażowania podmiotów gospodarczych w zaspokajanie potrzeb społecznych.

¹ Ph. Kotler, M. Kotler, *Przez marketing do wzrostu. 8 zwycięskich strategii*, tłum. M. Zawislak, J. Środa, Rebis, Poznań 2013.

² H. Mruk, *Marketing. Satysfakcja klienta i rozwój przedsiębiorstwa*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2012.

³ D. Ariely, *Potęga irracjonalności*, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 2009.

2. Koncentracja na wartości – spotkanie religii i marketingu

Być może jest to pewne uproszczenie, ale można przyjąć, że religia kieruje uwagę człowieka na wartości, które powinien on postrzegać w szerszej perspektywie. Chociaż wymiar materialny ma duże znaczenie, to ważnym obszarem jest także sfera ducha, rozwoju osobistego i relacji z innymi ludźmi. Obecnie tradycyjne marketingowe podejście, polegające na obniżaniu ceny oferowanych produktów, zwane strategią EDLP (*Every Day Low Price* – codziennie niska cena), jest zastępowane strategią opartą na oferowaniu wartości. Przedsiębiorstwa korygują własne podejście do biznesu, zwracając coraz większą uwagę na wartości, których należy dostarczać konsumentom. Tego typu aktywność wiąże się z zagadnieniem społecznej odpowiedzialności biznesu, ale także z przesłaniem zawartym w Starym Testamencie, by zachować harmonię w czynieniu sobie Ziemi poddanej. Trend polegający na tworzeniu wartości dla konsumenta można zilustrować kilkoma przykładami. Jednym z nich są działania przedsiębiorstw nastawione na zaspokajanie potrzeb segmentu prosumentów⁴. Jest to rosnąca grupa osób zainteresowanych nabywaniem produktów naturalnych, podnoszących jakość ich życia i zdrowia. Innym przykładem jest producent leków psychotropowych, który proponuje wyleczonym pacjentom pracę w otwartej w tym celu wypożyczalni rowerów, umożliwiając im powrót na rynek pracy. Warto także wskazać na rozwiązania dotyczące aparatów słuchowych oferowanych przez producenta młodym ludziom. Przypominają one nowoczesne gadżety, które noszone w uchu zmniejszają stopień wykluczenia społecznego młodych ludzi⁵. Istotną z punktu widzenia potrzeb konsumentów jest inicjatywa producenta mebli kuchennych, który zorganizował spotkanie projektantów, architektów, designerów, inwestorów, użytkowników, antropologów, socjologów i ekonomistów, którzy mieli określić znaczenie kuchni dla harmonijnego funkcjonowania gospodarstwa domowego. Wnioski z tego spotkania zostały wykorzystane do takiego projektowania kuchni, które zapewni nie tylko konsumowanie posiłków, ale także budowanie relacji rodzinnych i towarzyskich. Dni świąteczne stają się okazją, aby w większym gronie przeżywać wspólne chwile, prowadzić rozmowy i zacieśniać więzi. Pojawiło się wówczas pytanie badawcze, w jakim zakresie właściwe wykorzystanie kuchni i jej funkcji może przyczynić się do zmniejszenia wskaźnika rozwodów. W USA na początku XXI wieku wskaźnik ten przekroczył 50%. Zwiększa to ryzyko zagrożeń związanych z bezpieczeństwem lu-

⁴ H. Mruk, B. Stępień, *Tworzenie wartości dla klienta z perspektywy konsumentów i przedsiębiorstw*, PWE, Warszawa 2013.

⁵ G. Zaltman, L. Zaltman, *Metafora w marketingu. Jak przeniknąć umysły klientów dzięki metaforom głębokim*, tłum. J. Środa, Rebis, Poznań 2010.

dzi, w tym dzieci, zaufaniem oraz zachowaniami agresywnymi, wynikającymi z oddziaływania silnych emocji, które pojawiają się w przypadku spraw rozwodowych. Wysoka świadomość dotycząca kuchni jako miejsca wspólnego przygotowywania i konsumowania posiłków może więc być narzędziem tworzenia lepszego świata.

Niezależnie od omawianych dotąd inicjatyw przedsiębiorstw trzeba także wspomnieć o aktywności rządów oraz organizacji non-profit. Nawet jeśli część inicjatyw rządowych (profilaktyka) ma na celu oszczędności w wydatkach na zdrowie, to przekładają się one również na podnoszenie jakości życia. Tak samo wysoko można ocenić działania rosnącej liczby organizacji non-profit, które przyczyniają się do humanizowania warunków życia ludzi. Obok inicjatyw organizacji religijnych (np. Caritasu) rozwijane są również działania osób prywatnych oraz instytucji niezależnych. Do tego należy dodać zainteresowanie mediów, które przyczynia się do zwiększenia społecznej wrażliwości na potrzeby ludzi biednych. Warto również wskazać na wykorzystanie wyników badań naukowych do zwiększania skuteczności działań. Przykładem może być upublicznianie w mediach informacji o potrzebach konkretnych osób, a nie szerokiej grupy społecznej. Wrażliwość ludzi na potrzeby np. chorej Weroniki jest większa niż na ogólny apel, by wspomagać biednych w Afryce⁶.

3. Harmonia rozwoju osobistego

Na kartach Ewangelii można znaleźć wiele odwołań do równoważenia wszystkich wymiarów ludzkiego życia. Te wartościowe idee przenoszą się z coraz większą siłą w sferę funkcjonowania przedsiębiorstw. Jednym z obszarów zainteresowania marketingu są relacje między pracownikami. Obszar ten nazywany jest marketingiem wewnętrznym. Pojawiające się w nim koncepcje są efektem potrzeb młodych pracowników, zaliczanych do pokolenia „Y”. To oni w coraz większym stopniu zainteresowani są harmonią życia zawodowego i osobistego. Ilustracją tego trendu może być metafora pięciu kul (metafory były też często wykorzystywane w Ewangelii. Chrystus wskazywał kierunki myślenia i pracy nad sobą, posługując się obrazami, takimi jak: siewca, ogrodnik, miłosierny Samarytanin). Metafora pięciu kul mówi o tym, że życie człowieka można przedstawić jako zonglowanie pięcioma kulami, którymi są:

- praca zawodowa,
- rozwój osobisty,
- relacje rodzinne,
- kontakty towarzyskie,
- zaangażowanie społeczne.

⁶ N. Goldstein, S. Martin, R. Cialdini, *Tak! 50 sekretów nauki perswazji*, tłum. M. Lipa, MT Biznes, Warszawa 2008.

Pierwsza z tych kul, praca zawodowa, jest gumowa. Jeśli upadnie, to się odbije i znów można ją złapać. Gdy traci się jedną pracę, znajduje się inną. Natomiast pozostałe cztery kule są ze szkła. Jeśli upadną, to się zbiją⁷. Wynika z tego wniosek, że należy szczególnie dbać o rozwój osobisty, pielęgnować relacje rodzinne, wzmacniać kontakty towarzyskie oraz angażować się na rzecz społeczności lokalnej.

Zarówno religia, jak i powyższa koncepcja kładą nacisk na obowiązek dbania każdego człowieka o rozwój osobisty. Publikowane prace, adresowane do sfery biznesu, są w dużym stopniu przesycane wartościami znanymi z przekazów religijnych. Koncepcja skupiania się na jednej rzeczy pozwala na zwiększenie produktywności działania, a jednocześnie wpływa na realizację wielu innych celów⁸. Pracownicy, a także mieszkańcy otrzymują coraz więcej wsparcia ze strony pracodawców i władz samorządowych. Biznes zacieśnia relacje z kulturą, aby poszerzać swoje oferty o aspekty duchowe. Władze samorządowe organizują uniwersytety trzeciego wieku oraz podejmują wiele inicjatyw umożliwiających harmonijny rozwój mieszkańcom. Organizacje non-profit wydatkują posiadane środki na kampanie społeczne, które wspierają koncepcje tworzenia lepszego świata (np. kampania „10 mniej ratuje życie. Zwolnij!”, prowadzona w 2014 r. w telewizji w Polsce).

4. Strategie – przenikanie się religii i marketingu

Karty Starego i Nowego Testamentu mogą dostarczać inspiracji do tworzenia i wdrażania skutecznych strategii rozwoju przedsiębiorstw. Każde pokolenie zna opowieść o walce Dawida z Goliatem. Może być ona punktem odniesienia dla przedsiębiorstw, pokazującym, że możliwe jest pokonanie dużego, silnego podmiotu przez małe, słabe przedsiębiorstwo. Opowieść ta doczekała się pogłębionej analizy, wykorzystującej wnioski z badań prowadzonych w różnych dyscyplinach⁹. Goliat, potężny i dobrze uzbrojony wojownik, był prawdopodobnie trawiony chorobą. Miał zatem – mimo wzrostu i uzbrojenia – słabe punkty. Dawid natomiast, niskiego wzrostu i bez zbroi, potrafił świetnie posługiwać się procą. Budowanie pozycji rynkowej przedsiębiorstwa jest możliwe niezależnie od tego, czy jest ono duże, czy ma większe zasoby, czy też nie. Nawet małe przedsiębiorstwo, które będzie profesjonalne w tym, co robi, może zidentyfikować słabe punkty liderów rynkowych i opracować strategię, która pozwoli mu na zaistnienie na rynku. Tworzenie dobrych, skutecznych strategii rozwoju jest złożone i wymaga wysiłku

⁷ W. Bennis, *Droga lidera. Klasyczna nauka przywództwa*, tłum. P. Janicki, Helion, Gliwice 2008.

⁸ G. Keller, J. Papasan, *Jedna rzecz*, tłum. P. Cieślak, Galaktyka, Łódź 2013.

⁹ M. Gladwell, *Dawid i Goliat. Jak skazani na niepowodzenie mogą pokonać gigantów*, tłum. A. Sobolewska, Znak, Kraków 2014.

wielu osób¹⁰. Jest również związane z kreatywnym podejściem do istniejących na danym rynku reguł. Zachowanie Dawida było przykładem przełamania panujących stereotypów. Nawet gdy król Saul zaproponował mu swój miecz i zbroję, Dawid odmówił, mówiąc, że nie ma wprawy w posługiwaniu się mieczem. Miał natomiast wprawę w posługiwaniu się procą. Musiał spędzić wiele godzin na ćwiczeniach, aby osiągnąć profesjonalizm. To kolejny warunek przygotowania się do realizacji strategii – właściwe działanie, służące osiągnięciu celów. Roald Amundsen starannie się przygotował, zdobył potrzebne umiejętności i jako pierwszy dotarł na Biegun Południowy. Robert Falcon Scott włożył dużo mniej wysiłku w przygotowanie wyprawy. Nie dość, że dotarł na Biegun 37 dni później, to zginął wraz z całą załogą w drodze powrotnej¹¹. Powierzchowna ocena jest jednak myląca. Kiedy ktoś się starannie przygotowuje i osiągnie cel, ludzie mówią, że miał szczęście. Natomiast jeśli ktoś inny włoży niewiele trudu w przygotowanie i nie osiągnie celu, ludzie mówią, że miał pecha. To jeden ze stereotypów. Nie wiadomo, dlaczego ludzie mają niechęć do wysokiej oceny wysiłku związanego z przygotowaniem się do realizacji zadań. Przykładem z innego obszaru może być wada wzroku i słuchu. Podczas gdy noszenie okularów (wada wzroku) może budować wizerunek osoby, aparat słuchowy (wada słuchu) zwykle wiąże się z wykluczeniem, stygmatyzacją. Nie wiadomo jednak, dlaczego każda z tych wad jest tak różnie społecznie postrzegana. Dla obranej strategii rozwoju kluczowe znaczenie ma proces jej przygotowania oraz wdrażania. Za właściwe można też uznać wspieranie tych działań pozytywnym myśleniem, choć nie można na nim poprzestać.

5. Konkurencja w świetle religii i marketingu

Funkcjonowanie przedsiębiorstw na rynku wiąże się z konkurencją. Oprócz samego konkurowania istotne jest również podejście do tego zagadnienia. Na spotkaniu z małymi przedsiębiorstwami działającymi w branży związanej ze zdrowiem zapytano osoby zarządzające, jak postrzegają konkurentów. W wypowiedziach przeważały określenia typu: wróg, przeciwnik, nieprzyjaciel. Taki sposób myślenia o konkurencji wpływa na stosowane narzędzia oraz zachowania rynkowe. Nie ulega wątpliwości, że postrzeganie kogoś jako wroga wyzwała negatywne emocje i skutkuje stosowaniem agresji, przemocy czy nieetycznych metod. Natomiast postrzeganie rynku jako swego rodzaju toru, bieżni, po której mogą poruszać się różne podmioty, zmienia sposób myślenia. Każde przedsiębiorstwo może sobie wybrać

¹⁰ R. Rumelt, *Dobra strategia, zła strategia*, tłum. M. Kowalczyk, M. Piotrowska, MT Biznes, Warszawa 2013.

¹¹ J. Collins, M.T. Hansen, *Wielcy z wyboru*, tłum. D. Gasper, MT Biznes, Warszawa 2013.

tor, czyli segment konsumentów, obsługiwać go na bazie właściwie przygotowanej oferty. Interesującym przykładem takiego podejścia jest historia Gamaliela opisana w Dziejach Apostolskich. Faryzeusz o imieniu Gamaliel stanął przed Radą (Dz 5, 33-40) i zaproponował wypuszczenie apostołów, a nie ich zabicie. Argumentował, że jeśli sprawa, w którą się zaangażowali, pochodzi od Boga, nie wygrają z nimi. Jeśli zaś nie pochodzi od Boga, to i tak upadnie. Przenosząc ten sposób rozumowania na grunt marketingu, można powiedzieć, że przedsiębiorstwo, które rozpozna potrzeby klientów i przygotuje właściwą ofertę, na pewno przetrwa na rynku. Natomiast jeśli oferta nie trafi w ich potrzeby, to nie ma ono szans na utrzymanie pozycji rynkowej. Właściwe jest zatem obserwowanie i analizowanie zachowań konkurentów. Istota działania na rynku sprowadza się natomiast do samodzielnego poszukiwania oraz realizowania własnej strategii rozwoju.

6. Organizacje religijne wsparciem dla natury człowieka

Rozwój badań naukowych prowadzi do nowych odkryć, a także zakwestionowania istniejących paradygmatów. Dzieje się tak również w naukach ekonomicznych, w których podważono zasadę racjonalności zachowań konsumentów. Część badaczy stoi na stanowisku, że to emocje, a nie rozum decydują o postępowaniu konsumentów¹². Rozwój metod badania mózgu wskazuje na istotny wpływ genów na zachowania ludzi¹³. Trafnie wyraża to metafora „wyposażenia fabrycznego”. Mówi ona o tym, że każdy człowiek przychodzi na świat z cechami, które będą wpływały na jego zachowania. Wprowadzanie zmian w zachowaniach nie jest łatwe i wymaga wsparcia ze strony innych osób. Zasada ta jest stosowana w klubach AA, gdzie spotkania osób, które chcą wyjść z nałogu, prowadzą do lepszych efektów dzięki pracy w zespole. Dostrzegając potrzeby współczesnych ludzi, organizacje religijne mogą angażować się w tworzenie warunków do niesienia sobie nawzajem pomocy przez zainteresowane osoby. W niektórych parafiach w USA powstają sześćoosobowe grupy, których celem jest pozbycie się nadwagi¹⁴. Pojedynczej osobie trudno jest systematycznie ćwiczyć, spacerować, kontrolować dietę. Łatwiej można to osiągnąć, spotykając się w gronie kilku osób. Może to być realizowane również w parafiach. Nadwaga jest bowiem jednym z zagrożeń XXI wieku. Może to się także odnosić do innych uzależnień. Znane są uzależnienia od tytoniu, alkoholu czy narkotyków, pojawiają się jednak nowe, związane z zakupami, grammi komputerowymi czy tele-

¹² A. Damasio, *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, tłum. M. Karpiński, Rebis, Poznań 1999.

¹³ M. Gazzaniga, *Kto tu rządzi – ja czy mój mózg?*, tłum. A. Nowak, Smak Słowa, Sopot 2013.

¹⁴ D. Amen, *Wspieraj swój mózg, odmładzaj się*, tłum. J. Kubiak, Rebis, Poznań 2013.

fonami komórkowymi. Oprócz placówek zdrowia także instytucje religijne mogą wspierać ludzi w dążeniu do równowagi życiowej.

7. Marketingowe wsparcie instytucji religijnych

Rozwój gospodarczy świata doprowadził do powstania nadwyżek produktów w stosunku do popytu wśród konsumentów. Spowodowało to powstanie i ewolucję koncepcji marketingu. W jej ramach wypracowano różne narzędzia do badania potrzeb konsumentów, ale też ich kreowania. Dynamiczny rozwój marketingu nie pozostaje także bez wpływu na funkcjonowanie organizacji religijnych. Sobór Watykański II wprowadził zmiany, które ułatwiły przeżywanie liturgii (np. języki narodowe). Wzrosło zaangażowanie osób świeckich w prace parafialne. W latach 80. XX wieku dopuszczono w Kościele katolickim możliwość kanonizowania dzieci (Franciszek i Hiacynta z Fatimy). Wykorzystano radio i telewizję do kontaktu z wiernymi. Szybkie tempo zmian w sferze technologii i komunikacji stawia jednak nowe wyzwania przed instytucjami religijnymi. Parafie mają coraz lepiej dopracowane wirtualne lokalizacje, gdzie wierni mogą znaleźć użyteczne informacje. Trudny do przewidzenia jest jednak kierunek zmian zachowania pokolenia „Z” (osoby w wieku 6-18 lat), które na niespotykaną dotąd skalę posługują się dziś telefonami komórkowymi. W tym zakresie konieczne będzie wprowadzenie rozwiązań dostosowanych do rozwoju tego segmentu. O tempie tych zmian może świadczyć wygląd Placu św. Piotra w chwili pojawiania się nowo wybranych papieży: Benedykta XVI i Franciszka. Wydarzenia te dzieli niespełna 8 lat. Oczekujący na pojawienie się papieża Franciszka pielgrzymi masowo robili zdjęcia. Plac wyglądał jak wypełniony światłem świec, tymczasem były to błyski telefonów komórkowych. Wystarczyło 8 lat, by niemal wszyscy pielgrzymi zaczęli korzystać z telefonów nowej generacji. Poza tym trzeba mieć także na uwadze o wiele trudniejsze i bardziej złożone kwestie społeczne. Wyzwaniem będzie wspólne, oparte na dialogu, szukanie rozwiązań, które będą służyły tworzeniu lepszego świata.

Uwagi końcowe

Prezentowane rozważania są oparte na konwencji harmonijnych spotkań religii z marketingiem. Takie podejście jest zgodne z dążeniem do tworzenia lepszego świata. Nie oznacza to jednak, że jest to jedyny sposób patrzenia na te sfery. Zdarzają się zachowania, które przekraczają granice etyki i dzielą ludzi zamiast ich jednoczyć. Na kartach Ewangelii opisano zachowanie Chrystusa, który przewracał stragany rozstawione przed świątynią. W XXI wieku nie można akceptować wykorzysty-

wania symboli religijnych do osiągania celów biznesowych. Badania wykazują, że tematy budzące kontrowersje powodują krótkookresowe wzrosty sprzedaży oraz zainteresowania marką¹⁵. Być może będzie się wzmacniał trend wynikający z przekonania, że etyka i biznes mogą kroczyć wspólną drogą. Takie przekonania przedsiębiorców są niezwykle budujące, kiedy prowadzi się badania i rozmowy. Wpisuje się to w przywoływaną tutaj koncepcję tworzenia lepszego świata.

¹⁵ M. Lindstrom, *Zakupologia*, tłum. M. Zielińska, Znak, Kraków 2009.

JÓZEF BANIAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Socjologii, Zakład Socjologii Zróżnicowania Społecznego

Religia i jej rola w życiu ludzi w krytycznym spojrzeniu młodzieży. Analiza socjologiczna

Wprowadzenie

Podstawę tego artykułu stanowi pytanie: Jakie miejsce zajmuje i jaką rolę odgrywa religia w życiu ludzi jako jednostek i grup społecznych? Z tego pytania wynika zaś drugie, bardziej szczegółowe pytanie: Czy religia zajmuje ważne miejsce i odgrywa znaczącą rolę w życiu młodzieży polskiej? Na te dwa pytania odpowiem w pierwszej części, powołując się na wyniki kilku badań socjologicznych zrealizowanych przez różnych autorów. Ważne wydaje się także pytanie dotyczące nastawienia moich respondentów do religii i jej roli w ich życiu, na które odpowiem w drugiej części artykułu, wykorzystując w tym celu wyniki badań własnych przeprowadzonych wśród młodzieży szkół średnich i studentów uczelni wyższej. Badania te zrealizowałem w latach 2007-2010 w środowisku 456 uczniów szkół średnich w Kaliszu oraz 426 studentów Wyższej Szkoły Komunikacji i Zarządzania w Poznaniu dobranych metodą losową. Badana grupa liczyła łącznie 882 osoby, w tym 508 kobiet (268 uczennic i 240 studentek) oraz 374 mężczyzn (188 uczniów i 186 studentów). W grupie uczniów było 248 osób z liceów ogólnokształcących i 208 osób z liceów profilowanych. W grupie studentów było 120 osób z kierunku socjologia, 104 – pedagogika, 100 – zarządzanie, 102 – informatyka. Na pierwszym roku nauki było po 234 uczniów i studentów, a na trzecim roku – 222 uczniów i 192 studentów. Respondenci wywodzili się z różnych rodzin: zintegrowanych – 636 (w tym 375 kobiet i 261 mężczyzn), rozbitych – 158 (w tym 82 i 76), samotnych rodziców – 76 (w tym 44 i 32), zaś 12 osób nie udzieliło odpowiedzi na to pytanie. Respondenci

deklarowali następujące poziomy wiary religijnej: głęboko wierzący – 16,1% (w tym 17,3% kobiety i 14,4% mężczyźni oraz 17,5% uczniowie i 14,6% studenci), wierzący tradycyjnie – 45,0% (w tym 49,0% i 39,6% oraz 45,6% i 44,4%), wątpiący w sprawy wiary – 13,6% (w tym 12,2% i 15,5% oraz 13,2% i 14,0%), obojętni religijnie – 10,0% (w tym 7,9% i 12,8% oraz 10,5% i 9,4%), niewierzący – 13,4% (w tym 11,0% i 16,6% oraz 11,0% i 16,0%). Respondenci spełniali praktyki religijne w następującym porządku: systematycznie – 34,1% (w tym 40,3% kobiety i 25,7% mężczyźni oraz 37,9% uczniowie i 30,0% studenci), niesystematycznie – 17,8% (w tym 19,5% i 15,5% oraz 17,8% i 17,8%), rzadko – 11,8% (w tym 11,2% i 12,6% oraz 13,1% i 10,3%), okazjonalnie – 11,7% (w tym 8,5% i 16,0% oraz 11,0% i 12,5%), niepraktykujący – 24,6% (w tym 20,5% i 30,2% oraz 20,2% i 29,3%). Cechy te stanowią zmienne niezależne wpływające na postawy respondentów wobec religii i jej roli w życiu ludzi.

Niniejszy artykuł stanowi część większej monografii poświęconej procesowi kontestacji młodzieży polskiej wobec religii i Kościoła instytucjonalnego.

1. Rola religii w świetle wyników badań socjologicznych

Edward Ciupak pisał trafnie 30 lat temu: „Studia nad religią nie mają wyraźnych granic, ich obszar poznawczy jest rozległy, zarówno gdy bierzemy pod uwagę dyscypliny zajmujące się naukowo religią, jak też metody badawcze czy kierunki interpretacji. [...] Można wskazać dwie główne przyczyny powszechnego zainteresowania religią. Pierwsza wyraża się w tym, że religia stanowi najstarszą postać kulturotwórczej działalności człowieka i wraz z rozwojem świadomości jej irracjonalne aspekty obiektywizowały się w różnych postaciach wierzeń i praktyk, obrzędów i organizacji, które z czasem zintegrowały się we wspólną dziedzinę kultury pod nazwą »życie religijne«. W różnych społeczeństwach [...] wytwarzały się »religie« tak bardzo odmienne, czasami sprzeczne i wykluczające się, że porównywanie tych różnych religii prowadzi do wniosku, iż nie można ich wyjaśnić za pomocą jakiegoś jednego »źródła«. Po drugie, [...] niezaprzeczalnym faktem jest funkcjonalność religii w życiu społecznym i kulturze różnych narodów, żyjących w różnych epokach historycznych. [...] Wskaźnikiem tej »żywołności« religii w kulturze i zarazem jednym z podstawowych kryteriów wyróżniających religię spośród innych form kultury jest to, że niektóre jej aspekty mają zdolność emocjonalnego zaangażowania osobowości człowieka. [...] Innym zakresem funkcjonalnych oddziaływań religii jest system organizacji życia zbiorowego. Wszędzie tam, gdzie występuje życie religijne w zorganizowanej postaci, wywiera ono wpływ bezpośredni lub pośredni na różne dziedziny życia świeckiego. [...] Religia poprzez głoszone nakazy i zakazy oraz stosowane sankcje eschatologiczne wkracza w tak intymną dla człowieka

sferę, jak współżycie seksualne, przyrost naturalny [...]. Najbardziej znaczący wpływ wywarła religia [...] na wzory kultury obyczajowej, propagując określony styl życia jako »pożądany«, a inny odrzucając i krytykując jako »szkodliwy«. [...] I wreszcie funkcjonalność religii jest obserwowana w zakresie jej oddziaływania na proces tworzenia się więzi społecznej w różnych grupach i zbiorach społecznych, poczynając od takich grup, jak: rodzina, krąg przyjaciół, sąsiedztwo, społeczność lokalna, a kończąc na grupach wielkich, jak: naród, państwo, partie polityczne, zrzeczenia”¹.

W innej swojej pracy naukowej Ciupak zaznacza: „Religia jako system kulturowy oddziałuje na organizację życia zbiorowego ludzi, wpływa na system organizacji pracy, określając dni »powszednie« i »święteczne« [...]. Wyznacza sposób i środki spożycia, nakazując na przykład ich obfitość w dni świąteczne, a zabraniając jej w dni pokuty i postu; określa role społeczne męża, żony oraz dozwolone wzory życia seksualnego”².

Podobny pogląd w tej kwestii wypowiada Janusz Mariański: „Religia pełniła w historii ludzkości różnorodne funkcje legitymizacyjne wobec społeczeństwa, wraz z tą najważniejszą, jaką było nadawanie społecznemu światu najgłębszych uzasadnień przez odwołanie się do rzeczywistości transcendentnej”³.

Z kolei Wojciech Świątkiewicz zaznacza: „Religia jest od dawna najbardziej rozpowszechnionym i najskuteczniejszym narzędziem legitymizacji. Historyczna rola, jaką religia odgrywa w procesach legitymizacji, polega na jedynej w swoim rodzaju zdolności polegającej na umieszczeniu fenomenu ludzkiej egzystencji w kosmicznym firmamencie. Legitymizacja świata – jego struktur, porządku i sensu jest najważniejszą funkcją religii wobec świata”⁴.

Kingsley Davis i Wilbert Moore dodają: „Dzięki wierze i obrzędom wspólne cele i wartości wiążą się ze światem wyobrażeń, symbolizowanym przez materialne przedmioty kultu, a świat ten z kolei w sposób pełen znaczenia wiąże się z faktami i losami jednostek”⁵.

Trudno byłoby podważyć rolę religii w codziennym i świątecznym życiu ludzi, w różnych jego sferach, jako jednostek i grup społecznych. Oczywiście, rola ta zmieniała się na przestrzeni dziejów, jako że religia w różnym stopniu włączała

¹ E. Ciupak, *Religia i religijność*, Iskry, Warszawa 1982, ss. 9-11.

² E. Ciupak, *Socjologia religii*, Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, Warszawa 1981, s. 5.

³ J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Nomos, Kraków 2004, s. 103.

⁴ W. Świątkiewicz, *Rola religijności w procesach legitymizacji społecznego świata*, w: idem, *Społeczny świat i jego legitymizacje*, Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1993, s. 25.

⁵ K. Davis, W. Moore, *O niektórych zasadach uwarstwienia*, w: W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki (red.), *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, PWN, Warszawa 1975, s. 468.

się w poszczególne sfery życia – raz szybciej i intensywniej, kiedy indziej znów wolniej i słabiej, i nie zawsze w pełnym zakresie własnych możliwości. Elżbieta Hałas, biorąc pod uwagę znaczenie religii w życiu ludzi, zaznacza: „W społeczeństwach tradycyjnych religia symbolizowała porządek społeczny i nadawała mu obiektywne znaczenie. Wzmacniała solidarność społeczną i ustanawiała kontrolę społeczną, dostarczając nadprzyrodzonej legitymizacji normom. Sakralizowała także konkretne cele działań społecznych; nadawała tożsamość i umacniała jej poczucie u jednostek i grup. Regulowała też zbiorowe ekspresje emocjonalne, pogłębiające zaangażowanie w grupie jako wspólnocie. W nowoczesnym systemie społecznym te funkcje uległy osłabieniu. Opiera się on bowiem na racjonalnych przesłankach technicznej skuteczności, funkcjonalnej koordynacji i afektywnej neutralności”⁶. Rola religii zawsze więc była duża i ingerowała w niemal każdą sferę życia ludzkiego, sankcjonując dziedziny typowo świeckie, zmieniając tym samym świadomość jednostek i grup społecznych.

Wpływy religii zawsze były widoczne w moralności ludzi. Problem ten ukazuje trafnie Lucjan Kocik: „zwłaszcza w życiu codziennym na wsi wiara i odczucie bóstwa było jedną z najważniejszych zasad wyodrębnienia przyczyn porządku społecznego, umożliwiało porządkowanie zjawisk, ich lokalizację w ciągu zdarzeń zrozumiałych lub niezrozumiałych. Wiara umożliwiała zrozumienie i wyjaśnianie tego, co niepojęte, była ostatecznym depozytariuszem wszystkich tajemnic świata i człowieka”⁷. W tym kontekście Janusz Mariański dodaje: „W tradycyjnej kulturze ludowej religia stanowiła podstawę moralności. W katolicyzmie ludowym wierni mieli ugruntowane przekonanie o zależności postaw moralnych od postaw religijnych. Moralność jako szczególna forma reglamentacji społecznej, zakładająca różnicowanie dobra i zła (działanie sumienia), pozostawała pod wpływem przemożnym religii. Wiara w Boga była traktowana jako niezbędny warunek postępowania moralnego. Moralność i religia stanowiły nierozdzielną całość. Bóg jako najwyższy prawodawca ustanawiał prawa, zaś zadania człowieka sprowadzały się do ich szczegółowego przestrzegania. Niewiele miejsca pozostawało na osobistą odpowiedzialność. Moralny wymiar religii docierał do katolika poprzez prawa i przepisy Kościoła. Kościół pretendował do roli obrońcy wartości moralnych, stosowanie się do jego nakazów i zakazów było koniecznym warunkiem uczciwego i porządnego życia. Tym bardziej dla dobrego życia moralnego człowiek potrzebował wiary religijnej. [...] Rozpowszechnione uznanie moralnych wartości katolicyzmu objawiało się również częściowo wśród obojętnych religijnie, uznających jeszcze poniekąd związek

⁶ E. Hałas, *Znaczenie Kościoła rzymskokatolickiego w procesie integracji europejskiej*, w: J. Mucha (red.), *Spółczesność polska w perspektywie członkostwa w Unii Europejskiej*, IFiS PAN, Warszawa 1999, s. 203.

⁷ L. Kocik, *Anomia moralno-obyczajowa wsi polskiej*, w: J. Mariański (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, PAN, WAM, Kraków 2002, ss. 81-82.

zasad moralnych z religią. Stąd wynikała aprobatą religijnego wychowania dzieci jako nieodłącznie związanego z wychowaniem moralnym⁸.

W tradycyjnym systemie życia religia stanowiła podstawę moralności ludzi, na niej opierała ona własne normy i ich skuteczność. Kwestię tę trafnie ukazuje Rudolf Rezsohazy, kiedy pisze: „Dawniej religii przypadała misja przedstawiania ludziom swoich podstawowych wartości, wokół których budowali oni swój system wartości. Religia wyznaczała najważniejsze momenty życia, określała zachowania, ukierunkowywała sumienia, interpretowała zdarzenia codzienne i historyczne, wywierała nacisk społeczny, dostarczała tematów filozoficznemu myśleniu i sztuce, przenikała i uświęcała całe ludzkie życie”⁹. Religia zatem silnie wpływała na życie osobiste, rodzinne i społeczne ludzi, a wpływ jej, w nieco mniejszym stopniu i zakresie, jest zauważalny również dzisiaj, zwłaszcza w środowisku wiejskim, w codziennym i świątecznym życiu jego mieszkańców.

Sytuacja religii i jej wpływ na moralność ludzi uległy radykalnej zmianie w społeczeństwie nowoczesnym. Thomas Luckmann twierdzi: „Religia przekształciła się w osobistą wiarę, moralność zaś – w subiektywne sumienie”¹⁰. Wpływ religii i religijnej moralności, upowszechnianej przez Kościół katolicki w środowisku wiernych, na świeckie sfery ich życia jednostkowego i społecznego staje się coraz słabszy i bardziej ograniczony. Co więcej, katolicy świeccy sprzeciwiają się i buntują przeciw wpływaniu religii i Kościoła na swą moralność, kontestują rolę religii w świeckich sferach życia.

Związek religii z życiem ludzi ma również wymiar psychologiczny i emocjonalny, oddziałując na ich poczucie sensu i celu życia: „Religia jako symboliczny układ znaczeń – pisze Janusz Mariański – nadaje sens życiu indywidualnemu i społecznemu. Porządkuje rzeczywistość i chroni człowieka przed tragizmem cierpienia i śmierci. W sytuacjach krańcowych staje się wyrazem egzystencjalnych przekonań człowieka afirmującego sens i ostateczną wartość ludzkiego życia. Religia niesie z sobą nie tylko redukcję niepokoju i lęków, ale i umocnienie sensu życia. Daje w ten sposób pewnego rodzaju poczucie trwałości i bezpieczeństwa”¹¹. Dalej autor, powołując się na wyniki innych badań naukowych, daje przestrozę przed zbyt szerokim i niewłaściwym interpretowaniem roli religii w tej sferze życia

⁸ J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994-2009. Studium socjologiczne*, Wyd. KUL, Lublin 2011, s. 424.

⁹ R. Rezsohazy, *Zmiany w kulturze zachodniej w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Szkic podejścia chrześcijańskiego*, w: *Chrześcijaństwo i kultura w Europie. Pamięć – świadomość – program. Akta sympozjum presynodalnego: Watykan, 28-31 października 1991 roku*, Jedność, Kielce 1992, s. 189.

¹⁰ T. Luckmann, *Komunikacja moralna w nowoczesnych społeczeństwach*, w: *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 2, wybór i oprac. A. Jasińska-Kania, L. W. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, Scholar, Warszawa 2006, s. 942.

¹¹ J. Mariański, *Miedzy nadzieją i zwątpieniem. Sens życia w świadomości młodzieży szkolnej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1998, s. 265.

ludzi i zarazem wskazuje na jej właściwy zakres: „Nie znaczy to bynajmniej, że religia jest postrzegana tylko jako »bezpieczny azyl« i »parasol ochronny« dla ludzi samotnych, zagubionych, przygnębionych i sfrustrowanych. Nie znaczy to także, iż człowiek zwraca się do Boga tylko w skrajnych potrzebach, że religia zabezpiecza wszystkich przed zagrożeniami indywidualnymi i zbiorowymi, że gwarantuje izolację od trudnych problemów świata zewnętrznego. Znaczy to tylko, że religia jako struktura »długiego trwania« próbuje odpowiadać na podstawowe problemy egzystencjalne (cel ludzkiej egzystencji, cel i sens świata jako całości) i że do tych źródeł wielu ludzi się zwraca, uznając wartości religijne jako znaczące dla ich życia indywidualnego i zbiorowego. Religia czyni wiele negatywnych przeżyć i doświadczeń znośnymi i akceptowalnymi”¹².

Z innych badań wynika, że ludzie religijni sami wyznaczają religii ważną rolę w odzyskiwaniu sensu i celu własnego życia, nie widząc zarazem takiej możliwości w świeckim systemie czynników wpływających na sens życia. Maria Libiszowska-Żółtkowska na podstawie wyników badań własnych zrealizowanych w środowisku inteligenckim zaznacza, iż doświadczenie sensu jest często przywoływane jako uzasadnienie wyznawanej wiary. Wśród badanej inteligencji polskiej w 1988 r. osoby określające się jako wierzące najczęściej twierdziły m.in.: „wiera pozwala przetrwać trudne chwile życia” (68,3%), „wierzę, bo w takiej tradycji zostałem wychowany” (51,3%), „wiera nadaje mojemu życiu sens” (45,0%), „wiera daje oparcie i ufność w Boską Opatrzność” (33,7%). Osoby głęboko wierzące w 67,4% wskazywały na odpowiedź wiążącą wiarę z sensem życia, osoby wierzące tradycyjnie – w 33,6%. U osób o pogłębionej religijności wiara staje się wartością osobowo i wewnętrznie przeżywaną, nabierając charakteru egzystencjalnego¹³.

Z badań zrealizowanych przez Janusza Mariańskiego wśród 2424 uczniów szkół średnich w ośmiu miastach (Radom – 780, Jędrzejów – 107, Płock – 217, Gdańsk – 536, Szczecinek – 131, Warszawa – 317, Starogard – 110, Chełm – 226) w 2006 r. wynika, że „w całej grupie młodzieży szkolnej 29,4% badanych zaakceptowało zdanie, iż życie ma sens tylko dlatego, że istnieje Bóg; 25,2% – nie akceptowało tego zdania; 22,2% – ani go nie akceptowało, ani nie negowało; 21,4% – nie miało zdania w tej kwestii; 1,8% – nie udzieliło odpowiedzi na pytanie”¹⁴. Ci sami respondenci na pytanie: „Czy uważasz, że tylko religia może nadać sens życiu człowieka?” udzielili następujących odpowiedzi: „W całej zbiorowości 11,0% badanych odpowiedziało zdecydowanie twierdząco (»na pewno tak«); raczej tak – 22,6%; raczej nie – 29,3%; na pewno nie – 18,8%; niezdecydowani – 17,1%; brak odpowiedzi – 1,2%. Korelacja obu zmiennych kształtowała się na istotnym

¹² J. Mariański, *Między nadzieją i zwątpieniem...*, s. 265.

¹³ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii. Studium socjologiczne*, IFiS PAN, Warszawa 1991, ss. 114-115.

¹⁴ J. Mariański, *Między nadzieją i zwątpieniem...*, s. 276.

statystycznie poziomie – $p = 0,00001$ ¹⁵. Rolę religii i Boga w nadawaniu sensu życiu wskazują w szczególności osoby, które przeżywają głęboko swoją wiarę i nadają swemu codziennemu życiu znaczenie religijne. Autor zaznacza, że „przeciętnie pozytywny stosunek do religii nie pociąga za sobą jednoznacznego rozwiązania problemu sensu życia, odrzucenie zaś religijnej interpretacji nie prowadzi do beznadziejności i bezsensu życia. [...] Niezbyt wysokie wskaźniki aprobaty religijnego sensu życia i wysokie wskaźniki aprobaty niereligijnych wymiarów sensu życia dowodzą, że religia powoli traci znaczenie jako instancja jedynie nadająca sens ludzkiemu życiu. [...] Jeżeli nawet religia stanowi dla młodzieży ważną instancję, do której można się odwołać, to wcale nie znaczy to, by dostarczała ona zawsze cel i sens na co dzień, by należała do obiektywnych warunków i wyznaczników codziennego życia. Odwoływanie się do religii w uzasadnianiu sensu życia nie zawsze jest wynikiem gruntownych przemyśleń i poważnego traktowania tego problemu przez młodzież, ale też nie jest pustą projekcją nie mającą rzeczywistego wpływu wiary na życie”¹⁶.

Sens życia może być motywowany nie tylko religijnie, ważne mogą być również uzasadnienia mieszane, czyli religijno-świeckie, jak i typowo świeckie. Znaczny odsetek ludzi dąży do szczęścia, pomijając jednocześnie wpływ i rolę religii oraz wartości z niej wynikające, a własne szczęście pojmuje w świeckim aspekcie. Janusz Mariański zaznacza: „Świeckie (laickie) rozumienie sensu życia wiąże się z codzienną aktywnością, z osiąganiem wciąż czegoś nowego, z próbami wydobywania z życia tego, co uważamy za najlepsze”¹⁷. Erich Fromm uważa, że w dzisiejszych warunkach „sens naszego życia polega na ruchu, parciu do przodu, zbliżenia się do szczytu na tyle, na ile to tylko jest możliwe”¹⁸.

Problem sprzeciwu wobec wyłącznej roli religii w nadawaniu sensu i celu życiu ludzi badał Janusz Mariański w środowisku młodzieży szkół średnich, prosząc respondentów o ustosunkowanie się do twierdzeń, w których zakładał świeckie pojmowanie sensu życia. W pierwszym twierdzeniu przyjmował, że „Sens życia polega na wydobyciu z niego tego, co najlepsze”, a respondenci ustosunkowali się do tego w następujący sposób: 74,0% zaakceptowało je w pełni; 6,6% je zakwestionowało; 8,4% ani nie zaakceptowało, ani nie zakwestionowało; 9,0% nie miało zdania w tej kwestii; 2,1% nie udzieliło odpowiedzi¹⁹. Większość respondentów opowiedziała się więc za świeckim wyjaśnieniem sensu życia ludzkiego, bez uzasadniania go motywami religijnymi. Drugie twierdzenie zakładało, że „Człowiek niewierzący w Boga także może odnaleźć sens życia”, a respondenci odpowiedzieli na nie następująco: 48,1% – zdecydowanie twierdząco; 30,0% – raczej tak; 6,0% –

¹⁵ Ibidem, s. 278.

¹⁶ Ibidem, ss. 286-287.

¹⁷ Ibidem, s. 288.

¹⁸ E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, PIW, Warszawa 1996, s. 181.

¹⁹ J. Mariański, *Miedzy nadzieją i zwątpieniem...*, s. 289.

raczej nie; 2,1% – na pewno nie; 13,8% to niezdecydowani i ci, którzy nie udzielili odpowiedzi²⁰. Zatem łącznie odpowiedzi twierdzącej udzieliło 78,1% badanych, kwestionujących tym samym twierdzenie, że jedynie ludzie wierzący w Boga mogą mieć poczucie sensu życia, że wyłącznie religia uzasadnia ten sens. Pogląd przeciwny wyraziło łącznie jedynie 8,1% badanych, którzy twierdzili, że ludzie niewierzący nie potrafią odnaleźć sensu życia, ponieważ tylko religia jest w stanie nadać mu sens. Podsumowując ten problem, Mariański zaznacza: „W porównaniu z poprzednimi odpowiedziami na temat możliwości znalezienia sensu życia poza religią zmniejszył się krąg respondentów będących zdania, że człowiek niewierzący w niczym nie może odnaleźć sensu życia. Jakkolwiek więc młodzież wierząca dość często dostrzega sens swojego życia w perspektywie religijnej i świeckiej (rzadziej wyłącznie w perspektywie religijnej), to równocześnie tylko w niewielkim zakresie odmawia niewierzącym znalezienia sensu życia »tu i teraz«, w dziedzinie ważnych spraw codziennego życia. Wartość życia człowieka niewierzącego tkwi w zdobywaniu różnego rodzaju dóbr, a także w możliwości wolnego i odpowiedzialnego działania. Nie przeczy to twierdzeniu, że człowiek wierzący odkrywa rzeczywistość nadającą jego życiu głębszy sens”²¹.

2. Rola religii w życiu ludzi w krytycznej ocenie badanych uczniów i studentów

Analiza wyników wielu badań socjologicznych i sondaży opinii społecznej poświęconych religijności i moralności młodzieży polskiej uczącej się w szkołach średnich i studiującej w uczelniach wyższych pozwala bez trudu dostrzec trzy kierunki zmian w jej nastawieniu do religii i do Kościoła instytucjonalnego:

- po pierwsze, nadal duży odsetek młodzieży, zwłaszcza uczniów szkół średnich i gimnazjalnych, ma pozytywne nastawienie do Kościoła oraz do jego doktryny religijnej i moralnej, widoczne w wysokich wskaźnikach wiary i praktyk religijnych, w utożsamianiu się z systemem wartości i norm moralnych upowszechnianych przez Kościół, we włączaniu się w działania na rzecz parafii i w uczestnictwie w życiu organizacji religijnych i kościelnych czy też w utożsamianiu się z kulturą i obyczajowością chrześcijańską, w zaufaniu Kościołowi i duchowieństwu, w przyznawaniu mu znaczącego autorytetu religijnego i moralnego, a wszystko to ma miejsce bez względu na nasilające się procesy laicyzacji codziennego życia ludzi i desakralizacji kultu i świąt religijnych w kraju;

- po drugie, systematycznie rosły odsetki młodzieży szkolnej i akademickiej nastawionej krytycznie do religii i Kościoła, kwestionującej sens dogmatów religii

²⁰ Ibidem, s. 291.

²¹ Ibidem, ss. 296-297.

katolickiej, sprzeciwiającej się normom moralności katolickiej, zwłaszcza z zakresu etyki seksualnej i małżeńsko-rodzinnej, ingerencji w sumienia ludzi, buntującej się wobec niektórych działań świeckich Kościoła i księży parafialnych, a w szczególności ich zaangażowaniu politycznemu i ingerencji w decyzje wyborcze katolików, a w gruncie rzeczy kontestującej jawnie i odważnie obecny model Kościoła instytucjonalnego „zapatrzonego” w siebie i w swoje interesy, a zarazem pomijającego problemy i potrzeby ludzi, eliminującego ich z wpływania na jego losy we wspólnocie parafialnej. W efekcie tej krytyki młodzież ta odsuwa się od religii i jej systemu aksjologicznego i normatywnego, staje poza granicami Kościoła i unika jego oddziaływania na własne życie, pozostając z własnego wyboru pod wpływem etyki i aksjologii świeckiej, z pominięciem roli religii i Kościoła;

– po trzecie, od pewnego czasu można zauważyć młodzież, która ujawnia ambiwalentne, jakby „na pograniczu” czy „w zawieszeniu”, nastawienie do religii i Kościoła, które przejawia się w wątpieniu i niechęci do norm religijnych i moralnych, w kwestionowaniu roli tych zasad we własnym życiu, w osłabieniu więzi z instytucjami kościelnymi, a jednocześnie w spełnianiu świadomie wybranych praktyk religijnych, uzasadniając ich spełnianie powodami niereligijnymi, choćby zwyczajowymi, rodzinnymi czy kulturowymi, np. w deklaracji „wzięcia” w przyszłości małżeńskiego ślubu kościelnego albo „odbycia” religijnego pogrzebu zmarłej osoby bliskiej. Taką ambiwalentną religijnie młodzież można zakwalifikować do kategorii osób, którym jest „bliżej do niewiary, z jednoczesną chęcią trwania przy niektórych elementach kultury religijnej”. Te dwie grupy młodzieży, krytycznie nastawione do religii i do Kościoła instytucjonalnego, sprzeciwiające się jego świeckiej aktywności gospodarczej i politycznej, kontestujące w pełni lub częściowo jego doktrynę religijną i moralną, są przedmiotem szczególnej uwagi w prezentowanych tu badaniach socjologicznych. Ich stosunek krytyczny, opozycyjny wobec religii i Kościoła będzie skonfrontowany z pozytywnym nastawieniem respondentów i tych dostrzegających dużą rolę religii we własnym życiu, tworzących wraz z nimi zbiorowość objętą tymi badaniami. W pewnym sensie wyniki tych badań uzupełniają lukę w wiedzy o narastającej kontestacji młodzieży polskiej wobec religii i Kościoła instytucjonalnego, którą dotąd raczej ukrywano jako „wstydliwą” czy „niewygodną”, podczas gdy częściej mówiono i pisano o pozytywnych postawach i zachowaniach młodzieży wobec religii i Kościoła.

Jak w świetle tych różnorodnych spojrzeń badaczy na rolę religii w życiu ludzi jawi się nastawienie moich respondentów – uczniów szkół średnich i studentów – do religii i jej funkcji społecznych? Czy w ich odczuciu i ocenie religia jest niezbędna w życiu ludzi, jako czynnik nadający mu sens i cel? Czy bez religii, w ich przekonaniu, ludzie potrafią żyć uczciwie i postępować moralnie według zasad etyki humanistycznej? Czy ich zdaniem religię chrześcijańską można uznać za jedynie prawdziwą religię, która ułatwia ludziom rozwiązywanie problemów życiowych i zapewnia zaspokojenie potrzeb duchowych? Czy bez religii, ich zdaniem, czło-

wiek może być szczęśliwy? Odpowiedź respondentów na te pytania przedstawię w dalszej analizie, zwracając szczególną uwagę na skalę sprzeciwu i oporu wobec religii niektórych osób z całej badanej zbiorowości, jak i w każdej grupie ją tworzących. Problem ten stanowi podstawę hipotezy głównej, w której przyjmuję, że w środowisku badanej młodzieży szkół średnich i uczelni wyższych systematycznie rósł odsetek osób krytycznie nastawionych do religii i Kościoła instytucjonalnego, kontestujących jego doktrynę religijną i moralną, sprzeciwiających się aktywności politycznej kleru i oponujących wobec jego dominacji nad katolikami świeckimi, stawiających siebie poza wpływem instytucji kościelnych na własne życie świeckie i religijne, odrzucających ingerencję Kościoła w moralność ludzi. Przyjmuję tu także, iż w grupie „zbuntowanej” młodzieży większość stanowią osoby niewierzące i indyferentne religijnie, jednak w jej składzie są również, aczkolwiek w niewielkich odsetkach, osoby wierzące tradycyjnie i głęboko zaangażowane religijnie, autentycznie wierzące oraz w pełni akceptujące dogmaty katolickie. Z hipotezy tej wynikają liczne hipotezy szczegółowe, empiryczne²². W analizach statystycznych związków i zależności stosuję miernik korelacji rangowej Kendalla Q mający odniesienie wyłącznie do tabel 2×2 , który przyjmuje formę wzoru:

$$Q = \frac{ad - bc}{ad + bc}$$

Istotna statystycznie zależność występuje wtedy, kiedy $Q = +<0,200 - 0,999$ albo $Q = -0,200 - 0,999$. W przedziale od $-0,200$ do $+0,200$ nie ma istotnej zależności²³. Miernik Kendalla jest też określany w statystyce jako współczynnik zbieżności Yule’a²⁴. Statystyki są obliczone z pominięciem kategorii „braku danych”. Siłę związku przyjętych zmiennych określa się dodatkowo za pomocą współczynnika kontyngencji C , ukazującego siłę zależności, z pominięciem jej kierunku. Metody te, jak i wyżej wskazane, umożliwiły wyjaśnienie trafności hipotez i ustalenie stopnia korelacji między przyjętymi zmiennymi zależnymi i niezależnymi. W hipotezie empirycznej przyjąłem też, że nastawienie moich respondentów do religii oraz jej miejsca i roli w życiu ludzi będzie zróżnicowane i istotnie zależne od ich deklaracji światopoglądowej i religijnej, jak również od innych cech demograficznych i społecznych. Obojętność religijna i brak wiary religijnej będą sprzyjać krytycznemu nastawieniu respondentów do religii i jej roli w życiu ludzi, a także wywoływać u nich opór i bunt wobec dynamicznej roli religii w ich życiu.

²² Zostaną one przedstawione w planowanej monografii.

²³ H.M. Blalock, *Statystyka dla socjologów*, PWN, Warszawa 1975, s. 260.

²⁴ J. Pociecha, *O zastosowaniu współczynnika zależności stochastycznej*, w: K. Zajac (red.), *Problemy statystyczne i demograficzne*, Ossolineum, Wrocław – Gdańsk 1974, s. 64.

a) Rola religii w uczciwym życiu ludzi w ocenie respondentów

Badając nastawienie moich respondentów do religii i jej roli w życiu osobistym ludzi oraz w ich moralności, jak również znaczenie jej funkcji w życiu społecznym i w kulturze, zapytałem ich: Czy religia i jej normy etyczne mają realny wpływ na moralność ludzi, na ich uczciwość w relacjach interpersonalnych i społecznych? Odpowiedzi respondentów na to pytanie ukazuje tabela 1.

Tabela 1. Konieczność religii w uczciwym życiu ludzi

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

Źródło: badania własne.

Badania wykazały, że 41,1% respondentów kwestionuje konieczność stosowania zasad religijnych jako podstawę uczciwego życia ludzi, w tym dominujący ich odsetek (31,7%) nie ma w tej kwestii żadnych wątpliwości, natomiast pozostali (9,4%) mają pewne wątpliwości i pytali, czy można być tego absolutnie pewnym. Przeciwnych koniecznej roli religii w uczciwości ludzi jest więcej mężczyzn (42,5%) niż kobiet (39,9%), a także więcej studentów (48,1%) niż uczniów szkół średnich (34,4%). Respondenci kwestionujący rolę religii w uczciwości ludzi różnie uzasadniali własną ocenę:

Ludzie religijni, chodzący na mszę do kościoła i szczącący się więziami z księżmi, wcale nie są uczciwi od ludzi niereligijnych, a niekiedy są nawet gorsi od nich – tak samo kradną i oszukują, kłamią i zabijają. Dlatego uważam, że religia nie pomaga im w byciu uczciwymi ludźmi (licealistka, lat 18).

Znam wielu ludzi niewierzących, którzy są porządni moralnie, żyją uczciwie na co dzień i nikogo nie oszukują, a w swoim postępowaniu nie kierują się normami religijnymi, tylko etyką świecką (student, lat 22).

Osoby religijne tylko udają, że są moralnie lepsze od osób niepraktykujących religii. W gruncie rzeczy chociaż pokazują swoją religijność na zewnątrz, to wcale nie są uczciwi w swoich

zachowaniach, a nawet biorą i dają łapówki, ja znam takich w swoim środowisku. I co z tego, że chwala się swoją religijnością (licealista, lat 18).

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

W moim środowisku studenckim są takie osoby, które po prostu obnoszą się swoją wiarą i pobożnością, a moralnie są o wiele gorsi od osób niewierzących i niereligijnych. Tak samo ściągają na egzaminach, są nieuczciwi, oszukują i kłamią jak tamci czy żyją na kocią łapę z partnerkami i partnerami. Więc po co im ta religia, jak nie pomaga im w uczciwym życiu? (studentka, lat 23).

Jednocześnie 44,8% respondentów dostrzega konieczność religii w uczciwym życiu ludzi, przy czym większość tej grupy nie ma co do tego wątpliwości, a pozostali rolę religii w tym zakresie ograniczają pewnymi warunkami. Konieczność tę dostrzegają liczniej kobiety (47,1%) niż mężczyźni (41,8%), a także uczniowie (50,4%) niż studenci (38,7%), czyli mniej o 5,3 p.p. i 11,7 p.p. Respondenci doceniający rolę religii w uczciwości ludzi tak m.in. uzasadniali swoją ocenę:

Wiara i religia zawsze skłaniają ludzi do dobra, a zabraniają im schodzenia na złą drogę. Znam wielu ludzi uczciwie żyjących, którzy tak postępują dzięki normom religijnym, jakie stosują we własnym życiu (uczeń, lat 19).

Ludzie kochający Boga są religijni, a także uczciwie żyją pod względem moralnym, starają się postępować według wskazówek religii, jaką wyznają. Bez religii trudno byłoby im zachować swoją uczciwość i prawość moralną (studentka, lat 23).

Pozostali respondenci (17,4%) albo powstrzymali się od oceny roli religii w uczciwym życiu ludzi, albo pominęli pytanie jej dotyczące. Ogólnie można powiedzieć, iż stanowisko badanych uczniów i studentów dotyczące konieczności religii w moralnej uczciwości ludzi nie jest jednolite, gdyż niemal identyczne ich odsetki opowiadają się albo są przeciwne uzależnianiu uczciwości od religii i jej norm.

b) Rola religii w nadawaniu sensu i celu życiu ludzkiemu w ocenie respondentów

Tadeusz Gadacz pisze: „Życie trzeba umieć. Jakże często bowiem żyć nie umiemy. Dobre życie jest umiejętnością. Jesteśmy biegli w wielu umiejętnościach, ale mało kto opanował umiejętność życia, ponieważ żadna umiejętność nie jest trudniejsza niż umiejętność życia. [...] To, co jest wspólne wszystkim sposobom rozumienia ludzkiego życia, to fakt, że jest ono dla człowieka problematyczne. Człowiek nie pyta bowiem tylko o to, co to jest życie, ale przede wszystkim: jaki sens ma moje

życie? Człowiek tak pyta, ponieważ życie nie jest dla niego samego przejrzyste, zrozumiałe. Problem sensu życia pojawia się wówczas, gdy zauważamy, że nasze życie upływa jedynie w nieustannej monotonii, w trosce o samo jego utrzymanie. [...] Pytamy o sens także wówczas, gdy widzimy, w jaki sposób inni radzą sobie z własnym życiem. Jak sprawnie potrafią się dostosować, wykorzystując każdą okazję. Wówczas rodzi się nas w pytanie, czy wybrać życie łatwe, czy uczciwe? [...] Wreszcie pytanie o sens życia pojawia się wówczas, gdy doświadczamy cierpienia i zagrażającej śmierci. Być może samo życie polega na ciągłym poszukiwaniu sensu i realizacji życia zgodnie z jakimś sensem. Co jednak znaczy – znaleźć sens życia? Co to znaczy – wieść życie sensowne, życie pełne sensu? Czy chodzi o to, by stawiać sobie ambitne cele i skutecznie do nich dążyć? Czy raczej o to, by smakować szczęśliwe chwile? Czy też może o to, by mieć świadomość dobra i wartościowości życia?”²⁵ W innej swojej pracy Gadacz zaznacza: „Jako istoty świadome, refleksyjne, nie tylko żyjemy, ale chcemy także, by nasze życie miało sens. Od problemu sensu nie możemy uciec. Żyć to musieć określać sens swego istnienia. Nawet wtedy bowiem, gdy mówimy, że nasze życie nie ma sensu, zajmujemy jakieś stanowisko wobec sensu egzystencji”²⁶.

Z tego też powodu wielu badaczy wskazuje na ważną rolę religii w życiu ludzi, zaznaczając jednocześnie, że rola ta wyraża się przede wszystkim w tym, iż nadaje życiu sens i cel. Ludzie niereligijni inaczej patrzą na swoje życie niż ludzie religijni i wierzący w Boga, którzy starają się żyć na co dzień według wskazań wiary i przykazań Bożych, w ten sposób ukierunkowując swoje życie. W konsekwencji bez religii życie miałoby inny sens, a być może mogłoby go utracić, a taką ewentualność potwierdzają wyniki badań naukowych²⁷. Mając to na uwadze, zapytałem moich respondentów, czy w ich ocenie religia jest ważnym czynnikiem nadającym sens i cel życiu ludzi – jednostek i grup społecznych, czy też jest odwrotnie – ludzie mogą żyć sensownie i mieć ważne cele życiowe bez udziału religii i jej zaleceń etycznych? Odpowiedzi ich na to pytanie ukazuje tabela 2.

W tym przypadku oceny respondentów także są zróżnicowane w zakresie akceptacji i podważania roli religii w nadawaniu sensu i celu ludzkiemu życiu. Rolę tę kwestionuje 42,2% respondentów, w tym więcej mężczyzn niż kobiet (o 4,8 p.p.) oraz więcej studentów niż uczniów szkół średnich (o 13,8 p.p.), co oznacza, że zmienna niezależna typu szkoły czterokrotnie bardziej niż zmienna płci wpływa na ocenę respondentów dotyczącą roli religii w nadawaniu sensu i celu życiu ludzi. Kwestionując rolę religii w tej sferze życia, respondenci różnie uzasadniali własną ocenę:

²⁵ T. Gadacz, *O umiejętności życia*, Znak, Kraków 2002, ss. 11-18.

²⁶ T. Gadacz, *O ulotności życia*, Iskry, Warszawa 2008, s. 5.

²⁷ J. Mariański, *Miedzy nadzieją i zwątpieniem...*, ss. 272-274.

Tabela 2. Rola religii w nadawaniu sensu i celu życiu ludzi

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

Źródło: badania własne.

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

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

Szczęśliwe życie, czyli sensownie prowadzone przez człowieka, nie zależy od religii ani od Boga, lecz od niego samego, od jego mądrości, pomysłowości i zaradności. Ja wiem, że księża mówią, że religia jest konieczna do sensu i celu życia, ale ja nie wierzę w tę bajkę i sama robię wszystko, żeby moje życie było mądre, dobre, uczciwe, aby dawać z siebie jak najwięcej innym ludziom, a do tego nie są mi potrzebne zasady wytwarzane przez religię (studentka, lat 22).

Jednocześnie 44% respondentów jest przekonanych o tym, że rola religii w nadawaniu sensu i celu życiu ludzi jest niewątpliwa i wręcz niezbędna, a 30,6% z nich dodaje, że należy ją zawsze łączyć z tą kwestią, gdyż bez religii trudno sobie wyobrazić sensowne i celowo ukierunkowane życie. Opinię tę podzieli 45,4% badanych kobiet i 40,9% mężczyzn (mniej o 4,5 p.p.), a także 49,5% uczniów szkół średnich i 38,0% studentów (mniej o 11,5 p.p.), co oznacza, że typ szkoły trzykrotnie częściej niż płeć warunkuje ocenę roli religii w nadawaniu sensu i celu życiu ludzi. Respondenci z tej grupy także różnie uzasadniali swoją ocenę roli religii w tej kwestii:

To interesujące, choć podchwytliwe pytanie, ale ja uważam, że bez religii nie da się sensownie i celowo żyć, bo religia jest dobrą receptą na mądre życie, swoimi normami powoduje, że ludzie starają się żyć rozsądnie i nie marnować własnego życia. Ja widzę to też w mojej sytuacji – kiedy proszę Boga o coś i modlę się do niego o to, wtedy moje życie nabiera

dziwnego blasku i łatwiej jest mi realizować swoje cele życiowe. Uważam, że bez religii nie byłoby to możliwe, a przynajmniej byłoby bardziej utrudnione (studentka, lat 23).

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

Ja nie wątpię w rolę religii w tej sprawie. Moi rodzice zawsze mówili nam, czyli mnie i moim dwóm siostrą, żebyśmy układali swoje życie według religii, bo ona jest prawdziwą dawczynią dobra, a wtedy nasze życie nabierze sensu i będzie celowe. Ta zasada sprawdza się w moim życiu, dlatego nigdy nie wątpiłem w tę moc religii (licealista, lat 18).

Jednak co dziesiąty respondent w każdej grupie środowiskowej i w całej badanej zbiorowości nie potrafił ocenić roli religii w tej kwestii, nie uzasadniając swojej decyzji, zaś pozostali odmówili odpowiedzi na ten temat.

c) Rola religii w wytwarzaniu poczucia szczęścia u ludzi w ocenie respondentów

Władysław Tatarkiewicz pisze, że niewielu ludzi potrafi poprawnie zdefiniować szczęście, lecz niemal wszyscy chcą być szczęśliwi, niektórzy ponad własne możliwości jego osiągnięcia, jako że ta dążność jest niemal główną cechą i wartością dla ludzi²⁸. Tadeusz Gadacz z kolei pisze: „Dążenie do szczęścia jest zjawiskiem powszechnym. Wynika ono z problematyczności ludzkiego życia. [...] Ponieważ dążenie do szczęścia należy do istoty ludzkiej natury, próba odpowiedzi na pytania: »Czym jest szczęście?« i »Jak je osiągnąć?« stanowiła podstawę filozoficznych poglądów najstarszych filozoficznych szkół. I tak, epikurejczycy poszukiwali szczęścia w przyjemności lub, ściślej, w uwalnianiu się od przykrych doznań, stoicy – w osiągnięciu wewnętrznego wyzwolenia i niewzruszonej postawy, a sceptycy – w spokoju ducha, uzyskiwanym dzięki powstrzymywaniu się od wątpliwych sądów. [...] Napisałem przed chwilą, że dążenie do szczęścia, choć różnie rozumianego, jest faktem powszechnym. Wydaje się jednak, że refleksja nad szczęściem powszechną być przestała. Po słynnym dziele Władysława Tatarkiewicza *O szczęściu* nie napisano zbyt wiele na temat tego rzekomo powszechnego dążenia ludzkiego. Czyżby oznaczało to, że nie mamy na ten temat już więcej do powiedzenia, czy też że przestało nas interesować to, czy jesteśmy szczęśliwi? [...] Czy zatem przestała nas interesować kwestia naszego szczęśliwego życia? Czy za szczęśliwych uznajemy jedynie dzieci, które jeszcze nic nie wiedzą o życiu, i umysłowo chorych, którzy o nim nie muszą już nic wiedzieć? Nie sędzę. Cechą naszych czasów jest to, że pragnienie szczęścia zostało wyparte przez dążenie do sukcesu. Chcemy osiągnąć w życiu sukces, dążymy do rozmaitych drobnych sukcesów, żyjemy pod presją konieczności ich osiągnięcia.

²⁸ W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, PWN, Warszawa 1962, ss. 30-42.

Za sukces uznajemy ukończenie dobrych i prestiżowych studiów, zdobycie intratnej i dobrze płatnej posady, realizację kariery zawodowej. Sukcesem jest zbudowanie domu i narodziny zdrowego dziecka. Dążymy do szczęścia pod postacią sukcesu. Tymczasem sukces i szczęście nie są tym samym, a życie według logiki sukcesu rozmija się z życiem według logiki szczęścia. [...] Szczęścia nie można jednak uzależniać od tych dóbr, których z różnych powodów nie jesteśmy w stanie osiągnąć lub utrzymać. Siedzibą szczęścia jest wewnątrz samego człowieka. Nie przyniesie nam go żadne obiektywne dobro, jeśli nie odnajdziemy go w nas samych. Tajemnica szczęścia polega na umiejętności odnalezienia w sobie punktu oparcia. Szczęście może być tylko naszym własnym dziełem. Nie może być szczęśliwy ktoś, kto sam sobie nie wystarcza. [...] Szczęście jest zawsze indywidualne i osobiste. Szczęśliwe życie może być życiem człowieka, który odnalazł swą indywidualną miarę, życiem na własny rachunek. [...] Do szczęścia nie można dążyć. Wtedy bowiem, gdy wydaje się nam, że już je osiągnęliśmy, okazuje się, że ono już było. Chwile szczęścia przychodzą do nas wtedy, gdy nie patrzymy na nie, gdy staramy się żyć, opierając się na sobie, dla innych, na swoją miarę. Dlaczego warto być szczęśliwym? Gdyż żyjemy po to, aby być szczęśliwi. [...] Jedynym sukcesem, jaki możemy w życiu osiągnąć, jest życie szczęśliwe²⁹.

Jeśli tak ma się sytuacja ze szczęściem, to czy religia, jako czynnik zewnętrzny, może pomóc w jego osiągnięciu i utrzymaniu? Na to pytanie można znaleźć w literaturze przedmiotu różne odpowiedzi, nawet całkiem się wykluczające – jedni twierdzą, że rola religii jest tu zasadnicza i wiążąca, a drudzy rolę tę wykluczają, podobnie jak rolę innych jeszcze czynników mieszczących się poza świadomością jednostki pragnącej osobiście szczęścia. Co zatem myślą o roli religii w dążeniu ludzi do szczęścia moi respondenci – uczniowie szkół średnich i studenci? Zapytałem ich o tę zależność między religią i szczęściem człowieka, a ich odpowiedzi na to pytanie ukazuje tabela 3.

Tabela 3. Wpływ religii na poczucie szczęścia u ludzi
w ocenie respondentów

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

Źródło: badania własne.

²⁹ T. Gadacz, *O ulotności życia*, ss. 5-10.

Analizując wskaźniki zamieszczone w tabeli 3, zauważamy przede wszystkim, że największy odsetek respondentów (41,0%) twierdzi otwarcie, iż religia nie wpływa na poczucie szczęścia u ludzi, a niemal połowa (18,5%) z nich dodaje, że nie powinna oddziaływać w żaden sposób na szczęście człowieka jako jednostki, ponieważ „jego szczęście zależy wyłącznie od niego samego, jako wyłącznie jego sprawa osobista” (studentka, lat 23). Brak wpływu religii na szczęście człowieka, jako jego wartości osobistej, dostrzegają liczniej mężczyźni niż kobiety (o 3 p.p.), a także studenci niż uczniowie szkół średnich (o 17,3 p.p.), co oznacza, że typ szkoły bardziej niż płeć jako zmienna niezależna oddziałuje na ocenę respondentów dotyczącą roli religii w odczuwaniu szczęścia przez ludzi, a właściwie na odrzuceniu tej jej roli. Ocenę tę respondenci uzasadniali różnymi argumentami, np.:

Szczęście to nie sprawa religii ani Boga wymyślonego przez kler, ale to sprawa indywidualna i osobista samego człowieka, bo od niego tylko zależy, gdyż dotyczy sensu tego życia. Czy człowiek osiągnie szczęście, zależy wyłącznie od niego samego (student, lat 24).

To ja decyduję o swoim szczęściu, to jest o takim życiu, które uznaję sam za szczęśliwe. A religia czy Kościół nie mają tu nic do zrobienia. No może tylko tyle, żeby nie przeszkadzały swoimi przepisami moralnymi ludziom w dążeniu do szczęścia (studentka, lat 22).

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

Szczęście zależy od samych ludzi, a nie od religii, od kobiety i od mężczyzny, bo oni różnie szczęście rozumieją. Religia, jak myślę, nie potrafi pomóc ludziom w byciu szczęśliwymi, a niekiedy może zakłócić im poczucie szczęścia (licealistka, lat 18).

Jednocześnie niespełna 1/3 respondentów jest przekonana, że religia wpływa, a nawet powinna wpływać na szczęście ludzi, przy czym, jak niektórzy wyjaśniali:

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

Ten i podobne poglądy na realny wpływ religii na poczucie szczęścia u ludzi podziela nieco więcej kobiet niż mężczyzn (o 6,8 p.p.) oraz uczniów szkół średnich niż studentów (o 7,8 p.p.), różnie uzasadniając swój punkt widzenia:

Bóg wszystko może, a więc też potrafi uczynić dobrych ludzi szczęśliwymi. Religia wyraźnie pokazuje, że wszystko od Boga zależy, czyli i to, że może zagwarantować mu szczęście. Ja

nie wątpię w taki wpływ religii na moje szczęście, chociaż nie wszyscy mogą w to uwierzyć (licealista, lat 18).

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

Należy zaznaczyć, że duży odsetek respondentów nie potrafił ocenić czy wskazać i zakwestionować wpływu religii na szczęście ludzi (22,8%), w tym nieco więcej mężczyzn niż kobiet (o 4 p.p.) oraz uczniów niż studentów (o 11,4 p.p.), czyli niemal czterokrotnie więcej niż w przypadku oddziaływania płci respondentów w tej kwestii. Ogólnie można jednak stwierdzić, że podobnie jak na poczucie sensu życia, tak i na poczucie szczęścia u ludzi wpływ religii jest w ocenie większości respondentów ograniczony, a ponadto nie przekonuje on ich, toteż postrzegają go jako zbędny.

d) Wpływ religii na akceptację cierpienia przez ludzi w ocenie respondentów

Jan Szczepański zaznacza: „Wszyscy ludzie w swym życiu cierpią. Cierpienie zadaje im los, inni ludzie, sami sobie. Dlaczego? Jaka jest rola cierpienia w rozwoju osobowości, w kształtowaniu cech ludzkich, w stosunkach i wzajemnych oddziaływaniach z innymi ludźmi, w tworzeniu zbiorowości i instytucji, w rozwoju kultur i społeczeństw? [...] Jaka więc jest relacja między cierpieniem i człowieczeństwem? Czym cierpienie człowieka różni się od męki świętego kwiatu i postrzelonego zwierzęcia? Bez cierpienia nie ma korekty dążeń ludzkich i nie ma dążenia do doskonałości. Nie ma uczenia się i nie ma refleksji nad własnym postępowaniem. Dla wielu filozofii życia cierpienie jest podstawowym składnikiem. Czymże jest więc cierpienie w swej własnej naturze, skoro przypisujemy mu tak potężne właściwości w ukształtowaniu człowieka? [...] Cierpienie jest impulsem każącym zrozumieć i poznać innych ludzi. Bo mogą być źródłem cierpienia lub też mogą być wyzwoleniem od niego. [...] Cierpienie jest tym wspólnym światem przeżyć, gdzie spotykają się wszyscy wielcy i mali, biedni i bogaci, wierzący i niewierzący, panujący i poddani, wszyscy jednakowo prawie wyposażeni w zdolność odczuwania cierpienia i w mechanizmy jego unikania. Lecz różnimy się bardzo w sposobach radzenia sobie z cierpieniem. [...] Człowiek szukając sposobów przezwyciężenia cierpienia, lub przynajmniej jego okrutnych skutków, stwarza doktryny moralne, nakazy etyczne, prawa moralne równie wzniosłe jak niebo gwiazdziste nad jego głową. Jedna jest moralność dla wszystkich ludzi, gdyż jest zrodzona z jednego doznawania cierpienia. Sądzę także,

że właśnie cierpienie skłaniało człowieka do zastanawiania się nad samym sobą. Twierdzą więc, że cierpienie skłania człowieka do rozważania siebie, do szukania swojej istoty, do rozważania swoich relacji do przyrody, Boga, innych ludzi i siebie. Uświadczenie sobie powszechności i nieuniknioności cierpienia powoduje, że ludzie myślą o sobie w kategoriach wspólnoty losu. [...] Cierpiąc, człowiek musiał także zapytać siebie: dlaczego cierpi? Czy to cierpienie prowadzi do czegoś? Czy ma jakiś cel? Czy ma jakiś sens? Twierdzą więc dalej, że poszukiwanie celu i sensu życia jest także pochodną cierpienia. [...] Nie możemy się zgodzić z tym jawnym dowodem nędzy naszej egzystencji, jakim jest powszechność cierpienia. Albo więc budujemy religie przewyżczające tę nędzę swoimi konstrukcjami wywodzącymi cierpienie ze źródeł nadludzkich i przewyżczające je aktem łaski Boga i aktem miłości bliźniego, albo konstruujemy filozofie czyniące z przewyżczania cierpienia powołanie człowieka i sprawdzian jego humanitarnych zdolności. Wszystko zresztą jedno – jakie religie, jakie filozofie; u podstaw ich wszystkich leży usiłowanie rozprawienia się z problemem cierpienia, nadania sensu życiu mimo cierpienia, wyzwolenia od cierpienia. [...] Ale co zrobić z cierpieniami przynoszonymi przez los – chorobami, cierpieniami bliskich, śmiercią bliskich. Wobec tych cierpień jesteśmy bezradni. Te cierpienia możemy tylko przewyżczyć tworząc inne wartości, przetwarzając ten ból³⁰.

Tadeusz Gadacz powiada, że każda koncepcja cierpienia, ukazująca je albo jako dobro, albo jako zło, „stawia nas przed pytaniem o Boga. Kim jest Bóg, który godzi się na cierpienie? Czy jest Bogiem niemiłosiernym? Kim jest Bóg, który potrzebuje ceny cierpienia, by wykupić ludzkość ze zła i grzechu? Czy jest Bogiem słabym, który musi paktować ze złem? Pytania o cierpienie prowadzą nas do samej tajemnicy Bożego miłosierdzia. [...] Nie ma teoretycznej odpowiedzi na pytanie o konkretny sens cierpienia. Jedyną odpowiedzią jest Wcielenie Boga w człowieka w osobie Jezusa. Od samego początku odsłania ono dramat ludzkiej egzystencji”³¹.

W świetle tych refleksji można przyjąć założenie, że religia jest czynnikiem pomagającym człowiekowi właściwie zrozumieć istotę cierpienia, jego sens i cel, jak i ułatwiającym jego znoszenie z pobudek nadnaturalnych, a także z motywów typowo ludzkich. O rolę religii w rozumieniu i akceptacji cierpienia pytałem również moich respondentów, a ich odpowiedzi na to pytanie ukazuje tabela 4.

Badania wykazały, że 43,7% respondentów uważa, iż religia nie pomaga w rozumieniu sensu i w akceptacji cierpienia, różnie uzasadniając tę ocenę. Pogląd ten podziela nieco więcej mężczyzn niż kobiet (o 3,2 p.p.) oraz studentów niż uczniów szkół średnich (o 12,3 p.p.), co oznacza, że typ szkoły bardziej różnicuje niż płeć zakwestionowanie pomocy religii w rozumieniu sensu i akceptacji cierpienia. Tę postawę wobec braku pomocy religii w cierpieniu respondenci wyjaśniali następująco:

³⁰ J. Szczepański, *Sprawy ludzkie*, Czytelnik, Warszawa 1984, ss. 5-20.

³¹ T. Gadacz, *O ulotności życia*, ss. 97-98.

Tabela 4. Rola religii w poznaniu sensu i akceptacji cierpienia przez ludzi w ocenie respondentów

Pomoc religii w cierpieniu	Kobiety		Mężczyźni		Uczniowie		Studenci		Razem	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
Całkowita	142	28,0	94	25,0	134	29,4	102	24,0	236	26,7
Częściowa	73	14,4	56	15,0	74	16,2	55	12,9	129	14,6
Nie pomaga	215	42,3	170	45,5	172	37,7	213	50,0	385	43,7
Nie wiem	54	10,6	35	9,4	51	11,2	38	8,9	89	10,1
Brak danych	24	4,7	19	5,1	25	5,5	18	4,2	43	4,9
Ogółem	508	100,0	374	100,0	456	100,0	426	100,0	882	100,0

Źródło: badania własne.

Cierpienie dotyczy wszystkich istot żywych, a nie tylko ludzi. Różnica polega na tym, że ludzie wiedzą, że cierpią i zastanawiają się nad tym, kto i dlaczego narzucił im cierpienie, a zwierzęta i rośliny nie mają takiej świadomości w tej kwestii. Ludzie szukają odpowiedzi na to trudne pytanie w różnych źródłach, także w religii, a z pomocy religii korzystają wyłącznie wierzący w Boga i religijni. Nie znaczy jednak, że religia potrafi wyjaśnić przekonująco sens i cel cierpienia, a również sens śmierci. Mnie nie przekonuje wyjaśnienie, że to jakimś Bogu tak się spodobało i obarczył cierpieniem wszystko, co żyje, a zwłaszcza ludzi. Przecież to jest jakaś niedorzeczność (student, lat 23).

Cierpienie jest bezsensowne, bo skazuje ludzi na różne męki i w końcu prowadzi do śmierci. To samo zresztą dotyczy innych istot żywych. Cierpienia nie da się wyjaśnić z pomocą spojrzeń religijnych, chociaż wielu ludzi korzysta z pomocy religii w tym celu, bo sądzą, że religia pomoże im w przyjęciu cierpienia. Ale według mnie ludzie ci tylko się łudzą, bo religia w niczym tu im nie pomoże. Kler katolicki straszył od zawsze ludzi cierpieniem jako skutkiem grzechu, a także śmiercią, i wmówił im, że tylko religia jest w stanie wyjaśnić im sens i cel cierpienia, ale to nieprawda. Być może tylko filozofia, choć też nie w pełni, potrafi dopomóc w zrozumieniu tego dramatu życia człowieka, jakim są cierpienie i śmierć (studentka, lat 22).

Według mnie, to żadna religia, też katolicka, nie wyjaśnia, po co i dlaczego ludzie muszą cierpieć i umierać w jego efekcie. Religia, tak jak inne teorie, tylko szuka sposobu na wyjaśnienie sensu i celu cierpienia, ale jej punkt widzenia wielu nie przekonuje, mnie także nie zadowala. Kościół katolicki musi uczyć o tej roli religii, bo inaczej ludzie religijni odeszliby od religii, a to oznaczałoby klęskę dla Kościoła (licealista, lat 18).

Ja nie rozumiem sensu cierpienia i śmierci, boję się też cierpienia i często pytam, po co ono jest w ogóle. Dlaczego choćby kobiety muszą cierpieć podczas rodzenia dzieci, a jeszcze bardziej cierpienie traci sens, kiedy opanowuje ono dzieci. Ogrom cierpienia przeraża mnie, ale nie akceptuję religijnego wyjaśnienia jego sensu i celu, bo nie przekonuje mnie tłumaczenie, że tylko religia może pomóc w jego zrozumieniu i akceptacji. Religia nie potrafi okazać tej pomocy, choć duchowni umawiają ludziom, że jest inaczej (licealistka, lat 19).

Jednocześnie 41,3% respondentów jest przekonanych, że religia pomaga ludziom w zrozumieniu sensu cierpienia i w jego akceptacji, przy czym większość z nich twierdzi, iż jest to pomoc całkowita, w dodatku takiej pomocy nie potrafi okazać w tym zakresie żadna inna instytucja (26,7%). Natomiast pozostałe osoby z tej grupy zaznaczają, że pomoc religii w zrozumieniu sensu i celu cierpienia jest ograniczona, podobnie jak innych czynników zewnętrznych, dlatego człowiek sam musi sobie radzić z problemem własnego cierpienia – albo je zaakceptować i uznać za składnik swojego życia, albo odrzucić jako coś zbędnego i przeżywać stres z tego powodu. Szeroko pojętą pomoc religii w znoszeniu cierpienia przez ludzi akceptuje w obu wymiarach 42,4% kobiet i 40,0% mężczyzn, a także 45,6% uczniów szkół średnich i 36,9% studentów (mniej o 2,4 p.p. i 8,7 p.p.). Ocenę swoją respondenci uzasadniali różnymi powodami:

Cierpienie nie jest łatwą sprawą, zwłaszcza takie, które jest przewlekłe i nieznosne. Cierpieć można też psychicznie, a takie cierpienie jest gorsze niekiedy od fizycznego. Wiem sama coś o tym, bo już wiele przecierpiałam mimo swojego młodego wieku. Kiedy było mi źle i cierpiałam bardzo, wtedy modliłam się do Boga o zniknięcie mojego bólu. Modlitwa pomagała mi w znoszeniu cierpienia. Dlatego uważam, że religia pomaga realnie w dostrzeganiu sensu cierpienia, jak żadna inna możliwość (studentka, lat 23).

Kiedy moja mama bardzo chorowała i cierpiała z tego powodu, a lekarze nie potrafili jej pomóc, i ona, i rodzina prosiliśmy Boga o pomoc. Wtedy mama czuła się psychicznie lepiej, stała się pogodniejsza, choć cierpienie nie ustawało nagle. Mówiła nam, żebyśmy wspierali ją modlitwą, a wtedy będzie jej łatwiej żyć z cierpieniem, bo była też przekonana, że skoro musi cierpieć, to na pewno tak chce Bóg, a ona powinna pogodzić się z tą sytuacją (student, lat 22).

Według mnie to tylko religia może ułatwić człowiekowi cierpiącemu zrozumieć cierpienie i zgodzić się na jego bycie w sobie. Ksiądz katecheta mówił nam na religii, że ludzie wierzący w Boga lepiej potrafią uporać się ze swoim bólem wywołanym różnymi cierpieniami, bo ich nie unikniemy, a zgoda na nie należy do trudnych decyzji. Myślę, że bez religii, wiary i modlitwy nie dałoby się przyjąć cierpienia i zrozumieć jego sensu. Przecież Jezus też wiele wycierpiał, jak żył kiedyś na ziemi, a zrobił to dla ludzi, żeby zrozumieli cierpienie i przyjęli je jako element swojego życia. Bo po śmierci już nie będą cierpieć (licealistka, lat 18).

Z badań wynika, że co dziesiąty respondent w całej grupie, jak i w poszczególnych jej środowiskach nie potrafił ocenić pozytywnej roli religii w zrozumieniu sensu cierpienia i w jego akceptacji przez ludzi, nie uzasadniając tej postawy. Trudności z tym miało nieco więcej kobiet i uczniów aniżeli mężczyzn i studentów.

Wpływ zmiennych płci i typu szkoły na postrzeganie przez badanych uczniów i studentów roli religii w różnych sytuacjach życiowych ludzi jest zróżnicowany, ale niezbyt duży. Ważne jest więc pytanie: Jak wielki wpływ w tym zakresie wywierają deklaracje wiary religijnej i niewiary badanych? Odpowiedź na to pytanie ukazuje tabela 5 i analiza wskaźników w niej zamieszczonych.

Tabela 5. Wiara religijna i niewiara badanych a ich nastawienie do roli religii w życiu ludzi

Deklaracje wiary religijnej i niewiary respondentów	Krytyka roli religii w życiu ludzi		Razem
	mniejsza	większa	
	584	298	882
	w %		
Głęboko wierzący i wierzący (490)	74,6	25,4	100,0
Obojętni i niewierzący (392)	14,7	85,3	100,0

Źródło: badania własne.

Dla tej tabeli miernik Kendalla $Q = +0,889$, co oznacza, że między wiarą religijną oraz niewiarą i obojętnością religijną a mniejszą lub większą krytyką religii i jej roli w życiu ludzi zachodzi bardzo istotna (na wysokim poziomie) zależność statystyczna. Prawdopodobnie tę można ująć następująco: im głębsza wiara religijna, tym mniejsza krytyka religii i jej roli w różnych sytuacjach życiowych ludzi; i na odwrót – nasilanie się obojętności religijnej i zadeklarowana niewiara (postawa ateistyczna) sprzyjają nasilaniu się krytyki religii i jej wpływowi na różne sfery życia ludzi. U osób głęboko wierzących kontestowanie roli religii w życiu ludzi w zasadzie jest niewidoczne, a pojawia się u pewnego odsetka osób wierzących tradycyjnie, natomiast opór i sprzeciw wobec tej roli religii nasila się u osób wątpiących i indyferentnych religijnie, aby przyjąć radykalną postawę oporu i buntu wobec religii i jej roli egzystencjalnej u osób deklarujących brak wiary religijnej i ujawniających postawę ateistyczną.

Podsumowanie

W opracowaniu tym, będącym fragmentem większej monografii socjologicznej, ukazałem religię i jej rolę egzystencjalną w świetle wyników różnych badań socjologicznych, widząc w nich podstawę analiz wyników badań własnych poświęconych temu zagadnieniu. Badania te wykazały, że nastawienie respondentów – uczniów szkół średnich i studentów uczelni wyższej – jest w kilku kwestiach analogiczne lub podobne, z kolei w pozostałych aspektach – odrębne, co może oznaczać narastanie wśród dzisiejszej młodzieży radykalnych postaw wobec religii i jej roli egzystencjalnej, bardziej krytycznych i kontestacyjnych. Z jednej strony widzimy, że nadal duże odsetki respondentów w obu grupach środowiskowych (między 2/5 i 1/2 całej badanej grupy) są pozytywnie nastawione do religii i jej roli pomocniczej w różnych sferach życia ludzi, zwłaszcza w sytuacjach dramatycznych. Taką postawę wobec religii i jej roli humanistycznej prezentują przede wszystkim respondenci głęboko

wierzący i wierzący tradycyjnie, u których rzadziej dało się zauważyć krytykę religii i kontestowanie jej roli w życiu ludzi. Taką krytykę i opór wobec wpływu religii na życie ludzi częściej przejawiali respondenci obojętni religijnie, a w największym stopniu (93,4%) respondenci deklarujący postawę ateistyczną. Jednocześnie w grupie osób wątpiących i obojętnych religijnie byli tacy, którzy ustosunkowali się pozytywnie do religii i jej roli w życiu ludzi: a) uznali konieczność religii jako podstawy uczciwego życia czy jej pomoc w tym zakresie (15,9% i 28,6%); b) twierdzili, że bez religii nie można działać moralnie (11,0% i 7,9%); c) uważali, że religia nadaje sens i cel życiu ludzi (17,4% i 20,3%); d) twierdzili, że religia może przyczynić się do szczęścia ludzi (16,7% i 13,9%); e) sądzili, że religia pomaga w zrozumieniu sensu i celu cierpienia oraz znacznie ułatwia jego pokonywanie (17,6% i 15,8%). Łącznie pozytywne nastawienie do religii i jej pomocniczej roli w życiu ludzi przejawiało 15,7% i 17,3% respondentów mających trudności z wiarą religijną, czyli wątpiących i obojętnych religijnie. Brak krytyki religii i buntu wobec jej pomocy w trudnych sytuacjach życiowych ludzi, czyli zrozumienie dla tej jej roli, ukazało zaś 6,6% respondentów niewierzących.

JERZY KOJKOŁ

Akademia Marynarki Wojennej

Andrzej Niemojewski – Adam Mahrburg. Pozytywistyczno-kantowskie spojrzenie na religię

Śmierć Georga Wilhelma Friedricha Hegla jest symbolem zmierzchu romantyzmu, a zarazem narodzin pozytywizmu. Od tego momentu możemy mówić o pojawieniu się w Europie nowej wersji filozofii minimalistycznej, przejawiającej się w koncepcjach Auguste'a Comte'a, Johna S. Milla, Karola Darwina i Herberta Spencera. Ich twórczość, choć w dużej mierze autorska, opierała się na w miarę jednolitym fundamencie teoretycznym. Dla pozytywizmu jedynie rzeczywistość zjawiskowa jest przedmiotem poznania, bytów ogólnych nie ma, istnieją tylko przedmioty jednostkowe, wiedza może być zredukowana do jednej, najbardziej podstawowej, sądy aksjologiczne nie mają wartości poznawczej, zaś wszystkie problemy społeczne, ekonomiczne i polityczne mogą być rozwiązywane na drodze naukowej¹.

Upowszechnianie myśli pozytywistycznej na ziemiach polskich miało początek w latach 60. XIX wieku. Na łamach „Przeglądu Tygodniowego”, „Niwy”, „Prawdy”, Biblioteki Warszawskiej” i „Ateneum” tacy myśliciele, jak: J. Ochorowicz, B. Rejchman, P. Chmielowski, F. Bogacki, F. Krupiński, W. Kozłowski (starszy), W. Spasowicz, A. Dygasiński, przedstawiali pozytywistyczny paradygmat nauki.

Program pozytywistyczny był prostym, zrozumiałym, zdroworozsądkowym przekazem, wyznaczającym myślową perspektywę dużej części polskiej, ale nie tylko, inteligencji. W ten sposób stawał się on ogólną orientacją światopoglądową mającą swój wyraz w filozofii, literaturze, historii, socjologii oraz powstającym religioznawstwie.

¹ Por. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*, PWN, Warszawa 1966, ss. 9-18.

Taki światopogląd był też podstawą rozważań Andrzeja Niemojewskiego² na temat religii. Choć był on zwolennikiem szkoły mitologiczno-astralistycznej, stosował w swoich rozważaniach zasady analizy pojęć wypracowanych przez szkołę krytyczno-filologiczną, mieszczącą się częściowo w tradycji pozytywistyczno-kantowskiej.

Ten zwolennik legendy euhemerowskiej, ale także jej krytyk, dowodził konieczności zrozumienia wpływu *homo religiosus* na kulturę³. Opowiadał się tym samym za łączeniem założeń metodologicznych oraz rozstrzygnięć szkoły historycznej i astralnej. Takie podejście umożliwiało mu zarówno poznanie zewnętrznych uwarunkowań kultury, jak i „orbity naszej psychiki”. Pisał on:

Pokolenie, które stanowimy, jest częstką długiego promienia, częstokroć załamane-
go, a przeto źródło, z którego wyszło, widzi tylko po linii załamania ostatniego, czyli
w miejscu fałszywym. Jest tedy wielkie prawdopodobieństwo, iż cel przyszły wskutek

² Religioznawca, historyk, dramaturg i publicysta żyjący w latach 1864-1921. Współpracował z Ignacym Daszyńskim, sympatyzował w różnych okresach z PPS i z ruchem narodowym. Pisał dla „Wędrowca”, „Tygodnika Powszechnego”, „Kraju” i „Prawdy”. W latach 1903-1904 podróżował do Włoch, Konstantynopola, Palestyny, Libanu, Egiptu i Grecji. W 1905 r. uczestniczył w zjeździe wolnomyslicieli w Paryżu. Tłumacz *Żywota Jezusa* E. Renana (Kraków 1904), *Dziejów wojny żydowskiej przeciwko Rzymianom* J. Flawiusza (Kraków 1906), *Babilonu i Biblii* F. Delitzscha (Warszawa 1907). Przez wiele lat był redaktorem „Myśli Niepodległej” (pierwszy numer ukazał się 1 września 1906 r), pisma propagującego polskie osiągnięcia religioznawcze, ale z czasem ewoluującego w kierunku nacjonalizmu i antysemityzmu. A. Niemojewski odchodzi w tym czasie od poglądów lewicowych i staje się zwolennikiem endecji. Za obrazę moralności więziony w Cytadeli warszawskiej w latach 1911-1912. Po 1918 r. był przeciwny socjalizmowi, krytykował rząd Jędrzeja Moraczewskiego, atakował Józefa Piłsudskiego. 27 stycznia 1919 r. aresztowany za obrazę Sejmu Ustawodawczego. Jego główne dzieła to: *O masonerii i masonach. Szkic popularny*, Warszawa 1906; *Legendy*, Lwów 1902; *O pochodzeniu naszego Boga*, Warszawa 1907; *Objaśnienie Katechizmu*, Warszawa 1907; *Dzieje Krzyża*, Warszawa 1908; *Giordano Bruno*, Warszawa 1908; *Stworzenie Świata według Biblii*, Warszawa 1909; *Bóg Jezus w świetle badań cudzych i własnych*, Warszawa 1909; *Tajemnice astrologii chrześcijańskiej*, Warszawa 1913; *Dusza żydowska w zwierciadle Talmudu*, Warszawa 1914; *Etyka Talmudu*, Warszawa 1917; *O państwowości polskiej*, Warszawa 1920; *Biblia a gwiazdy. Sto pytań stawianych biblistom oraz sto odpowiedzi dla ludzi umiejących myśleć własną głową. Sapere ausuris*, Warszawa 1924 (wydana po śmierci autora). Por. S. Asté (A. Czubryński), *Andrzej Niemojewski jako astralista*, „Wolnomysliciel Polski” 11/1930, ss. 5-9; H. Bałabuch, *Bluznierstwo czy walka polityczna? Dyskusja o wolności słowa wokół „Legend” Andrzeja Niemojewskiego*, „Annales UMCS” seria I, Lublin 2006, ss. 43-78; M. Jasińska-Wojtkowska, *Wokół „Legend” Andrzeja Niemojewskiego*, „Roczniki Humanistyczne” 46(1)/1998; L. Hass, *Masoneria polska XX wieku. Losy, łże, ludzie*, Warszawa 1993, ss. 262-263; H. Hoffman, *Astralistyka. Szkice z dziejów religioznawstwa polskiego*, Nomos, Kraków 1991, ss. 39-62; idem, *Dzieje polskich badań religioznawczych*, Kraków 2004, ss. 74-77; J. Krzyżanowski, *Autor „Ludzi rewolucji”*, wstęp do: A. Niemojewski, *Ludzie rewolucji i inne opowiadania*, Czytelnik, Warszawa 1961, ss. 5-15; A. Piber, W. Stankiewicz, *Niemojewski Andrzej*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 23, PAN – PAU, Wrocław 1978, ss. 3-10; R. Polak, *Niemojewski Andrzej*, w: *Encyklopedia Filozofii Polskiej*, t. 2 (M-Ż), Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, ss. 241-243.

³ Por. H. Floryńska, *Filozoficzna refleksja nad religią*, w: A. Walicki (red.), *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918*, PWN, Warszawa 1986, s. 302.

idących naprzód załamań, również w fałszywym widzi miejscu. Poznać swą przeszłość we wszystkich załamaniach, to znaczy zbliżyć się do zrozumienia swych uzdolnień, a przeto pewniejszą stopą iść naprzód. [...]. Jak ziemia, pozornie nieruchoma, bezwiednie naprzód pędzi, tak nasza psychika, rzekomo około własnej tylko obracająca się osi, pędzi wedle pchnięć z przed tysiącleci i dziesięcioletni, jak i sama psychice pokoleń następnych pchnięć takich udziela⁴.

Dzięki takiemu podejściu można jego zdaniem nabrać odpowiedniego dystansu kulturowego, pozwalającego zrozumieć różnorodność źródeł kształtujących myśl chrześcijańską, rozpoznać jej współczesną wartość oraz przyczynić się do lepszego poznania ludzkiej psychiki.

To „nabieranie” dystansu było związane z tym, że autor *Legend* nie doceniał tradycji, w tym jej aspektów filozoficznych i kulturowych. Budziła ona, a w szczególności ta wywodząca się z Grecji i Rzymu oraz wczesnego chrześcijaństwa, wiele wątpliwości epistemologicznych. Zbyt łatwo przybierała postać czystej metafizyki. Ta ostatnia, zarówno w postaci arystotelesowskiej, jak i tomistycznej, była dla niego bezwartościowa naukowo. Można zgodzić się z opinią Ryszarda Polaka, że A. Niemojewski „Historią filozofii posługiwał się instrumentalnie i i wybiórczo. Darzył uznaniem Sokratesa, przypisując mu postawę wroga wobec wszelkich dogmatów religijnych i obowiązujących powszechnie w jego czasach schematów myślenia i konformistycznych zachowań jednostek w społeczeństwie. Cenił B. Spinozę za jego panteizm, antyinstytucjonalizm i antydogmatyzm, F.W. Nietzschego i H. Spencera za utylitaryzm. Wpływ na jego światopogląd wywarły E. Haeckla koncepcje głoszące ewolucjonizm i materialistyczny monizm”⁵.

Interesował się on głównie chrześcijaństwem, w tym jego genezą, rozpatrywaną w kontekście religii starożytnego Bliskiego Wschodu. Dopatrywał się związków między przekazami biblijnymi a treściami religii babilońskich. Zwracał uwagę na znaczenie koncepcji wędrówki idei upowszechnianej w środowiskach polskich marksistów. Początkowo poddawał krytyce historyczność Jezusa Chrystusa, uznając jego życiorys za projekcję mitów astralnych, później przedstawiał go także jako człowieka, pocieszyciela i uzdrowiciela chorych. W końcu uznał, że astralistyka nie może orzekać o historyczności Jezusa, a tylko zajmować się interpretacją symboliki astralnej.

Należy pamiętać, że astralistyka jest historycznie zamierzoną metodą (nurtem) w biblistyce, religioznawstwie czy kulturoznawstwie, poszukującą źródeł kultury, a tym samym religii, w mitologii gwiazdnej odnoszącej się szczególnie do ciał niebieskich, w tym Słońca i Księżyca. Zgodnie z jej założeniami, jak pisał Zygmunt Poniatowski:

⁴ A. Niemojewski, *Tajemnice astrologii chrześcijańskiej*, Wyd. „Myśli Niepodległej”, Warszawa 1913, s. 3.

⁵ R. Polak, *Niemojewski Andrzej*, s. 242.

Obserwacja i interpretacja układów (konstelacji) i ruchów ciał niebieskich nie tylko determinowała (rzekomo) losy ludzkie (horoskopy!), lecz także modelowała postacie bóstw i herosów. Siłą rzeczy więc bogowie i twory bogopodobne były mitami gwiazdnymi, astralogematami, selenematami (mitami księżycowymi) i mitami solarnymi (słonecznymi) – odzwierciedleniami wędrówki ciał niebieskich po „mapie nieba”⁶.

Wnioski płynące z tego typu analiz były zbliżone do wielu innych wychodzących ze środowisk wolnomyślicielskich, zwalczających intelektualne stereotypy religijnej świadomości oraz propagujących świeckość kultury narodowej. W nich Jezus Chrystus stawał się twórcą religii ludzi biednych i upośledzonych. Wyrażał ich tęsknotę za równością i sprawiedliwością społeczną chociażby po śmierci. Budziły one szeroki sprzeciw zarówno w środowisku konfesyjnym, jak i świeckim, a w szczególności wśród teoretyków Młodej Polski i myślicieli uznających wartość rozważań metafizycznych.

Mimo to, a może dlatego, Jezus Chrystus staje się w ujęciu A. Niemojewskiego zbawcą ludzkości, Prometeuszem, który chciał uwolnić ludzkość od zła etycznego-społecznego. W ten sposób podmiotem tej działalności stawał się człowiek, jego życie oraz bycie w świecie oparte na zasadzie miłości bliźniego. Jezus Chrystus kończy jednak na krzyżu, opuszczony przez Boga. Podkreślano w ten sposób klęskę sprawiedliwości i szczęścia człowieka. Jak pisał Roman Padoł:

Ten problem budził w modernizmie żywe zainteresowanie i uzyskał charakterystyczne interpretacje. Chrystus dla wielu był przykładem prometejskiej postawy – tak oceniano jego działalność i doktrynę. Akcentowano przy tym szczególnie próbę reformy społecznej, zmierzającej do ustanowienia braterstwa między ludźmi. Podkreślano również inne momenty z życia Chrystusa, między innymi poświęcenie się dla sprawy ludzkości, śmierć itd. Rzecz jasna, często, choć nie zawsze, stosowano naturalistyczną interpretację działalności Chrystusa, której najpełniejszą wykładnię przedstawił w tym okresie A. Niemojewski⁷.

Interpretacje autora *Legend* nie były tak jednoznacznie naturalistyczne, jak sądził R. Padoł. Jego koncepcje religioznawcze zostały skonstruowane na założeniach teoretycznych szkoły mitologicznej, astralistycznej, historyczno-porównawczej i panbabilonizmie. Krytycznie oceniając te szkoły, A. Niemojewski próbował stworzyć naukową szkołę poznania chrześcijaństwa. Pisał on:

Sądzę, że dotychczasowe badania nad Jezusem i ewangeliami nie wyszły poza zakres wiedzy i nie doszły do tego, co się zwać może nauką. Wiedza zbiera fakty, ale dopiero nauka odkrywa pomiędzy temi faktami związki o charakterze praw. Dotychczasowa wiedza o Jezusie ustanowiła także związki między faktami. Ale wychodząc z zasad apriorystycznych, posiada tylko pewną doktrynę, która niema nic wspólnego z tym, co

⁶ Z. Poniatowski, *Początki religioznawstwa w Polsce (1873-1918)*, „Euhemer” 1/1977, s. 56. Za początki tej szkoły uważa się wystąpienia C.F. Volneya, Ch.F. Dupuis, E. Siecke i E. Stucken.

⁷ R. Padoł, *Filozofia religii polskiego modernizmu*, Wyd. Literackie, Kraków 1982, ss. 94-95.

zasługiwałyoby na szczytną nazwę teorii naukowej. Wprawdzie teologowie liberalistyczni, należący do Szkoły Historycznej, wciąż i bardzo dużo mówią o metodach, ale mnie się zdaje, że w gruncie rzeczy nie mają o charakterze metod właściwego pojęcia. Jedyną bodaj ich metodą jest trzymanie się dogmatyczne aprioryzmu, że najpierw istniał jakiś nieznany nam bliżej Jezus, a potem dorobiono do niego wszystko, co stanowi olbrzymi materiał jezuologii i chrystologii. Trudno jest badać przyczyny takiego faktu. Ale zdaje się, że przyczyny te nie są zbyt głęboko ukryte. Wobec niesłychanej specjalizacji uczeni, zajmujący się Jezusem i ewangeljami, nie obejmują dość rozległych widnokręgów wiedзовych. Istnieją obszary wiedzy ludzkiej, które są im wprost nieznane. Brak im też w ich ukształceniu podkładu filozoficznego, a zwłaszcza przyrodniczego⁸.

Patrząc krytycznie na stan wiedzy dotyczącej chrześcijaństwa, A. Niemojewski koncentrował swoje badania na poszukiwaniu źródeł każdej religii. Sądził, że mają one charakter społeczny i psychologiczny oraz rozwijają się żywiołowo, jak „rośliny i zwierzęta”. W tym żywiołowym rozwoju świadomość ludzka odgrywa podobną rolę jak czynniki geograficzne – klimat czy gleba. Zjawisko to jego zdaniem dostrzeżono już w epoce Oświecenia, lecz mówiono przede wszystkim o fałszerstwie, oszustwie, podrabianiu jako źródłach religii. Jednak ci, którzy tak czynili, byli według A. Niemojewskiego niewolnikami swojej psychiki, uwięzionej przez tradycję. Polski myśliciel uważał, że zjawisko to jest tłumaczone przez teorię biogenezy, która swoim zasięgiem obejmuje także psychogenezę i „sotogenezę”. Pisał, że nawet „na mądrości filozoficznej odnaleźć można ślady przebrzmiałej kabalistyki”⁹. Jego zdaniem nawet jeden z największych myślicieli, Immanuel Kant, tylko modernizował myśl ludzką, tkwiąc w okowach wszechogarniającej kabalistycznej swoistości.

Należy przy tym pamiętać, że renesans kantyizmu w tamtym okresie spowodował m.in. pojawienie się tendencji do rozdzielenia nauki i wiary, a ściślej mówiąc: filozofii i wiary. Pierwsza miała się opierać na poznaniu, druga zaś na uczuciu. Tendencje te mogły być oceniane jako przejaw rosnącego w siłę ruchu religijnego czy nawrotu do „prawdziwej religijności” szerokich mas społecznych. Wielu myślicieli uważało, że w gruncie rzeczy mamy do czynienia z kryzysem „starych religii”. W rzeczywistości ludzkość dotarła do punktu zwrotnego, którego przekroczenie wymaga nowej orientacji w totalności wszechświata¹⁰.

⁸ A. Niemojewski, *Tajemnice astrologji...*, ss. 54-55 (pisownia oryginalna).

⁹ Ibidem, s. 56 (pisownia oryginalna).

¹⁰ Dyskusja dotycząca filozofii I. Kanta toczyła się w tym czasie także w Polsce. Po 1880 r. pisali o Kancie m.in. Władysław M. Kozłowski, Adam Mahrburg, Marian Massonius, Witold Rubczyński, Seweryn Smolikowski, Maurycy Straszewski i Mściśław Wartenberg. Zob. S. Garfein-Garsk, *Krytycyzm*, w: *W poszukiwaniu prawdy*, Kraków 1911; W.M. Kozłowski, *Historia filozoficzna powstania i rozwoju idei podstawowych umysłowości współczesnej*, Warszawa 1910; E. Krzymski, *Teoryja karna Kanta ze stanowiska jego ogólnej nauki o rozumie praktycznym*, Kraków 1882; A. Mahrburg, *Emanuel Kant*, w: idem, *Pisma filozoficzne*, t. II, Warszawa 1914; F. Paulsen, *I. Kant i jego nauka*, Warszawa 1902; A. Raciborski, *Ogólny zarys systemu filozofii*, nakładem autora, t. I,

A. Niemojewski sądził, że staje się tak, kiedy ludzkość zatracą wobec religii myślenie kategoriami astralnymi. Proces ten w odniesieniu do chrześcijaństwa datuje on na II-IV wiek. To właśnie wtedy Ojcowie Kościoła silnie przeciwstawiali się ujmowaniu Chrystusa jako przejawu kultu słońca, potępiając zdecydowanie całą astrologię. W ten sposób doszło do uczłowieczenia Jezusa, ale także uwolnienia astrologii z kajdan teologii, jako że „filozofia kosmiczna odżyła i zapanowała w sztuce aż do okresu reformacji i humanizmu”. To w sztuce, zdaniem autora *Legend*, rozpoczął się proces przekształcania Jezusa z bogocześnika w człowieka boga. W ten sposób pisze A. Niemojewski:

Jał się wytwarzać nowy pogląd na świat. Stara filozofia kosmiczna, w której Jezus grał tak wybitną rolę, musiała ustąpić panteizmowi Spinozy, który filozofię fetysza kamiennego doprowadził chyba do szczytu, głosząc, że Bóg jest substancją, fetysz miał się tak do ciasnego umysłu Fetyszysty, jak substancja do ogromnie rozszerzonego umysłu Spinozy [...]. Jezus przestał być pojęciem kosmicznym. Mniej już interesowała ludzi jego zantropomorfizowana i zantropopatyzowana historia niż logje, czyli różne aforyzmy, których zaczęto się uczyć na pamięć wielkimi ilościami¹¹.

Proces ten prowadził zarówno do rozwoju religii, jak i jej kryzysu. Można go zdaniem A. Niemojewskiego badać, stosując odpowiednią metodę, dostrzegającą fakt „przrództwa”. Pisał on:

W badaniach moich doszedłem do niezbitego wniosku, że istnieje fakt przrództwa myśli religijnej, bóstw i rytuałów. Dotąd udało mi się ustalić dwa prawa teogenetyczne, odpowiadające prawu biogenetycznemu:

Po ilości i jakości fetyszów i totemów, związanych z każdym bóstwem, możemy rozeznaczyć pierwiastki, z których zwolna powstawał.

Rozwój bóstwa odbywa się w kierunku filozofizacji totemów¹².

Podając przykład historyczności Jezusa, sądził on, że przeciwstawia się dotychczasowym badaniom, które za punkt wyjścia przyjmowały „niepewny fakt

Lwów 1892; H. Struve, *Immanuel Kant oraz dziejowa doniosłość jego krytycyzmu*, Warszawa 1904; J.N. Szuman, *Pogląd krytyczny na metafizykę Kanta*, Poznań 1902; A. Żółtowski, *Filozofia Kanta, jej dogmaty, złudzenia i zdobycze*, Poznań 1923; M. Wartenberg, *O kantowskiej krytyce praktycznego rozumu i jej stosunku do krytyki czystego rozumu*, Lwów 1911.

¹¹ A. Niemojewski, *Tajemnice astrologii...*, s. 105. Nawiązanie do twórczości Spinozy wydaje się być trafne, ponieważ dla tego filozofa przyroda jest *causa sui* – przyczyną samej siebie, jest niezniszczalna, nieograniczona, wieczna i samostwarzalna. Nie ma tu mowy o żadnym celowościowo-koniecznościowym podporządkowaniu się sile wyższej – Bogu. Spinoza neguje tego rodzaju historiozofię, neguje istnienie boga transcendentnego i personalnego. Bóg u niego to przyroda, wszechświat w swojej harmonii. Niderlandzki filozof, dokonując w *Traktacie teologiczno-politycznym* analizy starohebrajskiej kosmogonii oraz mitów starogreckich, dostrzegł w nich elementy teologizacji przyrody. Szerzej: S.M. Nadler, *Spinoza*, tłum. W. Jeżewski, PIW, Warszawa 2002, s. 460; É. Balibar, *Spinoza i polityka*, tłum. A. Staroń, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 216.

¹² A. Niemojewski, *Tajemnice astrologii...*, s. 57.

narodzenia się Jezusa” na początku pierwszego tysiąclecia naszej ery oraz założenia przez niego gminy chrześcijańskiej w Jerozolimie oraz przedstawiały dalszy rozwój religii chrześcijańskiej na podstawie źródeł mitologiczno-apokryficznych, takich jak Nowy Testament. A. Niemojewski proponował inną metodę:

[...] drogę badań należy odwrócić, jak to uczynili przyrodnicy, którzy nie wyszli z jakiegoś prazwierza, kreśląc jego rozwój aż do dni naszych, ale analizując organizm dzisiejszego zwierzęcia porównawczo z innymi organizmami, posuwali się dalej i dalej w przeszłość, odkrywając dawniejsze formy człowieka laboratoryjnie i następnie znajdując potwierdzenie w materiale kopalnym¹³.

Autor *Legend* sądził, że tak samo trzeba analizować religię. Wyjść z jej form współczesnych i dokonując porównań, cofać się w przeszłość jak daleko się da. W ten sposób niczego nie przesadzamy, zwłaszcza początków religii. A. Niemojewskiemu chodziło zatem o metodyczną analizę istniejących współcześnie religii, a szczególnie ich kultu, ponieważ kryją one w sobie całą chrześcijańską tradycję. W ten sposób dochodzimy do „teorii pojęć szczątkowych i szczątkowych form rytualnych”. Takim pojęciem jest „Jezus jako baranek, a szczątkową formą rytualną powiewanie nad kielichem podczas konsekracji, co pochodzi jeszcze z czasów, kiedy odbywało się rytualne niecenie ognia”¹⁴.

Myśliciel ten uważał więc, że religioznawstwo nie może obejść się bez przyrodoznawstwa. Wszyscy, którzy chcą analizować religię, muszą jego zdaniem umieć myśleć przyrodniczo, a wartość teorii, które tworzymy, musi być sprawdzana przez praktyczną zastosowalność.

Wydaje się możliwe, że opisane prawa nawiązują do ewolucjonizmu klasycznego i pozytywistycznego utylitaryzmu. Podobnie ocenia te zagadnienia Henryk Hoffman:

[...] pierwsze prawo zostało sformułowane zapewne w nawiązaniu do teorii „survivals” ewolucjonisty E.B. Tylora, którego *Cywilizację pierwotną* Niemojewski często cytuje w swych pracach. Prawo drugie również zawiera w sobie myśl ewolucjonizmu klasycznego, iż rozwój idei bóstwa odbywa się od form pierwotnych (kult przyrody – w tym głównie ciał astralnych) do czci oddawanej abstrakcyjnemu Bogu¹⁵.

¹³ Ibidem, s. 57.

¹⁴ Ibidem, s. 58.

¹⁵ H. Hoffman, *Astralistyka...*, s. 53. Ewolucjonizm jest uważany za jedną z pierwszych szkół w religioznawstwie. Rozwinął się w ramach antropologii kulturalnej (etnologii). Stosował w badaniach nad religią idee teorii ewolucji zaczerpnięte z ewolucjonizmu biologicznego Karola Darwina oraz filozoficznego Herberta Spencera. W ewolucjonizmie można mówić o trzech fazach rozwoju: klasycznej, krytycznej i neoewolucjonistycznej. Za twórcę pierwszej fazy uważa się powszechnie Edwarda B. Tylora (1832-1917), który uznaje animizm jako podstawę każdej religii. Współtwórcami tego typu myślenia byli Lewis Henry Morgan (1818-1881) i James George Frazer (1854-1941). Krytyczną fazę ewolucjonizmu zapoczątkowuje twórczość Andrew Langa (1844-1912), zaś prekursorem neoewolucjonizmu był Leslie Alvin White, rozpatrujący religię jako integralny element histo-

Zgodnie z prezentowanymi przez te nurty założeniami A. Niemojewski sądził, że znając dobrze współczesne kultury oraz dysponując bogatym materiałem porównawczym, przechodząc od abstrakcji do konkretów, od uflozoficznionych bóstw współczesnych do mitów, można prześledzić etapy rozwoju wierzeń religijnych od totemizmu do form współczesnych¹⁶.

Rozważania A. Niemojewskiego wpisywały się w nurt, który można nazwać krytycyzmem. Czerpał on inspiracje nie tylko z pozytywizmu, ale także z neokantyzmu, który wywarł ogromny wpływ na myślenie o religii w końcu XIX wieku.

Kantyzm wydawał się wówczas nie tylko szczytem rozwoju teorii poznania, ale również ostatnim stopniem prowadzącym do kresu rozwoju filozofii. Nie chodziło bynajmniej o zaprzeczenie tendencji rozwojowej poznania ludzkiego, lecz o stwierdzenie jego ostatecznego ukierunkowania. Kantyści byli przekonani, że poznanie rozwija się i nadal będzie się rozwijać w kierunku określonym przez Kanta, dlatego stanowisko swoje nazwali krytycyzmem, który miał być kantyzmem zmodernizowanym, zwanym także neokantyzmem¹⁷.

rii kultury, traktowanej jako odrębna klasa zjawisk. Szerzej: *Antropologia kulturowa. Zbliżenia epok i problemów*, wybór tekstów i redakcja K.J. Brozi, Wyd. UMCS, Lublin 1995, s. 184; P. Chmielewski, *Kultura i ewolucja*, PWN, Warszawa 1988, s. 407; J. Gajda, *Antropologia kulturowa. Wprowadzenie do wiedzy o kulturze*, cz. 1, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2003, s. 237; M. Nowaczyk, *Ewolucjonizm kulturowy a religia*, PWN, Warszawa 1989, ss. 3-8; W. Piwowarski, *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Nomos, Kraków 2003, s. 453; M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Verbinum, Warszawa 1989, s. 267; J. Waardenburg, *Religie i religia*, Verbinum, Warszawa 1991, s. 222.

¹⁶ Na fakt uznawania przez A. Niemojewskiego kultu przyrody za pierwotną formę religii zwrócił uwagę H. Hoffman. Píše on: „Warto podkreślić, że Niemojewski (wzorem Dupuis’a) uznawał kult przyrody za pierwotną formę religii. Szczególne znaczenie w rozwoju wierzeń ludzkich przyznawał totemizmowi, który – jak sądził – był pierwszą formą religii stanowiącą zwarty system”. H. Hoffman, *Astralistyka...*, s. 53. Ch.F. Dupuis (1742-1809) – profesor Collège de France, filozof, propagator świeckiego podejścia do nauki o religii, uznawany za twórcę szkoły astralistycznej w religioznawstwie.

¹⁷ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, PWN, Warszawa 1990, s. 93. Pisał on o neokantystach, że „usiłowali utrzymać samą tylko nową ideę Kanta, eliminując to, co w jego pismach było pozostałością przedkantowskiej filozofii. Usiłowali wydobyć samo złoto, odrzucając rudę. Chcieli dokonać rektyfikacji kantowskiej spuścizny. Mówiąc bez przenośni, chcieli z amalgamatu elementów przedkantowskich i swoiście kantowskich, jakimi są trzy *Krytyki*, wydzielić tylko elementy swoiście kantowskie”. W. Tatarkiewicz, *W dwieście pięćdziesiątą rocznicę urodzin Kanta*, w: J. Gąrewicz (red.), *Dziedzictwo Kanta*, PWN, Warszawa 1976, s. 11. Wydaje się, że Władysław Tatarkiewicz tylko częściowo miał rację. W Polsce bowiem dominowała i dominuje z jednej strony tendencja do eksponowania granic i praw poznania racjonalnego, przeciwstawiania Kanta metafizyce, podkreślania, że rozum ludzki musi się trzymać granic doświadczenia, z drugiej zaś można dostrzec irracjonalizację tego doświadczenia. Obie tendencje wynikają jednak z tradycyjnej, idealistycznej interpretacji kantyzmu. Zob. D. Bęben, A.J. Noras (red.), *Filozofia Kanta i jej recepcja*, Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2011; R. Kozłowski (red.), *Filozofia Kanta i jej recepcja*, Wyd. IF UAM, Poznań 2000; L. Kołakowski, *Immanuel Kant*, w: idem, *O co nas pytają wielcy filozofowie*, Znak, Kraków 2006; T. Kupś, *Filozofia religii Immanuela Kanta*, Wyd. UMK, Toruń 2008; M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Wyd. Rolewski, Toruń 2001.

W ujęciu Hermanna von Helmholtza, Kuno Fischera, Otto Liebmann, Friedricha Alberta Lange, Hermana Cohena czy Wilhelma Windelbanda bycie kantystą oznaczało traktowanie filozofii przede wszystkim jako krytyki poznania, co prowadziło do rezygnacji z teorii bytu. W doświadczeniu dostrzegano złożony twór umysłu, który jest uwarunkowany jego apriorycznymi formami. Poznanie ludzkie, jeśli nie chce popaść w „starą metafizykę”, nie może wyjść poza granice tak określonego doświadczenia. Bycie kantystą znaczyło zatem bycie realistą, uznawanie rzeczy, które przejawiają się umysłowi poznającemu jako istniejące realnie, będące pewną nieuwarunkowaną nim rzeczywistością dualistyczną, dopuszczającą możliwość zaistnienia doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego. Kantysta był więc także dualistą i formalistą, co oznaczało uznawanie wiedzy skonstruowanej przez umysł za pewną, powszechną i konieczną formę poznania podmiotowo-przedmiotowego, ograniczoną możliwością doświadczenia.

W kantyzmie dostrzegano także motyw minimalistyczny i maksymalistyczny. Uważano, że Kant wykazał, iż teoretycznymi dochodzeniami nie można osiągnąć „rzeczy w sobie”, ponieważ jej poznanie jest możliwe wtedy, gdy odwołuje się do postulatów życia. Z jednej więc strony, jak minimaliści, krytykował całą dotychczasową metafizykę, a z drugiej – zdawał się zapowiadać nową metafizykę, niczym maksymaliści. Taką interpretację kantyizmu dali przede wszystkim F.A. Lange i H. Helmholtz, którzy podkreślali fenomenalizm i subiektywizm Kanta. W refleksji tej umysł stawał się wszystko po swojemu konstruującym narzędziem poznania. Myśl była równie subiektywna jak wrażenia, co prowadziło do subiektywności ludzkiego poznania. Wydaje się, że można tę interpretację kantyizmu określić mianem psychologicznej¹⁸.

Adam Mahrburg¹⁹, inspirowany pozytywistycznym rozumieniem nauki oraz ideami Kanta, dokonywał krytycznych analiz zagadnień filozoficznych. Na nich

¹⁸ Dla wielu autorów podstawą poglądów epistemologicznych była psychologia. Przykładem może być Aleksander Raciborski, który pisał, że „cała teoria poznania polega w znacznej części na krytycznym rozbiorze doniosłości i znaczenia działań psychicznych”. A. Raciborski, *Ogólny zarys...*, s. XI. Por. K. Czarnecki (red.), *Osiągnięcia polskiej psychologii w okresie międzywojennym*, Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1981, s. 150. Szerzej na temat recepcji Kanta: K. Bochenek, L. Gawor, M. Michalik-Jeżowska, R. Wójtowicz, *Zarys historii filozofii polskiej*, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2013, s. 188; K. Bochenek, L. Gawor, A. Jedynak, J. Kojkoł, *Filozofia polska okresu międzywojennego. Zarys problematyki*, Wyd. Akademickie AMW, Gdynia 2013, passim; S. Borzym, *Filozofia polska 1900-1950*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991, ss. 12, 21-29; L. Gawor, *Myśliciele mało znani. Filozofia polska końca XIX wieku i pierwszej dekady XX wieku*, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2011, ss. 22-23; J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, WAM, Kraków 2010, ss. 329-334; *Zarys dziejów filozofii polskiej...*, ss. 168-183.

¹⁹ Filozof, psycholog, metodolog i publicysta. Urodził się 6.08.1855 r. pod Mińskiem (majątek Czyki). Kończy gimnazjum w Mińsku, a następnie w latach 1875-1879 studiuje na Uniwersytecie Petersburskim na Wydziale Historyczno-Filologicznym. Studia ukończył w 1879 r. ze stopniem kandydata nauk filozoficznych. Pozostaje w Petersburgu, oddając się studiowaniu poglądów W. Wund-

opierał także swoje ujęcie religii. Świadczy o tym m.in. udział myśliciela w sporze dotyczącym stosunki wiary do rozumu. W pracach *Celowość w przyrodoznawstwie, Teoria celowości ze stanowiska naukowego. Studium filozoficzne*, krytycznie interpretował książkę ks. M. Morawskiego *Celowość w naturze. Studium przyrodniczo-filozoficzne*²⁰.

Podstawą rozważań A. Mahrburga było przekonanie dotyczące roli teorii poznania we współczesnej filozofii, w szczególności pozytywizmu, który jego zdaniem, uzupełniony krytycyzmem i ewolucjonizmem mógł rozstrzygać wszelkie spory teoriopoznawcze. Utożsamiał on filozofię z krytyczną teorią poznania i ogólną metodologią nauk. Miała to być filozofia nauki formułująca zasady ją samoograniczające oraz teoretyczne warunki prawomocności nauki i jej fundamenty metodologiczne.

Właściwie zinterpretował to Władysław Spasowski, twierdząc:

[...] nauka stanowi dla niego przedmiot badania filozoficznego i cała jego działalność, zarówno teoretyczna, jak pedagogiczna, skierowana była z jednej strony ku krytycznemu rozbirowi podstaw, zasad i metod naukowych, oraz opartych na nich dociekań filozoficznych i metafizycznych, z drugiej zaś strony ku szerzeniu zamiłowania do

ta, M. Müllera, N. Hartmanna, K. Darwina i innych myślicieli. W 1882 r. po raz pierwszy spędza lato w Królestwie Polskim. W latach 1883-1889 pracuje w redakcji tygodnika „Kraj”. W styczniu 1887 r. udaje się do Lipska i zapisuje na wykłady Wundta, a potem uczęszcza do jego pracowni psychologicznej. W 1890 r., po nieudanej próbie podjęcia pracy w Krakowie, A. Mahrburg osiadł w Warszawie. Tam wykłada na tajnym uniwersytecie w Warszawie (zwanym Uniwersytem Latającym). Przez szesnaście lat pozostaje prywatnym nauczycielem filozofii. W 1898 r. poślubił Janinę Wróblewską. Publikuje w „Przeglądzie Filozoficznym”, „Książce” (1901-1907), „Ogniwie” i „Ate-neum”. Píše hasła dla *Wielkiej Encyklopedii Powszechnej Ilustrowanej* (1888-1892), współpracuje z *Poradnikiem dla samouków* (1897-1905), opracowuje terminologię filozoficzną dla *Słownika Języka Polskiego*. 21.12.1899 r. zostaje aresztowany i osadzony w cytadeli, gdzie spędza trzy miesiące. Od 1907 r. zaczynają się u niego pojawiać objawy choroby umysłowej. Przez pięć lat ciężko pracując, zmaga się z chorobą. Umiera 20.11.1913 r. w Warszawie, pozostawiając żonę i czwórkę dzieci. Główne jego dzieła to: *Teoria celowości ze stanowiska naukowego*, Kraków 1888; *Pisma filozoficzne*, t. I i II, Warszawa 1914 (w t. I kompletna bibliografia sporządzona przez W. Spasowskiego). Por. W. Spasowski, *Adam Mahrburg i jego poglądy na naukę i filozofię. Analiza porównawcza*, Warszawa 1913; I. Halperen, *Adam Mahrburg*, „Książka” 12/1913, ss. 628-632; M. Massonius, *Mahrburg jako uczony*, „Przegląd Filozoficzny” 1/1914, ss. 76-83; N. Łubnicki, *Poglądy filozoficzne Adama Mahrburga*, „Studia Filozoficzne” 1/1958, ss. 61-85, 2/1958, ss. 51-79; A. Hochfeldowa, *Adam Mahrburg*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. II, Książka i Wiedza, Warszawa 1975, ss. 137-200; W. Tyburski, *Nauka a etyka w ujęciu Adama Mahrburga*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno-Społeczne. Filozofia” 4/1979, ss. 107-116; B. Skarga, *Teoretycy pozytywizmu*, w: S. Borzym, *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918*, PWN, Warszawa 1983, ss. 169-177; J.F. Chwał, *Metafilozofia Adama Mahrburga*, IFiS PAN, Warszawa 1998; M. Kazimierzczak, *Mahrburg Adam*, w: *Słownik filozofów polskich*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2006, ss. 111-112; M. Uliński, *Mahrburg Adam*, w: *Encyklopedia Filozofii Polskiej*, t. II, ss. 18-20.

²⁰ Zob. „Przegląd Literacki” dodatek do „Kraju” 44/1888, ss. 1-4, 45/1888, ss. 5-7, 46/1888, ss. 5-8; „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Historyczno-Filozoficzny” 1888, t. 22, ss. 182-358. Praca ta miała też osobne wydanie książkowe.

rzetelnej, na zasadach radykalnej teorii poznania opartej analizy krytycznej kierunków naukowo-filozoficznych²¹.

Odwołując się do Kanta, Mahrburg twierdził, że „poznajemy świat nie takim, jakim on jest niezależnie od naszego umysłu, lecz budujemy wiedzę o świecie z materiału doświadczalnego tak, jak na to pozwala swoista organizacja naszego umysłu. Ten swój pomysł Kant nazywa odkryciem kopernikańskim w filozofii i w nim upatruje główny swój czyn bohaterski”²². Istotę kantyzmu widział on w połączeniu racjonalizmu z empiryzmem. Traktował poznanie jako jedność treści i formy, a zarazem jako podmiotowość i przedmiotowość. Odżegnywał się od pojęcia czystego doświadczenia uwarunkowanego jedynie przez energię zmysłów. Rzeczywistość doświadczalna była dla niego tylko produktem właściwych podmiotowi form poznania *a priori*.

Generalnie były to rozważania dotyczące nauki, odpowiadające na pytania o jej ontologiczny status, przedmiot i metody. A. Mahrburg definiował naukę jako teorię świata, usystematyzowany i sprawdzalny system pojęć i sądów, obejmujący ogół ludzkiego doświadczenia²³. Słusznie pisał W. Spasowski, że w ujęciu polskiego pozytywisty nauka staje się „systemem wiedzy jednolitym, wyczerpującym wszelkie doświadczenie i wyrównującym wszelkie warunki prywatne [...], a zatem chce mieć wartość powszechną. Wobec zaś konieczności wyczerpania całokształtu doświadczenia może być tylko wytworem zbiorowym, metodycznie uskutecznionym”²⁴.

Można zgodzić się z Leszkiem Gaworem, że nauka w ujęciu Mahrburga była uświadomioną działalnością człowieka próbującą z ludzkiego doświadczenia stworzyć logicznie niesprzeczny system wiedzy. Było to kantowskie rozumienie nauki jako konceptu intelektu odwołującego się do doświadczenia będącego czynnikiem łączącym podmiot z przedmiotem poznania²⁵.

Wgłębianie się w twórczość Mahrburga pozwala dostrzec, że autor ten, łącząc neokantyzm z empiriokrytycyzmem, pozostawał przede wszystkim pozytywistą. Uznawał, że podstawą filozofii są twierdzenia z zakresu metodologii ogólnej, zwłaszcza te, które określają, czym jest nauka, i dokonują jej klasyfikacji. W związku z tym podzielił on nauki na formalne i realne, umieszczając w tych pierwszych logikę i matematykę, a w drugich nauki humanistyczne i przyrodnicze. Co interesujące, elementem tych ostatnich jest psychologia, która – jak słusznie zauważa Jan Woleński – „stanowi łącznik pomiędzy przyrodznawstwem a humanistyką”²⁶.

²¹ W. Spasowski, *Adam Mahrburg i jego poglądy na naukę o filozofii. Analiza porównawcza*, Warszawa 1913, s. 4 (pisownia oryginalna).

²² A. Mahrburg, *Emanuel Kant*, w: idem, *Pisma filozoficzne*, t. II, Warszawa 1914, s. 291.

²³ A. Mahrburg, *Co to jest nauka*, „Przegląd Filozoficzny” 1/1897, s. 20.

²⁴ W. Spasowski, *Adam Mahrburg...*, s. 60 (pisownia oryginalna).

²⁵ Por. K. Bochenek, L. Gawor, M. Michalik-Jeżowska, R. Wójtowicz, *Zarys historii filozofii polskiej*, ss. 189-190.

²⁶ J. Woleński, *Okres pozytywizmu w Polsce*, w: J. Skoczynski, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, s. 329.

Mahrburg zdawał sobie sprawę, jakie problemy napotyka badacz dążący do opracowania teorii nauki. Dostrzegał różnorodność teorii naukowych, a tym samym brak wzorców dla sprawdzenia definicji nauki. Rozumiał, że nauka stanowi zarazem działanie i jego skutek. Nauka jest „jednym ze składników kultury w ogóle”, a jej istotą jest ogólność, konsekwentność, sprawdzalność i systemowość. Polega ona na „przystosowaniu pojęć i sądów do coraz szerszego zakresu doświadczeń, usuwaniu sprzeczności, uogólnianiu i systematyzowaniu”²⁷.

Potraktowanie nauki jako jednego z fundamentów czy składników kultury było w tamtym czasie dość interesujące i prowadziło do traktowania nauki jako działalności, czyli swoistej aktywności człowieka. Zrozumiałym problemem w tym kontekście staje się definiowanie kultury. Mahrburg uważał, że można je związać z ogółem uświadomionych materialnych i duchowych potrzeb człowieka oraz ze środkami niezbędnymi do ich tworzenia i zaspokajania. Jego zdaniem „wyraz ten oznacza uprawę przyrodzonych zdolności człowieka i otoczenia jego, czyli przyrody. Pojęcie kultury obejmuje zarazem wszelkie usiłowania, zmierzające ku przeobrażeniu człowieka i przyrody, jak również ogół osiągniętych przez te usiłowania skutków, które z kolei stają się podstawą i narzędziem dalszej uprawy. A zatem kulturą jest ogół potrzeb materialnych, religijnych, etycznych, estetycznych, poznawczych, społecznych itd., ale kulturą jest także ogół narzędzi i przyrządów, wytwory rzemiosła i przemysłu, stroje i budowle, język, obyczaje, wierzenia, kult, wiedza i nauka, sztuka i jej dzieła, prawa, instytucje społeczne i państwowe, bo to są środki, które nie tylko zaspokajają w pewnym stopniu potrzeby człowieka, lecz, sumując w sobie wyniki pracy już wykonanej, służą za podstawę do dalszej uprawy”²⁸.

Nie chodzi tu o kulturę określonego społeczeństwa, ale o zjawisko ogólne, nawet jeśli byt ogólny przejawia się jedynie w formach konkretnych. Chodzi zatem o całościowy proces ludzkiej aktywności oraz jego globalny rezultat. Oznacza to

²⁷ A. Mahrburg, *Historia nauki*, w: P. Chmielowski, L. Krzywicki, A. Mahrburg (red.), *Poradnik dla samouków*, cz. II: *Nauki filologiczne. Nauki historyczne*, Warszawa 1899, s. 458.

²⁸ Ibidem, s. 459 (pisownia oryginalna). Współcześnie do podobnych wniosków doszedł Richard Niebuher. Autor omawianej książki, formułując problem Chrystusa i kultury, pisze, że chodzi „o ten całościowy proces ludzkiej aktywności oraz jego całościowy rezultat, który w języku potocznym określa się mianem kultury, albo mianem cywilizacji” (s. 47). Kultura jest „nierozdzielnie spleciona ze wspólnotową egzystencją” (s. 47), „dary kultury możemy zdobyć jedynie własną pracą” (s. 49). „Poszukiwanie tego, co jest dobre dla człowieka, jest głównym motorem kultury” (s. 50). Celem kultury jest doczesna i materialna realizacja wartości. „Nie oznacza to, że dobra, które ludzie pragną osiągnąć, są konieczne dobrami doczesnymi czy materialnymi – bez względu na to, jaka wielka część ludzkiego dorobku jest rezultatem troski o te właśnie dobra” (s. 51). I dalej: „Bez względu na to, czy chodzi o zwyczaje, czy o artefakty, kultury nie uda się zachować, jeśli ludzie nie poświęcą znacznej części swej energii na dzieło konserwacji [...]. Niezależnie od miejsca i czasu, wartości – do których aspiruje kultura – są liczne. Żadne społeczeństwo nie ma nawet szans na realizację swoich różnorodnych możliwości; każda społeczność jest wszak tworem bardzo skomplikowanym, złożonym z wielu instytucji o różnych celach i splatających się interesach” (s. 53). R. Niebuher, *Chrystus a kultura*, tłum. A. Pawelec, Znak, Kraków 1996.

pluralizm kultur. W tym ujęciu kultury to jej aspekt społeczny, czyli nierozzerwalny związek ze wspólnotą, stanowi ludzkie osiągnięcie, co oznacza, że kulturę tworzymy jedynie własną pracą. W kulturze mamy zatem do czynienia z celowymi wytworami człowieka i z tym, co człowiek czyni. Tylko świat jako zamierzony wytwór człowieka jest światem kultury. Ponadto ludzkie wytwory służą jakiemuś celowi, świat kultury jest więc światem wartości. Kultura nie da się w żadnym razie opisać bez odniesienia do zamiarów ich twórców i użytkowników. To wartości są na ogół dobrem dla człowieka. A zatem celem tak rozumianej kultury jest doczesna i materialna realizacja wartości. Wszystkie aktualizacje celu, a tym samym wartości służą zarówno zachowaniu wartości, jak i ich realizacji.

Mahrburg traktował naukę jako zjawisko historyczne, ukształtowaną z wiedzy praktycznej jej teorię, mającą autonomiczne cele i metody, której osiągnięcia powinny być stosowane w praktyce. Jego zdaniem miałyby ona zajmować się normami, celami i ideałami, traktując je jako fakty, których powstanie, rozwój i zmierzch są przedmiotem badań nauki. Głównym celem nauki jest zaś ich porządkowanie. Mahrburg podkreślał poznawczo-badawczą rolę nauki, odróżniając ją od systemów normatywnych. W ten sposób uzasadniał konieczność powstania wszechogarniającej teorii nauki i jej miejsca w filozofii. Zaznaczał, że to właśnie teoria poznania (kojarzona z całą filozofią), a w zasadzie jej specjalny dział, bada powszechne (formalne i materialne) wartości nauki. Przedmiotem jej badań są ponadto warunki poznania w ogóle oraz system wiedzy naukowej. Filozofia jest zatem jego zdaniem teorią nauki.

Rację ma Eulalia Sajdak-Michnowska, gdy pisze:

[...] takie rozumienie [przez A. Mahrburga – J.K.] nauki i filozofii [...], wymagało zwrócenia szczególnej uwagi na nauki szczegółowe, słabo rozwinięte i nie dość jeszcze określone, przez swój niedorozwój utrudniające postęp naukowy. W stosunku do nauk przyrodniczych czy matematycznych refleksja teoretyczna jest możliwa, ale zarówno etyka, jak i religioznawstwo [taka nazwa jeszcze nie istniała – J.K.] stanowiły często przedmiot spekulacji filozoficznej. Mahrburg protestował stanowczo przeciwko włączeniu etyki i nauki o religiach do filozofii. Jego zdaniem, powinny one być przedmiotem odpowiednich nauk szczegółowych i dopiero teorią tych nauk miałyby się zajmować filozofia²⁹.

²⁹ E. Sajdak-Michnowska, *Adam Mahrburg (1855-1913)*, „Euhemer” 4/1964, s. 42. Trzeba zwrócić jednak uwagę, że Mahrburg nie był tak krytycznie nastawiony do niektórych nauk szczegółowych, jak przedstawia to E. Sajdak-Michnowska. Zdawał sobie sprawę ze słabości etyki i nauki o religiach, ale także z ich osiągnięć. Sądził, że uzupełniają one system wiedzy. Pisał: „Nauka powinna ogarnąć całkowite doświadczenie, jako swój przedmiot, bez żadnych wyjątków. Wobec tego, gdyby nawet dotąd nie istniały nauki, badające różne dziedziny twórczości kulturalnej wraz z ocenami faktycznie właściwymi naturze ludzkiej i ideałami, które człowiek wytwarza, łatwo by dała się przewidzieć i zrozumieć konieczność takich nauk. Bez nich system wiedzy naukowej byłby niepełny, nie objąłby sobie właściwego przedmiotu, o ile ten jest dostępny, i nie wypełniałby swego całkowitego zadania. Szczęśliwym trafem nauki takie istnieją faktycznie, że tu wymienię etykę,

Dla Mahrburga istnienie takich nauk szczegółowych, jak etyka czy nauka o religiach, było uzasadnione interesem nauki. Pisał on:

Życie etyczne i religijne człowieka jest tak samo dobrze faktem doświadczalnie danym, jak życie ekonomiczne, jak zresztą wszelka rzeczywistość doświadczalna. Jeżeli moralność i religia są faktami odrębnej natury, swoistymi, muszą one mieć swoje nauki szczegółowe, etykę i naukę o religii, chociażby te nauki w danych warunkach miały poprzestać na bardzo niskim poziomie Rozwoju teoretycznego. Tego wymaga ogólna gospodarka nauki. Sama materia tych dziedzin i jej opracowanie teoretyczne należy do nauk szczegółowych, bez których ogół doświadczenia nie zostałby wyczerpany w systemie wiedzy naukowej o świecie. Że jednak etyka i nauka o religii są naukami, więc, jako nauki, stają się przedmiotami filozofii. Wszak one także muszą mieć jakieś zasady swoje, muszą posługiwać się takimi narzędziami jak pojęcia, hipotezy, muszą być w określony sposób ustosunkowane do reszty nauk w całkowitym systemie, potrzebują pewnych metod, probierzy³⁰.

Mahrburg, wypowiadając się na temat nauki, postrzegał ją jako system wiedzy objaśniający całą rzeczywistość, a nie tylko jej fragmenty. Uznawał, że nie może być on religijnym objaśnianiem świata, nawet jeżeli religią byłaby nauka. Pogląd ten oznaczał sprzeciw wobec wszelkiej metafizyki (zarówno świeckiej, jak i religijnej) i pozytywistyczno-kantowskie traktowanie religii. Wydaje się, że rację ma E. Sajdak-Michnowska, dostrzegając początek jego krytycznej interpretacji metafizyki w dziele *Teoria celowości ze stanowiska naukowego*, w którym Mahrburg twierdzi, że nauka i metafizyka się wykluczają. Należy pamiętać, iż w jego rozumieniu metafizyka to system twierdzeń o bycie pozadoświadczalnym, transcendentnym oraz zespół wyobrażeń o wielkim znaczeniu dziejowym, zaspokajających poczucie piękna i wymagania etyczne. W związku z tym autor *Teorii celowości* wyróżniał dwa rodzaje metafizyki: spirytualizm i wulgarny materializm³¹.

Krytyka teorii celowości, a w zasadzie wszelkiej metafizyki, była najistotniejszą z podstaw Mahrburowskiego mówienia o religii, które rozpoczynało się wraz z twierdzeniem, że pojęcie Boga jest nienaukowe i powinno być odrzucone. Pisał on:

Odwieczny problemat „rozumu najwyższego”, demiurga świata, odgrywa wybitną rolę w wywodach zwolenników celowości i w łatwy do zrozumienia sposób częstokroć przenosi czysto naukowe zagadnienie o celowości w naturze na niewłaściwy grunt teologiczny³².

Ducha, albo rozumu absolutnego, od warunków cielesnych niezależnego, nauka uzasadnić nie może, a koncepcja antropomorficzna rozumu najwyższego zawsze pod

estetykę, naukę o religii, naukę o prawie, naukę o sztuce, naukę o kulturze wogóle”. A. Mahrburg, *Filozofia społeczna*, w: idem, *Pisma filozoficzne*, t. II, s. 177 (pisownia oryginalna).

³⁰ Ibidem.

³¹ E. Sajdak-Michnowska, *Adam Mahrburg...*, s. 44; A. Mahrburg, *Teoria celowości...*, ss. 182-358.

³² A. Mahrburg, *Filozofia społeczna*, s. 177.

tym względem musi grzeszyć dowolnością, gdyż nie może przytoczyć żadnej analogii psychologicznie uzasadnionej. Tak więc „rozum najwyższy”, niby antropomorficznie pojęty, nie posiada najistotniejszych cech i warunków rozumu ludzkiego, ani wiedzy doświadczalnie zdobytej, ani myślenia dyskursywnego w warunkach czasu, ani funkcjonalnej zależności od warunków cielesnych; naodwrot w ten sposób pojęty rozum najwyższy każe przypuszczać takie jakościowo nowe cechy, których naukowo poznać i objaśnić niepodobna³³.

Mahrburg w swoich rozważaniach zwraca uwagę na różnicę, jaka występuje między twierdzeniami nauki a dogmatami religijnymi. Podkreślał, że te drugie nigdy nie zostały naukowo uzasadnione. Sądził, że dzięki oddzieleniu nauki od religii twierdzenia dotyczące „rozumu najwyższego” – Boga nie będą obrażały uczuć ludzi wierzących, gdyż stają się one drażliwe tylko, gdy ktoś z pozycji naukowej krytykuje dogmaty religijne silnie utrwalone w sercach wyznawców danej religii. Natomiast gdy nie atakujemy wiary, a rozstrzygamy kwestie naukowe, pytając, czy pojęcie rozumu najwyższego da się naukowo uzasadnić, wtedy – jego zdaniem – wszelka obawa o obrazę uczuć religijnych znika, bowiem nauka nie może rozstrzygać o sprawach zakorzenionych w ludzkich sercach. Sądzę, że nie ma racji E. Sajdak-Michnowska, twierdząc, że w ten sposób Mahrburg „ubezpiecza się”³⁴ przed ewentualnymi atakami środowisk klerykalnych. Wynika ono raczej z jego kantowsko-pozytywistycznego patrzenia na problematykę religii jako nauki szczegółowej, której wyniki poddawane krytycznej analizie etymologicznej miały być jedną z podstaw filozofii naukowej. Taki pogląd był charakterystyczny dla redukcjonistyczno-psychologizującego ujmowania humanistyki w tamtym okresie. W gruncie rzeczy w tej krytyce chodziło o uzasadnienie zbędności pojęcia „rozumu najwyższego” i całej teleologii dla naukowego poznania świata przyrody³⁵.

Krytykując teleologiczne rozumienie rzeczywistości przyrodniczej, polski filozof poddawał krytyce religię jako jedną z form teleologii. W jego argumentacji ważną rolę odgrywało stwierdzenie, że religia nie ma waloru powszechności, ponieważ istnieją różne, często zwalczające się religie. Ich wyznawcy zaś twierdzą, iż tylko ich religia głosi prawdę absolutną, a tym samym tylko ona jest prawdziwa. Twierdzenia te nie są jednak przekonujące dla wyznawców innych religii ani ateistów. Dla nich nie mają one cech prawdziwości.

³³ Ibidem, s. 127 (pisownia oryginalna).

³⁴ E. Sajdak-Michnowska, *Adam Mahrburg...*, s. 44.

³⁵ Warto zacytować dłuższy fragment wyjaśnień Mahrburga: „Nigdy nie czyniłem wycieczek przeciwko żadnej religii; nigdy nie zaprzeczałem istnieniu Boga, tak samo jak nie podawałem za naukową tezę, że Bóg istnieje, bo na żadną z tych tez nie umiałbym przytoczyć żadnych dowodów naukowych, jest to wyłączny i nietykalny przedmiot wiary i sumienia osobistego. W książce staram się dowieść, że nauka nie może uzasadniać pojęcia Boga, jako rozumu najwyższego, tworzącego, urządzającego i do celu zmierzającego; że zatem pojęcia tego nie może wcielić do systemu swojego”. A. Mahrburg, *Pisma filozoficzne*, t. I, s. 224 (pisownia oryginalna).

Mahrburg dokonywał analizy religii również w kontekście mówienia o moralności. Sądził, że nie jest ona zakorzeniona w wierzeniach religijnych, lecz w człowieku. Jego zdaniem nic nie zwalnia człowieka z obowiązku przestrzegania norm moralnych. Religia i nauka mogą wzmacniać moralne zachowania człowieka, choć każda w inny sposób. Ta pierwsza, odwołując się do tradycji i uczuć, ta druga do wiedzy naukowej, która dostrzega podstawy moralności w naturze człowieka. Zdaniem filozofa ten punkt wyjścia jest ważnym elementem historycznego rozwoju moralności. W ten sposób może on mówić o moralności jako zjawisku koniecznym, będącym nieuniknionym „produktem rozwoju społecznego”³⁶. Powołuje się przy tym m.in. na autorytet Kanta, pisząc:

Niepodobna wszakże zaprzeczyć, że psychologicznie i historycznie Kant ma słuszość, o ile pierwiastek moralny, tkwiący w religiach, wyprowadza z moralnej natury człowieka. Historia porównawcza religii przyznaje mu słuszość całkowitą³⁷.

Warto zwrócić uwagę, że mówiąc o naturze ludzkiej jako fundamencie moralności, Mahrburg sprzeciwia się tezie o nadprzyrodzonych źródłach moralności oraz konieczności religii dla jej zachowania, nawet religii chrześcijańskiej. Filozof, pisząc o chrześcijaństwie, jest przede wszystkim historykiem, psychologiem czy mówiąc ogólnie: naukowcem. W związku z tą problematyką ciekawa jest jego recenzja książki Maurycego Straszewskiego pt. *Filozofia św. Augustyna na tle epoki*, wydana w 1905 r. w Krakowie (a potem w 1922 r. we Lwowie). Ma słuszość E. Sajdak-Michnowska, pisząc:

Mahrburg konsekwentnie tropi uchybienia autora wobec prawdy historycznej i gdy na końcu recenzji formułuje wniosek, że Straszewski zamiast dać czytelnikowi wiedzę o epoce i osobie św. Augustyna napisał apologię i „zbudował wierzących”, to wniosek ten jest dobrze uzasadniony³⁸.

Ważniejsza wydaje się jednak analiza poglądów samego Augustyna. Jego zdaniem, dowodząc możliwości wyjaśnienia tajemnicy św. Trójcy, przedstawiał on pogląd sprzeczny z twierdzeniem, że wiara prowadzi do poznania i rozumienia, natomiast gdy stwierdza, że dusza, która jest przyczyną bezpośrednią stanów psychicznych niezależnych od czynników zewnętrznych, jest niezłożona, trudno zrozumieć, dlaczego w ogóle zachodzą zmiany w życiu psychicznym. Zdaniem Mahrburga św. Augustyn, twierdząc, że Bóg jest niezłożony i niezmienny, uniemożliwia wytłumaczenie różnorodności świata, którego ma być przyczyną. Filozof dostrzega w poglądach św. Augustyna chęć traktowania religii jako wiedzy³⁹.

³⁶ A. Mahrburg, *Pisma filozoficzne*, t. II, s. 315.

³⁷ Ibidem, s. 303 (pisownia oryginalna).

³⁸ E. Sajdak-Michnowska, *Adam Mahrburg...*, s. 49.

³⁹ Por. A. Mahrburg, recenzja książki M. Straszewskiego, *Filozofia św. Augustyna na tle epoki*, „Książka” 8/1906, ss. 305-306.

Rozważania o chrześcijaństwie jako zjawisku historycznym miały szeroki kontekst teoretyczny, który dotyczył kwestii pochodzenia religii. Mahrburg uważa, że w początkowym okresie rozwoju kultury u wszystkich ludów istniała powszechna wiara w dusze i duchy oraz antropomorfizacja zjawisk i ludzi. Autor podaje przykłady opisu takich duchów w Wedach, Awescie i u Greków. W Indiach oraz u wyznawców zaratusztrianizmu uważano je za dusze przodków, pełniące rolę opiekunczą w stosunku do członków rodu. U Greków były to demony zamieszkujące miejsca, którym nadawały znamiona świętości. U Rzymian takie istoty nazywano *genius*. Zdaniem filozofa współczesne rozumienie pojęcia „geniusz” jest chrześcijańską „przeróbką” tego ostatniego. Śledząc losy tej przemiany, tak pisał:

Geniusz chrześcijaństwa oznacza ogół cech istotnych i znamienych, dzięki którym chrześcijaństwo odgrywa rolę określonego w dziejach czynnika i w których wyraża się ta rola. Geniusz człowieka lub ludzkości oznacza ogół tych rysów, które wyodrębniają człowieka jako gatunek z pośród innych istot i stanowią o kierunku jego dążeń i rodzaju twórczości. W tem też znaczeniu Geniusz często zastępuje się wyrazem „duch”, przyczem częstokroć zapewniano o tem, że to jest pojęcie oderwane i nadużywano przenośni, uprzedmiotowując ducha lub Geniusza narodu⁴⁰.

W istocie, omawiając ewolucję pojęcia „geniusz”, Mahrburg obrazuje proces przyswajania przez chrześcijaństwo wierzeń pierwotnych. Jest to ewidentne odwołanie się do ewolucjonizmu i próba jego upowszechnienia w nauce o religii. Dlatego też autor traktuje, podobnie jak Edward B. Tylor, animizm jako pierwotną formę religii:

Wierzenia, podania, przesady, obyczaje, obrzędy i język ludów pierwotnych wymownie świadczą o tem, że umysł pierwotny zawsze i wszędzie pojmuje świat otaczający animistycznie, bo wszędzie spotykamy uosobienia, hipostazy czyli przedstawienia bytów i duchów na miejsce pojęć ogólnych i oderwanych, uzmysłowienia, upodobnienia i przenośnie, nie pozostawiające żadnych pod tym względem wątpliwości⁴¹.

W twórczości Mahrburga można także dostrzec próby oceny historycznej roli chrześcijaństwa. Filozof dość ambiwalentnie odnosił się do tej problematyki. Z jednej strony doceniał zasługi, z drugiej – ukazywał jego ciemną stronę. W haśle „Hierokles z Aleksandrii” pisał:

W końcu panowania cesarza Teodozjusza II lub za panowania Pulcheryi, kiedy tryumfujące chrześcijaństwo z okrucieństwem prześladowało pogan, H., oskarżony o naukę przeciwną chrześcijaństwu, musiał stawać przed sądem stołecznym w Bizancjum i podlegał za wierność wierze przodków swoich i własnym przekonaniom okrutnej

⁴⁰ A. Mahrburg, *Geniusz*, w: *Wielka Encyklopedia Powszechna Ilustrowana*, t. 24, Warszawa 1900, s. 837 (pisownia oryginalna).

⁴¹ A. Mahrburg, *Animizm w poezji*, „Głos” 30/1896, s. 699 (pisownia oryginalna).

chłości, którą zniósł po bohatersku. Zgarnowszy w dłonie krew własną, cisnął ją w twarz oprawcom [...]”⁴².

Podobny ton wypowiedzi można dostrzec w haśle „humanizm”. Zdaniem Mahrburga ten kulturowy wytwór XIV wieku przeciwstawiał się „widenokregowi” scholastyki, ograniczonemu teologicznymi spekulacjami dotyczącymi m.in. problematyki uniwersaliów. Filozof rozumiał, że w szeroko rozumianej kulturze był to postęp, gdyż zaczęto zwracać baczniejszą uwagę na człowieka, jego „uczucia, upodobania i potrzeby”, zwrócono się ku osiągnięciom ducha starożytnego, szczególnie w zakresie poglądów na przyrodę, człowieka i życie społeczne, dostrzeżono, że „poganie przed erą chrześcijańską” uprawiali głęboką i wielostronną kulturę duchową, mieli umysły oryginalne, twórcze oraz rozwijali poglądy dotyczące świata i roli człowieka na świecie, „nie tylko głębokie, lecz niepozabawione wartości ogólnoludzkiej i o wiele żywniejsze od dogmatycznych łamigłówek scholastycznych”⁴³. Autor uważa, że humanizm (utożsamiany z Renesansem) jest w Europie nurtem uniwersalnym, który cechuje podkreślanie wartości natury ludzkiej i życia świeckiego oraz krytyka średniowiecznego typu myśli i kultury. Zapoczątkowuje on sformułowanie idei wolności i indywidualizmu, budzi krytycyzm, „rozszerza widnokąg dziejowy poza ciasne szranki średniowiecznego świata chrześcijańskiego”⁴⁴.

Dla religioznawstwa ważniejsze jest jednak to, że Mahrburg traktuje myśl renesansową jako impuls do „porównawczego badania systemów religijnych”, których wyniki mogą kształtować nowoczesny pogląd na świat, „a w szczególności pogląd na sprawy i dzieła ludzkie ze stanowiska wartości i celów specyficznie właściwych naturze ludzkiej”⁴⁵. W tym kontekście pada też stwierdzenie, że moralność i wierzenia religijne, jeżeli posiadają określoną treść, są czysto ludzkie, wynikają z duchowej natury człowieka. Mają znaczenie o tyle, o ile są uniwersalne. Pisał on:

Człowiek z siebie i dla siebie przeobraża otoczenie swoje, tworzy poematy i muzykę, moralność i naukę, religię i metafizykę. On jest tu źródłem, twórcą, wynalazcą, ostateczną zaś instancją probierczą dla tych dziedzin jest jego uczucie i wola⁴⁶.

Wydaje się, że mimo wielu przykładów przytoczonych wyżej, ale także dużo większej liczby wypowiedzi nieprzytoczonych, a mogących świadczyć o sympatii Mahrburga dla materialistycznej wizji świata (choć tzw. wulgarny materializm krytykował), nie można nazwać jego filozofii materialistyczną, a poglądy dotyczące religii ateistycznymi, jak uważa E. Sajdak-Michnowska. Jego poglądy wy-

⁴² A. Mahrburg, *Hierokles z Aleksandrii*, w: *Wielka Encyklopedia Powszechna Ilustrowana*, t. 28, Warszawa 1901, s. 961 (pisownia oryginalna).

⁴³ A. Mahrburg, *Humanizm*, w: *Wielka Encyklopedia Powszechna Ilustrowana*, t. 29, Warszawa 1902, s. 487.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Ibidem, s. 489.

⁴⁶ Ibidem.

nikały raczej z głębokiego przekonania, że nie wolno używać autorytetu nauki do ugruntowywania religijnej wizji świata. Cenna była głoszona przez niego teza, że moralność i religia to odrębne – choć związane ze sobą różnymi relacjami – fakty społeczne, którymi powinny zajmować się odrębne nauki szczegółowe: etyka i nauka o religii. Można więc wnioskować, że faktycznie Mahrburg był zwolennikiem usamodzielnienia się religioznawstwa jako nauki⁴⁷.

Andrzej Niemojewski i Adam Mahrburg sądzili, że badając religie, należy nabrać dystansu naukowego, pozwalającego zrozumieć różnorodność źródeł kształtujących religijność człowieka. Ich rozważania wpisywały się w nurt, który można określić mianem krytycyzmu. Czerpały one inspiracje nie tylko z pozytywizmu, ale i z neokantyzmu, który miał wielki wpływ na myślenie o religii w końcu XIX wieku. W swoich rozważaniach zwracali uwagę na różnicę, jaka występuje między twierdzeniami nauki a dogmatami religijnymi. Podkreślali, że te drugie nigdy nie zostały naukowo uzasadnione. Mogą jednak stanowić inspirację dla współczesnych badań z zakresu religioznawstwa ogólnego.

⁴⁷ H. Hoffman, *Dzieje polskich badań...*, s. 66; E. Sajdak-Michnowska, *Adam Mahrburg...*, ss. 48 i 51.

EWA PIOTROWSKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Filozofii, Zakład Antropologii Filozoficznej

Brygidki w życiu monastycznym Europy

Wiek XIII i XIV w Szwecji należy uznać za okres rozwoju życia politycznego, społeczno-gospodarczego, a przede wszystkim intelektualnego. Wówczas to monarchia szwedzka stawiała się liczącą się siłą polityczno-militarną w basenie Morza Bałtyckiego. W trwającej dwa stulecia walce z ekspansywnym Nowogrodem Wielkim Szwedzi umacniali swoje rządy w sąsiedniej Finlandii i na terenach przygranicznych (zamieszkałych przez Karelów i Rusinów) Karelii. W połowie XIV wieku Szwecja wprawdzie podupadła ekonomicznie (epidemia „czarnej śmierci”), ale król – ekspansywny i ambitny Magnus Eriksson – zamierzał za wszelką cenę wzmocnić pozycję Szwecji w rejonie Bałtyku (oczywiście kosztem swych stałych rywali: Danii i Nowogrodu Wielkiego). W polityce wewnętrznej wprowadził tzw. prawo krajowe i pragnął ograniczyć wpływy, zwłaszcza gospodarcze, Kościoła¹. W tym czasie podejmowano w Szwecji pierwsze próby uniezależnienia się (np. w handlu) od gospodarczej i częściowo politycznej (np. w administracji miast) potęgi północno-niemieckiego związku kupieckiego – Hanzy.

W wieku XIV stopniowo zaczęło kształtować się poczucie szwedzkiej odrębności językowej i kulturowej. Szwecja nawiązała też bliższe kontakty duchowo-kulturowe, religijne i naukowe z uniwersytetami Europy Zachodniej. Szwedzcy studenci uczyli się teologii, prawa, nauk przyrodniczych, a także matematyki i logiki, zwłaszcza na uniwersytetach w Paryżu, Bolonii, Kolonii i Heidelbergu².

W tym ruchliwym politycznie i coraz bardziej twórczym intelektualnie i kulturowo stuleciu przyszło żyć Brygidzie Szwedzkiej. Należała ona do tych nielicznych

¹ Por. L. O. Lagerqvist, *Historia Szwecji*, tłum. H. Thylve, Instytut Szwedzki, Stockholm 2001, ss. 29-30.

² E. Piotrowska, *Mysł filozoficzna w Szwecji. Od mistycyzmu do radykalizmu*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2006, s. 16.

kobiet, których rozmach działań organizacyjnych, podejmowanych przedsięwzięć politycznych i zamierzeń, a nawet przemysłów religijnych i filozoficznych daleko przekraczał granice nieco peryferyjnie usytuowanej na naszym kontynencie Szwecji. Była pierwszą odważną i przedsiębiorczą kobietą, która dążyła do rozwiązywania problemów i osiągania celów już nie wyłącznie szwedzkich, ale o wymiarach i znaczeniu wykraczającym poza jej kraj ojczysty, będących zarazem europejskimi. W jej wyobraźni rysował się świat Europy (choć w pismach jej nazwa kontynentu nie występuje) wyłącznie chrześcijańskiej i geograficznie zachodniej oraz śródziemnomorskiej.

Pochodziła z rodu arystokratycznego, a jej ojciec, Birger Persson, był nie tylko człowiekiem zamożnym, lecz także wpływowym politycznie możnowładcą szwedzkim. Brygida nie otrzymała gruntownego wykształcenia, a jej przeważnie zdroworozsądkowa wiedza pochodziła z licznych kontaktów z wykształconymi ludźmi, z własnych przemysłów i zainteresowań sprawami pozaziemskimi i mistycznymi. Wiedzę dowodową i faktograficzną oraz uczoność akademicką zastępowała najczęściej zdroworozsądkową refleksją. W sposobie myślenia i przekazu doświadczenia intelektualnego oraz uczuciowego (zmysłowego) cechowała ją daleko idąca samodzielność i niezależność, a wręcz skrajny indywidualizm. Nie była filozofem, chociaż niektórzy uważają ją za pierwszą próbującą w Szwecji myśleć o wielu istotnych kwestiach w sposób przypominający refleksję filozoficzną. Interesowała się przede wszystkim sprawami politycznymi, bo też władza i autorytet (np. króla szwedzkiego) nie były jej obce. W jej świadomości umocnił się wzorzec władcy sprawiedliwego oraz mądrego, przyznającego należne prawa ludziom świeckim i Kościołowi. Konflikty międzynarodowe (żyła w okresie angielsko-francuskiej wojny stuletniej) traktowała jako zaprzeczenie typowego myślenia epoki średniowiecza i uważała, że należy je rozwiązywać drogą pokojową. Jej zdaniem bowiem często ambitne rywalizacje polityczne i konflikty zbrojne, zmagania i animozje (np. na tle różnic w przekonaniach religijnych) rozbijają jedność świata chrześcijańskiego³. W swym światopoglądzie filozoficzno-religijnym była tolerancyjna i zawsze zabiegała o kompromis. Potępiała agresywną działalność zakonu krzyżackiego wobec sąsiadów, gdyż nie miało to w jej mniemaniu religijnego uzasadnienia. W swoich refleksjach moralno-filozoficznych używała pojęcia „sprawiedliwego prawa” wobec ludzi, którzy stworzeni przez Boga są równi, a ich mądrość winna sprowadzać się do miłości bliźniego i pokory wobec Stwórcy. W jej poglądach znajdujemy to, co dziś można by nazwać filozofią społeczną. Pobożność i religijność nakazuje, a zarazem zobowiązuje – jak sądziła – poszczególne stany i grupy ludzi wobec Boga do osiągania pozytywnych celów moralnych (również w znaczeniu praktycznym). Obce jej były, co odnosiła przede wszystkim do społeczeństwa szwedzkiego, nadmierne różnice majątkowe oraz bariery społeczne. Uważała też, że należy ograniczyć

³ Ibidem, s. 18.

przywileje stanowe. W swej głębokiej refleksji nad człowiekiem i społeczeństwem była świadoma narastających konfliktów społecznych w Szwecji, które były związane ze słabością struktur władzy królów i wspomagających ich możnowładców. Dostrzegała przy tym nie zawsze pozytywną społecznie i politycznie rolę Kościoła. Przebywając przez jakiś czas na dworze króla szwedzkiego Magnusa Erikssona być może z bezpośrednich, ale też pośrednich relacji (np. możnowładców i dostojników kościelnych) Brygida dowiadywała się o pogłębiającym się kryzysie instytucjonalnym Kościoła i chrześcijaństwa. Zgodnie z mentalnością skandynawską postanowiła działać i kryzysowi temu się przeciwstawić. W jej refleksjach filozoficzno-moralnych papieństwo jawiło się jako instytucja silna i zwarta, z dużą władzą wykonawczą papieża, pracującego konkretnie i z oddaniem dla spraw religijno-duchowych, a nawet politycznych i gospodarczych XIV-wiecznej chrześcijańskiej Europy.

W 1349 r. Brygida przeniosła się do Rzymu i przebywała tam ponad ćwierć wieku, do końca swego życia. Kryzys moralno-duchowy i instytucjonalny papieństwa, jaki obserwowała we Włoszech, niezwykle ją przeraził. Przeceniając swoje siły i możliwości, podjęła się misji pośredniczenia w dość złożonej sprawie, jaką był powrót papieża do Rzymu z francuskiego Awinionu. W 1309 r. bowiem, wobec małej stabilizacji, zwłaszcza wewnętrznej państw włoskich, w obawie o własne bezpieczeństwo i samej instytucji papieństwa, papież, zyskując poparcie króla Francji, przenieśli się do Awinionu. Prestiż i godność papieża „emigrantów” podupadł jednak wraz z reprezentowaną przez nich instytucją Kościoła. Kolegium kardynalskie, instytucje kurialne i sami papieże stawali się coraz bardziej ulegli wobec elit politycznych Francji. „Awiniońska niewola papieża” powodowała, że papieństwo stało się „francuskie”, tracąc znaczenie instytucji chrześcijańskiej o charakterze uniwersalnym. W koncepcji Brygidy Szwedzkiej miejscem pobytu papieża – jak nakazuje tradycja chrześcijańska (dziedzictwo św. Piotra) – Stolicą Apostolską powinien być wyłącznie Rzym, co mogłoby przywrócić tej instytucji właściwe, pozytywne religijno-moralne oblicze, prestiż społeczny i wprowadzić zasady skutecznego działania⁴. W kwestii ratowania papieństwa i jego właściwej pozycji religijno-społecznej oraz kościelnej Szwedka przeprowadzała mniej lub bardziej poufne rozmowy z wpływowymi politykami, królami, kardynałami, a nawet papieżami z „awiniońskiej niewoli”. Rozmowy te nie przyniosły wprawdzie oczekiwanego efektu, ale dialog zwrócił uwagę na powagę sytuacji kryzysowej w europejskim chrześcijaństwie. Faktycznie dopiero w 1377 r., a zatem już po śmierci Brygidy Szwedzkiej, papież powrócił do swej prawowitej rzymskiej Stolicy Apostolskiej.

Przypadek to bez precedensu w dziejach średniowiecznej Europy, bowiem dzieła zreformowania i duchowej integracji papieństwa miała dokonać kobieta – bez święceń kapłańskich i wykształcenia teologicznego, pochodząca w dodatku

⁴ O poglądach Brygidy na papieństwo jako instytucję boską, religijną, a także społeczną: E. Piotrowska, B. Piotrowski, *Święta Brygida Szwedzka na tle swoich czasów*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2005.

z północnej Europy, mało znanej społeczeństwom z regionu śródziemnomorskiego. Godne podziwu jest też szybkie zaznajomienie się Brygidy Szwedzkiej ze złożonymi układami sił i ówczesnymi problemami rzymskiego świata chrześcijańskiego. Warte podkreślenia jest również to, że nie władała ona początkowo językiem włoskim, a jej znajomość łaciny była niewielka.

Brygida Szwedzka dostrzegała także, a może przede wszystkim, kryzys życia klasztorного (monastycznego), który dotyczył nie tylko jej kraju ojczystego, a też całej Europy i jawił się jako upadek kultury życia klasztorного, przede wszystkim w znaczeniu religijno-moralnym. W jej przekonaniu bowiem ci, którzy żyją w murach klasztorных, wzbraniają się przed pokornym poddaniem się woli Boga, nie zachowują ubóstwa w znaczeniu religijnym, wreszcie racjonalnie i praktycznie nie dostrzegają znikomości życia ziemskiego, przede wszystkim w relacji do życia pozaziemskiego. Mnisi i mniszki nie zachowują ponadto czystości obyczajów ani nie przestrzegają zasady wstrzemięźliwości w jedzeniu i picu. Brygida wniosła i tutaj własny, oryginalny i twórczy wkład w kształtowanie się kobiecej klasztornej kultury sakralnej⁵. Podjęła się opracowania organizacyjnie unowocześnionego, bardziej do ówczesnego życia przystosowanego wzorca duchowości monastycznej. Z jednej strony korzystała z doświadczeń niektórych ośrodków życia klasztorного średnio-wiecznej Europy, z drugiej – opracowała własny wzorzec zakonniczy, dostosowany nie tylko do realiów i kultury życia klasztorного Szwecji, lecz również do tradycji i mentalności Szwedów oraz ich wielowiekowej spuścizny kulturowej.

Sama przebywając w klasztorze w Alvastra, studiowała regułę klasztorną św. Benedykta z Nursji (ok. 480-547) i zauważyła, że zmienił on normy i reguły klasztorne. Imponował jej benedyktyński pragmatyzm życiowy oraz praca mnichów w rolnictwie, rzemiośle artystycznym i robotach ręcznych (tj. społeczno-moralna rola pracy). Brygida akceptowała również benedyktyńskie cechy charakteru, takie jak: czystość (np. w życiu moralno-seksualnym), ubóstwo, oszczędność, wstrzemięźliwość w jedzeniu i picu oraz posłuszeństwo wobec przełożonych.

Ceniła również dorobek organizacyjny i duchowo-intelektualny cystersów, ale raziła ją ich negatywna postawa wobec bezpośredniego udziału w życiu klasztornym. W swoich *Objawieniach* zachwycała się zaś etosem klasztornym dominikanów. Wiedziała, że obecny w XIV-wiecznej Europie kryzys życia klasztorного należy przełamać, wprowadzając zasady reformowanej i praktycznej pobożności.

Około 1340 r. wystąpiła z koncepcją nowego porządku klasztorного w Europie. Interesowały ją klasztory wspólne dla mnichów i mniszek, gdzie w czynnościach oraz posługach religijnych i liturgicznych obowiązywałyby komplementarność i wzajemna pomoc w różnych sytuacjach, także spornych i tych związanych ze zwykłym, codziennym życiem ziemskim (była to być może reminiscencja nor-dyckiego zwyczaju wzajemnej pomocy). Zgodnie z jej objawieniami miała to być

⁵ E. Piotrowska, B. Piotrowski, *Święta Brygida Szwedzka...*, s. 89 nn.

„reguła Zbawiciela”. Oficjalnie ów zakon był Zakonem Najświętszego Zbawiciela, a faktycznie Zakonem Maryjnym (co oznaczało, że duchowość i pobożność mniszek miała być częścią kultu Matki Boskiej).

Zakładając swój klasztor, Brygida spotkała się z trudnościami ze strony państwa⁶. Dopiero w sierpniu 1370 r. papież Urban V wyraził zgodę na założenie przez nią klasztoru w szwedzkiej Vadstena według męsko-żeńskiego porządku monastycznego (ostatecznie w 1378 r. zatwierdzony według reguły św. Augustyna). Elementy klasztornej ascezy łączono tam z obowiązkiem pracy i działań praktycznych. Klasztor był nie tylko wspólnotą religijną, lecz także społeczną, a nawet gospodarczą. W dodatku poprzez ascezę i modlitwę poszukiwano trwałej więzi i miłości z bliźnim. Wysiłek fizyczny podejmowano jako skuteczne oraz bezpośrednie naśladownictwo życia Chrystusa i Maryi, co było zarazem drogą do doskonałości moralnej, życiowej sumienności oraz cierpliwości. W przekonaniu Brygidy Szwedzkiej klasztory powinny być nie tylko ośrodkiem życia religijnego, ale także kulturalnego, a nawet naukowego i wydawniczego (np. gromadzenie licznych rękopisów, przepisywanie starych ksiąg) oraz oświatowego (przy klasztorze w Vadstena działała szkoła katedralna)⁷. Tak ambitne założenia, które można nazwać swoistą ideologią klasztorną, Brygida zamierzała upowszechniać nie tylko na terenie swojej ojczyzny, ale również w Europie północnej, zachodniej i śródziemnomorskiej.

Wyświęcony ostatecznie klasztor w Vadstena miał w tej sytuacji nie tylko lokalne znaczenie dla rozwoju szwedzkiej kultury monastycznej. Nordycki konwent stał się przede wszystkim promotorem szeroko terytorialnie funkcjonującej reguły klasztornej, która niebawem upowszechniła się we wszystkich krajach bałtycko-skandynawskich, co pośrednio kształtowało regionalny bałtycki charakter klasztorów według reguły Brygidy Szwedzkiej. Wzorzec życia klasztornego z Vadsteny nie tylko upowszechnił się w Niemczech północnych i w Polsce (łącznie z jej wschodnimi terytoriami), ale także przenikał na tereny zachodniej i południowej Europy, skąd reguła klasztorna brygidek przyjmowała wymiary kontynentalne (europejskie).

Zakon Najświętszego Zbawiciela brygidek (*Ordo Sancti Salvatoria*) był czymś unikalnym w życiu duchowym i kształtowaniu się pobożności społeczeństw regionu bałtycko-skandynawskiego i pozostałej Europy⁸. Oblicza się, że w XVI wieku powstało w Europie 27 klasztorów św. Brygidy – przede wszystkim w krajach skandynawskich, ponadto w Estonii i na Łotwie, w Anglii, Holandii, Niemczech

⁶ Ibidem, s. 94 nn.

⁷ O strukturze organizacyjnej i funkcjonowaniu klasztorów św. Brygidy Szwedzkiej: ibidem, s. 96 nn.

⁸ Duński historyk Jens E. Olssen zauważył, że w okresie unii kalmarskiej (1450-1520) kult św. Brygidy stanowił swoistą ciągłość kultu św. Eryka w Szwecji, św. Olafa w Norwegii i św. Knuda w Danii. Por. J.E. Olesen, *Rigsråd – kongemagt – Union. Studier over det danske rigsråd og den nordiske kongemagts politik 1434-1449*, Aarhus 1980.

(zwłaszcza w Bawarii), we Włoszech i w Hiszpanii. Nie wszystkie były jednak dobrze zorganizowane i znaczące dla rozwoju życia duchowo-religijnego i nie zawsze duchowo i organizacyjnie stosowały się do reguły św. Brygidy⁹. Zakon brygidek łączył jednak duchowo i kulturowo dwa kręgi cywilizacyjne średniowiecznej chrześcijańskiej Europy – bałtycki i śródziemnomorski.

Klasztory i pielgrzymki stanowiły w świecie średniowiecznym zbiorową formę życia duchowego (tzw. średniowieczną pobożność) oraz kulturowego, a nawet towarzyskiego, integrując i zbliżając do siebie ludzi o różnej obyczajowości, tradycjach społecznych i historycznych, mentalności i kulturze. W epoce późnego średniowiecza, w dobie postępującej komunikacji międzyludzkiej i kształtowania się społeczeństw stanowych, pielgrzymki i klasztory były formą „wyjścia” duchowego, społecznego, mentalnego, a nawet politycznego poza potrzeby i formy życia lokalnych społeczności, stanowiły siłę rozbijającą sztywne ramy tradycyjnego średniowiecznego partykularyzmu.

Lata 1410-1440 były niezwykle dynamiczne, wręcz ekspansywne w życiu religijnym (zresztą nie tylko) brygidek w Vadstene. Najwcześniej szwedzki wzorzec życia klasztornego brygidek przeniknął do sąsiedniej Danii. W 1416 r. w Maribo (na duńskiej wyspie Lolland) powstał klasztor brygidek (Habitaculum Mariae). Było to możliwe, gdyż w 1423 r. papiestwo wydało odrębną bullę, w której wyrażono zgodę na zakładanie nowych klasztorów żeńskich. Klasztor w Maribo upowszechniał w Danii kult maryjny, który w XV-wiecznej Europie był niezwykle popularny. Dzięki licznym nadaniom ziemskim oraz wydanemu prawu i przywilejom do czasu reformacji klasztor był ośrodkiem życia religijnego, społecznego i kulturalnego w Danii, chociaż nie można tego przeceniać. W 1536 r. klasztor ten przestał istnieć, a powstała w jego miejsce fundacja luterańska nadal utrzymywała kontakty z klasztorem w Vadstene, choć były one sporadyczne¹⁰.

W połowie XV wieku w Mariager (na terenie duńskiej Jutlandii) powstał jeden z najbardziej okazałych kościołów brygidek w Danii. W okresie jego rozkwitu w klasztorze tym przebywało 166 mnichów i mniszek. Mariager był rzeczywiście liczącym się ośrodkiem życia religijnego, a częściowo także duchowo-kulturalnego Danii, w dodatku pozostawał materialnie niezależny. W efekcie zwycięstwa reformacji na ziemi duńskiej został rozwiązany i pozbawiony całego zaplecza materialnego¹¹. Zwolennicy duńskiej reformacji skrzętnie zatem likwidowali klasztory brygidek zgodnie z założeniami doktrynalnymi protestantyzmu.

⁹ Szczegółowe informacje o działalności klasztorów brygidek zawiera praca szwedzkiego historyka Torego Nyberga, *Birgittinische Klostergründungen des Mittelalters*, Lund 1965. W literaturze polskiej: E. Piotrowska, B. Piotrowski, *Święta Brygida Szwedzka...*, s. 89 nn.

¹⁰ J. Skovgaard, *Den hellige Brigitta og Maribo Kloster*, Maribo 1914. W 1621 r. klasztor ostatecznie zlikwidowano, a pomieszczenia klasztorne i kościół stanowiły katedrę protestanckiej diecezji.

¹¹ A. Holmgaard, P. Carlsen, P. Andreasen, S. Jørgensen, *Mariager. Kirke og Kloster 1481-1981*, Mariager 1981. Praca jest szczegółowym opisem stanu posiadania klasztoru i jego życia duchowego.

Działalność obydwu klasztorów brygidek przyczyniła się do rozwoju przede wszystkim duńskiej pobożności katolickiej wśród warstw lepiej sytuowanych, mniej może życia kulturalnego i intelektualnego kraju. Zwycięstwo protestanckiej reformacji położyło kres ich działalności, która i tak miała ograniczone społeczne oddziaływanie.

Brygidki miały także swój klasztor na ziemi norweskiej. W 1107 r. w Nordnes (w pobliżu Bergen) powstał klasztor benedyktynek, założony przez Øysteina L. Magnussona jako kamienny kościół z pomieszczeniami klasztorными (Munkaliv). Klasztor ten w XII i XIII wieku należał do najbogatszych i najbardziej wpływowych w ówczesnym życiu religijno-klasztornym i kulturowym Norwegii. W połowie XIV wieku, w następstwie epidemii (tzw. czarnej śmierci), klasztor się wyludnił. W 1420 r. król unijny Eryk Pomorski zdecydował, że duńskie brygidki z Maribo zamieszkają w klasztorze norweskim. W 1434 r. hanzeatyckie miasto Bergen ufundowało pomieszczenia klasztorne dla brygidek, ale dopiero w połowie XV wieku zorganizowano w nich życie klasztorne według reguły Brygidy Szwedzkiej, aczkolwiek bez większej aktywności religijnej i oddziaływania społecznego¹². Reformacja norweska, nieprzychylna klasztorom, sprawiła, że w 1531 r. klasztor, w którym przebywało zaledwie kilka brygidek, uległ likwidacji. Ruch klasztorny z Vadsteny w Norwegii nie spełnił więc istotnej roli, zwłaszcza religijnej. Bergen było faktycznie niemieckim miastem hanzeatyckim i w odczuciu brygidek kulturowo i społecznie im obcym.

Życie klasztorne w Finlandii zaczęło się w połowie XIII wieku wraz z początkiem działalności klasztoru dominikańskiego w Turku (Åbo). W 1392 r. powstał też klasztor dominikański w Wyborgu (Viipuri) – mieście-twierdzy usytuowanym na pograniczu z ruskim państwem Nowogrodu Wielkiego. Bardziej jednak skłonni do pracy społecznej byli fińscy franciszkanie, którzy w 1403 r. utworzyli klasztor w Wyborgu, a w XV wieku także w Raumo i Kökar. Około 1400 r. zaczął natomiast upowszechniać się kult św. Brygidy wśród prostych chłopów i rybaków z prowincji Häme i Saavo, a pod jej wezwaniem powstawały kościółki wiejskie. Reguła klasztorna św. Brygidy zawsze podkreślała rolę ciężkiej pracy rolnika i ogrodnika, a w szerzeniu ludowej pobożności znajdowała posłuch w wiejskim środowisku Finów.

W 1438 r. szwedzka Rada Państwowa zdecydowała o utworzeniu klasztoru brygidek w biskupstwie Turku (Åbo), z dobrami królewskimi przeznaczonymi na ten cel, a król unijny Krzysztof Bawarski nadał klasztorowi znamienne nazwę „Doliny Łaski” (Nadhendaal, Nädendal, Vallis gratiae). Klasztor ten był usytuowany na jednej z wysp w pobliżu Turku (parafia Reso). Dzięki wsparciu opactwa z Vadsteny i ludności Turku (mieszczan, zwłaszcza kupców) powstał okazały kamienny budynek, który od 1445 r. był zamieszkiwany przez brygidki, a jego rozkwit (zwłaszcza

¹² W 1455 r. buntujący się Niemieccy (hanzeatyccy) mnisi zniszczyli klasztor, traktując go jako konkurencyjny. W końcu odbudowali go norwescy cystersi.

religijny) przypadł na drugą połowę XV wieku¹³. Klasztor ten utrzymywał bliskie kontakty handlowe ze Sztokholmem, a religijne z macierzystym klasztorem w Vadstenie. W klasztorze Nådendal (z fińska Naantali) prowadzili życie religijne mniszki brygidki narodowości szwedzkiej, fińskiej i niemieckiej (Hanza), ale najczęściej posługiwały się językiem szwedzkim, gdyż był to język ludzi wykształconych w Finlandii – paradoksalnie kraju, gdzie ponad 85% stanowili rdzenni Finowie, którzy przeważnie nie znali tego języka. Klasztor ten w katolickim okresie dziejów Finlandii był „drugą ojczyzną” kultu św. Brygidy, a zarazem miejscem pielgrzymek zarówno z terenu Finlandii, jak i Szwecji. Stanowił też ośrodek kultury szwedzkiej w Finlandii, choć był mało związany z realiami społecznymi i duchowymi Finlandii, zamieszkałej głównie przez ludność fińską¹⁴. Klasztor brygidek był swoistym łącznikiem kulturowym w okresie późnego średniowiecza między Szwecją a Finlandią, szerząc jednocześnie szwedzką kulturę katolicką (zwłaszcza religijną) na terenie Finlandii, chociaż sporadycznie zajmował się potrzebami duchowymi miejscowej ludności fińskiej¹⁵.

W 1509 r. klasztor ten przeżył prawdziwy dramat, gdy wojska szwedzkie zniszczyły miasto Turku, jednak po rozmowach z napastnikami udało się go uratować wraz z biblioteką. Prawdziwym ciosem dla klasztoru, jako ośrodka religijnego i kulturowego Szwedów w Finlandii, stała się dopiero reformacja. Miejscowej kulturze fińskiej był on zawsze obcy i obojętny. Dobra ziemskie klasztoru stopniowo przechodziły do szwedzkiej korony. Postanowiono także ograniczyć tradycje religijne i intelektualne św. Brygidy, a w 1554 r. zakazano nawet czytania jej *Objawień*, zalecając w to miejsce lekturę *Nowego Testamentu*, przełożonego na język fiński przez czołowego orędownika i rzecznika protestantyzmu Michała Agricolę. Po 1525 r. klasztor ulegał stopniowej likwidacji, bowiem pozostało w nim zaledwie kilku mnichów i mniszek (niektórym wypłacano renty, bo dobra klasztorne przeszły pod zarząd państwa szwedzkiego). Próby wznowienia działalności religijnej i kulturalno-społecznej klasztoru w czasach rządów Wielkiego Księcia Finlandii, a później króla Szwecji Jana III nie powiodły się i około 1590 r. klasztor jako ważna placówka katolicyzmu w „prowincji wschodniej”, jaką była Finlandia dla Szwecji, już nie działał.

Do krajów bałtyckich monastycyzm według reguły św. Brygidy przenikał w niewielkim stopniu. W latach 1410-1411 ufundowano klasztor brygidek

¹³ W 1487 r. zamieszkały był przez 54 mniszki brygidki, 8 duchownych, 2 diakonów i 6 braci świeckich. W początkach XVI wieku do klasztoru należało co najmniej 189 zagród chłopskich.

¹⁴ W latach 1461-1491 w klasztorze tym żył i tworzył Jens Budde, który z dużym wyczuciem stylu literackiego i wartości artystycznej przekładał łacińskie teksty religijne na język szwedzki, a nawet próbował dokonać przekładu Biblii. Rękopisy o treści religijnej, a później druki brygidki wykorzystywały do klasztornych praktyk religijnych, zresztą ich poziom artystyczny i literacki był relatywnie wysoki.

¹⁵ Por. informacje o życiu brygidek w klasztorze: B. Klockars, *I Nådendal. Klosterfolk och andra ca. 1440-1459*, Helsingfors 1979.

w ważnym ośrodku handlowym Hanzy na terenie Estonii – w Rewalu (Tallinie). Z inicjatywą założenia klasztoru wystąpili miejscowi kupcy niemieccy, choć jego oficjalnym fundatorem był Wielki Mistrz Krzyżaków – Konrad von Vietinghof. Ostatecznie otwarty, po zgodzie papieżstwa, w 1436 r. klasztor nazwano „Doliną Matki Boskiej” (Marienthal, Piritta, Vallis Mariae)¹⁶. Inicjatywa utworzenia tego klasztoru była niemiecko-szwedzka, powstał on na ziemi estońskiej, a mniszkami i kapłanami byli w nim Niemcy. Językiem obowiązującym w praktyce religijnej był niemiecki (częściowo tylko szwedzki), bowiem mniszki wywodziły się przeważnie z niemieckiej szlachty i kupiectwa. Pochodząca z Vadstena opatka, Kristina Tokadotter, świetnie kierowała klasztorem pod względem organizacyjnym i religijnym. Klasztor ten przynajmniej od połowy XV do połowy XVI wieku był ważnym ośrodkiem życia religijnego, a nawet gospodarczego na terenie Estonii i to zgodnie z regułą św. Brygidy, ale tylko w znaczeniu kulturowym i etnicznym dla potrzeb miejscowej ludności niemieckiej. Życie ludności estońskiej (i to nawet religijne) nie wzbudzało bowiem u mniszek i mnichów żadnego zainteresowania. Klasztor działał jednak w bałtyckim obszarze multikulturowym, mając częściowo znamiona europejskiego ośrodka religijnego i kulturowego, choć z wyraźną przewagą miejscowej ludności niemieckiej. Zwycięstwo niemieckiego protestantyzmu na terenie Estonii przyczyniło się do upadku klasztoru brygidek, a wojna inflancka dokonała reszty zniszczeń materialnych¹⁷.

Ważnym terenem upowszechniania tradycji klasztornych św. Brygidy były Niemcy, początkowo północne, ale po zwycięstwie reformacji w tym kraju ośrodkiem szwedzkiej tradycji i wpływów monastycznych była południowa, nadal katolicka część Niemiec. W północnych Niemczech klasztory brygidek powstały w dwóch hanzeatyckich w miastach – Lubece i Stralsundzie. Jeden z hanzeatyckich kupców w 1413 r. założył w Lubece klasztor zwany „Lasem św. Marii” (Mariewohlde, Silva Mariae), ale kilka lat później, słabo działający religijnie i społecznie, został przeniesiony do Petzke w pobliżu Lubeki, gdzie wyświęcono pierwszych mnichów i mniszki, wywodzących się przeważnie ze środowisk kupieckich i arystokratycznych. Oddziaływanie religijne i kulturowe klasztoru było niewielkie, a po zwycięstwie reformacji w Niemczech północnych klasztor ów przestał istnieć¹⁸.

Za przyzwoleniem hanzeatyckich kupców i władz Stralsundu w 1421 r., w tym ważnym ośrodku handlowym powstał klasztor brygidek „Korona św. Marii” (Marienkoron, Corona Mariae). Do lat 20. XVI wieku, czyli do czasu zwycięstwa

¹⁶ Szerzej o działalności religijnej, ekonomicznej oraz społecznej klasztoru w pracy zbiorowej: Piritta *klooster. Brigittaklostret vid Tallin 1436-1936*, Piritta 1936.

¹⁷ W 1564 r. w murach klasztoru było jeszcze 8 duchownych, 4 brygidanów i 55 brygidek. W tym samym roku zabudowania klasztorne zostały częściowo zburzone, a w następnym wojska rosyjskie dokonały dalszych zniszczeń i wymordowały miejscowe zakonnice i zakonników.

¹⁸ Por. T. Hjer, *Vadstena klostets og brigittordens historia intill midten af 1400-tallet*, Uppsala 1905, s. 235 nn.; J. Hartwig, *Die Frauen frage im mittelalterlichen Lubeck*, „Hansische Geschichtsblätter” XIV/1908, ss. 39-54.

w północnych Niemczech reformacji, działalność klasztoru, głównie o charakterze społeczno-charytatywnym, miała duże znaczenie, zwłaszcza w katolickich kontaktach religijnych i częściowo kulturowych między Niemcami i Szwecją.

W latach 20. XV wieku brygidanie z duńskiego klasztoru w Maribo udali się do Bawarii, aby założyć tam nowe klasztory według reguły św. Brygidy. Faktycznie założycielem klasztoru był elektor Palatynatu Johann I, którego żona Katarzyna była siostrą króla Szwecji Eryka XIII, a ten – jak wiadomo – był fundatorem klasztoru duńskiego w Maribo. Być może za namową swej żony elektor Johann I założył klasztor w Gnadenberg w 1426 r. (lub 1429 r.). Papież Marcin V wyraził zgodę na fundację tego klasztoru, w którym większość zakonnic i zakonników pochodziła początkowo z Maribo. Ostatecznie wybudowany w 1438 r. główny kościół wraz z zabudowaniami klasztornymi z czerwonej cegły w Gnadenberg był architektoniczną kopią klasztoru z Vadstena. W sierpniu 1487 r. doszło tu do zjazdu zakonnic i zakonników reguły Najświętszego Zbawiciela z 18 opactw, na którym miano opracować jednolite zasady organizowania uroczystości religijnych i chóranych śpiewów klasztornych, jak również zasady zakładania nowych klasztorów według reguły św. Brygidy. Religijna dyscyplina i praca na rzecz klasztoru były zawsze czymś wspólnym i obowiązkowym. Wojna o sukcesję w 1504 r. przyniosła znaczne zniszczenia zabudowań klasztornych, ale energiczna Matka Barbara (zm. 1509) nie tylko odbudowała, ale także znacznie unowocześniła i przebudowała pomieszczenia klasztorne i kościelne. Do początku XVI wieku Niemcy południowe były ważnym ośrodkiem kultu klasztornej św. Brygidy. W okresie reformacji Gnadenberg stał się miejscem ostrych sporów religijnych, a nawet politycznych między katolikami a protestantami. W 1563 r. klasztor przestał istnieć, gdyż kościół i pomieszczenia klasztorne przeszły w ręce kalwinów. Tak się bowiem złożyło, że w okresie wojny trzydziestoletniej wojska szwedzkie zniszczyły kościół i zabudowania klasztorne, choć był on na ziemi niemieckiej ośrodkiem szwedzkiej religijnej tradycji brygidek.

Niewielki klasztor brygidek założyła w 1497 r. jedna z sióstr z Gnadenberg w dawnym opactwie sióstr bernardynek – Altomünster (na północny zachód od Monachium)¹⁹. Ten niewielki klasztor brygidek stał się ważnym ośrodkiem świeckiej, a zarazem religijnej kultury renesansowej w południowych Niemczech, szczególnie w Bawarii. Jeden z fundatorów klasztoru w Altomünster, rycerz Wolfgang von Sandizell, był bowiem w latach 1519-1522 nie tylko kaznodzieją, ale także twórczym i aktywnym humanistą, działającym w ośrodkach renesansowej kultury: Bazylei, Stuttgarcie i Augsburgu. Utrzymywał ponadto bliskie kontakty z humanistą i pedagogiem Philippem Melanchthonem oraz Erazmem z Rotterdamu. Von Sandizell jako człowiek renesansu oraz wytrawny dyskutant w sprawach religijnych i kulturowych zapoznał się bliżej z poglądami religijnymi oraz regułami

¹⁹ Założeniu klasztoru oficjalnie patronował cesarz niemiecki Maksymilian I Habsburg (panował od 1508 r.), ale organizacyjnie, a zwłaszcza materialnie, klasztor brygidek wzbogacał nadaniami ziemskimi rycerz Wolfgang von Sandizell.

i wizją życia klasztornego św. Brygidy, mając wiele sympatii i zrozumienia dla poglądów Mistyczki z Północy.

Inny uczony doby renesansu, Johannes Oekolampad (1482-1531), wywodził się z zamożnej rodziny witemberskiej z Weinsberg. W Bolonii, a później na uniwersytetach niemieckich (Heidelberg, Tybinga, Stuttgart) studiował teologię, język hebrajski i języki klasyczne. W 1515 r., przebywając w Bazylei, stał się współpracownikiem Erazma z Rotterdamu w pracach nad wydaniem Nowego Testamentu, a na tamtejszym uniwersytecie uzyskał doktorat z teologii. Studiował także pisma Lutra i w 1520 r. znalazł się w klasztorze w Altomünster. Przekładał tam na język niemiecki pisma Ojców Kościoła, a zarazem w okresie dwóch lat pobytu w klasztorze toczył polemiki naukowe i ideowe ze zwolennikami mistycznej filozofii Brygidy Szwedzkiej. W końcu jako protestant zmuszony był opuścić klasztor i został zamkowym przybocznym kapłanem w Ebernburg przy Franzu von Sickingen, znanym rycerzu i uczestniku walk wewnętrznych niemieckich książąt. Po 1522 r. pracę tłumacza tekstów biblijnych Oekolampad łączył z aktywnym uczestnictwem w ruchu reformacyjnym²⁰. W XVI wieku zatem, w okresie protestanckiej reformacji, katolicki klasztor brygidek w Altomünster był znaczący i aktywny w debatach religijnych protestantów z katolikami oraz pośrednio w życiu kulturowym południowych Niemiec. W 1632 r. wojska szwedzkie (czasy wojny trzydziestoletniej) zniszczyły klasztor, który podupadł już duchowo i materialnie.

A jednak w latach 70. i 80. XVII wieku mnich z tego klasztoru, Simon Hoermann, nie tylko przewodniczył kapitule zakonnej w Kilonii, ale co ważniejsze – doprowadził do nowego wydania *Objawień* Brygidy Szwedzkiej. Było to ważne przedsięwzięcie dla upowszechniania myśli religijnej wielkiej Mistyczki z Północy.

Po 1730 r., wraz z wybudowaniem nowej świątyni, klasztor w Altomünster rozpoczął na nowo działalność religijną, społeczną i kaznodziejską w katolickiej Bawarii, ale czasy jego świetności klasztornej, społecznej i kulturowo-intelektualnej minęły bezpowrotnie.

Klasztory brygidek w południowych Niemczech najczęściej fundowały osoby koronowane względnie możnowładcy, którzy nadawali konwentom znaczne uposażenia. W epoce odrodzenia i reformacji klasztor brygidek w Altomünster był miejscem kulturowego i religijnego styku katolickiej Szwecji (co symbolizowała i urzeczywistniała reguła klasztorna św. Brygidy) i katolickiej Bawarii, a także części protestanckich Niemiec. W tym przypadku ideologia religijna oraz reguły klasztorne św. Brygidy przyjmowały (na tym przykładzie) charakter i wymiar europejski.

W Bawarii w latach 1420-1570 pomimo trudności i załamań wzrastała swoista tradycja i kultura monastyczna z zapożyczeniami szwedzkimi i niemieckimi o wspólnym pierwiastku katolickim. Polemiki oraz antagonizmy ideowe z protestantami nie były zbyt silne ani destruktywne. W 1803 r. zakon Brygidy

²⁰ Por. jego biogram: T.K. Kuhn, *Johannes Oekolampad*, w: *Neue Deutsche Biographie*, t. 19, Berlin 1999, s. 435 nn.

Szwedzkiej uległ sekularyzacji, ale zakonnice przez pewien czas nie opuszczały jego pomieszczeń, bowiem tylko męski konwent uległ likwidacji. W 1841 r. tak zasłużony dla budownictwa i kultury Bawarii Ludwиг I (który panował w Bawarii w latach 1825-1848) wyraził zgodę na dalszą działalność żeńskiego konwentu brygidek w Altomünster w formie przeoratu. Klasztor ten nie rozwinął jednak żywej działalności religijnej i społecznej ani tym bardziej intelektualnej. Dzisiaj dawne pomieszczenia klasztorne łącznie z zabudowaniami gospodarczymi w Altomünster zajmuje hotel turystyczny, chociaż w murach klasztoru w latach 60. i 70. XX wieku żyła jeszcze i działała garstka zakonnic²¹.

Na terenie Niemiec w XV i XVI wieku powstawały klasztory według reguły Najświętszego Zbawiciela w kilku miejscowościach archidiecezji kolońskiej, chociaż ich działalność religijna i charytatywno-społeczna nie była zbyt owocna ani społecznie ceniona. Klasztor brygidek (jako Marienforst) powstał w Godesberg koło Bonn, ufundowany w 1450 r. Nie wykazywał jednak większej aktywności religijno-społecznej, chociaż działał do około 1790 r., tzn. do czasu zajęcia Nadrenii przez wojska rewolucyjnej Francji.

W połowie XVII wieku niewielki klasztor brygidek (jako Maria Frucht) powstał również w Kaldenkirchen. Wydaje się jednak, że klasztory te nie znalazły większego uznania w miejscowym społeczeństwie niemieckim, najczęściej protestanckim, ideowo i społecznie zradykalizowanym.

W XV i XVI wieku na terenie Niemiec powstało kilka klasztorów brygidek, jednak ich działalność ograniczała się głównie do spraw klasztorno-religijnych (monastycznych), chociaż bawarskie klasztory w Gnadenberg i Altomünster były wprawdzie skromnymi, ale jednak ośrodkami życia intelektualnego i duchowego, a co najważniejsze – ze strony katolickiej stanowiły płaszczyznę ostrych, aczkolwiek twórczych polemik i konfrontacji religijnych oraz sporów ideowych z protestantami. Kształtowały one kulturę religijną we wciąż katolickiej Bawarii i Nadrenii, choć ich znaczenia nie można przeceniać.

Klasztory brygidek w początkach XV wieku zaczęły pojawiać się także w Holandii. Jeden z pierwszych powstał w miejscowości Rosmalen's Hertogenbosch w Brabancji i nosił nazwę „U źródeł św. Marii” (Marienwater, Coudenwater, Ad Aqua Mariae). Jego założycielem była nie tylko pobożna, ale i majątna wdowa Milla van Kampen, która później przez całe lata była opatką w tym społecznie liczącym się klasztorze. Początkowo przybywały do niego zakonnice brygidki z duńskiego klasztoru w Maribo oraz niemieckiego klasztoru w Stralsundzie. Klasztor ten w posłudze religijnej działał bez większych przeszkód przez dwa i pół stulecia, stając się ważnym ośrodkiem katolickiego życia duchowego i społecznego (działalność charytatywna). Brygidki, pracując wytrwale i modląc się, a także upowszechniając

²¹ Materiały dokumentacyjne do klasztoru brygidek, zwłaszcza w Altomünster, zebrał szwedzki uczony Tore Nyberg w dwutomowej publikacji: *Dokumente und Untersuchungen zur inneren Geschichte der drei Brigittenkloster Bayerns (1420-1570)*, München 1972-1973.

szwedzką kulturę klasztorną, często przeżywały dramatyczne okresy bezwzględnych i twardych wojen religijnych. Po pokoju kończącym wojnę trzydziestoletnią (1648) dobra klasztoru jednak upaństwowiono. Zakonnicy otrzymali rentę, a nowicjuszy nie można już było przyjmować do klasztoru. Zwolennicy protestanckiej reformacji stopniowo rozprawiali się z tym katolickim klaszturem, który duchowo i społecznie wegetował, a w 1711 r. zakonnice zostały z niego ostatecznie usunięte. Wówczas brygidki utworzyły nowy konwent w innej holenderskiej miejscowości – Uden pod wezwaniem św. Marii, do której w razie potrzeby można się uciec i schronić (św. Maria Ucieczka Grzesznych). Ten niewielki klasztor istnieje do dziś, choć trudno powiedzieć, że aktywnie działa.

Zakonnicy z Marienwater w 1460 r. utworzyli dwa nowe klasztory – jeden w Marienbaum, a drugi w Zeist koło Utrachtu pod wezwaniem „Twierdzy św. Marii Marienburg” (w znaczeniu wiary). W XV i XVI wieku przeżywały one rozkwit działalności klasztornej i społecznej. Dzięki aktywności tych mnichów powstały też dwa mniejsze ośrodki życia klasztornego według reguły św. Brygidy – w Goda pod nazwą „Gwiazdy Zarannej” (Marienstern) oraz w Essig. Holenderscy mnisi z Marienbaum założyli klasztory w dwóch miejscowościach niemieckich – Kalkar (w 1606 r.) i Kaldenkirche (w 1625 r.). Nie rozwinęły one jednak większej aktywności religijnej czy społecznej.

Klasztory brygidek powstawały także na terenie Flandrii, a z jednego z nich w holenderskim Dendermonde wędrowały one do Anglii do opactwa Syon, znanego później z aktywnej działalności religijno-klasztornej. Fundatorami większości klasztorów na ziemi holenderskiej byli książęta oraz możnowładcy z Burgundii i Brabantu. Katolickie klasztory brygidek podupadły na przełomie XVI i XVII wieku wraz ze zwycięstwem reformacji na ziemi holenderskiej, nie znalazły bowiem odpowiedniego społecznego podłoża ani ideologicznego (w znaczeniu religijnym) zrozumienia. Protestantyzm (także holenderski) całkowicie eliminował klasztory z kultury religijnej. Ostatecznie uległy one likwidacji w końcu XVIII wieku, kiedy tereny Holandii i Belgii zajęte zostały przez wojska rewolucyjnej Francji. W ideologii rewolucyjnej klasztory, nawet te zmodernizowane (np. brygidek), były przykładem skrajnego konserwatyzmu i zastoju społecznego. Przeczyły laickiemu charakterowi państwa oraz społeczeństwa doby oświecenia i racjonalizmu.

Około 1410 r. idea zakładania klasztorów brygidek dotarła do Anglii. W Zielone Świątki 1415 r. postanowiono utworzyć klasztor „Wielkie Opactwo Syjonu” (Great Abbey Syon). Miał on być założony przez brygidki z Vadsteny, których pierwszy klasztor usytuowany był w miejscowości Twickenham nad Tamizą²². Założenie klasztoru przez mniszki z Vadsteny było możliwe tylko dzięki dynastycznym powiązaniom rodzin królewskich Szwecji i Anglii. Doszło bowiem do zawarcia małżeństwa króla unijnego Eryka Pomorskiego z córką króla angielskiego Henryka IV,

²² J. P. Fletcher, *The Story of the English Bridgettines of Syon Abbey*, London 1933, s. 5 nn.

Philipą. Na uroczystości inaugurującej założenie klasztoru w 1415 r. obecni byli obaj królowie wraz z arcybiskupem Lund i kilkoma mnichami oraz innymi osobami towarzyszącymi. Król angielski chciał w ten sposób uczcić swoje zwycięstwo nad Francuzami pod Azincourt (1415) w okresie długiej i krwawej wojny stuletniej. Co najważniejsze, król Henryk IV specjalnym listem dał zezwolenie i wyraził powszechną zgodę Anglików na budowę klasztoru. W 1418 r. natomiast papież Marcin V w bulli, wyrażając zgodę, jednocześnie zaznaczył, że będzie to klasztor dla mnichów i mniszek. Szwedzka tradycja św. Brygidy jednoznacznie podkreślała też „emancypacyjny” charakter podwójnego klasztoru. Na ziemi angielskiej powstała więc możliwość budowy klasztoru brygidek, a Vadstena miała odtąd klasztor na wyspach brytyjskich, poza stałym kontynentem europejskim. W 1420 r. w klasztorze żyło i pracowało już 27 brygidek, 4 niższych braci, 5 księży i 2 diakonów. Niebawem też zaczęły się pierwsze pielgrzymki do klasztoru. Opactwo Syon stało się ośrodkiem kultu św. Brygidy oraz maryjnym Matki Boskiej w Anglii. W klasztorze gromadzono wszelkie pamiątki, a także manuskrypty związane z życiem Brygidy Szwedzkiej oraz kultem Matki Boskiej. Mnisi pracowali zaś w niełatwych warunkach politycznych i społecznych Anglii. Klasztor rozwijał się, choć z poważnymi trudnościami i ideologicznymi zawirowaniami w okresie dominacji Kościoła anglikańskiego czasów Henryka VIII. W 1539 r. z jego królewskiego nakazu klasztor uległ likwidacji, bowiem wobec upowszechniającego się anglikanizmu wszystkie katolickie klasztory, także te szerzące kult św. Brygidy i kult maryjny, okazały się zbędne. Za czasów panowania Marii Stuart Katolickiej (1542-1567) klasztor został wprawdzie otwarty, ale nie rozwinął większej działalności religijnej i społecznej. W okresie rządów córki Henryka VIII, Elżbiety, opactwo Syon zostało zamknięte, a zakonnice i zakonnicy siłą usunięci z pomieszczeń klasztoru i zmuszeni do niezwłocznego opuszczenia Anglii. Mieszkańcy opactwa Syon tułali się później po Francji, aż wreszcie król Filip II dał im schronienie w katolickiej Lizbonie, gdzie utworzyli wspólnotę klasztorną. Dopiero w 1861 r., uzyskując zezwolenie na powrót do Anglii, brygidki założyły tam niewielką wspólnotę klasztorną.

W XIX wieku niewielkie klasztory zgromadzenia sióstr brygidek powstawały także na terenie Irlandii (np. w Kildare), o słabym jednak oddziaływaniu religijno-społecznym, i to w tak bardzo katolickim kraju. Opactwo Syon wniosło jednak znaczący wkład w XV i XVI wieku do budowy katolickiej kultury klasztornej w Anglii.

Kraje śródziemnomorskie, zwłaszcza Włochy, były ważnym terenem działalności brygidek i brygidanów. Wcześniej, bo w latach 90. XIV wieku zaczęto tworzyć klasztor brygidek Paradiso („Raj”) w okolicach Florencji. Inicjatywę budowy klasztoru wsparły przede wszystkim wpływowe rodziny arystokratyczne tego miasta, zainteresowane wychowaniem swych córek i wzrostem katolickiego życia religijnego i kulturalnego. Należeli do nich arystokrata z Florencji Niccolò Soderini i szlachcic Antonio di Niccolò degli Alberti, który był nie tylko bogatym

i wpływowym kupcem, ale także cenionym humanistą (niewykluczone, że obeznanym z prądami umysłowymi i religijnymi swej epoki) oraz poetą (pisał np. liryczne sonety i pieśni). Posiadał piękny pałac na przedmieściach Florencji z ogrodami i rozległymi włościami (tzw. Paradiso) i tam mieścił się klasztor brygidek, noszący tę samą nazwę. Wspomniany szlachcic, uzyskawszy zgodę papieża Bonifacego IX (w styczniu 1392 r.), zaczął budowę klasztoru dla mniszek i mnichów według reguły św. Augustyna i tym samym zasad klasztornych św. Brygidy. Gwarantował także, iż w nowym klasztorze będą prowadzone badania nad życiem i działalnością Brygidy Szwedzkiej, gromadząc w tym celu odpowiednie materiały źródłowe i dowodowe.

W maju 1394 r. trzech duchownych – mnichów z Vadsteny – przybyło do Florencji, by doradzać przy budowie i organizacji klasztoru (jego podstaw materialnych, duchowo-religijnych i organizacyjnych). W 1395 r. w klasztorze było już 14 sióstr, a część wpływowych i najczęściej zamożnych oraz światłych Florentyńczyków wspierała budowę klasztoru. Niebawem jednak doszło do konfliktów zbrojnych pomiędzy dwoma potężnymi rodami Florencji – Albizzi i Alberti, w wyniku czego ten ostatni wycofał się z budowy klasztoru. Co więcej, nawet wśród samych mniszek Paradiso doszło do sporów wewnętrznych natury religijnej oraz ideowej i w 1402 r. brygidki opuściły klasztor. Podjęto jednak wysiłki na rzecz reaktywacji klasztoru Paradiso, choć trzeba było rewindykować dobra klasztorne zagarnięte w czasie wojen, co nie należało do spraw łatwych. Ostatecznie w 1418 r. klasztor ponownie rozpoczął działalność. Brygidki korzystały ze świętych ksiąg oraz innej literatury religijnej (także autorstwa Mistyczki z Północy), którą wymieniano z Vadsteną. Uczyły także śpiewu kościelnego, szczególnie wysoko ceniły bowiem muzykę sakralną. Światły i energiczny Lucas Jacobi został wybrany generalnym spowiednikiem klasztoru. Klasztor ten jednak nie wykazywał nadmiernej gorliwości i energii w sprawach religijnych i życiu kulturalnym, szczególnie w XVII i XVIII wieku, a w początkach XIX wieku uległ ostatecznej likwidacji.

W latach 80. XIV wieku działalnością brygidek w Vadstenie zainteresowano się we włoskiej Genui. Hiszpański biskup Alfonso z Jaén, działający jako wierny doradca Brygidy w ostatnich latach jej życia, w 1382 r. w dzielnicy Genui – San Girolamo di Quarto – założył niewielkie bractwo św. Brygidy, które nie wykazywało jednak widocznej działalności klasztornej. Około 1403 r. powstał w Genui inny niewielki klasztor brygidek pod nazwą „Niebiańskie Drogi”, ale o jego działalności zachowało się niewiele informacji. Nieco później w dzielnicy tej powstała filia brygidek z Florencji, gdzie kult maryjny i Męki Pańskiej był szczególnie powszechny.

Warto nadmienić, iż w tej dzielnicy urodził się Krzysztof Kolumb, wychowując się w tradycjach brygidańskiej pobożności²³. W wieku XVII i XVIII klasztor

²³ Podobno młody Kolumb uczęszczał na nabożeństwa do wspomnianego klasztoru brygidek. Można zatem zrozumieć, że pod wpływem upowszechnionego w Genui kultu maryjnego jeden ze statków, którym płynął do Ameryki, nazwał Santa Maria. Klasztory św. Brygidy podlegały regule Najświętszego Zbawiciela i dlatego Kolumb nowo odkryty kontynent amerykański nazwał „ziemią

brygidek i brygidanów w Genui nie wykazywał zbyt dużej aktywności religijnej i społecznej (np. charytatywnej) i w marcu 1799 r. został zlikwidowany, a bieżące wydarzenia polityczne w tym kraju (czasy napoleońskie) miały na to duży wpływ. Działalność brygidek ograniczała się w zasadzie tylko do Genui, miała więc charakter epizodyczny.

W początkach XV wieku podejmowano także wysiłki na rzecz założenia klasztoru brygidek w Hiszpanii. Brygida Szwedzka utrzymywała bowiem kontakty religijne, polityczne i towarzyskie z hiszpańskim biskupem Alfonsem z Jaén, wydatnie wspierającym ją doświadczeniem organizacyjnym i znajomością spraw papieżstwa. Hiszpania w tym czasie opowiadała się po stronie wygnanych papieży przebywających w Awinionie, toteż zakładanie klasztorów Najświętszego Zbawiciela w tym kraju było niemożliwe. Postawa papieżstwa uległa zmianie i w maju 1419 r. papież Marcin V wystąpił z propozycją utworzenia klasztoru brygidek również w tym kraju, a król Alfons V Aragoński to potwierdził, choć nieustannie toczono spory o jego charakter i przeznaczenie religijne. W końcu 1421 r. odrębną bullą papieską klasztor brygidek w hiszpańskiej Walencji został założony. Działalność klasztoru utrudniały jednak ciągle spory (wewnętrzne) władz klasztornych i kościelnych. Utworzenia żeńskich konwentów Brygidy Szwedzkiej na ziemi hiszpańskiej podjęła się błog. Maria de Escobar (zm. 1633), będąc pod wrażeniem mistycznej treści *Objawień* św. Brygidy. Religijny ruch zakonny brygidek zamierzała urzeczywistnić, uwzględniając tradycje karmelitańskie i jezuickie (widoczny był w jej działalności wpływ jezuitę św. Ignacego Loyoli). Sądziła, że ruch monastyczny należy unowocześnić w duchu rekolekcyjnym, a zatem z wyraźnym nastawieniem na modlitwę i odnowę moralną oraz dostosować do potrzeb, mentalności i wyzwań życiowych Hiszpanów. W 1623 r. ostatecznie zdecydowała, że hiszpański zakon brygidek powstanie w jej rodzinnym mieście Valladolid²⁴. Dopiero jednak cztery lata po jej śmierci klasztor ten stał się rzeczywistością na ziemi hiszpańskiej, w nowym śródziemnomorskim kręgu kulturowym.

W Portugalii najważniejszym ośrodkiem kultu brygidek była Lizbona. Od 1594 r. działali tam brygidanie z klasztoru Syon w Anglii. Należeli do nich przede wszystkim ci, którzy po zwycięstwie Kościoła anglikańskiego zmuszeni byli opuścić ten kraj. Trudno jednak mówić o samodzielnym ruchu monastycznym w Portugalii opartym na wzorach z Vadsteny.

Świętego Zbawiciela". Por. ks. J. Swastek, *Św. Brygida Szwedzka i Zakon Najświętszego Zbawiciela ze szczególnym uwzględnieniem zakonów na ziemiach polskich*, Lublin 1986, ss. 177-178.

²⁴ Reguła zakonna tych brygidek różniła się od tej z Vadsteny. W nowej regule de Escobar obowiązywały wprawdzie zasady „dobrowolnego ubóstwa”, ale normy ascezy klasztornej zostały poważnie złagodzone. Różnice dotyczyły m.in. śpiewu, nieśporów, modlitw, spowiedzi i komuni-kowania, a także niektórych form organizacyjnych. Klasztor rzeczywiście miał być przystosowany do nowych potrzeb i mentalności Hiszpanów.

Ruch klasztorny brygidek także we Francji nie należał do silnych i wpływowych. Około 1625 r. powstał klasztor we francuskiej miejscowości Armentieres (Masyw Centralny), ale żywszej działalności religijnej ani tym bardziej społecznej nie rozwinął. Pod wezwaniem Matki Boskiej Dobrej Nadziei działał w Arras w latach 1608-1792 inny z klasztorów, ale swą aktywność ograniczał tylko do pracy charytatywnej. W północnofrancuskim mieście Lille w latach 1604-1792 działał jeszcze inny z konwentów brygidek, zlikwidowany przez francuskie władze rewolucyjne, podobnie zresztą jak klasztor brygidek w Dunai²⁵. Ruch religijny według reguły z Vadsteny nie wykazywał w XVII i XVIII wieku żywszej działalności religijnej, społecznej ani duchowo-kulturowej. Burzliwe wydarzenia Wielkiej Rewolucji Francuskiej z jej radykalizmem religijnym spowodowały faktyczną likwidację życia klasztornego brygidek, które w następnych stuleciach swej działalności już go nie reaktywowały.

W Belgii ruch religijny brygidek rozwijał się nawet mniej intensywnie niż w sąsiedniej Francji. W 1464 r. zaczął działać klasztor brygidek w belgijskim Dendermonde, ale o jego działalności nie ma wielu informacji. Dopiero w 1623 r. powstał klasztor pod wezwaniem Najświętszej Marii Panny w Brukseli, który swą skromną działalność rozpoczął około 1780 r. W XVII i XVIII wieku w diecezji Hoboken czynny był niewielki klasztor brygidek pod wezwaniem św. Krzyża. Nietrudno zauważyć, że ruch klasztorny brygidek w Belgii, prowadzący głównie działalność kaznodziejsko-kontemplacyjną i charytatywną, wykazywał jeszcze mniejszą dynamikę rozwoju niż w sąsiedniej Holandii.

Z powyższych rozważań można wysnuć następujące wnioski:

1. Sieć zakładanych, często sporadycznie, klasztorów brygidek i brygidanów w okresie trzech stuleci (XVI-XVIII wiek) obejmowała większość krajów Europy bałtycko-skandynawskiej, zachodniej i śródziemnomorskiej, a zatem części naszego kontynentu zróżnicowanych kulturowo i religijnie²⁶. Wzorzec klasztoru św. Brygidy chętniej przyjmowany był w germańskiej (Wielka Brytania, Niemcy, Holandia) i bałtycko-skandynawskiej Europie (Dania, Norwegia, Finlandia, Estonia) niż w romańskiej części kontynentu (Włochy, Francja, Hiszpania, Portugalia). Epoka racjonalizmu oraz radykalizm religijno-społeczny XVIII wieku niekorzystnie wpływały na rozwój ruchu monastycznego Brygidy Szwedzkiej. Niemiecki, holenderski i angielski protestantyzm, negujący znaczenie klasztorów w rozwoju organizacyjno-ideowym chrześcijańskiej pobożności, miał destruktywny i negatywny charakter.

²⁵ Do wybuchu Wielkiej Rewolucji Francuskiej (1789) funkcjonowały niewielkie klasztory brygidek w takich francuskich miejscowościach, jak Senlis (zał. w 1601 r.) i Vallenciennes (zał. w 1613 r.).

²⁶ Polskę oraz Europę środkową i wschodnią wyłączałam z rozważań, ale i na tym obszarze klasztory te nie wykazywały dynamizmu organizacyjnego ani działalności duchowo-religijnej i społecznej.

2. Można mówić o skali i wymiarach europejskich (kontynentalnych) ruchu monastycznego z Vadsteny. Część klasztorów nie wykazywała jednak większej aktywności religijnej, duchowo-kulturowej czy społecznej, ale niektóre były ośrodkami życia religijnego, kulturowego, a nawet społecznego i politycznego.

3. W 1999 r. papież Jan Paweł II ogłosił św. Brygidę Szwedzką patronką Europy (razem ze św. Katarzyną ze Sieny i św. Teresą Benedyktą od Krzyża). Działalność Szwedki poprzez zakładanie klasztorów obejmowała cały kontynent europejski, a ona sama w globalny sposób pojmowała chrześcijaństwo i dążyła do jego zintegrowania, podkreślając szczególną rolę papieża prężnego organizacyjnie i zreformowanego²⁷.

²⁷ Por. biogram św. Brygidy w: *Najważniejsze postaci w dziejach Kościoła katolickiego*, Publicat, Poznań 2008, ss. 172-174.

ARTUR JOCZ

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

Czy gnozę można uwolnić od gnostycyzmu? Religijno-filozoficzne poszukiwania Mikołaja Bierdiajewa

I

Aby przybliżyć pewien aspekt wielowymiarowych i wielowiekowych relacji między gnozą i gnostycyzmem¹, warto przywołać przemyślenia Klemensa Aleksandryjskiego (ok. 150 – ok. 215) zawarte w jego *Kobiercach*. Wspomniane dzieło stanowi wyraz polemiki, którą wczesne chrześcijaństwo prowadziło z gnostycyzmem. Jednocześnie przedstawia ono podjętą przez Klemensa próbę zbudowania podstaw gnozy ortodoksyjnie chrześcijańskiej, czyli takiej, która wolna jest od napięcia między dobrem i złem. Nadal jednak, jak w przypadku gnostycyzmu, jej zasadniczym celem jest umożliwienie prawdziwemu chrześcijaninowi – gnostykowi zdobycie pełnej wiedzy (gnozy) o Bogu. Znaczenie owej wiedzy ukazują nasycone paradoksami przemyślenia Aleksandryjczyka, z których wynika, że pełne poznanie Absolutu może być nawet ważniejsze niż indywidualne zbawienie. Oczywiście Klemens dodaje zaraz, że gnoza i zbawienie są w rzeczywistości tożsame. Jednak nawet tego rodzaju deklaracja podkreśla tylko wyjątkowy charakter gnozy². O niezwykłości nauczania tego chrześcijańskiego filozofa i gnostyka świadczą następujące słowa:

Natomiast twierdzić, że Ciało Zbawiciela, jako ciało, wymagało usług niezbędnych dla utrzymania się przy życiu, byłoby wręcz śmieszne. Jadł On nie ze względu na potrzeby

¹ Na temat fenomenu gnozy i gnostycyzmu zob. m.in. H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Platan, Kraków 1994; W. Myszor, *Gnostycyzm – przegląd publikacji*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1/1971, ss. 367-424; J. Prokopiuk, *Gnoza i gnostycyzm*, Daimonion, Warszawa 1998; idem, *Labirynty herezji*, Muza, Warszawa 1999; G. Quispel, *Gnoza*, tłum. B. Kita, Pax, Warszawa 1988; H. Rousseau, *Bóg zła*, tłum. A. Kotalska, Czytelnik, Warszawa 1988.

² Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy, Kobierce IV, XXII*, t. 1, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Pax, Warszawa 1994, s. 373.

ciała, bo Jego Ciało utrzymywało się przy życiu dzięki świętej mocy, lecz aby Jego otoczeniu nie przyszło do głowy inaczej o Nim mniemać, jak oto później niektórzy utrzymywali, że On się objawił tylko pozornie³.

W cytowanych rozważaniach na szczególną uwagę zasługuje zadziwiająca deprecjacja ludzkiej, cielesnej fizjologii. Okazuje się, że zwyczajny głód nie przystoi Jezusowi Chrystusowi. Ciało Zbawiciela nie może przecież wykazywać zmysłowych ułomności. Klemens nie obawia się natomiast sugerować istnienia nadzwyczajnego, boskiego wsparcia dla jego fizyczności. W jakim więc celu Jezus spożywał pokarmy? Aleksandryczyk twierdzi, iż w ten właśnie sposób unikał podejrzeń o doketystyczny charakter bytowania. Filozof nie boi się zatem nieludzkiego charakteru egzystencji Chrystusa, ale wyraźnie obawia się gnostyckiego doketyzmu. Fenomen jego prze-myśleń dotyczących cielesności polega więc na tym, że polemika z gnostycyzmem doprowadziła go do zaskakującego zniechęcenia wobec zmysłowej fizjologii. Klemens Aleksandryjski zaproponował więc wizualizację ciała Zbawiciela, która uległa swoistemu gnostyckiemu zainfekowaniu.

Warto przy tym uświadomić sobie swoistość czasu, w którym pojawia się owa zagadkowa podatność kultury europejskiej na gnostyckie pokusy. Jest to świat wczesnochrześcijański, który nie tylko formuje się na duchowych, intelektualnych i politycznych gruzach antyku, ale również reinterpretuje je i adaptuje do swoich potrzeb. Czy jest to okres, który stał się tematem jedynie/aż zażartych dyskusji historyków? Zdaniem Mikołaja Bierdiajewa (1874-1948) przełom XIX i XX wieku pod wieloma względami bardzo przypominał tamten czas. Rosyjski filozof twierdził:

Żyjemy w epoce analogicznej do epoki upadku świata starożytnego. Wtedy miał miejsce schyłek kultury nieporównanie wyższej od kultury czasów nowożytnych i od cywilizacji XIX wieku⁴.

A zatem przemyślenia Bierdiajewa zmierzają ku temu, że czas schyłku starożytności miał szczególny charakter i podobny fenomen pojawił się dopiero pod koniec okresu nowożytnego. Z kolei przykład Klemensa Aleksandryjskiego ilustruje proces ugnostycznienia kultury europejskiej, który dokonał się u kresu epoki antycznej. Okazuje się jednak, że nie dotyczył on tylko czasów wczesnochrześcijańskich. Wielokrotnie manifestował się również w ciągu następnych wieków⁵. Dlatego

³ Ibidem, *Kobierzec VI, IX*, t. 2, s. 153.

⁴ M. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze. Rozważania o losie Rosji i Europy*, w: idem, *Nowe Średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, tłum. H. Paprocki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 59.

⁵ Na temat przenikania elementów gnostyckich do kultury europejskiej zob. H. Jonas, *Religia...*, ss. 337-358; A. Jocz, *Mistyka a gnoza w myśli chrześcijańskiej (od I do XVII w.). Rozważania wokół kategorii Boga, świata i człowieka*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1995; idem, *Przypadek „osy rozbójniczej”. Rozważania o gnostycyzmie i neognozie w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2009.

można podjąć próbę zastanowienia się nad kondycją gnozy/gnostycyzmu w tym historycznie wyjątkowym (według rosyjskiego filozofa) momencie, czyli na przełomie XIX i XX wieku. Być może ujawni się jakiś nowy aspekt owego gnostyckiego/gnostycznego zauroczenia. Niech ilustracją tego zjawiska będą filozoficzno-religijne poszukiwania Mikołaja Bierdiajewa, w tym dwa ich wymiary: jego ocena gnostycyzmu/neognozy oraz próba uchwycenia napięcia między duchowością i materialnością w kulturze europejskiej.

II

Zmierzając do rozpoznania natury religii, a także religijnego doświadczenia świata na przełomie XIX i XX wieku, Bierdiajew rozpoczyna od zdecydowanej krytyki gnostycyzmu⁶. Dobrą jej ilustracją wydają się być poniższe stwierdzenia, które myśliciel zawarł w swojej *Filozofii wolności*:

Gnostycy pierwszych wieków ery chrześcijańskiej byli wielkimi umysłowościami, z twórczą fantazją; byli wśród nich tacy geniusze, jak Walentyn. Ale dokonane przez nich zastąpienie wiary wiedzą, ich niezdolność do wysiłku woli wiary prowadziła do religijnej bezsilności i bezpłodności, do błędzenia po pustyniach własnej myśli i własnej wyobraźni⁷.

W przywołanej wypowiedzi na szczególną uwagę zasługuje owo emocjonujące napięcie między podziwem, którym autor obdarza intelektualną wielkość gnostycyzmu, a negacją dokonanej przez gnostyków deprecjacji wiary. Według rosyjskiego filozofa gnostycka fascynacja wiedzą jest tożsama z negacją wszelkiego przeżycia religijnego. Właśnie owo zapatrzenie w wartość wiedzy/poznania łączyło, zdaniem Bierdiajewa, wczesnochrześcijański gnostycyzm i współczesne mu nauczanie, które zawierała neognoza⁸.

Myśliciel doszedł nawet do wniosku, że Rudolf Steiner (1861-1925)⁹ traktował swoją antropozofię przede wszystkim jako naukę, która pod względem metody badawczej i wyników poznawczych niczym nie różni się od nauk przyrodniczych, tyle że zajmuje się poznaniem rzeczywistości duchowej. Według Bierdiajewa dążył on do wypracowania metody, która pozwoliłaby każdemu człowiekowi zdobyć in-

⁶ Na temat podjętej przez Bierdiajewa próby przewyciężenia gnostyckiego dualizmu: A. Jocz, *Gnoza Mikołaja Bierdiajewa, czyli lekarstwo na dualistyczne rozterki kultury europejskiej*, „Nomos” 49-50/2005, ss. 43-56.

⁷ M. Bierdiajew, *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczyk, Orthdruk, Białystok 1995, s. 27.

⁸ Na temat natury neognozy zob. np. A. Jocz, *Przypadek „osy rozbójniczej”*..., ss. 67-87.

⁹ Na temat antropozofii i Rudolfa Steinera zob. np. J. Prokopiuk, *Labirynty...*, ss. 89-233; idem, *Ścieżki wtajemniczenia. Gnosis aeterna*, tCHu, Warszawa 2000, ss. 80-92, 107-137; A. Jocz, *Antropozofia Rudolfa Steinera (1861-1925), czyli próba stworzenia podstaw neognozy*, w: E. Przybył (red.), *Oblicza gnozy*, Nomos, Kraków 2000, ss. 97-112.

tersubiektywnie komunikowalną i intersubiektywnie sprawdzalną wiedzę na temat natury świata pneumatycznego¹⁰. Rosyjski filozof zgłasza jednak wątpliwości co do takiej metody zgłębiania natury bytów duchowych, gdyż niczym nie różniłaby się ona, jego zdaniem, od badania bytów zmysłowych. Dlatego pisze on:

Najbardziej znaczący ze współczesnych teozofów, Rudolf Steiner, buduje swoją teozofię jako naukę, strojną i suchą naukę. Jego teozofia jest rodzajem nauki przyrodniczej na temat innych planów bytu [...]. Steiner umyślnie pisze swoje książki na wzór stylu podręczników mineralogii i geografii. Jego metoda jest czysto opisowa, czysto naukowa, a nie filozoficzna¹¹.

Z przywołanych słów wynika, że naukowe aspiracje Steinera dyskredytują go w oczach rosyjskiego myśliciela. Chce on wierzyć, że rzeczywistość transcendentna jest jakościowo/istotowo różna od świata materialnego, czyli w niczym nie przypomina obiektu badań, którym zajmuje się np. geologia. Bierdiajew jest również przekonany, że tego rodzaju antropozofia przesycona jest po prostu naturalistycznym myśleniem¹². Uważa wreszcie, że Steiner deprecjonuje w ten sposób wartość swoich duchowych poszukiwań, a na uwagę zasługuje tylko jego antymaterializm¹³. Bierdiajew rozpoczyna więc dyskusję z podstawami neognozy i przywołuje kolejny, jego zdaniem, negatywny przykład, jakim są rozważania, które na temat natury rzeczywistości transcendentnej prowadził Carl du Prel (1839-1899)¹⁴. Autor *Nowego Średniowiecza* z pewnego rodzaju zdziwieniem skonstatował istnienie autentycznej wiary du Prela w to, że wszelkie próby poznania istoty bytów duchowych są tożsame z badaniem świata przyrodniczego¹⁵.

Aby skonfrontować przeświadczenia Bierdiajewa z neognostycznym/antropozoficznym nauczaniem, warto przywołać przykłady rozważań Steinera i du Prela, które dotyczą istnienia rzeczywistości transcendentnej. Twórca antropozofii głosił m.in.:

Świat duszny i duchowy nie istnieją *obok* czy *poza* światem fizycznym, nie są też od niego przestrzennie oddzielone. Podobnie jak dla zoperowanego człowieka niewidomego mroczny dotąd świat rozpromienia się światłem i barwami, tak *przebudzonemu*

¹⁰ M. Bierdiajew, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, tłum. H. Paprocki, Antyk, Kęty 2001, ss. 44-45.

¹¹ Ibidem, s. 44.

¹² Na temat owej krytyki naturalistycznego myślenia teozofów i antropozofów zob. M. Bierdiajew, *Koniec Renesansu. Przyczynek do kryzysu współczesnej kultury*, w: idem, *Nowe Średniowiecze...*, ss. 38-39.

¹³ M. Bierdiajew, *Sens twórczości...*, s. 45.

¹⁴ Na temat przemysłów Carla du Prela zob. A. Jocz, *Pluralizm metafizyczny, czyli o religii jako tworzywie dzieła artystycznego*, „Przegląd Religioznawczy” 2(236)/2010, ss. 77-79; idem, *W stronę metafizyki. Duchowe eksperymenty w literaturze*, „Przegląd Religioznawczy” 1(239)/2011, ss. 109-110.

¹⁵ M. Bierdiajew, *Sens twórczości...*, s. 45.

w duchu i duszy rzeczy, które jawiły się przedtem jedynie cielesnie, objawiają teraz swe duszne i duchowe własności¹⁶.

Z cytowanego fragmentu można wywnioskować, że stawiane przez Bierdiajewa zarzuty mają w zasadzie swoje uzasadnienie. Chodzi przede wszystkim o sformułowaną przez Steinera sugestię, że świat zmysłowy/fizyczny i duchowy są ze sobą substancjalnie tożsame. Tego rodzaju interpretacja ludzkiej rzeczywistości wyklucza właściwie istnienie transcendencji. Zaskakujące może być również dokonane przez antropozofa porównanie duchowej przemiany do medycznej operacji, która ze swej istoty dotyczy tylko i wyłącznie ludzkiego, materialnego ciała. W omawianym porównaniu zawarte jest więc przekonanie, że wszelka działalność duchowa jest w swojej najgłębszej istocie działalnością techniczną. Odpowiednie przekształcenie/przeformowanie ludzkiego nastawienia do świata pneumatycznego spowoduje ściśle określoną reakcję, czyli dostrzeżenie tego świata. Nie pojawia się natomiast w wypowiedzi Steinera jakiegokolwiek odwołanie do kategorii łaski.

Również u Carla du Prela można znaleźć rozważania, które dotyczą problemów związanych z zagadnieniem zacierania się granicy między rzeczywistością zmysłową i transcendentną. W swoim *Spirytyzmie* ujął je w następujące słowa:

Jest przyrodniczo możliwem, aby pomiędzy tym a tamtym światem nastąpiło połączenie, jeżeli przez to określimy jedynie dwa podmiotowo oddzielne światy, jeżeli w ten sposób rzucimy tylko pomost ze stanowiska istoty żyjącej. Pomostem tym jest próg odczucia ziemskiego organu poznania, a ten może się stale przesuwac – dowodzi tego postęp biologiczny, albo chwilowo – dowodzi tego somnambulizm¹⁷.

Z powyższych konstatacji du Prela wynika, że teza Bierdiajewa o charakterującym go przyrodniczym postrzeganiu rzeczywistości transcendentnej/duchowej jest godna uwagi. Niemiecki spirytysta był przecież przekonany, że natura relacji między światem zmysłowym i duchowym jest w ostateczności redukowalna do poziomu czysto biologicznego, ewolucyjnego. W jego przekonaniu fenomen bycia duchowym/zmysłowym to w gruncie rzeczy widomy znak substancjalnej tożsamości bytów, które różnią się pomiędzy sobą, ale tylko tym, że znajdują się na różnych poziomach ewolucyjnego rozwoju. Jeżeli dzielą je stopnie ewolucyjnej adaptacji, to odmiennie będzie też przebiegać ich wzajemna percepcja. Owe różnice we wzajemnym postrzeganiu ujawniają się właśnie, zdaniem du Prela, w postaci przeżyć spirytystycznych i somnambulicznych. Myśliciel jest przede wszystkim przekonany o tym, że spirytyzm to swoiste zastępcze okno umożliwiające oglądanie bytów, które na ewolucyjnej drabinie są usytuowane w innym miejscu niż człowiek¹⁸. Jednak to okultystyczne, spirytystyczne postrzeganie jest zdecydowanie odmiennie od poznania

¹⁶ R. Steiner, *Teozofia. Wprowadzenie w nadzmysłowe poznanie świata i przeznaczenie człowieka*, tłum. T. Mazurkiewicz, Spektrum, Warszawa 2002, s. 75.

¹⁷ C. du Prel, *Spirytyzm*, tłum. M.C.M., Lwów – Złoczów [przed 1909], s. 35.

¹⁸ Ibidem, ss. 27, 33, 42.

zmysłowego, którego człowiek w toku ewolucji nauczył się używać. Nie znaczy to oczywiście, że posiada ono jakiś nadprzyrodzony charakter. Świadczy jedynie o tym, iż w ludziach istnieją potencje poznawcze, które w pełni zaktualizują się dopiero w dalszym ciągu ich ewolucyjnego rozwoju. Dzisiaj natomiast dostępne są tylko w swoistej zarodkowej formie. Obcość tego rodzaju postrzegania powoduje, że owe ewolucyjnie odmienne byty określane są przez człowieka mianem rzeczywistości duchowej. Oczywiście w miarę biologicznego rozwoju dystans dzielący owe byty może się zmniejszać i wówczas dostępna stanie się bezpośrednia, wzajemna percepcja.

III

Mikołaj Bierdiajew nie ogranicza jednak swej intelektualnej aktywności tylko do krytyki gnostycyzmu i deprecjacji neognozy. Przede wszystkim stara się przybliżyć genezę obecnego w kulturze europejskiej dualistycznego postrzegania rzeczywistości, czyli separowania jej pierwiastka duchowego od materialnego. Tego rodzaju podział istniał już w greckiej filozofii i został trwale wpisany w tradycję chrześcijańską. Jednak dopiero w myśleniu gnostyckim manifestuje się w szczególny sposób. Zdaniem Bierdiajewa neognostyczne nauczanie zdecydowanie zmierza zaś w stronę przyrodniczego/materialistycznego monizmu¹⁹. Starając się wyjaśnić ów fenomen, Bierdiajew pyta:

Dlaczego ten widzialny, empiryczny świat znamy, natomiast w świat inny, w świat niewidzialny, tylko wierzymy? Dlaczego bycie tego świata wydaje się nam takie niewątpliwe, takie konieczne, natomiast bycie świata innego wydaje się wątpliwe i niekonieczne. W akcie naszej intelligibilnej woli, w tajemnej głębi bytu, przed czasem, przed światem dokonaliśmy wyboru tego świata, uwierzyliśmy w niego [...] ²⁰.

W przywołanym fragmencie tekstu rosyjskiego myśliciela na szczególną uwagę zasługują rozważania o ludzkim wyborze zmysłowości, materialności, który dokonał się jeszcze przed zaistnieniem czasu i aktualizacją fizycznego świata. W ten sposób dociekania Bierdiajewa wpisują się w tradycję filozoficznego namysłu, której patronują m.in. Orygenes (185/186-254), Mistrz Eckhart (1260 – ok. 1328), a nawet Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716).

To właśnie Orygenes twierdził, że byty duchowe istniały jeszcze przed materialnym stworzeniem świata i wówczas (w preegzystencji) dokonały fundamentalnego wyboru, gdy część z nich odeszła od Boga/dobra, czyli uległa schłodzeniu²¹. Z kolei Jan Eckhart nauczał, że Bóg jeszcze przed powołaniem do istnienia materialnej

¹⁹ Warto jednak pamiętać, że także w neognozie zaskakująco często ujawnia się dualistyczna percepcja świata, która może być interpretowana jako charakterystyczna dla gnostycyzmu deprecjacja materialności. Zob. A. Jocz, *Antropozofia Rudolfa Steinera...*, ss. 110-111.

²⁰ M. Bierdiajew, *Filozofia wolności...*, s. 34.

²¹ Orygenes, *O zasadach*, 2, 8, 3-4, tłum. S. Kalinkowski, WAM, Kraków 1996, ss. 190-192.

rzeczywistości widział (przed czasem i materią) cały jej przyczynowo-skutkowy porządek i doskonale zgrał wszystkie współtworzące ją elementy²². W podobnym tonie wypowiadał się również Leibniz. Głosił on, że Bóg jeszcze przed zaistnieniem fizycznego świata (przed czasem) zaplanował go/pomyślał w najdrobniejszych szczegółach, co oznacza, że dokonał swego bilansu dobra i zła w każdym z możliwych światów i wybrał do stworzenia najdoskonalszy z nich²³.

Oczywiście Bierdiajew nie koncentruje całej swej filozoficznej uwagi jedynie na owym zagadkowym byciu „przed czasem”. Jednak problem ten stanowi dobrą ilustrację jego głębokich związków z filozoficzną tradycją. Zdecydowanie bardziej zajmuje go natomiast zagadnienie dualizmu materialności i duchowości, które pojawia się jako wymierny efekt wspomnianego wyboru świata fizycznego. Interesuje się on także ludzkim zachwyceniem zmysłowością. W dalszej części *Filozofii wolności* sugeruje nawet, że człowiek w pewien sposób przywiązuje się do rzeczywistości materialnej, żyje z nią²⁴. Jednym z przejawów tego zauroczenia jest uzależnienie człowieka od maszyn. Bierdiajew przekonuje, że powszechne zastosowanie maszyn w procesie produkcji doprowadziło nie tylko do zmiany ludzkiego stosunku do natury/rzeczywistości przyrodniczej, ale przede wszystkim stało się wyzwaniem dla duchowości człowieka²⁵. Tezę tę doprecyzowuje w następujący sposób:

Największe znaczenie mają jednak totalitarne pretensje techniki. Technika nie chce znać żadnej wyższej zasady nad sobą²⁶.

Stechniczowanie życia społecznego doprowadziło zatem do niebezpiecznego dla człowieka uzależnienia się od maszyn, a w konsekwencji do ich apoteozy. Powstała w ten sposób cywilizacja naukowo-techniczna, która wymaga od człowieka określonego zachowania i stara się go sobie w pełni podporządkować. Bierdiajew w dalszej części swoich przemyśleń twierdzi, że wyrosły z renesansowych tradycji humanizm nie jest już zdolny do przeciwstawienia się owej technicznej dyktaturze. Czy człowiek powinien więc walczyć z techniką? Oczywiście, że nie. Dlatego rosyjski filozof proponuje:

Techniki nie należy negocjować, a należy ją poddawać duchowi. [...] Rozwój duchowy i moralny nie odpowiada rozwojowi technicznemu, co jest główną przyczyną naru-

²² Mistrz Eckhart, *O odosobnieniu*, w: idem, *Traktaty*, tłum. W. Szymona, W drodze, Poznań 1987, ss. 158-159.

²³ G.W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. M. Frankiewicz, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2001, ss. 126-127, 225-226.

²⁴ M. Bierdiajew, *Filozofia wolności...*, s. 35.

²⁵ Na temat mechanizacji ludzkiego życia i wywołanych tym zmian w nastawieniu do natury zob. M. Bierdiajew, *Koniec Renesansu...*, ss. 33-35; A. Jocz, *Gnoza Mikołaja Bierdiajewa...*, ss. 46-48.

²⁶ M. Bierdiajew, *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, tłum. H. Paprocki, Antyk, Kęty 2003, s. 29.

szenia równowagi człowieka. [...] Jednak rozwój duchowości w człowieku nie oznacza niechęci do przyrody i techniki, ale ich opanowanie²⁷.

Fragment ten przenika jednak ostrożny optymizm. Można z niego wyczytać, że technika/cywilizacja nie jest istotowo sprzeczna z duchowością. Ona po prostu wymknęła się spod duchowej kontroli. Trzeba również pamiętać, że pierwotnie maszyny były naturalną emanacją rzeczywistości fizycznej, w której ogromną wartość ludzie uwierzyli już „przed czasem”. Niestety ich niepohamowany wzrost/rozrost zdominował świat materialny. Tymczasem, jak zauważa Sławomir Mazurek, technika według Bierdiajewa może ostatecznie uniezależnić człowieka od natury/przyrody i umożliwić mu duchowe samodoskonalenie się²⁸. Musi on jednak unikać zagrożenia, jakie stanowi dominacja maszyn. Głównym celem jego duchowego rozwoju powinno być więc ostateczne przezwyciężenie destrukcyjnego napięcia między duchowością i materialnością. Omawiany wyżej problem cywilizacji naukowo-technicznej jest jednym z potencjalnych źródeł tego napięcia.

Rozważając różne sposoby przezwyciężenia dualizmu ducha i materii, Bierdiajew zainteresował się także fenomenem ludzkiej płciowości. Oceniając chrześcijańskie nauczanie na temat aktywności płciowej człowieka, rosyjski filozof napisał:

Chrześcijaństwo afirmuje w płci jedynie posłuszeństwo: albo posłuszeństwo ascetyczne, albo posłuszeństwo starej płci, ograniczonej przez prawo. [...] Nie uświadomiono sobie do końca religijnego zadania przemienienia płci, przemienienia, a nie likwidowania płci lub też bycia posłusznym płci²⁹.

Uważnego czytelnika tych słów powinna szczególnie zastanowić idea „przemienienia płci”. Została ona sformułowana jako swoista alternatywa wobec dotychczasowej i uświęconej przez tradycję chrześcijańskiej praktyki, która przez wieki sankcjonowała postrzeganie ludzkiej płciowości. Zdaniem Bierdiajewa chrześcijańska refleksja nad istotą płci nie jest dziełem zakończonym, ale dopiero zadaniem do wykonania. Dlatego stara się on uwolnić tę refleksję spod dyktatu ascetyzmu oraz przekonania, które utożsamia płciowość z prokreacją. Twierdzi, że współczesne chrześcijaństwo nie może dłużej pozostawać w stanie męczącego/bolesnego rozdarcia między apoteozą ascetyzmu a apoteozą prokreacji³⁰. Chcąc zniwelować to rozdarcie i przybliżyć naturę owego „przemienienia płci”, Bierdiajew rozpoczyna od ostrej krytyki determinizmu prokreacyjnego:

Istnieje głęboki antagonizm między tworzeniem tego, co wieczne, i rodzeniem tego, co śmiertelne. Indywidualna doskonałość i rodzenie dzieci są odwrotnie proporcjonalne.

²⁷ Ibidem, s. 30.

²⁸ S. Mazurek, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917-1950*, Leopoldinum, Wrocław 1997, ss. 66-69.

²⁹ M. Bierdiajew, *Sens twórczości...*, s. 166.

³⁰ Ibidem, ss. 168-169.

[...] Twórcza moc indywiduum zmniejsza się i rozpada w rodzeniu dzieci. [...] Akt seksualny ze swej istoty jest przeciwny wszelkiej genialności, wszelkiej uniwersalnej twórczości, ma charakter prowincjonalny³¹.

Wczytując się w te rozważania, trudno powstrzymać się przed stwierdzeniem, że podjęta przez Bierdiajewa krytyka gnostycyzmu i neognozy przyniosła całkiem odwrotny skutek. W podobny sposób zachował się również przed wiekami Klemens Aleksandryjski, który wprawdzie polemizował z gnostycyzmem, ale przejął także jego antyfizjologiczne postrzeganie ludzkiej cielesności. Rosyjski filozof ewidentnie zaś deprecjonuje ludzką prokreację i przypomina w tym działaniu gnostyków i manichejczyków³². Przede wszystkim wydaje się przeciwstawiać prokreacyjną fizyczność/fizjologiczność duchowej twórczości, która prowadzi do doskonalenia człowieka. W jego gnozie dochodzi więc do zepchnięcia seksualności/prokreacji do podrzędnej sfery materialnej i uznania, że wszelka twórczość, indywidualność nie może mieć fizycznego charakteru. Czy przedstawiana przez niego idea „przemienienia płci” ma być wobec tego tożsama z wyzwoleniem jej spod dyktatu zmysłowości/materialności? Zdecydowanie tak, ponieważ istotę tego procesu Bierdiajew sprowadza do przezwyciężenia wszystkich niekorzystnych skutków, które wywołał „rozpad rodzaju ludzkiego na kobiecość i męskość”³³. A zatem celem „przemienienia płci” jest człowiek androgyniczny. Filozofowi nie chodzi bynajmniej o fizycznie rozumiany hermafrodytyzm lub ludzką biseksualność, ale o ostateczne uwolnienie człowieka od konieczności fizycznych narodzin. Ten wydawałoby się całkowicie fantastyczny pomysł ma jednak następujące uzasadnienie:

Przede wszystkim mistycznie i religijnie nie można odrzucać możliwości innego zradzania, zradzania w duchu, zradzania przez dziewicę, która przyjęła Chrystusa-Bogoczłowieka³⁴.

Trudno oczywiście liczyć na akceptację tej idei przez chrześcijańską ortodoksję. Z tego rodzaju koncepcjami Bierdiajewowi może być bowiem zdecydowanie bliżej do neognozy niż do chrześcijaństwa. Możliwość duchowego rodzenia interesowała również Steinera, którego tak krytykował rosyjski myśliciel. Antropozof nauczał przecież o możliwości „wypowiadania człowieka”³⁵. A zatem deprecjacja gnostycyzmu i neognozy doprowadziła rosyjskiego myśliciela do ich swoistej akceptacji.

³¹ Ibidem, ss. 169-170.

³² Na temat deprecjonowania prokreacji w gnostycyzmie i manicheizmie zob. H. Jonas, *Religia gnozy...*, ss. 86-87; 240-242.

³³ M. Bierdiajew, *Sens twórczości...*, s. 170.

³⁴ Ibidem.

³⁵ R. Steiner, *Teozofia Różokrzyżowców*, tłum. M. Waśniewski, Genesis, Gdynia 1996, s. 123.

JULIUSZ IWANICKI

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

O ascezie „wewnątrzświatowej” i racjonalności procesów sekularyzacji. Przyczynek do dorobku naukowego Profesora Zbigniewa Drozdowicza

1. Wspomnienia ze współpracy naukowej z Profesorem

Charakter i forma niniejszej jubileuszowej publikacji pozwala na podzielenie się różnymi wspomnieniami dotyczącymi Jubilata. Czterdziestolecie pracy naukowej Zbigniewa Drozdowicza to moim zdaniem znakomita okazja nie tylko do nawiązania do wielkiego dorobku naukowego Profesora, ale także do uwag o naturze biograficznej. Jest to, jak sądzę, zgodne z duchem myśli filozoficznej uprawianej przez niego. Zbigniew Drozdowicz w wielu swoich pracach nie tylko bowiem analizował i przedstawiał konkretne problemy filozoficzne, ale także sięgał do interesujących biografii wielkich intelektualistów różnych epok¹. Zamierzam więc dokonać tego samego wobec Profesora – przedstawić nie tylko swoje skromne rozumienie ascezy „wewnątrzświatowej” oraz racjonalności procesów sekularyzacji, ale przede wszystkim przywołać różne wspomnienia z mojej współpracy naukowej z Profesorem.

Należę do młodszej generacji uczniów prof. Drozdowicza, dlatego też moje pierwsze zetknięcie z nim miało miejsce w 2004 r. Byłem wówczas studentem II roku Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych

¹ Już w swoim wczesnym dorobku prof. Drozdowicz zauważył, że należy brać pod uwagę czynnik biograficzny, wraz z jego złożonościami, przy analizie różnych problemów filozoficznych nowożytności. Proponował m.in. metodę psychizmu historycznego. Zob. Z. Drozdowicz, *O przedmiocie i zadaniach psychologii historycznej* w: Z. Drozdowicz, J. Topolski, W. Wrzosek, *Swoistość poznania historycznego*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1990. Częściowo stosował ją także w swoich ostatnich pracach, analizując m.in. wpływ i marginalizację różnych intelektualistów w poszczególnych epokach. Zob. Z. Drozdowicz, *Společné nástupstvá racionalizací religii*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2011.

(MISH)², z filozofią ogólną jako kierunkiem wiodącym. Trafiłem na obligatoryjny kurs Historii filozofii Francji i Włoch, w ramach którego wykład prowadził prof. Zbigniew Drozdowicz. Wykład ten zaintrygował mnie świetnym przygotowaniem dydaktycznym (przyswajanie rozległej wiedzy na temat filozofii nowożytnej ułatwiały znakomite podręczniki autorstwa Profesora³), a także pasją naukową, z jaką Profesor opowiadał o meandrach filozofii Renesansu i Oświecenia. Pamiętam liczne erudycyjne uwagi na temat natury włoskiego humanizmu (o wcale nie antychrześcijańskim obliczu, jak głoszą niektóre stereotypowe sądy⁴) czy interesujące rozważania na temat natury kartezjanizmu⁵. Pod wpływem tych wykładów ugruntowałem swoje zainteresowania badawcze. Wtedy bowiem wahałem się, jako student myślący już o pracy naukowej, czy w przyszłości wybrać orientację poznawczą skierowaną na badania nad antyczną filozofią (która również mnie przez pewien czas pociągała⁶), czy może przejść do pogłębionych studiów nad nowożytnością. Miałem zatem podobny dylemat do tego, jaki rozważany był w myśli i kulturze francuskiej na przełomie XVII i XVIII wieku⁷.

W roku akademickim 2005/2006, mimo iż byłem wówczas na III roku studiów (jeszcze w trybie jednolitych studiów magisterskich), zdecydowałem się zapisać na seminarium magisterskie do prof. Drozdowicza, prowadzone w ówczesnym Zakładzie Historii i Filozofii Religii⁸. Seminarium magisterskie, według ówczesnych przepisów, było obowiązkowe od IV roku studiów, jednak powodowany chęcią

² Obecnie studia te na UAM noszą nazwę: Międzykierunkowe Indywidualne Studia Humanistyczne.

³ Przygotowywałem się wówczas do tego egzaminu z takich prac Profesora, jak: Z. Drozdowicz, *Filozofia włoska w epoce Odrodzenia*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2004; idem, *Główne nurty w nowożytnej filozofii francuskiej*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1991. W kolejnych latach wyszły inne znakomite podręczniki, z którymi również się zapoznałem: Z. Drozdowicz, *Filozofia francuska w epoce Oświecenia*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2005; idem, *Filozofia Oświecenia*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2006, a ostatnio: idem, *Filozofia włoska w epoce Odrodzenia i Oświecenia*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2012.

⁴ Na nieco stereotypowy wizerunek epoki włoskiego Renesansu, jako przeciwnego wiekom średnim oraz chrześcijaństwu, zwrócił uwagę prof. Drozdowicz, upatrując jego przyczyn w dziełach historiograficznych Jacoba Burckhardta i Julesa Micheleta. Zob. Z. Drozdowicz, *Filozofia włoska...*, ss. 12-14.

⁵ Kartezjanizm był i jest szczególnym przedmiotem studiów w dorobku naukowym Profesora, zarówno we wczesnym okresie, jak i w dojrzałej już twórczości naukowej: Z. Drozdowicz, *Kartezjusz a współczesność*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1980; idem, *Kartezjański racjonalizm. Zrozumieć Kartezjusza*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2014.

⁶ Jeden z moich pierwszych, studenckich artykułów był poświęcony związkowi między Platonem a myślą ezoteryczną: J. Iwanicki, *Współczesna ezoteryka i motywy religijne w świetle filozofii Platonskiej*, „Preteksty” 7/2006.

⁷ Spór toczył się między starożytnikami a nowożytnikami w nowożytnej Francji, gdzie przedstawiciele pierwszej opcji kulturalnej wyżej stawiali epokę antyku, a przedstawiciele drugiej – afirmowali współczesną im epokę i jej wartości.

⁸ Zakład Historii i Filozofii Religii funkcjonował w ramach Instytutu Filozofii UAM w latach 1988-2011. Od 1991 r. jego kierownikiem był Zbigniew Drozdowicz. W 2011 r. Zakład został

znalezienia opiekuna naukowego zgłosiłem się do Profesora wcześniej. Początkowo nie wiedziałem, z czego chcę pisać pracę magisterską. Miałem dość osobliwe pomysły, interesowały mnie bowiem wtedy przejawy myśli ezoterycznej w kulturze zachodniej (np. teozofia). Profesor tolerował moje dziwactwa badawcze, powoli kierując mnie w stronę poważniejszych problemów w filozofii religii i historii filozofii nowożytnej.

Jednocześnie w roku akademickim 2005/2006 uczęszczałem dalej na zajęcia prof. Drozdowicza. Jak sprawdziłem w swoim indeksie, był to kurs fakultatywny pt. Liberalizm europejski. Zachowując wysokie standardy naukowe i dydaktyczne, Profesor napisał książkę o tym samym tytule⁹. Praca ta wywarła na mnie duże wrażenie i wpłynęła na moje dalsze zainteresowania badawcze. Wcześniej bowiem byłem bardziej skupiony na metafizycznej stronie filozofii – tymczasem dzięki wnikliwym studiom nad *Liberalizmem europejskim* odkryłem, że zagadnienia z zakresu filozofii społecznej również mnie pociągają. I chociaż nie zgadzałem się ze wszystkimi tezami nurtu liberalnej myśli społecznej¹⁰, to ceniłem sobie i nadal cenię tę formację myślową za afirmację wartości wolności i rozumności jako naczelných kategorii pojęciowych. Dostrzegłem także, że to, co potocznie nazywa się liberalizmem, ma zazwyczaj niewiele wspólnego z prawdziwym liberalizmem, i był to jeden z wniosków, jaki wyciągnąłem, poznając ten fragment twórczości naukowej Profesora. Uważam też, że prof. Drozdowicz jest liberałem w pełnym tego słowa znaczeniu. W mojej relacji naukowej z nim zauważyłem, że zawsze szanował on wolność i wybory badawcze swoich doktorantów i studentów. Czasami subtelnie, ale w duchu oświeceniowego, rozumnego liberalizmu (który miał i ma przecież wielki potencjał edukacyjny)¹¹, starał się pokierować rozwojem intelektualnym swoich podopiecznych, co zauważyłem na własnym przykładzie. Trzeba bowiem przypomnieć (o czym również pisał Profesor), że prawdziwy liberalizm prawie zawsze był formacją elitarną, w najlepszym tego słowa znaczeniu. Wiązał się bowiem z rozwojem kategorii racjonalności i rozumności.

Na wspomnienie zasługuje też to, że prof. Drozdowicz jako opiekun naukowy bardzo wcześnie zaangażował mnie w różnego rodzaju zadania naukowe, takie jak udział w konferencjach¹² oraz pisanie artykułów naukowych. Jeszcze na studiach

przekształcony w Katedrę Religioznawstwa i Badań Porównawczych na Wydziale Nauk Społecznych, którą kieruje również prof. Drozdowicz.

⁹ Z. Drozdowicz, *Liberalizm europejski*, Forum Naukowe, Poznań 2005.

¹⁰ Reprezentatywne studium krytyczne nad liberalizmem (które także poznałem dzięki wskazówkom Profesora): P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, Arcana, Kraków 1994.

¹¹ G. Gutek, *Filozofia dla pedagogów*, GWP, Gdańsk 2007, ss. 173-198 (rozdział pt. *Liberalizm a edukacja*).

¹² Uczestniczyłem jeszcze jako student w konferencji organizowanej przez Profesora: „Obecne wyzwania i zadania dla religioznawstwa” (Kicin k. Poznania, 15-16 czerwca 2007 r.), gdzie wygłosiłem referat: *Filozofia religii jako dyscyplina akademicka. Na marginesie twórczości Leszka Kołakowskiego*. Następnie, mając jeszcze status studenta, pomagałem w organizacji II Międzynarodowego

magisterskich napisałem siedem artykułów, z czego kilka powstało bezpośrednio we współpracy seminaryjnej z Profesorem¹³. Jeden z tych tekstów odnosił się do książki prof. Drozdowicza o specyfice wspólnoty, jaką jest uniwersytet¹⁴. Profesor bowiem nie tylko był i jest dla mnie autorytetem w zakresie historii filozofii nowożytnej i religioznawstwa¹⁵, ale także wprowadzał mnie w zawiloci funkcjonowania uniwersytetu. To, co bowiem oczywiste jest dla mnie dzisiaj: hierarchia akademicka, stopnie i tytuły naukowe, rodzaje awansu, parametryzacja, było mgliste w tamtym okresie. Dzięki Profesorowi nauczyłem się poruszać w tej skomplikowanej materii, jaką jest uniwersytet. W wielu zresztą aspektach nadal uczę się funkcjonowania we wspólnocie akademickiej, a współuczestniczenie w codziennej pracy na Wydziale Nauk Społecznych stało się dla mnie kolejnym cennym doświadczeniem, w dużej mierze dzięki zdolnościom zarządczym prof. Drozdowicza już jako dziekana Wydziału Nauk Społecznych (którą to funkcję pełni od 2008 r.).

Powróć jeszcze do okresu mojego terminowania jako badacza akademickiego. Na IV roku studiów filozoficznych zdecydowałem się na podjęcie tematu badawczego mojej pracy magisterskiej, związanego z filozofią religii Leszka Kołakowskiego. Dorobek tego uznanego uczonego, który wyemigrował pod koniec lat 60. z Polski, był wtedy przedmiotem moich lektur i studiów. W twórczości Kołakowskiego imponował mi rozmach historyczny, z jakim potrafił on kreślić swoje dzieła¹⁶. Również specyficzny język polskiego filozofa, niepozbawiony ironii i polemiki z wieloma myślicielami, był czymś, co potrafiło mnie wciągnąć w arkana myśli nowożytnej. Profesor Drozdowicz starał się pokierować moją ówczesną pasją, jednocześnie pobudzając do krytyki. Jak sam bowiem zauważył, Kołakowski był ideologicznie uwikłany we wczesnej fazie swojej twórczości, a jego książki pełne były specyficzne-

Kongresu Religioznawczego (8-10 września 2008 r.), który również odbył się z inicjatywy prof. Drozdowicza.

¹³ Były to następujące artykuły: *Filozofia religii jako dyscyplina akademicka. Na marginesie twórczości Leszka Kołakowskiego*, „Przegląd Religioznawczy” 4(223)/2007; *Przełomy w filozofii religii „wczesnego” Leszka Kołakowskiego*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Filozoficzny i antropologiczny wymiar badań religioznawczych*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2008.

¹⁴ Praca Profesora (*Excellentia Universitas. Szkice o Uniwersytecie*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1995) skłoniła mnie do napisania artykułu pt. *Excellentia universitas – spojrzenie na Alma Mater oczami ucznia*, „Kultura i Historia” 10/2006.

¹⁵ Dorobek Profesora z zakresu religioznawstwa jest, podobnie jak z zakresu filozofii, ogromny. Wspomnę tylko kilka najważniejszych prac: Z. Drozdowicz, *Standards of religious rationality. Tradition and modern times*, LIT Verlag, Berlin 2013; idem, *Społeczne następstwa racjonalizacji religii*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2011; idem, *Sekty religijne w nowożytnej Europie*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2000; Z. Drozdowicz (red.), *Zarys encyklopedyczny religii*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1992; Z. Drozdowicz, Z. Stachowski (red.), *Ilustrowana encyklopedia religii świata. Kościoły, wyznania, kultury, sekty, nowe ruchy religijne*, Kurpisz, Poznań 2002.

¹⁶ Mam tu na myśli takie prace, jak: *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, PWN, Warszawa 1965; *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, Znak, Kraków 1994.

go, ideologicznego żargonu proveniencji marksistowskiej¹⁷. Uwzględniłem te uwagi Profesora i sam pogłębiłem swój krytycyzm wobec dorobku Kołakowskiego. Bardzo dobrze wspominam tamten etap swojego rozwoju intelektualnego. Jednoczesne studia nad dorobkiem Drozdowicza i Kołakowskiego pozwoliły mi bowiem poznać podstawy historii filozofii nowożytnej, z których do dziś korzystam w swoich badaniach. Rezultatem tamtego etapu mojej współpracy z Profesorem była obrona w 2009 r. pracy magisterskiej pt. *Ewolucja filozofii religii Leszka Kołakowskiego*. W pracy tej wskazałem kluczowe etapy rozwoju myśli filozoficzno-religijnej tego filozofa, korzystając przy tym ze wskazówek prof. Drozdowicza, zarówno z seminaryjnych spotkań, jak i lektury jego książek.

W tym samym roku zostałem przyjęty na studia doktoranckie w Instytucie Filozofii UAM. Nie miałem wtedy jeszcze precyzyjnego planu dysertacji doktorskiej, choć miałem głowę pełną różnych pomysłów. Ostatecznie pod koniec I roku studiów otworzyłem przewód doktorski na temat *Procesy sekularyzacji a filozofia sekularna i postsekularna. Tradycje i współczesność*. Uznałem bowiem, że przemiany religijności w relacji do filozofii to problem, który powinien doczekać się rozwinięcia badawczego. W takim projekcie mogłem połączyć zarówno moje zainteresowania filozofią religii i filozofią nowożytną, jak i filozofią społeczną. Nie muszę dodawać, że moje zainteresowania były zbieżne z zainteresowaniami mojego promotora, którym dalej był prof. Drozdowicz. Z jego pomocą w następnych latach uzupełniałem bibliografię pracy i pisałem kolejne rozdziały. Profesor tolerował dość duży zasięg historyczny pracy, gdyż zdecydowałem się omówić okres od XIV-wiecznej filozofii Ockhama do postsekularnej myśli współczesnej – teraz dostrzegam pewną karkołomność tak rozległych studiów. Ukończenie tej pracy byłoby w zasadzie niemożliwe bez dorobku prof. Drozdowicza. Pisząc bowiem znaczną część tej pracy, opierałem się na jego książkach. Zanim zacząłem np. studia nad myślą sekularną klasyków Odrodzenia i Oświecenia (Machiavellego, Hobbesa, Locke’a), najpierw przygotowywałem sobie teren m.in. dzięki dokładnej lekturze cyklu książek Profesora o racjonalności¹⁸. Poruszałem się więc niejako przetartą już drogą, korzystając z mapy studiów i badań, jakie prowadził przede mną Profesor, a moje zadanie ograniczało się do pogłębiania zasygnalizowanych przez niego problemów. Byłem więc jako doktorant uczniem, który otrzymując szkic dzieła malarskiego poczyniony przez Mistrza, uzupełnia tylko poszczególne fragmenty obrazu swoimi kolorami i wyraźniejszymi kreskami. Jednak bez mapy intelektualnej, jaką stanowił

¹⁷ Z. Drozdowicz, *Z perspektywy końca pewnej epoki. Szkice bez mała filozoficzne*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1997.

¹⁸ Z. Drozdowicz, *O racjonalności życia społecznego*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2007; idem, *O racjonalności w filozofii starożytnej i odrodzeniowej*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2008; idem, *O racjonalności w filozofii nowożytnej*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2008; idem, *O racjonalności w religii i w religijności*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2009; idem, *O racjonalności w religii i w religijności (raz jeszcze)*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2010; idem, *Społeczne następstwa racjonalizacji religii*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2011.

dla mnie dorobek naukowy Zbigniewa Drozdowicza, mój wysiłek byłby skazany na mieliznę twórczą, o ile w ogóle zakończyłby się powodzeniem.

Obecnie, po uzyskaniu stopnia doktora nauk humanistycznych w 2013 r. w zakresie filozofii, jestem początkującym adiunktem. Prof. Drozdowicz nadal ma na mnie duży wpływ intelektualny i korzystam z jego wskazówek, kierując swoim dalszym rozwojem naukowym. Jest to dla mnie duże wsparcie, ponieważ moje zainteresowania naukowe są w znacznym stopniu zbieżne z obszarem jego badań. Podobnie jak Profesor, interesuję się nowożytną filozofią, także w jej wymiarze społecznym, oraz współczesnymi przemianami religijności. Myślę, że dopóki nie uzyskam statusu samodzielnego pracownika naukowego, długo jeszcze będę korzystał z inspiracji i pomocy prof. Drozdowicza.

Dodam jeszcze, iż tym, co mnie motywuje do wysiłku w pracy naukowej oraz administracyjnej na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza, jest wysoko rozwinięta etyka pracy, jaką ma prof. Drozdowicz. Jako przykład mogę podać, że nie pamiętam, by Profesor kiedykolwiek się spóźnił na konferencję czy uroczystość, zawsze też dotrzymuje ustalonych terminów (co powoduje, że jako jego podwładny również staram się tego pilnować). Ponadto Profesor, mimo dojrzałego wieku, wciąż bardzo dużo pisze i tworzy. Wieloletni standard pracy, zgodnie z którym co roku wydaje nową książkę, powoduje, iż jego dorobek jest ogromny (naliczyłem 29 książek autorskich, 32 książki współautorskie oraz około 200 artykułów naukowych). Tak duże tempo pracy powoduje, że czasami czuję się jako współpracownik, parafrazując świętego Bernarda z Clairvoux, jak „karzeł na barkach olbrzyma”.

Odnosząc się do niemieckiego uczonego, Maxa Webera, myślę, że Profesor nie będzie miał nic przeciwko, jeśli z przymrużeniem oka powiem, iż w moich oczach jest on modelowym przykładem „wewnątrzświatowego ascety”. Sformułowanie to oznaczało niegdyś protestanta, który wytwarzał dzięki swojej pracy duże ilości dóbr, jednocześnie wstrzymując się od zbędnej konsumpcji, odradzanej przez ówczesne doktryny protestanckie. Taki nowożytny protestant uczestniczył zarazem aktywnie w życiu społecznym, nie zamykając się w przestrzeni klasztornej.

Na tym kończę część wspomnieniową, przechodząc do rozważań nad ascezą i racjonalnością w odniesieniu do sekularyzacji, odwołując się przede wszystkim do Maxa Webera i oczywiście do dorobku prof. Drozdowicza.

2. Racjonalność a procesy sekularyzacji¹⁹

Max Weber w swoich pracach rzadko używa terminu „sekularyzacja”. Nie znaczy to, że termin ten nie pojawia się w ogóle w jego rozważaniach²⁰. W jednym

¹⁹ Fragmenty artykułu pochodzą z książki: J. Iwanicki, *Procesy sekularyzacji a filozofia sekularna i postsekularna. Tradycje i współczesność*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2014.

²⁰ Weber jest nie tylko jednym z przedstawicieli kierunku myśli sekularnej, ale także antycypuje współczesną teorię sekularyzacji. Tezę tę uchwycili również inni badacze, np. K. Zielińska, *Karol*

z fragmentów pisze np. o zarzucie sekularyzacji w odniesieniu do katolickiej krytyki protestantyzmu. W innym miejscu zwraca uwagę na sekularyzujący wpływ bogactwa w kontekście rozwoju życia zakonnego: „Cała historia klasztornych zasad to w pewnym sensie ciągłe odnawianie walki z problemem sekularyzującego wpływu własności”²¹.

Termin „sekularyzacja”²² pojawia się tylko trzykrotnie w *Etyce protestanckiej* i jest najwyraźniej dla Webera za wąski w porównaniu do znacznie szerszego terminu „racjonalizacja”. Racjonalizacja i racjonalność są niełatwymi do określenia terminami w dorobku Webera. Autor używa tych terminów w różnych kontekstach, nie zawsze spójnych ze sobą²³. W odniesieniu do racjonalności religii można wyróżnić jednak kilka jasnych wskazówek i wstępnie uchwycić następujące kryteria i czynniki owej Weberowskiej racjonalizacji religii: eliminację religii, systematyzację treści, jedność stosunku do Boga i świata oraz etyczne odniesienie religii do świata doczesnego²⁴.

Stawiam tu tezę, iż procesom racjonalizacji towarzyszą procesy sekularyzacji, a w pewnych momentach historycznych są one wręcz ze sobą zbieżne²⁵. Racjonalizacja oznacza bowiem często zeświecczenie religii²⁶ na różnych poziomach

Marks, Emil Durkheim i Max Weber – prekursorzy podejścia sekularyzacyjnego?, „Sociologia religii. Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła” 4/2006, s. 35.

²¹ M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Area Verlag, Erfstadt 2007, ss. 30 i 153 (tłum. własne). W oryginalnej, niemieckiej wersji *Etyki protestanckiej* termin „sekularyzacja” pojawia się jeszcze na s. 177. W sumie więc Weber trzykrotnie odwołuje się do niego w tym dziele.

²² Uzupełniający jest tu następujący pogląd Zbigniewa Drozdowicza: „Wprawdzie uczony ten [Max Weber – J.I.] pojęciem sekularyzacji posługiwał się rzadko, to jednak często mówił o *odczarowywaniu świata*; a jest to – w moim przekonaniu – określenie jeśli nie równoznaczne, to bliskoznaczne *sekularyzacji*. Oczywiście zanim dokonało się *odczarowanie świata*, musiało dojść do jego *zaczarowania* [...]”. Z. Drozdowicz, *Spoleczne następstwa racjonalizacji religii...*, s. 125.

²³ Z. Drozdowicz, *Weberowski „model” badań historycznych*, „Nauka” 3/2009, s. 122.

²⁴ M. Weber, *Etyka gospodarcza religii światowych*, tłum. T. Zatorski, G. Sowiński, D. Motak, Nomos, Kraków 2006, s. 183; Z. Krasnodębski, *Max Weber*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1999, s. 72; R. Bendix, *Max Weber. Portret uczonego*, tłum. S. Kozyr-Kowalski, PWN, Warszawa 1975, s. 84.

²⁵ Przyjmuję tu za Profesorem następującą opinię: „w ten sposób mamy wpisane w ogólne ramy kultury Zachodu nie tylko procesy racjonalizacji, ale ściśle wiążące się z nimi procesy sekularyzacji (odczarowywania świata) oraz wskazanie ich głównych sił sprawczych; są to oczywiście działania społeczne tych wszystkich, którzy są aktywnymi uczestnikami życia społecznego”. Z. Drozdowicz, *Sekularyzacja jako proces racjonalizacji życia społecznego*, „Przegląd Religioznawczy” 2(236)/2010, s. 6.

²⁶ Pojawia się tu dodatkowe zagadnienie interpretacyjne, gdyż Weber nie zdefiniował jednoznacznie również samego pojęcia religii. Tak sformułował ten problem: „nie zajmujemy się tu wcale »istotą« religii, lecz warunkami i oddziaływaniami swoistego rodzaju działania wspólnotowego, którego zrozumienie także tu możliwe jest jedynie dzięki odwołaniu się do subiektywnych przeżyć, przedstawień, celów jednostek – do »sensu« [...]”. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 318.

sekularyzacji: (1) materialnym (konfiskata ekonomicznych dóbr duchownych²⁷ dla narodowego państwa), (2) indywidualnym (jednostka przeżywa świat mniej ekstatycznie, magicznie, a bardziej racjonalnie), (3) instytucjonalnym (struktura społeczna danej religii staje się bardziej uporządkowana i podobna do struktur świeckich państw narodowych), (4) kulturowym (doktryna i treść danej religii stają się bardziej uporządkowane, usystematyzowane i zunifikowane, a przede wszystkim odniesione do życia doczesnego)²⁸. Racjonalizację może poprzedzać sekularyzacja w „słabej” postaci, nieoznaczającej jeszcze zaniku religii, ale osłabienie jej pozycji, prowadzące do przemian religijnych lub transformacji religii na którymś z wymienionych wyżej poziomów. Należy jednak pamiętać, że procesy racjonalizacji, utożsamiane tu z procesami sekularyzacji, nie muszą występować równolegle w poszczególnych dziedzinach życia²⁹, a czasami mogą się cofać. Jednak z kategorią racjonalizacji wiąże się pewna zasadnicza trudność, zilustrowana przez Profesora:

Problem z Weberowskimi „racjonalnościami” i „racjonalizacjami” nie tylko w tym, że nadaje on [Max Weber – J.I.] tym pojęciom istotnie różniące się znaczenia, a nawet nie tylko w tym, że z tych znaczeń nie sposób jest ułożyć uporządkowanej logicznie całości, ale także w tym, że raz traktuje je opisowo, innym razem normatywnie i przypisuje im status takich typów idealnych, które albo wyrażają ogólne tendencje, ogólne zasady, generalne motywy czy generalne intencje, albo też – w ujęciu normatywnym – zachęcają do podjęcia określonego typu działań. Wszystko to sprawia, że Weberowskie ujęcie tego, co w życiu społecznym „racjonalne” i to, co „irracjonalne” znajduje się w skomplikowanym związku jednoczesnego dopełniania się i wykluczania [...] ³⁰.

W kontekście problemu racjonalizacji kultury zachodniej Maxa Webera szczególnie interesował problem kapitalizmu jako ustroju społeczno-ekonomicznego, charakterystycznego dla epoki nowożytności³¹. Studia nad kapitalizmem i gospodarką skupiały uwagę badawczą niemieckiego uczonego, ale nie były to

²⁷ Przykładem jest tu sekularyzacja materialna (choć jeszcze nie instytucjonalna) Prus Książęcych z 1525 r. „W roku 1525 nastąpiła sekularyzacja państwa Zakonu Krzyżackiego w Prusach. Nie oznaczało to jednak laicyzacji kraju. Wręcz odwrotnie, podjęto działania na rzecz pogłębienia życia religijnego, choć już w duchu reformacji wittenberskiej poprzez udostępnienie wiernym w ich języku ojczystym przede wszystkim Biblii, ale także katechizmu, *Ordynacji Kościelnej* (Agendy) czy kancjonau”. J. Małek, *Początki protestantyzmu w Prusach Książęcych*, w: J. Wiśniewski (red.), *Laicyzacja i sekularyzacja społeczeństwa nowożytnego (XVI-XVIII w.)*, Hosianum, Olsztyn 2008, s. 16.

²⁸ Powyższa typologia jest rozróżnieniem własnym. Szerzej omówiłem ją w książce: J. Iwanicki, *Procesy sekularyzacji a filozofia sekularna i postsekularna...*

²⁹ „[...] rozwój racjonalnego myślenia nie był wcale zjawiskiem przebiegającym równolegle w poszczególnych dziedzinach życia”. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Aletheia, Warszawa 2010, s. 57.

³⁰ Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i religijności (raz jeszcze)*, s. 57.

³¹ Kilka fragmentów niniejszych rozważań zostało publikowanych w: J. Iwanicki, *Geneza i etyka gospodarcza nowożytnego kapitalizmu*, „Przegląd Prawniczy, Ekonomiczny i Społeczny” 2/2012. W niniejszym tekście są one poprawione i uzupełnione o dokładniejsze analizy i literaturę anglojęzyczną.

studia wycinkowe, lecz komparatystyczne. Weber widział w religii szczególną rolę inspirującą w rozwoju europejskiego życia społecznego, a co za tym idzie – nowożytnego kapitalizmu.

3. Asceza a procesy sekularyzacji

Ruchy religijne, które zdaniem Webera szczególnie przyczyniły się do rozwoju podstaw kapitalizmu, to różne wyznania protestanckie, które powstały w okresie Reformacji, w XVI wieku, a później w toku rozwoju Drugiej Reformacji, w XVII wieku³². Do głównych odłamów ówczesnych kościołów reformacyjnych Weber zaliczał: kalwinizm, pietyzm, metodyzm, nowochrześcijańców (zwinglianistów i armianistów) oraz późniejszy baptyzm³³. Charakterystyka tych wyznań oraz ich podstaw ideowych jest odrębnym problemem³⁴. Zwrócę tu uwagę przede wszystkim na wspólny motyw ascetyczny, który łączy wyżej wymienione denominacje. Wydawałoby się, że nie jest to wątek nowy – asceza przecież od początku znajdowała się u podstaw rozwoju chrześcijaństwa, a dystans do dóbr ziemskich wyrażał się w rozwoju różnego rodzaju duchowości zakonnej i monastycznej. Historia późnej starożytności i całego średniowiecza pełna jest świadectw działalności klasztorów i wspólnot mnichów, które pielęgnowały ideały ascetyczne.

Jednak zdaniem Maxa Webera w nowożytności, która zaczęła się od impulsu reformacyjnego, nastąpiło istotne przekształcenie ideału ascezy w bardziej sekularną i doczesną jej postać. Wcześniej była ona cnotą ograniczoną do wąskiego grona zakonników, w dodatku była pielęgnowana za murami klasztorów. Natomiast życie miejskie, a także życie ówczesnych społeczeństw feudalnych biegło innym torem. Nie gromadzono dużych dóbr ani nie odkładano dużych oszczędności. Działały zakony żebracze, a doktryna świętego Tomasza z Akwinu, chociaż doceniała etos pracy, nie widziała potrzeby pracy ponad zapewnienie sobie podstawowego utrzymania³⁵. Ciągłe problemy średniowiecznych władców z utrzymaniem w ryzach

³² Szczegółową analizę XVII-wiecznej Drugiej Reformacji przeprowadził L. Kołakowski. Zob. L. Kołakowski, *Świadomość religijna...*

³³ M. Weber, *Etyka protestancka...*, s. 67.

³⁴ Istnieje na ten temat wiele prac, np. T. Ekstrand, *Max Weber in theological perspective*, Peeters, Leuven – Paris – Sterling 2000.

³⁵ J. Le Goff, *Sakiewka i życie. Gospodarka i religia w średniowieczu*, tłum. H. Zaremska, Marabut, Gdańsk 1995, s. 35. Nie oznacza to, iż Weber nie doceniał roli chrześcijańskich zakonów przed rozwojem nowożytnej Reformacji. Pisał: „chrześcijańska asceza zawierała w sobie – zarówno jeśli chodzi o jej formy zewnętrzne, jak i sens – bardzo różne elementy. Na Zachodzie miała jednak w swych formach najwyższych – już w średniowieczu, a niekiedy i w starożytności – charakter racjonalny. Historyczne znaczenie klasztornego sposobu życia na Zachodzie, w przeciwieństwie do mnichów orientalnych [...], na tym właśnie się opiera. Charakter ten obecny był już w regule świętego Benedykta, bardziej jeszcze w Cluny i u cystersów, a wreszcie u jezuitów, wyemancypowany już od kategorycznego umartwiania się i bezplanowej ucieczki przed światem. Stał się systematycz-

królewskiego budżetu oraz zadłużanie się suwerenów było jednym z czynników sprawiających, że rozwój gospodarki feudalnej miał charakter powolny i stosunkowo mało wydajny. Nie zakładano bowiem, iż wartości ascetyczne – dzisiaj w swej zsekularyzowanej postaci znane przede wszystkim jako cnota oszczędzania – można także zastosować w życiu codziennym, a nie tylko za murami wspólnot eremickich.

Tymczasem w XVI wieku pojawia się nowy ideał „ascezy wewnątrzświatowej”. Jest to takie etyczno-religijne przewartościowanie, które kieruje ascezę w stronę świata i życia codziennego. Protestanci likwidowali klasztory jako miejsca ich zdaniem bezużyteczne społecznie (co było jednym z przejawów sekularyzacji materialnej). Krzewili w szczególności etos pracy oraz cnotę cierpliwości i metodyczności w dążeniu do celu. Zgodnie z kalwinistycznym dogmatem o predestynacji ludzie dzielą się na z góry zbawionych i potępionych³⁶. Świadectwem tego miało być – w teologii kalwinistycznej – to, jakie owoce swojej pracy potrafi wytworzyć pobożny wyznawca ewangelicki. Francuski reformator Jan Kalwin³⁷ głosił m.in., że wiara musi się realizować w obiektywnym działaniu. Kalwinizm był bowiem bardziej aktywną społecznie religią niż luteranizm³⁸.

Tym samym w krajach z dominacją wpływów kultury protestanckiej istniało przyzwolenie na pracowite bogacenie się – człowiek bogaty zostaje bowiem w końcu obdarzony łaską Bożą (*Gloriam Deum*). Myśl tę wzmacniano argumentacją biblijną, tj. przypowieścią o mnożeniu talentów³⁹. Tak przeorientowana nowożytna etyka

na, przemyślaną metodą racjonalnego życia. Celem było przezwyciężenie *status naturae*, uwolnienie człowieka od władzy irracjonalnych popędów i podporządkowania supremacji planowej woli, poddanie własnych działań samokontroli i rozważaniu ich etycznego znaczenia”. M. Weber, *Etyka protestancka...*, s. 105.

³⁶ „Doktryna ta utrzymuje, że tylko Bóg decyduje, kto jest zbawiony, a wybór Boga nie może być podjęty pod wpływem śmiertelników lub przez działania śmiertelników. Doktryna predestynacji, jak Weber mówi, nakłada na kalwinistów zasadnicze wymagania wiary: nie ma nadziei zbawienia dla tych, których Bóg nie wybrał, i nigdy nikt nie może wiedzieć, czy są one zapisane”. J. Barbalet, Weber, *Passion and Profits: „The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism” in Context*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 54 (tłum. własne).

³⁷ Weber przypisuje Kalwinowi większe znaczenie w rozwoju kapitalizmu niż Lutrowi. Ten drugi bowiem, tworząc luteranizm, nie doprowadził do pełnego odmagicznienia świata, gdyż luteranizm, podobnie jak katolicyzm, nadal zachowywał niektóre sakramenty. Ponadto luteranizm nie wpływał tak silnie na życie ekonomiczne jak nurty kalwinistyczne. Jak ujął to autor: „o ile reformaacja bez osobistego religijnego wpływu Lutra jest niewyobrażalna (wpływ jego osobowości pozostał trwały), o tyle bez kalwinizmu dzieło to nie miałoby kontynuacji”. M. Weber, *Etyka protestancka...*, s. 72.

³⁸ R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, w: R.W. Green (red.), *Protestantism and capitalism: The Weber Thesis and Its Critics*, Heath, Boston 1959, s. 41.

³⁹ „Każdemu bowiem, kto ma, będzie dodane, tak że nadmiar mieć będzie. Temu zaś, kto nie ma, zabiorą nawet to, co ma. A sługę nieużytecznego wyrzucicie na zewnątrz – w ciemności! Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów”. Biblia Tysiąclecia, Ewangelia św. Mateusza, 25, 29-30, Pallottinum, Poznań 1991.

religijna jest – według paradygmatu Weberowskiego – zracjonalizowaną i rozwiniętą postacią wcześniejszych etyk religijnych. Niezamierzonym przez twórców tej etyki protestanckiej efektem stał się proces racjonalizacji oraz towarzyszący mu proces sekularyzacji – w znaczeniu zarówno materialnym (poprzez likwidację dóbr kościelno-klasztornych), jak i indywidualno-świadomościowym.

Temu przekonaniu towarzyszył jednak inny ważny pogląd, iż owego nagromadzonego bogactwa nie wolno konsumować ani wydawać na przyjemności codziennego życia. Stąd wynikała m.in. pewna kulturowa surowość krajów północnej Europy, które tworzyły mniej zbytkowną sztukę sakralną aniżeli kraje południa. Zdaniem Maxa Webera czynniki te, stworzone przez nowe ruchy religijne nowożytności, jak idea ascezy wewnętrzświatowej, etos pracy, cnota oszczędzania, leżą u podstaw rozwoju zachodniego kapitalizmu, w jego już zeświecczonej i współczesnej postaci.

Zsekularyzowany kapitalizm nie mógłby się bowiem narodzić, gdyby nie systematyczne i cierpliwe gromadzenie dóbr⁴⁰ i pieniędzy. Jak pisze autor:

[...] zatem asceza protestancka [...] działała całym swoim impetem przeciwko niefrasobliwemu korzystaniu z majątku i ograniczała konsumpcję – zwłaszcza dóbr luksusowych. Walka przeciwko przyjemnościom cielesnym i trzymaniu się dóbr materialnych nie była [...] walką z racjonalnym zarabkowaniem, lecz z nieracjonalnym korzystaniem z majątku. Pogląd ten nie narzucał więc umartwiania się, lecz tylko ponoszenie kosztów na rzeczy konieczne i praktycznie użyteczne⁴¹.

Tak rozumiana asceza była zdaniem Webera charakterystyczna tylko dla purytańskiego kalwinizmu, w innych religiach była zaś obecna jedynie w postaci klasycznej, nie „wewnętrzświatowej”.

Praca była zatem traktowana we wczesnym (jeszcze religijnym) kapitalizmie nie jako środek do celu – zysku, lecz jako cel sam w sobie (innymi słowy praca była wartością autoteliczną). Należało sumiennie wykonywać swoją pracę oraz swój zawód, traktowany jako powołanie. Jednocześnie pomnażanie wyników pracy w postaci zysku stanowiło świadectwo (lecz nie cel) zaangażowania jednostki w życie społeczne. Max Weber ujął to następująco:

[...] konieczne jest [...] nie tylko rozwinięte poczucie odpowiedzialności, lecz w ogóle sposób myślenia, w którym przynajmniej podczas wykonywania pracy nie chodzi o to, by przy maksimum wygody i minimum wysiłku osiągnąć oczekiwany zarobek, lecz by pracować tak, jakby praca, „zawód” były celem samym w sobie⁴².

⁴⁰ Na czynnik akumulacji dóbr, jako istotny dla rozwoju kapitalizmu, zwrócił też uwagę Jerzy Topolski. J. Topolski, *Narodziny kapitalizmu w Europie XIV-XVII wieku*, PWN, Warszawa 1965, ss. 25-35.

⁴¹ M. Weber, *Etyka protestancka...*, ss. 123-124.

⁴² Tamże, s. 43.

Praca oznaczała zatem całościowe przekształcenie „życia duchowego” jednostki, w rozumieniu ascetycznym. Z czasem, gdy procesy sekularyzacji zaczęły postępować, zapomniany został pierwotny ideał życia duchowego, a w to miejsce powstał świecki etos poważnego traktowania pracy zawodowej.

Szczególnym grzechem tej nowej, jeszcze religijnej, lecz jednocześnie wczesnokapitalistycznej i sekularyzującej się etyki było lenistwo i marnowanie czasu. Zgodnie z dogmatyką protestancką człowiek, który nie przeznacza większej części swojego czasu na pracę, jest niegodny łaski Bożej. Dozwolone i wskazane jest pomnażanie dóbr, lecz nie ich konsumowanie, gdyż powoduje to gnuśność i rozpusztę. Nadwyżkę kapitału należy przeznaczać na kolejne pomnażanie bogactwa, ku chwale Bożej. Takie przeobrażenia kulturowe sprawiły, że zmieniła się również gradacja ówczesnego społeczeństwa. Spadł prestiż takich „próżniaczych” profesji, jak: intelektualiści, artyści czy przywódcy religijni lub wojskowi⁴³, wzrósł natomiast szacunek dla przedsiębiorców i kupców, którzy w poreformacyjnej rzeczywistości mieli szansę udowodnić, iż to oni właśnie należą do wybranych i obdarzonych łaską Bożą. Dynamiczny rozwój północnych krajów Europy objętych tymi nowymi religijnymi wartościami etycznymi, jak Niderlandy, Anglia i północne Niemcy, świadczy o tym, że powyższe tezy bronią się na gruncie nauk społecznych i historycznych. Najistotniejsze jest tu jednak to, że ruch purytański w rezultacie swojego programu, ubocznie nastawionego na doczesność, przyspieszył procesy sekularyzacji⁴⁴.

Pojawia się pytanie, czy na pewno początek racjonalnego i zsekularyzowanego kapitalizmu datuje się na czasy nowożytnej Reformacji. Klasa przedsiębiorców, kupców i mieszczan zajmujących się handlem istniała przecież także w wiekach średnich oraz w całej starożytności. Max Weber, jako uczony starający się zachować obiektywizm i neutralność aksjologiczną, był tego świadomy i analizował również wartości sprzyjające działaniom gospodarczym we wcześniejszych kulturach i w innych cywilizacjach.

Przed Reformacją najbliższy typowi idealnemu kapitalizmu był judaizm. Zdaniem Webera starożytni Żydzi posiadali wysoce zracjonalizowany typ religii, który sprzyjał rozwojowi mentalności prekapitalistycznej. Był to jednak jeszcze niedojrzały kapitalizm, nazywany awanturniczym. Starano się w nim bowiem osiągnąć szybki zysk, nie zważając na potrzeby drugiej strony transakcji. Nie zakładano

⁴³ M. Grondono, *Kulturowa typologia rozwoju gospodarczego*, w: L.E. Harrison, S.P. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, tłum. S. Dymczyk, Zysk i S-ka, Poznań 2003.

⁴⁴ Można wyróżnić trzy elementy „programu religijnego purytanizmu”: (1) poczucie niesłuszanego osamotnienia jednostki ludzkiej (co zmusza do samotnego pokonywania drogi i zdania się na własne siły); (2) negatywny stosunek do wszelkich zmysłowo-uczuciowych elementów w kulturze i religijności; (3) wiara w to, że „Bóg pragnie społecznych osiągnięć chrześcijanina”. M. Weber, *Etyka protestancka...*, s. 89, za: Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i religijności (raz jeszcze)*, s. 45.

zaś długofalowego rozwoju gospodarki ani nie myślano o stosunkach handlowych w przyszłości. Nie przejmowano się również warunkami rentowności, o odległym skutku czasowym. Tak Weber ujmuje specyfikę kapitalizmu:

[...] w obrębie kapitalistycznego porządku całej gospodarki pojedyncze kapitalistyczne przedsiębiorstwo byłoby zorientowane na zaglądę, gdyby nie było zorientowane na szansę osiągnięcia rentowności [...]. Kapitalistyczny akt gospodarczy będzie dla nas polegał na oczekiwaniu zysku otrzymanego poprzez wykorzystanie szans, jakie daje wymiana; polega więc na (formalnie) pokojowych szansach uzysku⁴⁵.

Takie działania kapitalistycznych właścicieli przedsiębiorstw wymagają jednak zwiększenia racjonalności działań.

Reasumując, według Webera starożytny judaizm nie wytworzył jeszcze kapitalizmu w nowoczesnym rozumieniu. Z kolei w średniowieczu potępiano działalność lichwiarzy i system pożyczek, tworzony przede wszystkim przez Żydów, którzy po upadku starożytnego Izraela zachowali tożsamość w rozproszonej diasporze oraz swoje umiejętności ekonomiczne. W średniowiecznej aksjologii, proponowanej przede wszystkim przez katolickich duchownych i uczonych, uważano bowiem, że pieniądź jest z natury bezpłodny i nie może się rozmnażać, bo byłoby to przeciwnie naturze boskiej. Lichwa była potępiona przez Kościół rzymskokatolicki, a lichwiarze – uważani za „złodziei czasu”. Jak pisze francuski mediewista Jacques Le Goff: „lichwiarz nie sprzedaje dłużnikowi niczego, co by było jego własnością, sprzedaje tylko czas, który należy do Boga. Nie może więc ciągnąć zysku ze sprzedaży cudzej rzeczy”⁴⁶.

Nowożytny przełom aksjologiczny pozwolił na położenie podwalin pod nowy system kapitalistyczny. Należy pamiętać, że stało się tak niejako wbrew pierwotnym intencjom wspólnot protestanckich. Poszczególne liderzy reformacyjni byli bowiem przede wszystkim zainteresowani zbawieniem członków swoich kościołów. Interesowało ich odniesienie działań ludzkich do rzeczywistości boskiej. Jednak według Maxa Webera ta soteriologia zbawienia przyniosła uboczny skutek w postaci stymulacji rozwoju gospodarki, dzięki stałej kumulacji dóbr materialnych. Jeszcze dalszym i widocznym skutkiem tego zwrotu stały się procesy sekularyzacji w nowożytnej kulturze europejskiej.

Postawą etyczną, która sprzyjała rozwojowi kapitalizmu nowożytnego, była racjonalność i przewidywalność jednostki ludzkiej. Oprócz rozwoju wcześniej wspomnianych cnót oszczędności (ascezy) i przedsiębiorczości w nowożytnym kapitalizmie liczyła się również racjonalność. Wbrew stereotypowym wyobrażeniom, obecnym także we współczesnym odbiorze społecznym (nie bez wpływu

⁴⁵ M. Weber, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, tłum. M. Holona, Wyd. Poznańskie, Poznań 2011, s. 51.

⁴⁶ J. Le Goff, *Sakiewka i życie...*, s. 49.

późniejszej krytyki marksistowskiej⁴⁷), kapitalizm nie miał polegać na ślepych pędzie do bezwzględnego zysku. Przeciwnie, oparty na swoich źródłowych wartościach i odpowiedniej etyce gospodarczej, miał polegać na czymś zupełnie przeciwnym:

„Pęd do posiadania”, „pogoń za zyskiem”, za pieniądzem, za dużym pieniądzem nie mają, jako takie, nic wspólnego z kapitalizmem. Tego rodzaju skłonności mieli i mają kelnerzy, lekarze, woźnice, aktorzy, kokoty, skorumpowani urzędnicy, żołnierze, bandyci, krzyżowcy, gracze, żebracy – można powiedzieć: *all sorts and conditions of men* – w każdej epoce [...]. Niepohamowana żądza posiadania nie jest w żadnym wypadku równoznaczna z kapitalizmem, a tym bardziej – z jego „duchem”. Kapitalizm może być prawie identyczny z ujarzmieniem, a co najmniej racjonalnym utemperowaniem tego irracjonalnego popędu. [...] Tam, gdzie dąży się w sposób racjonalny do kapitalistycznego zysku, odpowiednie działanie uwzględnia rachunek kapitałowy. To znaczy, że działanie takie jest częścią planowego zastosowania rzeczowych i osobistych świadczeń jako środków osiągnięcia zysku w taki sposób, żeby wynikający z bilansu zysk końcowy pojedynczego przedsięwzięcia, a dotyczący możliwych do pieniężnej wyceny środków trwałych lub też okresowo i z bilansu wyliczona szacunkowa pieniężna wartość posiadanych dóbr regularnego przedsiębiorstwa w momencie rachunku końcowego były wyższe od „kapitału”, to znaczy wyższe od wartości oszacowanych na podstawie bilansu środków rzeczowych, potrzebnych do osiągnięcia zysku poprzez wymianę. W wypadku przedsięwzięcia trwałego zysk taki będzie musiał być zawsze wyższy⁴⁸.

Zatem racjonalność była niezwykle ważną cechą nowożytnej aksjologii i etyki, która pozwoliła przyspieszyć rozwój kapitalizmu. Sumiennie wykonywane zadania inwestycyjne, połączone ze zmysłem przedsiębiorczym, racjonalną przewidywalnością i planistyką oraz szacunkiem dla kooperanta⁴⁹, pozwoliły na stworzenie

⁴⁷ Był to jeden z głównych argumentów marksistowskiej krytyki kapitalizmu. „Marks wierzył [...], że kapitalizm doprowadzi sam siebie do zagłady w wyniku swoich sprzeczności – głównie związanych z koncentracją kapitału i zubożeniem klasy robotniczej”. „Róża Luksemburg [...] usiłowała udowodnić, że na mocy samej swojej natury system kapitalistyczny może funkcjonować tylko tak długo, dopóki ma do dyspozycji rynek niekapitalistyczny (wewnętrzny lub zagraniczny), ponieważ zaś na mocy równie przyrodzonej konieczności rujnuje niekapitalistyczne otoczenie, tedy stwarza sam warunki swej nieuchronnej ekonomicznej zagłady; hipotetyczny »czysty kapitalizm« w skali światowej jest niemożliwy; gdyby rozwój gospodarki kapitalistycznej osiągnął to stadium, kapitalizm przestałby istnieć”. Oba cytaty pochodzą z: L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. II, PIW, Poznań 2000, s. 82. W rozumieniu Weberowskim taki kapitalizm, jak opisywali to marksisi, nie był kapitalizmem racjonalnym, lecz awanturczym. Sam Weber polemizował z marksizmem, choć poszczególne elementy dzieł Marksa cenil. Zob. K. Löwith, *Max Weber and Karl Marx*, w: T. Ekstrand, *Max Weber in theological perspective*, s. 32.

⁴⁸ M. Weber, *Racjonalność, władza...*, ss. 51-52.

⁴⁹ „Każda racjonalnie zorientowana wymiana stanowi zakończenie uprzedniej, jawnej lub ukrytej, walki interesów dzięki kompromisowi. Walka zainteresowanych wymianą stron, której zakończeniem jest kompromis, kieruje się z jednej strony, zawsze, jako walka o cenę, przeciw reflektantom wymiany, wchodzącym w grę jako partnerzy wymiany (typowy środek: targowanie się), z drugiej strony może się kierować, jako walka konkurencyjna, przeciw rzeczywistym czy możliwym innym (obecnym lub ewentualnym przyszłym) reflektantom wymiany, będącym konkurentami

nowego systemu stosunków społecznych, który rozwijał się w Europie Zachodniej od XVI wieku (a w Ameryce Północnej od XVIII wieku⁵⁰). Pewnym paradoksem dziejowym jest to, że wspólnoty protestanckie, które zainicjowały rozwój kapitalizmu, wcale nie planowały wspierać rozwoju gospodarki. Kumulacja dóbr materialnych wytwarzanych przez wyznawców ewangelikalizmu stała się tu raczej efektem ubocznym celów religijnych. Ostatecznie zatem asceza wewnętrzświatowa uległa sekularyzacji, gdyż pierwotny, religijny cel przekształcania świata został zapomniany. Jak konstatuje autor: „idea obowiązku zawodowego krąży wśród nas jako duch niegdyś religijnych treści”⁵¹. Konkludując, rzadko kiedy cele i intencje jednostek pokrywają się z efektami ich działań w społeczeństwie. W tym wypadku rozwojowym idee religijnego ruchu reformacyjnego uległy prawie całkowitemu zeświecczeniu kulturowemu.

w domenie dostarczania (typowy środek: przelicytowanie w górę lub dół). M. Weber, *Podstawowe socjologiczne kategorie gospodarowania*, w: idem, *Gospodarka...*, s. 50.

⁵⁰ Alexis de Tocqueville badał rozwój stosunków społecznych i kapitalizmu w XIX-wiecznych Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej. Por. A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka, M. Król, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005.

⁵¹ M. Weber, *Etyka protestancka...*, s. 191.

REMIGIUSZ T. CIESIELSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Kulturoznawstwa, Zakład Semiotyki Kultury

Ratio doświadczane w ilościowych badaniach religijności

W 2014 r. CBOS wśród wielu wykonanych badań społecznych przeprowadził osiem, które można zakwalifikować jako odnoszące się do religijności współczesnych Polaków, w tym porównania religijności polskiej wsi i religijności w mieście, przedstawienia relacji zachodzących między religijnością i zasadami moralnymi, opisu czasu kanonizacji papieża Jana Pawła II, korzystania z religijnych stron i portali internetowych, klauzuli sumienia, opisu przestrzeni moralności i prawa oraz znaczenia i roli parafii.

Czy badania ilościowe mogą ukazać rzeczywistą przestrzeń, którą obejmuje religijność, czy wręcz odwrotnie – przez swoje uogólnienia pozwalają na tworzenie dość dobrze racjonalnie ugruntowanych przekonań, zaciemniających jednak prawdziwy obraz rzeczywistości religijnej?

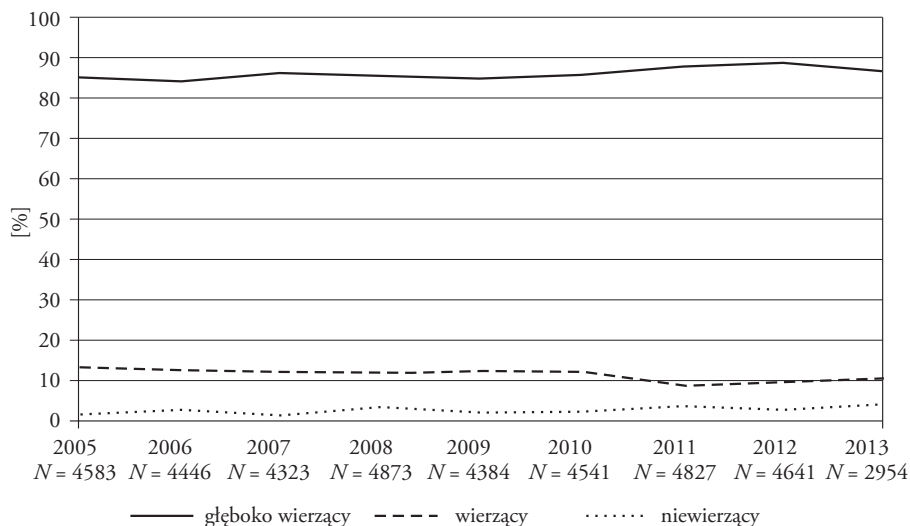
W badaniu przeprowadzonym w lutym 2014 r. studiom poddano religijność polskiej wsi¹. Autorzy badania zauważają już na wstępie, że mieszkańcy wsi utrzymujący się z pozarolniczych źródeł zarobkowania, zwłaszcza ci napływowi, w swojej religijności wyraźnie odbiegają od rdzennej, rolniczej części mieszkańców. Przemiany wiary ludzi na wsi wynikają z coraz mniejszej hermetyczności tych obszarów i współlegzystowania w jednej przestrzeni z osobami napływowymi z miasta, które nie przejmują rodzimych wzorów, a raczej zmieniają je. W badaniu takim muszą więc być wyodrębnione obie te kategorie mieszkańców.

Dalej bez powyższego rozróżnienia autorzy podają, że w ciągu ostatnich 8 lat odsetek mieszkańców wsi, którzy swoją wiarę określają jako głęboką, zmniejszył się z 13% do niespełna 10%, nieznacznie przybyło natomiast wierzących (z 85,7%

¹ *Religijność polskiej wsi*, Komunikat z badań CBOS BS/3/2014.

do 87,5%) oraz niewierzących (z 1,2% do 2,9%)². Dane te mogą wydawać się jednoznaczne, ale wymagają bardziej wnikliwej interpretacji – jak te wartości mają się do dalszej części badań, które poniżej zaprezentuję. Być może należałoby dookreślić obszary istotne dla współczesnej religijności, pozwalające oddzielać kwestie związane z instytucją Kościoła od wiary. Kolejna bowiem uwaga badaczy wskazuje, że od 2005 r. nieznacznie, ale systematycznie maleje odsetek osób regularnie praktykujących religijnie, przybywa natomiast tych, którzy w uroczystościach kościelnych uczestniczą okazjonalnie lub w ogóle nie biorą w nich udziału. Z uproszczenia tych danych rodzi się pytanie, jak wyjaśnić tę niespójność, która z jednej strony ukazuje nieznaczny wzrost wierzących, a z drugiej – spadek liczby osób praktykujących religijnie.

Wykres 1. Deklaracje wiary wśród mieszkańców wsi



Źródło: zagregowane dane z lat 2005-2013, CBOS.

Interesujące zestawienie zawiera prezentowany przez CBOS wykres dotyczący deklaracji wiary, na którym widoczny jest znaczny dystans między głęboko wierzącymi a wierzącymi. Po pierwsze, dość osobliwe wydaje się rozróżnienie „głęboko wierzący” i „wierzący”, które jest enigmatyczne dla czytelnika danych, a tym bardziej dla respondenta. Po drugie, głęboka wiara zawiera w sobie wieloznaczność treści, może dotyczyć przekonania, że pozwala na dokonywanie cudów, lub też wyrażać się w poczuciu, że nikomu nie uda się zmienić ugruntowanych przekonań, albo że wystarczyłoby do publicznego przyznania się do bycia chrześcijaninem. To, czy

² Ibidem, s. 3.

„głęboko wierzę”, dla respondenta oznacza tyle, co: jestem przekonany, pewny, niewzruszony, nie mam wątpliwości lub gorliwie wierzę, mocno wierzę.

Czy te same przymiotniki nie pojawiały się w myśleniu respondentów, którzy wybrali określenie „wierzę”? Czy naprawdę można ufać, że respondent krytycznie potrafi postawić granicę tym kategoriom, choć sami nie umiemy ich inaczej niż intuicyjnie oddzielać od siebie?

W odpowiedzi respondenta, który nie wskazał, że jest „głęboko wierzący”, może być zawarta pokora i ostrożność w określaniu siebie takimi przymiotnikami, ponieważ ma on świadomość swojej niedoskonałości, nie miał zaś na myśli wątpliwości dotyczących prawd wiary. Określenie siebie w kategorii „nie jestem głęboko wierzący” może zawierać przekonanie, że powinienem dawać z siebie więcej, pracować nad swą duchowością. Nie oznacza to oczywiście, że pozyskane dane nie mają sensu, raczej przekonują, że powinny być one pozbawione rozstrzygnięć oscylujących wokół stwierdzenia prawdy i fałszu na rzecz „autentyczności” wypowiedzi, odczuć i opinii. Takiej opcji sprzyja założenie poczynione przez Alfreda Schütza, iż „wiedza o człowieku, który działa i myśli w świecie swojego codziennego życia, nie jest homogeniczna, jest ona 1) niekoherentna, 2) tylko częściowo zrozumiała i 3) nie zawsze wolna od sprzeczności”³. W myśl tych wskazań można przecież wyobrazić sobie sytuację człowieka, który nie potrafi zaklasyfikować siebie do żadnej kategorii mówiącej o częstotliwości praktyk, ponieważ są długie okresy w jego życiu, gdy uczestniczy w nabożeństwach wyjątkowo często i gorliwie, po czym z jemu tylko znanego powodu przeżywa okres buntu, braku sensu, beznadziei, co nie wynika z utraty wiary, ale z porządkowania przez niego swoich spraw duchowych. Czy taki człowiek na pytanie o praktyki religijne odpowie zatem: „często i gorliwie”, czy „sporadycznie”? W jednej i drugiej odpowiedzi byłby prawdziwy, to jednak, którą z nich wybierze, może wiązać się z wieloma czynnikami lub z jego samooceną. Jeśli szczególnie bolesny będzie dla niego, jako człowieka religijnego, czas wątpienia i buntu, być może zaznaczy, że jest „letni” w sprawach wiary i nieregularnie praktykuje. Może jednak te same argumenty każą mu stwierdzić, iż poszukiwanie jest cenne, a jego odpowiedź będzie jednoznacznym wskazaniem, że głęboko wierzy i często praktykuje. Jak wskazuje Jean-Claude Kaufmann:

Zwykły człowiek kłamie rozmyślnie tylko w pewnych wypadkach. Rzadziej zniekształca, a częściej nadaje formę we właściwy dla niego sposób, aby wytworzyć sens, a nawet prawdę, jego własną prawdę. [...] Zamiast wyciągać wnioski, że mamy do czynienia z deformacją (a więc zebrany w ten sposób materiał nie może być analizowany), lepiej jest starać się o zrozumienie logiki wytwarzania sensu⁴.

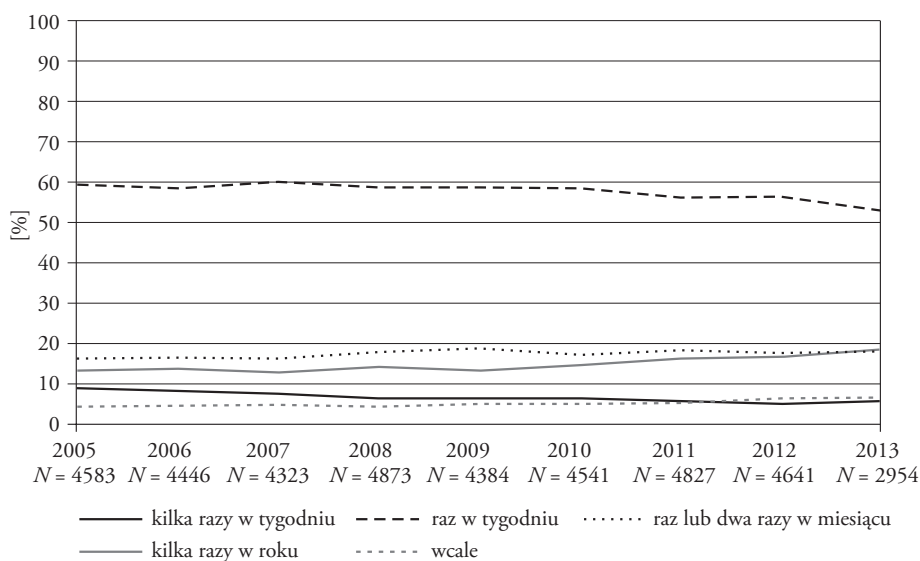
³ I.K. Helling, *Metoda badań biograficznych*, w: J. Włodarek, M. Ziółkowski (red.), *Metoda biograficzna w socjologii*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa – Poznań 1990, s. 35.

⁴ J.-C. Kaufmann, *Wywiad rozumiejący*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 97.

W deklaracjach dotyczących praktyk religijnych odsetek osób regularnie (przynajmniej raz w tygodniu) uczestniczących w mszach i nabożeństwach zmniejszył się od 2005 r. aż o ponad 9 p.p. (z 67,5% do 58,2%), przybyło zaś w tym czasie praktykujących nieregularnie (kilka lub co najwyżej kilkanaście razy w roku – ich odsetek wzrósł z 28,4% do 35,7%) oraz osób niepraktykujących (z 4,1% do 6%)⁵.

Tak przedstawione dane nie pokazują niestety, w którym kierunku, z jakiej grupy, do jakiej nastąpiły te przesunięcia – rzeczywiście praktykujących regularnie jest mniej, ale z tej grupy zapewne część zasilila kategorię praktykujących nieregularnie. Nieznana jest tu liczba osób, która zasilila tę kategorię, przechodząc z grupy osób wcześniej w ogóle niepraktykujących. Gdyby tak było, to właściwie w spadku do nieregularnych praktyk wśród osób regularnie praktykujących można zobaczyć odchodzenie od Kościoła albo powolne wchodzenie w jego granice osób, które dotąd nie praktykowały – tego nie można jednak stwierdzić na podstawie ogólnych danych liczbowych.

Wykres 2. Deklaracje udziału w praktykach religijnych wśród mieszkańców wsi



Źródło: zagregowane dane z lat 2005-2013, CBOS.

Najczęstszym sposobem uzyskiwania danych dotyczących doświadczeń ludzi jest pytanie ich o badane kwestie, przy czym świadomość deklaratywności nie przekreśla znaczenia tych danych. Michael V. Angrosino wskazuje:

⁵ Ibidem.

To, co jest „naprawdę prawdziwe”, jak ujmują to niektórzy badacze, to właśnie metody, które stosują jednostki po to, aby wytwarzać, podtrzymywać, a czasami także modyfikować nawzajem swoje poczucie porządku⁶.

Być może to „poczucie porządku” jednym pozwala na określenie siebie w danej przestrzeni, innym zaś nie pozwala na deklaracje ponad ich językowe przyzwyczajenia – w tym wypadku przyzwyczajenia do niedeklarowania czegoś ponad miarę, zatem bezpiecznego pozostawania w określeniu „wierzę”, ale czy głęboko, trudno to samemu zaklasyfikować. Pytanie odnoszące się do wykresu 2 prezentującego częstotliwość praktyk może budzić wiele wątpliwości, np. jak ma się określić człowiek, który ostatnio (z różnych powodów) praktykuje codziennie, ale wcześniej miał kryzys i nie praktykował w ogóle, a jeszcze wcześniej sporadycznie, np. raz w miesiącu. Zapewne jego odpowiedź mówiąca, że osobiste doświadczenie praktyk jest w jego przypadku bardzo dynamiczne, nie zmieści się w żadnej ani we wszystkich razem kategoriach: kilka razy w tygodniu, raz w tygodniu, jeden lub dwa razy w miesiącu, kilka razy w roku... (Kiedy zapytano widzianą ciągle z różańcem w ręku Matkę Teresę z Kalkuty, ile różańców w ciągu dnia odmawia, odpowiedziała, że nie liczy, tylko się modli).

W badaniu religijności w danych deklaracyjnych tracimy jednak to, co dla religijności najważniejsze – powód podjęcia jakiegoś działania. Deklaracja udziału w praktykach religijnych wśród mieszkańców wsi niesie ze sobą wiele innych zagadnień dotyczących uczestnictwa w życiu społecznym. Czasem to uczestnictwo jest powiązane z samą świadomością bycia we wspólnocie. Istotne w tym badaniu jest to, że deklaracja dotycząca praktykowania sugeruje tylko praktyki instytucjonalne, nie obejmuje np. praktyk prywatnych, jakimi są modlitwy indywidualne, a na takie praktyki wskazało 47% respondentów. Modlitwa prywatna powinna więc być włączona w tę kategorię praktykowania, w przeciwnym razie pytania takie nie badają religijności, tylko niepełne jej przejawy. Zostając w tematyce modlitwy, chyba najważniejszego przejawu religijności prywatnej, badacze zauważają:

Z deklaracji wynika, że niemal połowa z nich modli się codziennie (47%), a ponad jedna czwarta (27%) przynajmniej raz w tygodniu (w miastach odpowiednio: 38% i 23%). Jednocześnie odsetki osób modlących się tylko sporadycznie oraz w ogóle niepraktykujących tej formy religijności są na wsi dwukrotnie niższe niż w mieście⁷.

Wprawdzie pytanie było zadane jednoznacznie, ale wątpliwości może budzić sztuczne rozgraniczenie praktyk religijnych. Podobne wątpliwości w analizie danych ukazujących wiele niuansów dotyczących wiary powinny skłaniać badaczy do baczniejszego przyglądania się jakości badań prowadzonych nad religijnością.

⁶ M.V. Angrosino, *Obserwacja w nowym kontekście. Etnografia, pedagogika i rozwój problematyki społecznej*, w: N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 2, red. nauk. wydania polskiego: K. Podemski, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 38.

⁷ Ibidem, s. 9.

Okazuje się, „że spadkowe trendy w zakresie religijności postępują na wsi w podobnym tempie jak w mieście. Oznacza to, że – pomimo zasygnalizowanych zmian – przewaga osób wierzących i regularnie praktykujących jest ciągle zdecydowanie większa na wsi niż w mieście (w 2013 r. różnica ta wynosiła 13,3%)”⁸. Warto byłoby bliżej przyjrzeć się cechom społeczno-demograficznym badanych, np. dotyczącym wieku. Jeśli mieszkańcy wsi są „starsi”, to ich większa niż w mieście regularność praktyk nie wynika tylko z przekonań, ale mają też oni odmienne od osób w wieku produkcyjnym obowiązki, są mniej lub w ogóle niezaangażowani zawodowo itp.

Różnice w deklaracjach dotyczących wiary oraz uczestnictwa w mszach i nabożeństwach między mieszkańcami wsi i miast przekładają się na subiektywne oceny poziomu własnej religijności.

Wprawdzie, niezależnie od miejsca zamieszkania, respondenci w ocenie własnej religijności – przy użyciu skali od 1 do 10, na której 1 oznaczało „w ogóle niereligijny(a)”, a 10 „bardzo religijny(a)” – wybierali przeważnie wartości centralne, ze wskazaniem na religijność, to różnica średnich mierzonych na tej skali równa 0,74 ($p < 0,001$) sugeruje, że mieszkańcy wsi przypisują sobie istotnie wyższy poziom religijności niż mieszkańcy miast. Średnia ocena – na dziesięciopunktowej skali – własnej religijności wyniosła (z pominięciem odpowiedzi „trudno powiedzieć”) dla wsi 6,67, a dla miasta 5,93, a więc zarówno mieszkańcy miast, a tym bardziej osoby mieszkające na wsi, ciągle wyraźnie częściej oceniają siebie jako religijnych niż jako niereligijnych⁹.

Taka skala jednak w zasadzie niczego nie mierzy, a już na pewno nie religijność jednostek, które równie dobrze w takim lokowaniu siebie mogły dokonać np. oceny cech własnej osobowości, a nie siły wiary. Jest to prawdopodobne, ponieważ wskazanie na wartości centralne może być jedynie mówieniem o sobie w kategoriach „jestem średni”, „jestem przeciętny”, „w sprawach religijności szczególnie się nie wyróżniam”, „są lepsi i godniejsi ode mnie”. Zaznaczenie siebie w danym punkcie jest przecież zawsze poparte własnymi argumentami, które nie są egzemplifikowane, zatem nie można ich odnieść do istoty religijności.

Częstość uczestnictwa w praktykach religijnych oraz ogólne deklaracje wiary pozwalają, co prawda, na formułowanie wstępnych ocen stanu religijności mieszkańców wsi, nie mówią jednak zbyt wiele o jakości ich wiary. W tym celu zadano respondentom bardziej szczegółowe pytania dotyczące wiary w Boga oraz kwestii eschatologicznych¹⁰.

Czy sami badacze nie przyznali, że nie potrafią ocenić jakości religijności? Dalsze badania i pytania szczegółowe także nie są zatem wskaźnikami wiary.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem, s. 6.

¹⁰ Ibidem, s. 10.

Tradycje: mieszkańcy wsi istotnie większą wagę niż osoby z miasta przykładają przede wszystkim do udziału w pasterce (różnica 23%), a także do dzielenia się opłatkiem ze zwierzętami (13%)¹¹.

To drugie, mniejsze wskazanie na dzielenie się opłatkiem ze zwierzętami niekoniecznie musi wynikać z wiary w sens tych tradycji, a jedynie wskazywać na częstsze posiadanie zwierząt przez mieszkańców wsi. O takich kwestiach trzeba pamiętać, poddając badanych testom na ich religijność.

Inne wyodrębnione tradycje mające odróżniać wieś od miasta również budzą wątpliwości. Wypatrywanie pierwszej gwiazdki jest o 12 p.p. rzadsze wśród mieszkańców miast, co może wskazywać tylko tyle, że w mieście jest zbyt jasno, zatem trudno wypatrywać czegoś, czego nie widać albo co trudno dostrzec zza wieżowca.

Z kolei mieszkańcy miast z okazji świąt Bożego Narodzenia częściej niż osoby mieszkające na wsi przygotowują prezenty dla bliskich (różnica 8 p.p.). Oczywiście trudno uniknąć w interpretacji tych zachowań banalizacji, ale warto zadać proste pytanie, czy może jedni z nich robią prezenty, ponieważ są zamożniejsi, a drudzy lepiej przeżywają sens świąt bez prezentów?

Badacze CBOS twierdzą, że czasy współczesne stanowią dobrą podstawę opisu różnicowania się religijności na wsi.

Wprawdzie, jak wynika z wcześniejszych zestawień, osoby mieszkające na wsi są wyraźnie bardziej przywiązane do tradycji religijnych i generalnie bardziej religijne niż mieszkańcy miast, okazuje się jednak, że obecnie polska wieś sama w sobie jest zróżnicowana pod względem religijności. Wynika to między innymi ze zmian w strukturze wsi, związanych chociażby z coraz częstszym osiedlaniem się na niej osób o wysokim statusie społecznym, które pracują w mieście, a także ze zmian w zakresie źródeł utrzymania na wsi, a więc z odchodzeniem od pracy na roli i częstszym podejmowaniem pracy najemnej (zazwyczaj w mieście), co sprzyja przejmowaniu wielkomiejskich wzorów zachowania i stylów życia¹².

To bardzo istotna uwaga, ale nie daje odpowiedzi na pytanie, czy człowiek, który urodził się i żyje wciąż na wsi, jest bardziej niż mieszkaniec miasta przywiązany do tradycji, czy też człowiek, który na wieś przyjechał w poszukiwaniu anonimowości, spokoju czy nowego miejsca do życia, zaczyna szanować tradycję, a może dodatkowo to ten, który zaczyna żyć życiem miejskim, a wieś traktuje jedynie jako miejsce noclegowe, przyczynia się do rozluźniania tradycji. Kto zatem z tej zróżnicowanej społecznie kategorii osób raczej utrwała, a kto podważa tradycję, trudno orzec.

W tym samym okresie CBOS przeprowadził badanie dotyczące stereotypów związanych z polską wsią¹³. Być może prezentowane w tabeli stereotypy przekładają

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem, s. 11.

¹³ *Wieś Polska – stereotypy*, Komunikat z badań CBOS BS/4/2014.

Tabela 1. Odpowiedź na pytanie: „Z czym kojarzy się Panu/i wieś?”

Z czym kojarzy się Panu/i wieś?	w %
Sielski obraz wsi	78
Przyroda, nieskażone środowisko, np. „z zapachem lasu”, „z pięknymi widokami”, „z krajobrazem”, „natura, piękno”, „lasy, sady, drzewa kwitnące”, „piękna przyroda”, „jezioro, grzyby, ryby”, „z zielenią”, „śpiew ptaków”, „nie ma spalin, jest czym oddychać”, „łono natury”, „słońce”, „świeże powietrze”, „bliżej natury”, „poszczególne pory roku są piękne i malownicze”, „z mroźną zimą i zaspami”, „czyste otoczenie”, „uroczno”	41
Cisza, np. „cisza”, „brak hałasu”, „minimalne natężenie ruchu ulicznego”	23
Wolniejszy i zdrowszy tryb życia, harmonia, wypoczynek, np. „odpoczynek”, „czas na spacer”, „czas płynie wolniej”, „relaks”, „więcej ruchu”, „mniej pracy”, „z ulgą i brakiem zabiegania”, „z mniejszym stresem”, „spokojne życie bez pośpiechu”, „harmonia”, „sielanka”, „spokój i stabilność”, „brak pogoni”, „ze spokojem i ucieczką od cywilizacji”, „święty spokój”, „zapomnienie”, „umiarkowany tryb życia”, „z bardziej ustabilizowanym życiem, mniej pokus, bodźców często zbędnych, ze zdrowszym życiem”, „bez wyścigu szczurów”, „możliwości relaksu po pracy, odpężenia”	50
Bezpieczeństwo, np. „bezpieczeństwo dzieci”, „niższa przestępczość”, „większe bezpieczeństwo”	2
Świeża zdrowa żywność, np. „trzymałbym sobie kurki, krówkę, miałbym swoje mleko”, „zdrowa żywność”, „ekologia”, „ekologiczne jedzenie”, „świeża żywność”, „ma sie swoje produkty, nie ma chemii”, „własne warzywa i owoce”, „ciepłe mleko, ciepły chlebek”	6
Prosumpcja, mniejsze koszty życia, dostatek, np. „mniejsze wydatki”, „samowystarczalność żywnościowa”, „wyżywienie”, „jest za darmo”, „z mniejszymi opłatami i tańszym utrzymaniem”, „niższe ceny”, „dobrobyt”, „z dostatkiem”	2
Przestrzeń życiowa, wolność, prywatność, np. „z gospodarstwem, w którym sam o wszystkim decyduję”, „luz”, „brak sąsiadów za ścianą”, „swoje podwórko”, „swoboda życia”, „odizolowanie”, „własny plac, niezależność od współlokatorów”, „duża przestrzeń”, „własny ogródek”, „ogród, altana, nie ma zakazów”, „ma sie kawałek ziemi”, „z prywatnością”, „z przestrzenią”, „z małą liczbą osób zamieszkających na terenie”, „z samodzielnym mieszkaniem”, „z własnością”	18
Silne więzi międzyludzkie – zażyłość, życzliwość, brak anonimowości, np. „serdeczność ludzi”, „brak anonimowości”, „wszyscy się znają i rozumieją”, „z otwartymi ludźmi”, „dobre relacje z ludźmi”, „kontakt z ludźmi”, „przyjemna atmosfera”, „lepsze więzy rodzinne”, „z dobrymi ludźmi”, „z silniejszą więzią społeczną”, „wszyscy wszystkich znają i chętnie sobie pomagają”, „z ciepłym rodzinnym”, „wszyscy się wtrącają”, „wszyscy wiedzą o wszystkim”, „z wesołością”	6
Pozytywne skojarzenia – ogólnie, np. „ze wszystkim co najlepsze”, „jest dobrze na wsi”, „lepiej niż w mieście”	1

Źródło: CBOS.

się na postrzeganie mieszkańców wsi jako kategorii jednorodnej bądź ujednolicanej niezależnie od różnych cech ludzi ją zamieszkujących.

Czy pierwsze wskazania tabeli 1 (przyroda, cisza, bezpieczeństwo) można poddać interpretacji religijnej? Czy nie otrzymamy wtedy nowej jakości danych?

Niektóre odczucia badanych są prześięknięte stereotypowym myśleniem o wsi – ogromna większość respondentów uważa jej mieszkańców za ludzi religijnych (85%, 1,85), dominująca grupa jest także przeświadczone o ciągle żywym wiejskim tradycjonalizmie (45%, 4,40)¹⁴.

Na ile to tylko stereotypowe myślenie, a na ile poprzednie badania weryfikują ten fakt, wskazując, że tak właśnie jest?

Od roku 2006 umocniło się przekonanie o zaradności mieszkańców wsi. W ciągu dwudziestu lat wyraźnie zmniejszył się też odsetek osób, którym kojarzą się oni z zaniedbaniem. Upływ czasu nie spowodował zmiany postrzegania stosunku mieszkańców wsi do innych ludzi i obowiązków oraz religijności ludności wiejskiej¹⁵.

W odniesieniu do rozbieżności światopoglądowych respondenci wskazują na większy konserwatyzm mieszkańców wsi, ich przywiązanie do tradycyjnych wartości, takich jak: religia, rodzina, ziemia, oraz na to, że na wsi „żyje się, bo żyje”¹⁶.

Zastanawiając się nad prezentowanymi w mediach badaniami opisującymi życie religijne Polaków, można odnaleźć dwa tropy, które zmuszają do postawienia pytania, jak skutecznie badać tak delikatną sferę zbudowaną z sieci imponderabiliów – trudno mierzalnych, niemalże nieuchwytnych poruszeń wewnętrznych, istotnie wpływających na życie człowieka czy też społeczności.

Badacz musi mieć przecież w pamięci tragedię przeszacowania, zawartą w 18 rozdziale Księgi Rodzaju, opisującą wewnętrzną niezgodę Abrahama na wytracenie w Sodomie sprawiedliwych współ z niesprawiedliwymi, bo przecież był przekonany, że bez trudu znajdzie w mieście 50 sprawiedliwych, a nie doszukał się nawet 10. Badacz nie może także zapominać o problemach z opisem wynikających z odpowiedzi na pytania dotyczące religijności, które doskonale uchwycił w *Małym Księciu* Antoine de Saint-Exupéry:

Dorośli są zakochani w cyfrach. Jeżeli opowiadacie im o nowym przyjacielu, nigdy nie spytają o rzeczy najważniejsze. Nigdy nie usłyszycie: „Jaki jest dźwięk jego głosu? W co lubi się bawić? Czy zbiera motyle?”. Oni pytają was: „Ile ma lat? Ilu ma braci? Ile waży? Ile zarabia jego ojciec?”. Wówczas dopiero sądzą, że coś wiedzą o waszym przyjacielu.

Sądzę, że podobne trudności towarzyszą badaczom religijności przy interpretacji liczb pojawiających się w opisie życia religijnego. W dyskusjach nad wynikami

¹⁴ Ibidem, s. 8.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

Tabela 2. Odpowiedzi respondentów uważających, że ludzie mieszkający na wsi i ludzie z miasta nie są tacy sami, że są między nimi różnice ($N=488$)

Na czym Pana/i zdaniem polegają różnice? W czym się one przejawiają?	w %
Obszary różnic	80
Światopogląd, priorytety, stosunek do tradycyjnych wartości (wiary, rodziny, własności), np. „poglądy”, „bardziej konserwatywni”, „bardziej liberalni”, „na wsi wierzą w zabobony”, „bardziej rodzinni”, „dla ludzi z miasta liczy się pogoń za pieniądzem”, „przywiązanie do ziemi”, „głównie tą religijnością, ludzie z miasta podchodzą do tego luzniej”, „odmienne poglądy na temat życia”, „mają różne poglądy polityczne”, „kultura myślenia”, „kultywowaniem tradycji”, „inaczej myśłą”, „w mieście są bardziej nowocześni”, „zakonserowane stare poglądy”, „ludzie z miasta mają wygórowane ambicje”, „na wsi żyją tym, co było”, „przywiązani do ziemi i do swojego domostwa”, „mentalnością i wychowaniem”, „w podejściu do życia, w systemie wartości”, „w podejściu do własności”, „sposób spojrzenia na życie”, „w myśleniu, są inne priorytety niż w mieście”, „na wsi żyją według tradycyjnych przykazań”, „nie uważają księdza za świętość jak na wsi”, „człowiek z miasta dąży do sukcesu, a człowiek ze wsi żyje, bo żyje”, „w tradycji wyniesionej z domu”	22
Stosunek do ludzi, otwartość na innych i zainteresowanie ich sprawami, np. „bardziej ufni są ludzie na wsi”, „w mieście ludzie są bardziej bezimienni”, „lepsze relacje”, „bardziej przyjacielscy”, „bardziej życzliwi”, „interesują się życiem społecznym”, „człowiek w mieście nie interesuje się życiem sąsiada”, „są wścibscy”, „ludzie na wsi są uczciwi”, „ludzie na wsi są dobrzy”, „na wsi są mniej zakłamaní”, „ludzie na wsi są bardziej życzliwi”, „ludzie na wsi są dwulicowi”, „kiedy się budują i potrzebują pomocy, to są mili, a później zapominają”, „łatwowierność”, „ludzie ze wsi są bardziej gościnni”, „na wsi bardziej ze sobą życzliwi”, „pomoc sąsiedzka”, „opinia innych ich bardziej obchodzi”, „jest większa prostolinijność u ludzi na wsi, szczerzy, ludzie z miasta za dużo myślą i są wyrachowani”, „są bardziej uczciwi niż mieszkańcy miasta”, „ludzie ze wsi bardziej się przejmują drugim człowiekiem, są mniej obojętni na los drugiego człowieka, w mieście ludzie są anonimowi”, „ludzie ze wsi są bardziej prostolinijni, ale i zawistni, ludzie z miasta są zadufani w sobie, ale za to tolerancyjni”, „w mieście są bardziej aroganccy, pyszni i dumni”, „z miasta zadzierają nosa”, „ludzie ze wsi są bardziej pogodni”	20
Zachowanie, obycie, wygląd, np. „obyciem kulturowym, również i ubiorem się różnią”, „na zachowaniu się”, „inaczej ubrani, inaczej umalowani”, „kulturą, obyciem”, „ludzie ze wsi są bardziej prości”, „inaczej się zachowują, gesty, mimika”, „ludzie ze wsi przyjeżdżający do miasta są zagubieni”, „wyglądem”, „w mieście są czystszy”, „w mieście są bardziej cywilizowani”, „wyglądem zewnętrznym w ciągu dnia”, „dzieci ze wsi są gorzej ubrane, ale mniej pretensjonalne”, „higiena osobista, obyczaje, kultura osobista”, „ludzie z miasta są bardziej zadbani, widać, że nie pracowali nigdy ciężko w polu”, „ludzie z miasta są bardziej kulturalni”, „miastowi bardziej odważni, przebojowi, modnie ubrani”, „miastowi eleganciki”, „zachowaniem przy stole”, „w kulturze zachowania”	20

cd. tabeli 2

Na czym Pana/i zdaniem polegają różnice? W czym się one przejawiają?	w %
Wykształcenie, czytanie, wiedza, np. „nie mają takiej wiedzy”, „człowiek z miasta jest bardziej czytany”, „ludzie w miastach mają szerszy światopogląd”, „ludzie w mieście więcej czytają”, „ludzie z miasta bardziej są wykształceni”, „w mieście są bardziej inteligentni”, „ludzie w mieście są bardziej postępowi, wykształceni”	9
Język, komunikatywność, np. „nie potrafią tak porozmawiać”, „czasami inna wymowa”, „dialekt”, „mowa”, „polszczyzną”, „gwara”, „różnią się sposobem mówienia”, „poprawność wymowy”, w mowie można wyczuć, że jest on ze wsi”, „dorośli wiejscy są mniej komunikatywni”	6

Źródło: CBOS.

wyborów samorządowych w 2014 r. w Polsce wskazano, że frekwencja w nich była średnia czy wręcz niska. Dlaczego jednak, gdy badacz zaryzykuje i pokaże obiektywną konstrukcję, matematycznie dobrze osadzoną w przedstawionych danych, i zapyta, jak może zarządzać społecznością wójt, burmistrz czy prezydent, którego nie popiera 80% tej zbiorowości, uznaje się go za głupca?

A przecież przy frekwencji na poziomie 40%, 50% głosów stanowi jedynie 20% uprawnionych do głosowania. Czy 80%, ze swoim biernym lub czynnym brakiem poparcia dla ..., nie istnieje? To, co w tym rozumowaniu wydaje się absurdem, nie jest odczytywane jako nadużycie w badaniu religii i dla chcących zobaczyć, „na ile ktoś wierzy”, jest chyba normą. Mało interesująca jest większość, która praktykuje i docenia praktyki religijne (bądź wracając do przykładu: grupa, która poszła do urny wyborczej), interesujący dla odbiorcy badań czy nawet badaczy jest ten fragment społeczności, który pozostaje poza praktyką religijną (którego, dla jasnego rozróżnienia, nie było przy urnie do głosowania).

Jak zatem wygląda życie religijne widziane przez pryzmat obrazu parafii mierzonego aktywnością parafianina? Badacze CBOS zajęli się tym problemem pod koniec 2014 r.¹⁷ Czy parafianin realizujący swoją religijność poza parafią to symptom zdrowego, czy dotkniętego chorobą życia religijnego? Socjolog odpowie, że dotyczy to przecież ludzi młodych i wykształconych, to grupa bardzo mobilna, realizująca poza miejscem zamieszkania i parafią wiele swoich potrzeb i ról społecznych, nieprzywiązana do tego miejsca, więc i jej życie religijne przebiega w innej przestrzeni niż ta najbliższa miejscu zamieszkania. Przecież współcześnie socjologowie samo pojęcie społeczności lokalnej są skłonni odrywać od terytorialnego podłoża na rzecz wiązania jej ze wspólnotą wartości odnajdywaną poza miejscem wydzielonym fizycznie.

Warto dostrzec w tych poszukiwaniach znacznie więcej. To być może diagnoza ludzi poszukujących jak najlepszego miejsca dla pielęgnowania swojej religijności,

¹⁷ *Lokalna parafia. Jej społeczne znaczenie i funkcje*, Komunikat z badań CBOS BS/158/2014.

pragnących szczególnej duchowości: karmelitańskiej, franciszkańskiej, jezuickiej czy dominikańskiej, takiej, której nie mogą znaleźć w swojej parafii, bo przecież nie jest konieczne, a może nawet nie jest wskazane, by w parafii realizowano wszystkie te drogi. Czy najważniejsze nie jest samo poszukiwanie, wbrew tym wszystkim, którzy chcą je spłycić, używając określenia „churching”? A może te dane to symptom czegoś odwrotnego – wskazania, że nie rozumiem mojego proboszcza, smutnego przekonania, że jestem nowoczesny i nie chcę, by moi sąsiedzi postrzegali mnie jako osobę religijną, bo jestem przecież wykształcony? Można oczywiście szukać ludzkich motywacji, ale w tak prezentowanych wynikach trudno dostrzec, jaka jest prawda.

Aż 32% parafian nieodpłatnie poświęca swój czas i wysiłek dla parafii¹⁸. Jest to sporo, gdyż świadczy to o więzi i ich poczuciu przynależności. Wracając do wyborów, więcej niż liczba określona 100-proc. aktywnym wyborczym poparciem wójta czy prezydenta. Co więcej, konkretne osoby wsparte dobrowolną pracą parafian to w efekcie dobro całej wspólnoty – tak trzeba zrozumieć istotę wspólnotowości, że poprawa sytuacji jednostki zmniejsza koszty społeczne, które obciążają nie tylko ekonomicznie, ale i moralnie wszystkich odpowiedzialnych za siebie nawzajem. To jest to, czego nie da się uchwycić w opisie życia politycznego – swoistość wspólnot religijnych. Szkoda także, iż temu raportowi towarzyszą tak nieostre kategorie opisujące stopień zaangażowania. Zależne są one od tego, jak bardzo wymagający wobec siebie jesteśmy – dla mnie stwierdzenie „czasem” może oznaczać kilka razy w tygodniu, bo mam niedosyt, że nie mogę na coś poświęcić czasu codziennie itp. Tylko w takich doprecyzowaniach można dotknąć delikatnej sieci imponderabiliów zatopionych we wrażliwości religijnej.

Jest też w tym badaniu zawarta próba opisu drugiej strony wspólnoty. Brak zaangażowania przekłada się na najniższe od początku lat 90. poczucie przynależności do parafii. 2/3 badanych czuje się co prawda członkami lokalnej wspólnoty, ale z tego tylko połowa w pełni. Może to wynikać ze zróżnicowania ról społecznych, jakie ludzie pełnią¹⁹. Współcześnie rzadko chcą oni przynależeć do czegoś w pełni, uczą się bowiem, że swoją wolność należy chronić. Wymaganie całkowitego zaangażowania w społeczność lokalną brzmi totalnie. Nie można jednak lekceważyć konkretnych zarzutów dotyczących tego nieutożsamiania się, choć jego powody mogą być zawinione przez siebie lub innych. Można tu znaleźć opis dość typowej postawy malkontenta: nie podoba mi się rzeczywistość, w której żyję, ale nie robię nic, żeby ją zmienić na lepsze.

Najważniejsza w prezentowanym badaniu CBOS jest próba określenia przyczyny zjawiska sugerowanego w badaniu, opisanego odpowiedzią na pytanie: Dlaczego nie czujemy związku z naszą parafią?

¹⁸ Ibidem, s. 13.

¹⁹ Ibidem, s. 17.

23% respondentów jasno deklaruje: jesteście niezadowoleni z księży. Jak zinterpretować to wyznanie? Czy to bezpośrednia krytyka księdza, czy wręcz odwrotnie – pośrednio wyrażone oczekiwanie, że od pasterzy wymaga się więcej²⁰. Jest to więc symptom pozytywny wtedy, kiedy od nich wymagamy. Gorzej, jeśli to niezadowolenie wynika z tego, że krytykowany ksiądz nie głosi naszych prawd i nie dostosowuje się do naszych oczekiwań i – ku niezadowoleniu wielu – nie nagina do nich nauki Kościoła. Co konkretnie oznacza niezadowolenie z księży?

Między innymi to, że – jak sądzi Franciszkanie 16% – kapłani mają nadmierne wymagania finansowe względem parafian. To niestety często prawda – „darmo dostaliście, darmo dawajcie” jest nieczytelne dla wielu księży i w niewłaściwy sposób odczytywane przez parafian. Wielu ludzi ma swoje złe i bolesne doświadczenia w tej materii, a doświadczenia te zagłuszają i krzywdzą tych księży, którzy rzeczywiście zapominają o sobie w swojej służbie. I jakże ważna uwaga na koniec: 15% pytanym uważa, że współcześni duszpasterze nie potrafią współpracować ze świeckimi²¹.

Co na podstawie prezentowanych badań można powiedzieć o badaniu religijności metodami ilościowymi? Czy może: Jaki obraz religijności stworzymy i prezentujemy przez takie badania? Niewątpliwie ich interpretacja nie jest prostą relacją pomiędzy danymi określonymi ciągiem cyfr. A może warto jeszcze raz przypomnieć *Małego Księcia*:

Dorośli są zakochani w cyfrach. Jeżeli opowiadacie im o nowym przyjacielu, nigdy nie pytają o rzeczy najważniejsze. Nigdy nie usłyszycie: „Jaki jest dźwięk jego głosu? W co lubi się bawić? Czy zbiera motyle?”. Oni pytają was: „Ile ma lat? Ilu ma braci? Ile waży? Ile zarabia jego ojciec?”. Wówczas dopiero sądzą, że coś wiedzą o waszym przyjacielu.

I że wiedzą coś o miejscu religii w życiu współczesnego człowieka.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem.

SŁAWOMIR SZTAJER

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

Sacrum jako doświadczenie, zachowanie i kategoria poznawcza. O trzech sposobach badania *sacrum*

Wprowadzenie

Sacrum jako kategoria stosowana w badaniach religioznawczych ma długą i złożoną historię. Jest to pojęcie wieloznaczne i zazwyczaj nieprecyzyjnie definiowane. Stosowano je przede wszystkim w fenomenologii religii oraz w badaniach porównawczych, jednakże jego występowanie znacznie wykracza poza poszczególne subdyscypliny i orientacje teoretyczno-metodologiczne w religioznawstwie. Przez pewien czas kategorię *sacrum* traktowano jako zbyt problematyczną, by można z niej uczynić pojęcie naukowe¹. Dystans ten był w dużej mierze wynikiem niechęci wobec fenomenologii religii, a także niektórych stanowisk filozoficznych i teologicznych. W ostatnich dziesięcioleciach można zaobserwować ponowne zainteresowanie kategorią *sacrum*, choć nie jest ono na tyle duże, by mówić o jej powszechnej stosowalności w dyskursie religioznawczym². W wielu orientacjach pojęcie to nadal jest nieobecne.

Skojarzenia, jakie budzi pojęcie *sacrum*, nie powinny być jednak warunkiem jego odrzucenia; może się bowiem okazać, że pojęcie to jest nie mniej użyteczne pod względem poznawczym od innych podstawowych pojęć, którymi posługują się religioznawcy w celu określenia przedmiotu swoich badań. Jeśli zestawimy krytyczne uwagi dotyczące pojęcia *sacrum* poczynione w ostatnich dziesięcioleciach

¹ V. Anttonen, *Sacred*, w: R.T. McCutcheon, W. Braun (red.), *Guide to the Study of Religion*, Cassell, London – New York 2000, s. 272.

² V. Anttonen, *What Is That We Call „Religion”? Analyzing the Epistemological Status of the Sacred as a Scholarly Category in Comparative Religion*, „Method and Theory in the Study of Religion” 12/2000, s. 195.

z krytycznymi uwagami dotyczącymi użyteczności poznawczej pojęcia religii, może okazać się, że to ostatnie jest nie mniej problematyczne niż pierwsze³. Należy podkreślić, że pojęcie *sacrum* wyraża nie tylko coś niezwykle istotnego w doświadczeniu religijnym i w działaniach człowieka religijnego, ale jest także pojęciem, które oddaje doświadczenia powszechnie występujące w różnych, prawdopodobnie wszystkich, kulturach. Chodzi tu przede wszystkim o doświadczenie granicy związane z ludzkim ciałem, a także z terytorialnością, nie zaś o specyficzne rozumienie *sacrum* w ramach takich tradycji jak chrześcijaństwo.

1. Pojęcie *sacrum* – religia, transcendencja, separacja

Zarówno w języku potocznym, jak i w dyskursie akademickim pojęcie *sacrum* jest często używane w sposób niejednoznaczny oraz bez odniesienia do teorii *sacrum*. Znaczna liczba zjawisk, które są określane mianem *sacrum*, oraz ich ogromne zróżnicowanie przyczyniają się zapewne do takiego użycia terminu. Problem polega również na tym, że oprócz teorii naukowych istnieją różne potoczne wyobrażenia oraz religijne intuicje i koncepcje *sacrum*. Na przykład z wypowiedzi niektórych badaczy trudno często wywnioskować, jaka jest – zgodnie z ich rozumieniem omawianego terminu – relacja między *sacrum* a religią. Zarówno w popularnym, jak i naukowym zastosowaniu – pisze Gordon Lynch – „*sacrum*» jest często traktowane jako prosty synonim religii”⁴. Tymczasem utożsamianie *sacrum* z religią wydaje się nieuzasadnione w świetle badań nad doświadczeniem *sacrum* we współczesnym świecie. W nowoczesnych zsekularyzowanych społeczeństwach można bowiem dostrzec – być może wyraźniej niż w jakimkolwiek innym typie społeczeństw – takie formy *sacrum*, które nie przybierają postaci religijnej i nie występują w kontekście religijnym. Istnienie takich zjawisk świadczy nie tylko o większym niż dotychczas sądzono zróżnicowaniu zjawisk określanym tym mianem, ale przede wszystkim o tym, że pojęcie *sacrum* jest równie uniwersalne jak pojęcie religii. Trudno byłoby sobie wyobrazić religię zupełnie pozbawioną *sacrum*, można natomiast wyobrazić sobie, a co więcej – wskazać *sacrum*, które nie realizuje się w formach religijnych. Wydaje się, że nie ma wystarczających podstaw, by zawężać *sacrum* do religii oraz

³ Na temat krytyki pojęcia religii zob. T. Fitzgerald, *Ideology of Religious Studies*, Oxford University Press, New York – Oxford 2000; T. Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, The John Hopkins University Press, Baltimore – London 1993; K. Schilbrack, *Are There Any Religions?*, „Journal of the American Academy of Religion” 4/2010, ss. 1112-1138.

⁴ G. Lynch, *The Sacred in the Modern World: A Cultural Sociological Approach*, Oxford University Press, Oxford 2012, s. 9; por. M.T. Evans, *The Sacred: Differentiating, Clarifying and Extending Concepts*, „Review of Religious Research” 45(1)/2003, s. 33.

kojarzyć opozycję *sacrum* – *profanum* z opozycją religijny – niereligijny. Nie tylko bowiem *sacrum* występuje poza sferą tego, co religijne, ale także *profanum* występuje w sferze religijnej.

Termin *sacrum* często jest używany w jeszcze innym znaczeniu, a mianowicie na określenie transcendentnej rzeczywistości. W tym ujęciu *sacrum* może obejmować cały nadprzyrodzony świat, istoty nadprzyrodzone, a zwłaszcza bogowie.

W trzecim rozumieniu *sacrum* odnosi się do wyróżnionych przedmiotów, którym przysługuje szczególne znaczenie⁵. W niniejszych rozważaniach to ujęcie *sacrum* będzie kluczowe. Takie rozumienie *sacrum* wiele zawdzięcza pracom Émile'a Durkheima, zwłaszcza *Elementarnym formom życia religijnego*⁶. Durkheim zdefiniował *sacrum* w opozycji do *profanum*. Rzeczy święte to dlań rzeczy oddzielone i zakazane⁷. Nic nie jest jednak z natury święte, to społeczeństwo określa pewne rzeczy jako święte. Rzecz staje się *sacrum* nie tylko w wyniku oddzielenia od innych rzeczy, ale także uczynienia danej rzeczy symbolem, za pomocą którego grupa społeczna poznaje i przedstawia ważne dla niej struktury pojęciowe⁸.

Jeżeli pojęcie *sacrum* ma mieć liczne zastosowania w badaniach nad religiami – a jestem przekonany, że takie zastosowanie może mieć – konieczne jest krytyczne przemyślenie tych wszystkich jego znaczeń, które były wypracowane w powiązaniu z tradycją judeochrześcijańską. Przykładem takiego znaczenia może być pojęcie transcendencji i przekonanie, że *sacrum* odnosi się do transcendentnej rzeczywistości; przedmioty określane jako święte byłyby pewnymi sposobami objawiania się *sacrum* w świecie, w szczególności manifestacjami tego, co boskie. Problem z tak rozumianym *sacrum* polega na tym, że nie wszystkie tradycje religijne operują rozróżnieniem na immanencję i transcendencję. Krótko mówiąc, wszelkie znaczenia pojęcia *sacrum*, które związane są ze specyficznym kontekstem kulturowym, wymagają krytycznego przemyślenia. Jeżeli okaże się, iż nie występują one w innych religiach, należy zrezygnować z korzystania z nich w celu konstruowania użytecznego w religioznawstwie pojęcia *sacrum* i ograniczyć ich zastosowanie do określonych tradycji.

2. *Sacrum* jako cecha i jako relacja

Wychodzę z założenia, że świętość rzeczy, osób, procesów nie jest cechą immanentną tych przedmiotów, lecz ma charakter relacyjny w tym sensie, iż zależy od stosunku człowieka do określonych przedmiotów. Pewne przedmioty zostają wyodrębnione

⁵ M.T. Evans, *The Sacred...*, s. 33.

⁶ É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, PWN, Warszawa 1990.

⁷ Ibidem, s. 41.

⁸ V. Anttonen, *Rethinking the Sacred: The Notions of „Human Body” and Territory in Conceptualizing Religion*, w: T.A. Idinopulos, E.A. Yonan (red.), *The Sacred and Its Scholars*, Brill, Leiden 1996, s. 38.

z otoczenia przez jednostki i grupy nadające im sens i wartość. Przedmiot święty jest zatem zawsze kulturowo zdefiniowany. Przedmiot uznany za święty może mieć pewne cechy, które wyróżniają go spośród innych przedmiotów tego samego rodzaju. Zmysłowo uchwytne cechy wyróżniające nie są jednak ani warunkiem dostatecznym, ani koniecznym uznania przedmiotu za święty. Decydującą rolę odgrywa tu intencjonalność religijna, poprzez którą przedmiot definiowany jest jako święty.

Badacze religii od dawna dostrzegają ogromne zróżnicowanie przedmiotów, które mogą być uznane za święte. Wyobraźnia religijna jest niezwykle bujna w tym względzie. Mircea Eliade, zastanawiając się nad tym zróżnicowaniem, dopuszczał możliwość, że w dziejach ludzkich nie było takiego przedmiotu, który by gdzieś kiedyś nie został uznany za hierofanię⁹. *Sacrum* może być rozumiane nie tylko jako przedmiot, którego granice można określić bądź z perspektywy człowieka obcującego z *sacrum*, bądź z perspektywy zewnętrznego obserwatora. Mówi się także o takich zjawiskach, jak „atmosfera” czy „aura” *sacrum*, która wywołuje szczególne uczucia, nawet jeśli nie da się tych uczuć powiązać z konkretnym przedstawieniem. Niestety tego rodzaju określenia czynią pojęcie *sacrum* mniej zrozumiałym i bardziej problematycznym poznawczo.

Jeśli podążyc drogą ujmowania *sacrum* jako zjawiska, które konstytuuje się w pewnej relacji podmiotu do przedmiotu, konieczne będzie uwzględnienie nie tylko przedmiotów – rzeczy, wydarzeń, procesów – ale również umysłu jako podstawowego korelatu owego przedmiotu. Istotna rola umysłu i procesów umysłowych została dostrzeżona przez niektórych fenomenologów religii, którzy nawiązywali do filozofii uprawianej w paradygmacie mentalistycznym (Immanuel Kant, Edmund Husserl). Było tak w przypadku Rudolfa Otta, który w swojej pracy *Świętość* odwoływał się do filozofii Immanuela Kanta i traktował świętość jako aprioryczną kategorię, jak i Mircei Eliadego, który traktował ją raczej jako element ludzkiej świadomości aniżeli etap ludzkiej historii¹⁰. W obu przypadkach zdolność doświadczenia pewnych przedmiotów jako świętych byłaby nieodłącznym elementem bycia człowiekiem, częścią wyposażenia umysłowego. Dzięki temu założeniu możliwe było zrozumienie powtarzalności świętych zjawisk w różnych kulturach oraz wyjaśnienie, dlaczego przedmioty są doświadczane jako święte we wszystkich znanych kulturach. Samo jednak założenie poczynione przez Otta i Eliadego nie zostało dostatecznie uzasadnione. Żaden z tych badaczy religii nie podaje zadowalającego wyjaśnienia, jak powstała ta umysłowa zdolność ujmowania pewnych przedmiotów jako świętych i dlaczego w doświadczeniu ludzi wszystkich kultur pojawia się doświadczenie świętości.

⁹ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, KR, Warszawa 2000, s. 29.

¹⁰ R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, KR, Warszawa 1999, s. 133; M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, KR, Warszawa 1997, s. 6.

Prowadzone w ostatnich dziesięcioleciach badania nad strukturą i działaniem ludzkiego umysłu, a w szczególności nad procesami poznawczymi, otwierają nowe możliwości wyjaśniania zjawiska ujmowania pewnych przedmiotów jako świętych. Chociaż większość badaczy religii zajmujących się zjawiskiem religijnym z perspektywy kognitywnej nie posługuje się pojęciem *sacrum*, zaproponowane przez nich metody i ramy teoretyczne mogą posłużyć do wypracowania nowych sposobów ujmowania *sacrum*. Samo podejście kognitywne nie umożliwia jednak pełnego wyjaśnienia omawianego zjawiska. Wymaga ono podejścia interdyscyplinarnego, które uwzględni perspektywę semiotyczną, socjologiczną i psychologiczną, a także osiągnięcia takich nauk, jak historia i etnologia religii.

3. *Sacrum* a religia. „Świeckie” *sacrum*

Doświadczenie *sacrum* można odnaleźć nie tylko w ramach zinstytucjonalizowanych religii, a co więcej – nie tylko w religijności pozakościelnej. Jest to doświadczenie wykraczające poza sferę religii. „Świeckie” *sacrum* czy *sacrum* kulturowe występuje powszechnie również w silnie zsekularyzowanych społeczeństwach zachodnich. Czasami taka odmiana *sacrum* bywa uznawana za zdegradowaną formę religijnego myślenia i działania¹¹. Wydaje się jednak, że „świeckie” *sacrum* może pojawiać się w kulturze autonomicznie, niezależnie od tradycji religijnych, jako przejaw zakorzenionej w życiu jednostkowym i zbiorowym skłonności do wyodrębniania rzeczy, obszarów, okresów czasu posiadających szczególną wartość. W związku z tym niektórzy badacze postulują odejście od tradycyjnego łączenia *sacrum* wyłącznie z religią¹². Nie może być ono traktowane jako „zmienna zależna doświadczenia religijnego”, ponieważ nie jest i – jak się wydaje – nigdy nie było specyficznie religijnym pojęciem¹³. Takie rozumienie *sacrum* zasadniczo zmienia sposób jego badania – nie jest konieczne tworzenie podziałów na *sacrum* religijne i *sacrum* świeckie w oparciu o istotną jakościową różnicę między tymi dwiema odmianami *sacrum*. Jest raczej tak, że chociaż doświadczenie *sacrum* może pojawiać się w różnych kontekstach kulturowych – religijnych bądź niereligijnych – to u jego podstaw leżą mechanizmy, które mają charakter uniwersalny, ponieważ są związane z naturą ludzkiego umysłu, cechami otaczającego świata, budową ludzkiego ciała, a także występującymi w każdej kulturze procesami komunikacji.

Wiele problemów z pojęciem *sacrum* wiązało się z uwikłaniem go w dyskurs religijny i teologiczny określonej religii. Pojęcie *sacrum* jest rzecz jasna często uwikłane w jakąś tradycję religijną, jednak zadaniem badacza jest nie tyle posłu-

¹¹ Por. M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, KR, Warszawa 1999, s. 170.

¹² Do badaczy takich należą William W. Paden i Veikko Anttonen. Zob. V. Anttonen, *Sacred*, s. 274.

¹³ Ibidem.

giwanie się tym pojęciem, wychodząc niejako z wnętrza określonej tradycji, ile raczej skonstruowanie pojęcia *sacrum* jako kategorii naukowej. Tak opracowane pojęcie *sacrum* powinno spełniać założenie agnostycyzmu metodologicznego¹⁴, czyli nie zawierać konotacji religijnych, wiążących *sacrum* z jakimś transcendentnym przedmiotem, znajdującym się poza obszarem naukowych dociekań¹⁵. Teologiczne uwikłanie pojęcia *sacrum* doprowadziło nie tylko do istotnego zawężenia jego stosowności, ale i do odrzucenia go przez wielu badaczy jako pojęcia bezużytecznego w badaniach religioznawczych, zacierającego granice między dyskursem religijnym i naukowym¹⁶.

4. Badanie *sacrum*: trzy płaszczyzny

Istnieje kilka płaszczyzn, na których *sacrum* może być badane. Pierwsza to płaszczyzna intencjonalności religijnej – punktem wyjścia jest tu doświadczenie *sacrum*. Na tej płaszczyźnie badanie *sacrum* jest prowadzone zwłaszcza przez zwolenników fenomenologii religii. Drugą płaszczyznę stanowi badanie zachowania jednostek i grup społecznych wobec przedmiotów traktowanych przez te jednostki i grupy jako święte. Taka perspektywa badawcza inspirowana jest behawioryzmem i koncentruje się na obserwowalnych przejawach ludzkiego stosunku do przedmiotów świętych. Przedmiotem badań są w szczególności działania rytualne. Trzecia płaszczyzna obejmuje procesy poznawcze, które leżą u podstaw wyodrębniania pewnych przedmiotów i przypisywania im specjalnej wartości. Owe procesy poznawcze nie muszą być przedmiotem świadomości, w istocie mają one zwykle charakter nieświadomy. Wydaje się, że wszystkie trzy poziomy ujmowania *sacrum* są istotne w badaniach tego zjawiska. Nie oznacza to jednak, iż wyczerpują one listę aspektów, które należy wziąć pod uwagę.

Istotą podejść zajmujących się *sacrum* na wspomnianych trzech poziomach jest to, że traktują one *sacrum* jako coś, co pojawia się w stosunku człowieka do pewnego przedmiotu. Przedmiot ten może być rzeczywisty bądź tylko wyobrażony. Świętość zatem nie tkwi po prostu w pewnych przedmiotach, lecz konstytuuje się – jak to zostało wyżej zaznaczone – w relacji jednostki lub zbiorowości do przedmiotów. Specyficzny stosunek człowieka do przedmiotu może przyjąć formę określonych uczuć, zachowań, wyobrażeń czy przekonań. Można go określić jako postawę,

¹⁴ M. Hamilton, *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*, Routledge, London – New York 2001, s. 5.

¹⁵ Por. V. Anttonen, *What Is That We Call „Religion”?*, ss. 197–198.

¹⁶ „Badacz religii nie może zajmować stanowiska teologicznego i zajmować się *sacrum* rozumianym jako aspekt lub pośrednik domniemanej rzeczywistości pozaświatowej, lecz musi ujmować kategorie religijne jako wytwory symboliczne i reprezentacje ludzkich procesów poznawczych”. V. Anttonen, *Sacred*, s. 277.

która składa się z wielu komponentów. Należą do nich: komponent poznawczy, emocjonalny i behawioralny.

4.1. Podejście fenomenologiczne

Określenie „podejście fenomenologiczne” odnosi się tu nie tylko do wąsko rozumianej fenomenologii religii, ale także do różnych myślicieli, którzy mieszczą się w szeroko rozumianym ruchu fenomenologicznym. Podejście to koncentruje się przede wszystkim na świadomości religijnej. Fenomenologia religii zajmuje się tym, co się jawi, tj. fenomenami. Wśród przedstawicieli tego podejścia można wymienić takich myślicieli, jak: Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Mircea Eliade.

Specyficzne doświadczenie *sacrum* zostało szczegółowo opisane przez Rudolfa Otta w pracy pt. *Świętość*¹⁷. Jego zdaniem w pojęciu świętości można wyodrębnić dwa rodzaje elementów: elementy racjonalne i irracjonalne. Otto koncentruje się przede wszystkim na irracjonalnym elemencie – *numinosum*, które trudno opisać za pomocą pojęć, ale można je określić poprzez badanie reakcji uczuciowych przeżywającego je podmiotu¹⁸. Otto wiąże pojęcie *sacrum* z religią, wskazując, że typowe dla *sacrum* szczególnego rodzaju wartościowanie „jako takie występuje tylko w dziedzinie religijnej”¹⁹.

Całościowo rozumiane *sacrum*, tj. *sacrum* określone zarówno przez wspomniane elementy racjonalne i irracjonalne, jest kategorią *a priori*. Oznacza to, że źródeł *sacrum* nie można poszukiwać w samym doświadczeniu zmysłowym, choć doświadczenie również odgrywa pewną rolę w jego poznaniu. *Sacrum* nie może być ujmowane jako coś, co po prostu przysługuje im niezależnie od doświadczenia, ale coś, co przysługuje przedmiotom ze względu na poznający i przeżywający podmiot, a więc konstituuje się w relacji między podmiotem a przedmiotem. Otto mówi o ukrytych dyspozycjach ducha ludzkiego, a nawet o instynkcie religijnym, które skłaniają człowieka do poszukiwania i tworzenia przedmiotów religijnych doświadczeń.

Nikt, kto poważnie zajmował się antropologią i charakterologią, nie może zaprzeczyć, że istnieją tego rodzaju skłonności i predyspozycje do religii, które spontanicznie mogą się stać instynktownym przecuciem i poszukiwaniem czegoś, niespokojnym szukaniem po omacku i pełnym tęsknoty pożądaniem, tzn. pewnym religijnym instynktem, który uspokoi się dopiero wtedy, gdy wyjaśni sobie samego siebie i znajdzie swój cel²⁰.

¹⁷ R. Otto, *Świętość*.

¹⁸ Ibidem, s. 17.

¹⁹ Ibidem, s. 9.

²⁰ Ibidem, s. 136.

Istnienie takiej dyspozycji daje tylko możliwość doświadczania *sacrum*, lecz nie gwarantuje, że istota posiadająca taką dyspozycję będzie mieć takie doświadczenia. Istotne jest również pobudzenie czy rozbudzenie ukrytej zdolności.

Eliade w swoich rozważaniach o *sacrum* i religii pozostaje pod wyraźnym wpływem Otta. Wychodzi od określenia *sacrum* jako przeciwieństwa *profanum*. *Sacrum* objawia się człowiekowi w postaci hierofanii. Paradoks hierofanii polega na tym, że *sacrum* zawsze przejawia się w przedmiotach skądinąd zwyczajnych, należących do sfery *profanum*. Kamień, który jawi się komuś jako święty, nie przestaje być zwykłym kamieniem. Z wypowiedzi Eliadego można wysnuć wniosek, że przedmiot jest święty nie sam z siebie, lecz dlatego, że objawił się komuś jako święty²¹. W społecznościach archaicznych, które są głównym przedmiotem zainteresowania Eliadego, świętość przejawia się jako rzeczywistość.

Niewątpliwą załugą Eliadego jest pokazanie, że nawet silnie zsekularyzowane społeczeństwa zachowują pewne formy doświadczenia *sacrum*. Pojawiają się one nie tylko w ramach ruchów religijnych, ale również w ruchach świeckich, a nawet antyreligijnych²². Jednocześnie zdaje się on traktować owe przejawy *sacrum* jako formy „zdegradowane”, stanowiące pozostałości dawnego, bardziej pierwotnego doświadczenia religijnego. Wiąże się z tym nostalgia za *sacrum* w pełnym tego słowa znaczeniu. *Sacrum* „świeckie” byłoby nie autonomicznym zjawiskiem kulturowym, lecz przekształconym, stłumionym przejawem myślenia religijnego. Jak pisze rumuński badacz:

[...] człowiek całkowicie areligijny, nawet w najsilniej zdesakralizowanych społeczeństwach współczesnych, to zjawisko rzadkie. Większość ludzi „niereligijnych” i tak ciągle jeszcze zachowuje się religijnie, nawet jeśli nie zdają oni sobie z tego sprawy. Chodzi nam tu nie tylko o obfitość „przesądów” i „tabu” współczesnych ludzi, choć wszystkie one są pochodzenia religijnego i charakteryzują się strukturą religijną²³.

Przekonanie Eliadego, że religia jest zjawiskiem nie tylko ograniczonym do świata przednowoczesnego, wynika z właściwego mu rozumienia *sacrum*. Rozumienie to nie jest jednak podbudowane żadną koncepcją genezy *sacrum*. Zdaniem Eliadego *sacrum* jest „elementem w strukturze świadomości”²⁴. Ludzki umysł jest tak skonstruowany, że nie może żyć bez poszukiwania *sacrum* utożsamianego z bytem, rzeczywistością, pełnią znaczenia. Takie rozumienie *sacrum* zbliżone jest do koncepcji Otta, który traktuje je jak kategorię *a priori*. Jednakże nawet jeśli *sacrum* jest w koncepcji Eliadego częścią ludzkiej świadomości, jego źródła zdają się tkwić poza umysłem. Ponieważ Eliade często powstrzymuje się od metafizycznych

²¹ M. Eliade, *Sacrum i profanum...*, s. 8.

²² Ibidem, s. 172.

²³ Ibidem, s. 170.

²⁴ M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, Warszawa 1997, s. 6; idem, *The Sacred in the Secular World*, „Cultural Hermeneutics” I/1973, s. 10.

spekulacji dotyczących transcendentnych odniesień religijności, interpretacje jego twórczości zmierną w różnych kierunkach. Jestem przekonany, że możliwa jest taka interpretacja, która nie przypisuje tej koncepcji założenia o istnieniu transcendentnej rzeczywistości będącej źródłem doświadczenia *sacrum*. Możliwość ta wynika z tego, że kwestię odniesienia *sacrum* do rzeczywistości nadprzyrodzonej Eliade pozostawia otwartą.

Podejście fenomenologiczne było wielokrotnie krytykowane za zacieranie granicy między dyskursem naukowym a religijnym²⁵. Nie oznacza to jednak, że kategoria *sacrum*, którą posługują się fenomenolodzy, ma charakter wyłącznie religijny i odnosi się do transcendentnej rzeczywistości. Nie jest uzasadniona krytyka fenomenologii religii za to, że traktuje ona *sacrum* jako coś mającego odniesienie do transcendentnej rzeczywistości – choć w pismach przedstawicieli tego nurtu, takich jak Otto czy Eliade, można znaleźć sugestie, iż doświadczenie *sacrum* ma źródło w przekraczającej człowieka rzeczywistości, to bardziej prawdopodobna wydaje się interpretacja, że źródła *sacrum* należy poszukiwać w ludzkim umyśle. Jest ono kategorią *a priori* (Otto) lub elementem w strukturze ludzkiej świadomości (Eliade). Oczywiście wydaje się to, że doświadczenie *sacrum* konstytuuje się w relacji przeżywającego podmiotu do świata przedmiotów. I nawet jeśli jest w tym doświadczeniu coś, co je przekracza, doświadczenie tego uzależnione jest nie tylko od określonej postawy przeżywającego podmiotu, ale przede wszystkim od jego umysłowego wyposażenia. Nie sposób jednak nie zauważyć, że wiele wypowiedzi Eliadego może sugerować istnienie jakiegoś wyższego, transcendentnego porządku²⁶.

Istotną trudnością, którą napotyka podejście fenomenologiczne, jest geneza owego wyposażenia umysłowego. Fenomenolodzy religii nie potrafią wyjaśnić, dlaczego człowiek posiada tę specyficzną zdolność, a możliwości w tym względzie jest wiele. Odwołanie się do duchowej zasady, która już dalej nie może podlegać wyjaśnianiu, w rzeczywistości niewiele wyjaśnia – postuluje raczej byt nie mniej tajemniczy niż same zjawiska, które w kategoriach duchowej zasady mają być wyjaśnione.

4.2. Podejście behawiorystyczne

Jednym ze sposobów badania *sacrum*, a w szczególności postaw wobec przedmiotów określanych jako święte, jest badanie zachowania człowieka wobec tych przedmiotów. Badacze *sacrum* wielokrotnie zwracali uwagę na przejściową zmianę

²⁵ J.D.J. Waardenburg, *W sprawie fenomenologii religii. Uwagi zasadnicze*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 3/1974, s. 82.

²⁶ Przykładem może być stwierdzenie, że w hierofanii „całkiem inne», rzeczywistość nie z tego świata, przejawia się w przedmiotach, które są integralnymi częściami składowymi naszego »naturalnego«, »świeckiego« świata”. M. Eliade, *Sacrum i profanum...*, s. 7.

zachowania jednostek mających kontakt z *sacrum*. Zmiany takie mogą mieć charakter zarówno spontaniczny, jak i wysoce uregulowany. Jednym z przykładów może być klękanie przed Najświętszym Sakramentem w religii katolickiej. Jest to niewątpliwie zachowanie wyuczone, mające symbolizować cześć, jaką wierny oddaje Bogu. Innym przykładem może być święty czas, który odgrywa ważną rolę nie tylko w społeczeństwach tradycyjnych, gdzie kalendarz religijny – tak jak ma to miejsce w chrześcijaństwie – precyzyjnie określa przedziały czasowe o różnej wartości, ale również w społeczeństwach wydawałoby się zsekularyzowanych, gdzie wciąż mamy do czynienia z celebrowaniem czasu świątecznego przez powstrzymywanie się od pracy, spędzanie czasu z rodziną, angażowanie się w takie czy inne formy świętowania.

W podejściu behawiorystycznym nie chodzi jednak po prostu o wyodrębnienie komponentu behawioralnego w ludzkim stosunku do *sacrum*, lecz o uczynienie go punktem wyjścia i podstawowym przedmiotem badań. Pociąga to za sobą określone konsekwencje metodologiczne. Przede wszystkim podejście behawiorystyczne podważa metodę introspekcyjną w badaniu *sacrum*, a więc koncentrowanie się na przeżyciach, które są następnie opisywane przez przeżywające podmioty. Badaczowi w tej sytuacji pozostaje albo oparcie się na doświadczeniach własnych, albo wykorzystanie opisów doświadczeń innych przeżywających podmiotów. Podejście behawiorystyczne w psychologii opiera się na krytyce introspekcji jako metody, która nie prowadzi do wiarygodnej wiedzy. Stanowisko to może mieć charakter ontologiczny bądź metodologiczny. Podejście behawiorystyczne w badaniu *sacrum* nie kwestionuje istnienia sfery subiektywnych przeżyć i ich znaczenia w badaniach religioznawczych, postuluje jednak koncentrowanie się na obserwowalnych przejawach ludzkiego stosunku do *sacrum*. Bardziej wiarygodna poznawczo jest bowiem obserwacja zachowania.

Przedstawicielem podejścia behawiorystycznego w badaniu *sacrum* jest W. Richard Comstock. Wychodzi on od krytyki specyficznego charakteru doświadczenia religijnego w koncepcji Otta i Eliadego oraz ujmowania religijnych uczuć jako subiektywnych stanów umysłu. Comstock nie kwestionuje roli uczucia w doświadczeniu *sacrum*, postuluje jednak, aby traktować je jako dostępne publicznie i obserwowalne zachowania²⁷. Badanie *sacrum* powinno ograniczyć się do obserwowalnego zachowania jednostek i grup wobec określonych przedmiotów oraz do reguł, które kierują tym zachowaniem. Autor czyni jednak dwa zastrzeżenia: po pierwsze, introspekcja i zewnętrzna obserwacja nie muszą się wykluczać, lecz mogą być traktowane jako dwie różne, powiązane ze sobą metody; po drugie, przez obserwację nie należy rozumieć wyłącznie bezpośredniego ujmowania czegoś za pomocą zmysłów, „święte »zachowanie« należy raczej rozumieć zarówno

²⁷ W.R. Comstock, *A Behavioral Approach to the Sacred: Category Formation in Religious Studies*, „The Journal of the American Academy of Religion” 4(49)/1981, s. 628.

jako zdolność i skłonność do działania, jak i jako samo specyficzne działanie”²⁸. Główną rolę w badaniu *sacrum* odgrywa zatem nie tylko określone zachowanie, ale także skłonność, zdolność czy dyspozycja do działania. W tym duchu świętość może być rozumiana w kategoriach „zdolności ludzi do zachowania się w pewien dokładnie określony sposób wobec otoczenia”²⁹. Przykładem takiego opisu w kategoriach zachowania może być opis *mana* nie tyle jako ontologicznej mocy tkwiącej w przedmiocie, ile jako dokonującego się w określonej sytuacji urzeczywistnienie pewnej dyspozycji do działania.

Podjęcie behawiorystyczne kwestionuje przekonanie, że percepcja *sacrum* powinna być ujmowana niejako od wewnątrz, z punktu widzenia uczestnika świętego porządku. Taka perspektywa nacechowana jest subiektywnością i dlatego nie może stanowić właściwego punktu wyjścia w badaniu *sacrum*. Wbrew rozpowszechnionemu mniemaniu, z metodologicznego punktu widzenia to nie osoba uczestnicząca w świętym porządku, lecz zewnętrzny obserwator ma uprzywilejowaną pozycję³⁰. Dyskusja podejmowana przez Comstocka jest w zasadzie kontynuacją prowadzonego od dawna sporu o to, która perspektywa – ujmowanie zjawisk religijnych od wewnątrz czy też z zewnątrz – powinna uzyskać wyróżniony status w religioznawstwie.

Zaletą powyższego podejścia jest niewątpliwie to, że badanie *sacrum* ma charakter empiryczny. Zachowanie może być przedmiotem obserwacji, jest bowiem zjawiskiem intersubiektywnie danym. Zaakcentowanie zewnętrznych zachowań zamiast wewnętrznych uczuć sprawia, że badanie *sacrum* staje się badaniem konkretnych faktów, zaś pojęcie *sacrum* może zyskać dzięki temu bardziej precyzyjne znaczenie. Podejście behawiorystyczne ma jednak istotne mankamenty. Przede wszystkim ogranicza się do opisu świętego zachowania, a nie wyjaśnia, dlaczego ludzie zachowują się tak a nie inaczej. W stopniu, w jakim podejście to rezygnuje z badania „intencjonalności” religijnej, ma ono ograniczone możliwości rozumienia i interpretacji świętego zachowania. Z jednej strony więc badanie *sacrum* w kategorii zachowań wydaje się niezbędne, ponieważ stosunek człowieka do *sacrum* – jak pokazują różne badania religijności – manifestuje się m.in. w postaci różnorodnych zachowań, które są intersubiektywnie dostępne i jako takie podlegają kontroli empirycznej; z drugiej zaś strony wydaje się niewystarczające, ponieważ nie pozwala poznać ani świadomości religijnej, a więc tego, jak *sacrum* jawi się działającym podmiotom, ani nieświadomych procesów znajdujących się u podłoża zachowań związanych z *sacrum*. Te ostatnie zaś są istotne, kiedy poszukujemy odpowiedzi na pytanie, jak człowiek zachowuje się wobec pewnych wyróżnionych przedmiotów, a także dlaczego tak się zachowuje.

²⁸ Ibidem, s. 629.

²⁹ Ibidem, s. 630.

³⁰ Ibidem, s. 633.

4.3. Podejście kognitywne

Fenomenologia religii, religioznawstwo porównawcze oraz niektóre antropologiczne podejścia do *sacrum* były pozbawione ram teoretycznych pozwalających na wyjaśnienie procesu tworzenia *sacrum* oraz zachowania człowieka wobec *sacrum* w różnych kulturach³¹. Takie ramy teoretyczne można skonstruować na podstawie badania uniwersalnych procesów leżących u podstaw ludzkich zachowań wobec *sacrum*. Wśród nich zwracano uwagę m.in. na procesy poznawcze, procesy tworzenia znaczeń, a także procesy komunikacji. Przykładem podejścia, które próbuje zbudować takie ramy teoretyczne, jest podejście kognitywno-semiotyczne fińskiego badacza Veiko Anttonena.

Podejście Anttonena opiera się na dwóch założeniach. Po pierwsze, *sacrum* jest wytworem kulturowym i nie posiada autonomicznego istnienia³². Nie można z góry zakładać, że *sacrum* jest przejawem pozaświatowej rzeczywistości. Po drugie, *sacrum* stanowi wytwór kategoryzacji, jest „zawsze kulturowo tworzone w ramach właściwych poszczególnym kulturom systemów kategorii i różnic...”³³. Anttonen korzysta z osiągnięć podejścia kognitywnego: „religioznawstwo powinno koncentrować się na takich procesach poznawczych, które warunkują przyswajanie, reprezentowanie i komunikowanie sobie religijnych pojęć i struktur pojęciowych”³⁴. Te ostatnie z kolei mają być ujmowane z perspektywy semiotycznej, co oznacza, że punktem wyjścia oraz ważną częścią badania *sacrum* są językowe ekspresje *sacrum*, w tym terminy i wyrażenia odnoszące się do *sacrum*. Anttonen proponuje następującą trzystopniową metodologię, która ma na celu ujawnienie struktur poznawczych w ramach poszczególnych systemów kulturowych, w których pojawiają się określenia *sacrum*. Pierwszy etap badań obejmuje gromadzenie danych na temat terminów denotujących *sacrum* w różnych tradycjach; drugi sprowadza się do interpretacji kulturowych znaczeń tych terminów, a także zmian, jakim ulegają pojęcia *sacrum*; na trzecim etapie ma miejsce „dedukcja struktur pojęciowych” oraz badanie logiki rządzącej zachowaniem tworzącym *sacrum*³⁵. Metodologia ta pozwala na przejście od potocznego pojęcia *sacrum* do pojęcia, które może być wykorzystywane w praktyce badawczej.

Właściwe danej kulturze struktury wiedzy nie są wyłącznie abstrakcyjnymi wytworami, a składające się na nie pojęcia i kategorie są ściśle powiązane z cie-

³¹ Por. V. Anttonen, *Does the Sacred Make a Difference? Category Formation in Comparative Religion*, w: T. Ahlback (red.), *Approaching Religion*, Scripta Instituti Donneriani Aboensis XVII, Åbo 1999, s. 15.

³² V. Anttonen, *Sacred*, s. 277.

³³ V. Anttonen, *Rethinking the Sacred...*, s. 38.

³⁴ Ibidem, s. 39.

³⁵ Ibidem, ss. 39-40.

lesnością i terytorialnością. Te dwie podstawowe struktury pojęciowe – ciało i terytorium – należy wziąć pod uwagę w badaniach *sacrum*. Wychodząc z takich założeń, Anttonen definiuje *sacrum* jako „relacyjną kategorię myśli i działania, która urzeczywistnia się w specyficznych, obdarzonych wartością sytuacjach, w których dokonuje się zmiana interpretowanych w danym kontekście granic czasowych, terytorialnych i cielesnych”³⁶. *Sacrum* można ponadto określić jako granicę poznawczą, która oddziela od siebie sfery rzeczywistości o różnej wartości. W społeczeństwach tradycyjnych *sacrum* reprezentuje granice między tym, co na zewnątrz, oraz tym, co znajduje się wewnątrz zarówno ludzkiego ciała, jak i terytorium. Innymi słowy, *sacrum* powstaje jako granica poznawcza wówczas, gdy społeczność kieruje swoją uwagę z tego, co wewnątrz, na to, co na zewnątrz i odwrotnie³⁷. Odgrywa więc ono istotną rolę w przekształcaniu kategorii kulturowych oraz w symbolicznej interakcji tych kategorii, bez której żaden system kulturowy nie może istnieć.

Koncepcja Anttonena niewątpliwie wzbogaca repertuar metod pozwalających opisywać i wyjaśniać *sacrum*. Nie ogranicza się ona do *sacrum* religijnego, ale obejmuje także *sacrum* niereligijne. Semantyczno-kognitywne podejście umożliwia zbudowanie ogólnej i empirycznej teorii *sacrum* – punktem wyjścia zawsze są dane językowe i etnograficzne, jednak podejście to odwołuje się również do procesów poznawczych, które mają charakter uniwersalny, ponieważ związane są nie tyle z określoną kulturą, ile z funkcjonowaniem ludzkiego umysłu. Podejście Anttonena unika traktowania *sacrum* jako tkwiącej w przedmiocie cechy i kieruje uwagę na relacje między fundamentalnymi dla poszczególnych systemów kulturowych strukturami pojęciowymi. Postępowanie badawcze proponowane przez Anttonena można by jeszcze uzupełnić o wyjaśnianie struktur pojęciowych systemów kulturowych uniwersalnymi ograniczeniami w poznawczym funkcjonowaniu ludzkiego umysłu. Anttonen wskazuje na taką możliwość, jednak nie precyzuje, w jaki sposób owe mechanizmy poznawcze warunkują tworzenie określonych struktur pojęciowych.

Podsumowanie

Przedstawione sposoby badania *sacrum* można traktować nie tylko jako trzy niezależne podejścia, z których każde ma pewne ograniczenia i każde wnosi do badania *sacrum* nowe perspektywy, ale także jako podejścia komplementarne. Komplementarność tych podejść nie jest jednak ani oczywista, ani bezproblemowa. Istnieją w nich bowiem takie założenia, a także wynikają z nich takie implikacje, które nie dają się pogodzić z założeniami i implikacjami alternatywnych podejść. Mimo to wszystkie przywołane sposoby badania *sacrum* opierają się na wspólnych

³⁶ V. Anttonen, *Sacred*, s. 278.

³⁷ V. Anttonen, *Rethinking the Sacred...*, s. 43.

założeniach, które nie zawsze są wyraźnie artykułowane. Wspólnym założeniem jest m.in. przekonanie, że *sacrum* konstituuje się w relacji podmiotu do pewnego przedmiotu, a więc nie jest po prostu immanentną cechą wyróżnionego przedmiotu. Co więcej, niektóre podstawowe twierdzenia i postulaty podejścia fenomenologicznego oraz podejścia behawiorystycznego obecne są *implicite* lub *explicite* w dwóch pozostałych podejściach do badania *sacrum*. Przykładowo postulat badania zachowania człowieka wobec *sacrum*, który należy do podstawowych postulatów metodologicznych podejścia behawiorystycznego, odgrywa istotną rolę zarówno w podejściu fenomenologicznym, jak i kognitywnym. Bez badania zachowania człowieka wobec przedmiotów określanych jako święte podejście kognitywne i fenomenologiczne w oczywisty sposób nie mogłyby zrealizować swoich zadań badawczych. Mniej oczywista jest konieczność uwzględniania w badaniach *sacrum* komponentu świadomościowego, a zwłaszcza przypisywania mu głównej roli w wyjaśnianiu zachowania wobec *sacrum*. Jednak bez tego sama identyfikacja przedmiotu kulturowo zdefiniowanego jako święty byłaby niezwykle trudna, jeśli nie niemożliwa. Również identyfikacja zachowania, które odnosi się do *sacrum* nie byłaby możliwa bez interpretacji polegającej na przypisaniu znaczenia obserwowanemu zachowaniu, co wymaga odwołania się do intencji aktorów zachowujących się w określony sposób. Wreszcie najmniej oczywiste jest uwzględnienie komponentu poznawczego, a więc różnego rodzaju uwarunkowań poznawczych, które mają wpływ zarówno na kształtowanie się przedstawień, jak i zachowania człowieka stykającego się z *sacrum*. Trudno też byłoby wykazać, że uwzględnienie tego komponentu jest niezbędne w podejściu fenomenologicznym czy behawiorystycznym. Istnieją jednak argumenty przemawiające za uznaniem tego komponentu za istotny w badaniach posługujących się pojęciem *sacrum*. Podejście kognitywne koncentruje się na uniwersalnych procesach poznawczych, tj. na uwarunkowaniach pozakulturowych związanych z funkcjonowaniem umysłu. Jego zadaniem jest wyjaśnianie zachowania człowieka wobec *sacrum*, a nie tylko próba uchwycenia intencji człowieka, któremu określone przedmioty jawią się jako święte. Podejście takie umożliwia opracowanie ogólnej teorii *sacrum*. Warunkiem tego jest jednak nie tylko odwołanie się do procesów i związków przyczynowych o charakterze uniwersalnym (m.in. procesów poznawczych i niektórych aspektów procesów komunikacji), ale również uwzględnienie zachowania.

JAREMA DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Studiów Edukacyjnych

Popreligia w dobie popkultury

Nietrudno dostrzec, że fenomen religii i duchowości zyskuje dziś nowy kształt w obliczu globalnych zmian kulturowych. W kontekście świata zachodniego jest to zjawisko o tyle interesujące, że wiąże się z głęboką transformacją struktur społecznych i kulturowych, które jeszcze do niedawna stanowiły fundament euroatlantyckiego kręgu cywilizacyjnego. Zakładając więc, że historyczne podstawy tego kręgu mają proveniencję religijną (a w dużej mierze także chrześcijańską), można stwierdzić, iż dokonująca się na naszych oczach zmiana dotyka kwestii fundamentalnych, takich jak systemy wartości. Rodzące się w tym względzie dyskursy naukowe, polityczne i publiczne poruszają problem domniemanego zaniku niektórych z tych wartości. W szczególności dotyczy to dyskursów związanych z Kościołem katolickim, w których główne miejsce zajmuje twierdzenie na temat erozji tradycyjnej religijności oraz kryzysie samego Kościoła. Postulaty Kościoła wskazują na konieczność odwrócenia tendencji sekularyzacyjnych, braku zaufania wobec religii instytucjonalnej czy niemożności porozumienia z innymi wyznaniem (mimo szeroko postulowanego ekumenizmu). Niekiedy też precyzyjnie określają źródła owego kryzysu, leżące najczęściej – według kościelnej argumentacji – poza strukturami tej instytucji. Zewnętrzne wpływy, grupy politycznego nacisku lub szeroko rozumiane tendencje globalizacyjne w oczach hierarchów Kościoła postrzegane są nierzadko jako zagrożenie podstaw tradycji chrześcijańskiej, w przypadku której stawia się znak równości z kulturą zachodnią. Przemiany zachodniej religijności mają zatem wynikać z obcych ideowo lub kulturowo czynników, które destabilizują zachodnią cywilizację.

Znamienne jest niedostrzeganie w wielu wymiarach przez Kościół trendów modernizacyjnych zachodzących w skali globalnej, jak i samego procesu globalizacji tworzącego sieć nowych interkulturowych relacji. Również w optyce wielu

religii instytucjonalnych kultura ujmowana jest nadal w kategoriach zamkniętych systemowych całości, związanych z lokalnością, historią, tradycją lub dominacją zachodniego (chrześcijańskiego) kręgu kulturowego. Wystarczy jednak powiedzieć, że religijność zmienia się dziś zarówno w formie, jak i w treści. Wychodzi ona znacznie poza zarysowane wyżej rozumienie religii jako immanentnej części kultury, lecz niepoddającej się tej samej dynamice, co jej pozostałe obszary. Współczesny obraz religijności coraz bardziej odbiega od tego, co w klasycznych badaniach religioznawczych Mircei Eliadego lub Ernsta Troeltscha ujmowane było za takowe. Paradoksalnie jednak to właśnie kultura globalna staje się coraz częściej miejscem powstawania zjawisk i inicjowania procesów wpisujących się w dawne pojęcia religijności i duchowości. We współczesnych przemianach pojęcia te zyskują nowe znaczenie, gdyż coraz rzadziej odnoszą się do religii realizującej się poza obrębem Kościołów i denominacji, częściej zaś w nieformalnych, silnie zindywidualizowanych wspólnotach, nieposiadających tradycyjnych struktur. Silna partykularyzacja artykulacji duchowości stanowi zresztą istotny element dyskursów religijnych w dobie współczesnych przemian tej sfery życia. Fakt ten odzwierciedlany jest przez wyraźną obecność nowych ruchów religijnych odwołujących się do ekspresji indywidualnych potrzeb i tożsamości.

Pogłębiająca się w ostatnich dekadach zmiana w sposobie wyrażania duchowości pociągnęła za sobą także zmiany w naukowych studiach nad religią i religijnością. Podobnie jak w przypadku innych obszarów naukowych dociekań, także w religioznawstwie zauważalne stało się wzmożone zainteresowanie problemem relacji łączących religię z kulturową tkanką otaczającą ludzkie dążenia do kontaktu ze sferą transcendencji lub kulturą w swej ogólności. Badanie religii i fenomenów z nią związanych stało się dziś nierozzerwalnie związane z kondycją kulturową społeczeństw, w których te zjawiska zachodzą. Duchowość postrzegana jest przez wielu badaczy jako społeczno-kulturowy konstrukt i konsekwencja głębszych zmian zachodzących w innych sferach życia społecznego aniżeli religia.

Popularność stanowisk konstruktywistycznych w religioznawstwie jest wprawdzie także wynikiem szerszych tendencji w humanistyce światowej (zwłaszcza tych zainicjowanych w połowie XX wieku), niemniej założenie mówiące, iż współczesna religijność w świecie zachodnim stanowi w dużej mierze emanację społecznych struktur, leży u podstaw wielu nowych kierunków tej dziedziny wiedzy. Swobodne przenikanie się tych struktur na wielu poziomach nie umniejsza roli religii rozumianej jako trwałe spoiwo współczesnej rzeczywistości. Odejście od pozytywistycznej tezy postulującej stopniowy zanik religii i światopoglądu religijnego na rzecz scjentyistycznego i skrajnie racjonalnego oglądu świata wyznacza dalszy horyzont dyskusji. Bardziej zasadny i dostrzegany przez coraz większą liczbę uczonych jest dziś pogląd reprezentowany m.in. przez Jürgena Habermasa, który twierdzi, że religijność nie będzie zanikać, lecz dokona się jej transformacja. Czynnikiem kształtującym kierunek tej transformacji jest zaś kultura, a dokładniej jej dominujący

w sensie politycznym obecnie model. Dzieje się tak, gdyż, jak zauważa niemiecki filozof: „ruchy na rzecz odnowy religijnej w samym sercu zachodniej cywilizacji umacniają się na poziomie *kulturowym* [...]”¹.

Z drugiej strony, centralnym punktem znacznej części rozważań na temat związku współczesnej religii i kultury jest nowy wymiar większości dzisiejszych działań społecznych i samych zjawisk o charakterze kulturowym. W tym kontekście erozja elitarnego modelu kultury wysokiej stała się faktem, co jasno podkreślają zwolennicy nurtów krytycznych w humanistyce, np. szkoła frankfurcka i ruchy późniejsze. Miejsce tego modelu zajęła niepodzielnie kultura popularna. Jej siła oddziaływania uwidacznia się nie tylko w skali zjawisk posiadających znamiona popkulturowych emanacji, lecz także w stopniu, w jakim dawne obszary kultury elitarniej akceptują, legitymizują i uznają za swoje fenomeny, które do niedawna znacząco od kultury wysokiej odbiegały. Nie jest więc już żadnym wstydem, gdy np. czołowi akademicy komentatorzy rzeczywistości wyrażają zainteresowanie lekturą komiksów (Umberto Eco) czy telenowelami (Slavoj Žižek). Wręcz przeciwnie, afektywny stosunek do literatury popularnej lub kina dostarcza tym autorom wizerunkowego wigoru i zjednuje czytelników, którzy zazwyczaj nie obcuja z tekstami akademickimi. W świetle tego faktu intelektualny rygor nakazujący ostentacyjne potępienie popkulturowych afiliacji jest dziś równie anachroniczny, co XIX-wieczne standardy moralne, z których myśl ta się wywodzi. Kultura popularna stanowi jeden z najbardziej znaczących współczesnych czynników kształtujących zarówno przedmiot, jak i język debaty na temat kulturowej kondycji świata. O ile fundamenty tej kondycji mogą się jednak wydawać mgliste i rozmyte w dobie ponowoczesnej lub płynnej rzeczywistości, o tyle jej publiczny wizerunek posiada formę zwartą i silnie oddziałującą na wyobraźnię przeciętnego konsumenta popkulturowych znaczeń. Jest nierzadko gotowym produktem w atrakcyjnym wizualnie opakowaniu i wprowadzanym do materialnego obiegu konsumpcji ikon, przedmiotów i jednostek ludzkich. Te ostatnie, niepewne i rozedrgane w swej tożsamości, chętnie przystają na oferowane im kulturowe światy, także gdy wydają się one całkowicie nierzeczywiste. Hiperrzeczywiste przerysowanie wartości, obrazów i ciał jest pewną stałą w ponowoczesnych narracjach. Podobnemu przejawskrawieniu ulega też język, który sam staje się przedmiotem dociekań. Opis świata dokonywany za pomocą terminów kultury popularnej nie może zatem obejść się bez metanarracyjnego namysłu nad rolą narzędzi w rekonstruowaniu tego, co społeczne i kulturowe. Wszechobecność tekstu jest konstytutywna dla kultury popularnej, a jak zaznacza John Fiske: „kulturę popularną często atakuje się za jej (nad)używanie języka”².

¹ J. Habermas, *Religion in the Public Sphere*, „European Journal of Philosophy” 14(1)/2006, s. 2.

² J. Fiske, *Zrozumieć kulturę popularną*, tłum. K. Sawicka, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 110.

Jeśli religia jest częścią kultury, to czy w takim samym stopniu poddaje się ona językowej hegemonii? By choć po części odpowiedzieć na to pytanie, należy zastanowić się nad miejscem religijnych narracji w polu kultury popularnej. Przeczy ono najwyraźniej zarysowanej powyżej tezie o zaniku religii w życiu publicznym. Motywy religijne, a także specyficzne dla religijnego rozumienia świata kody językowe odnaleźć można w wielu popkulturowych refleksjach współczesności. Filmy, literatura, sztuki wizualne czy sfera wirtualna wypełnione są wszelkiego rodzaju religijną symboliką, retoryką mówiącą o zbawieniu i wiecznym potępieniu czy ofertami różnych wspólnot działających w obszarze duchowości i zachęcających do wstąpienia w szeregi tej czy innej grupy. Jakkolwiek znajome mogą wydawać się te zjawiska w swym ogólnym wyrazie, to stanowią jednak nową jakość w rozumieniu religijności i duchowości. Nie są bezpośrednią przyczyną procesów kulturowej zmiany ani też ich skutkiem. Stanowią niezależne zjawisko osadzone w partykularnej rzeczywistości kulturowej, a więc będące jego składową, a także tę rzeczywistość definiującą. Współczesna religijność określa zatem model kultury, w której sama funkcjonuje, ta z kolei dostarcza nowym formom wiary kulturowej podbudowy dla nowych doktryn. Przedstawione tu zjawisko kulturowo-religijnej osmozy można by odnieść do wielu innych dziedzin życia, niemniej to religia i religijność przeżywają swój wielki *come back* w świecie, który religię zepchnął już w mroki historii. Powraca ona zatem z nowym, odmienionym obliczem, którego kształt wyznaczany jest przez szeroko rozumianą zmianę społeczno-kulturowego paradygmatu.

W tym względzie oczywiste jest uwzględnienie przemian społecznych i światopoglądowych, jakich wiele zachodnich społeczeństw doświadczyło od początku XX wieku. Nowe ruchy i zjawiska religijne nawiązujące do kultury popularnej i funkcjonujące w jej polu często datują swoje początki (historyczne i ideologiczne) na okres zmian zachodzących po 1945 r., głównie lata 60. i 70. Są odpowiedzią na wyzwania nowego porządku świata, wyznaczonego zimnowojennym niepokojem, ruchami emancypacji społecznej i młodzieżowym buntom wobec pokolenia wychowanego w duchu kościelnych dogmatów i obyczajowości. Jednocześnie kontrkulturowe podstawy tych ruchów nie wyjaśniają w pełni niechęci wobec religii instytucjonalnych. Wiele z nich działa bowiem w przestrzeni nasyconej popkulturowymi znaczeniami, ale jednocześnie operuje językiem *stricte* religijnym, w podobnej manierze jak klasyczne religie. Fenomen nowej religijności polega zatem bardziej na wytworzeniu wspólnego języka, który przemawia do ludzi w sposób bardziej bezpośredni, daje poczucie familiarności, niesie popularną symbolikę, a jednocześnie proponuje wartości dające namiastkę transcendencji. Poprzez ten zabieg narracja religijnego dyskursu jest dziś zależna bezpośrednio od porządku popkultury, gdyż to ten porządek wyznacza kurs globalnego rozumienia, czym jest kultura jako taka. Powiązanie to jest odbierane przez wielu jako naturalna kolej rzeczy, a przynajmniej jako bardziej naturalne aniżeli anachroniczne teologiczne dysputy toczące za murami Watykanu.

W świetle tych uwag przeplatanie się języka religii i kultury popularnej można łatwiej dostrzec na wielu poziomach dyskursu codzienności. Jednym z nich są nowe media, a w szczególności przestrzeń wszelkich internetowych form komunikacji. Fenomen wirtualnych wspólnot, tworzonych poza tradycyjną przestrzenią, pozbawionych formalnych struktur, niemniej skupiających rzesze zwolenników, stanowi dobry przykład efektu nowego języka mówienia o duchowości. Wspólnoty te są dziś jednak zmuszone do konkurowania z tradycyjnymi Kościołami, które coraz odważniej i bardziej profesjonalnie wykorzystują przestrzeń internetowego marketingu. Odnosi się to przede wszystkim do denominacji amerykańskich związanych z nurtem ewangelicznym, ale także Kościoła katolickiego w Europie, który wydaje się w ostatnich latach dostrzegać potencjał i konieczność dostosowania się do komunikacyjnych wymogów współczesności. Niemniej wiele nowych ruchów religijnych lub ruchów działających na marginesie wielkich religii (lecz luźno z nimi związanych doktrynalnie) korzysta z niszy, jaką pozostawiają religie instytucjonalne w tym zakresie. Co więcej, koncentrują się na działalności w świecie wirtualnym, korzystając z oferty popkulturowego sztafazu i narzędzi medialnych.

Egzemplifikacją tego rodzaju ruchów może być grupa skupiona wokół amerykańskiego pastora Boba Larsona³. Larson, z początku telewizyjny kaznodzieja, jest obecnie jedną z bardziej kontrowersyjnych postaci na scenie religijnej w USA. Jego działalność polega na oferowaniu chętnym sesji egzorcyzmów. Sam rytuał w jego wydaniu pozbawiony został znamion katolickiej proveniencji i stał się czymś na kształt konsumenckiej odpowiedzi na potrzeby duchowe epoki, w której religijność zostaje często zamknięta w pakietach mogących konkurować na rynku pytań ostatecznych z wieloma im podobnymi. Grupa Larsona, w tym słynne „nastoletnie egzorcystki”, doskonale radzi sobie w tej materii, oferując produkt atrakcyjny pod wieloma względami⁴. Popkulturowe odwołania są w tym przypadku aż nadto oczywiste. W wymiarze wizualnym „nastoletnie egzorcystki” budzą bowiem jednoznaczne skojarzenia z popularnym serialem telewizyjnym (*Buffy – postrach wampirów*), a ich działalność na rzecz popularyzacji Kościoła wielebnego Larsona i jego doktryny oscyluje wokół dobrze znanemu wielu amerykańskim widzom archetypu charyzmatycznego pastora telewizyjnego potrafiącego zjednać sobie zwolenników i zebrać sporą sumę datków od darczyńców liczących na wykupienie sobie zbawienia. Jego popularność i sukces finansowy nie byłby jednak tak znaczący, gdyby nie sprawne wykorzystanie nowoczesnych narzędzi medialnych, takich jak Internet. O ile Larson znany jest z bezpośrednich sesji egzorcyzmowania, o tyle w swojej ofercie ma on także rytuał, który można odprawić za pośrednictwem popularnego komunikatora Skype. Dystans przestrzenny i bariera technologiczna nie stanowią przeszkody dla powodzenia zabiegów rytualnych, wręcz przeciwnie – sprawiają, że zbawcza moc Larsona dociera bezpośrednio do zainteresowanych.

³ <https://www.boblaron.org> [1.06.2014].

⁴ <http://www.teenageexorcists.com> [1.06.2014].

Przypadek ten jest znamienny dla dającego się obecnie obserwować flirtu religijności i kultury popularnej. Zanurzenie współczesnych form religijności w praktykach dnia codziennego określa ich charakterystykę poprzez bliskość nie (często autorytarnych i hierarchicznych) instytucji, lecz silnie zindywidualizowanych tożsamości konsumenckich. Kupując oczyszczającą duszę egzorcyzmowanie, jesteśmy pewni, że dostajemy do ręki produkt najwyższej jakości, spersonalizowany, doskonale odpowiadający naszym potrzebom i kreującym nowe, jeszcze nieuświadamiane. W społeczeństwie konsumpcyjnym religijność i duchowość okazują się polem zagospodarowanym przez kulturę popularną na równi z innymi, niemniej to właśnie w nich objawia się hiperrzeczywisty wymiar modelu konsumpcyjnego. Symbole religijne stają się kolejnym symulakrum rzeczywistości (w znaczeniu stosowanym przez Jeana Baudrillarda), które wypływając z fizycznej natury naszego bycia w świecie, jest jednocześnie zmaksymalizowane w swej formie w celu wywalczenia miejsca na rynku dóbr związanych ze sferą transcendencji. Kultura staje się w tym przypadku narzędziem marketingowym, dzięki któremu udaje się jej sprzedać to, co jeszcze niedawno logice rynku się nie poddawało: religijne uniesienia, poczucie współistnienia z bytami absolutnymi, jak też wpływ tych bytów na nasze decyzje i los. W społeczeństwie konsumpcyjnym każdy bierze los we własne ręce⁵. Decydujemy o kierunku naszego życia, o tym, co formuje nas jako ludzi, co buduje nasze światopoglądy. Konieczne jest zatem wypracowanie takiego modelu jednostki, która byłaby w stanie oprzeć się przeciwnościom losu (a właściwie sama określała bieg wydarzeń niczym demiurg), a jednocześnie zachowywała swą ludzką naturę. Innymi słowy, potrzeba nam superbohatera.

Liczba superherosów dostarczana przez kulturę popularną jest niezliczona. Poczynając od najstarszych i najbardziej archetypicznych, jak Superman czy Kapitan Ameryka, a kończąc na bohaterach nowej ery, jak Hellboy czy Tank Girl, armia *quasi*-boskich istot zaludnia dzisiejszy popkulturowy krajobraz w całej jego rozciągłości. Komiksy, film, literatura popularna, sztuki wizualne i wszelkiego rodzaju formy ikonografii współczesnej kultury są ich naturalnym habitatem. Stanowią łącznik między światem istot ludzkich a niebiosami. Jeśli zatem względna deifikacja postaci superbohatera jest związana z przypisaniem komiksowym protagonistom nadludzkich możliwości zapewniających im panowanie nad światem śmiertelników, to jak kształtuje się relacja łącząca ten wymiar kultury popularnej i przemiany współczesnej religijności? Jak twierdzi B.J. Oropeza, świat superbohaterów od początku przeplatał się z dyskursem teologicznym⁶. Liczne odwołania do sfery nadprzyrodzonej, która dostarcza nadczłowiekowi jego mocy, można znaleźć

⁵ A. Possemai, *Religion and Popular-Culture: A Hyper-Real Statement*, Peter Lang, Brussels 2007, s. 79.

⁶ B.J. Oropeza, *Introduction: Superhero Myth and the Restoration of Paradise*, w: B.J. Oropeza (red.), *The Gospel According to Superheroes: Religion and Pop Culture*, Peter Lang, New York 2008, s. 3.

w opowieściach o Supermanie (mistyczny charakter rodzimej planety), Batmanie (dualistyczny ogląd rzeczywistości, w której dobro niezmiennie zмага się ze złem) lub Neo w serii *Matrix* (będącego zlepkiem różnych figur mesjanistycznych – od Chrystusa po Buddę). Dekonstrukcja komiksowych narracji z religioznawczego punktu widzenia dotyka kwestii epistemologicznych (np. na czym polega rozpoznanie przez herosa swej nadludzkiej mocy i jakie miejsce zajmuje on pomiędzy zwykłymi ludźmi) oraz ontologicznych (jak skonstruowany jest wszechświat, w którym żyją obok siebie istoty boskie, półboskie i ludzkie, lub jak kształtuje się w nim typologia superbohaterów). Oprócz sugestii dotyczących religijnego osadzenia tych opowieści wiele historii przedstawianych w komiksach lub filmach operuje w sposób bardziej bezpośredni religijnym kontekstem. Przykładem tego może być postać Hellboya, demona zrodzonego wskutek okultystycznych inwokacji i ścierającego się w każdym z epizodów opowieści z postaciami i siłami nadprzyrodzonymi, najczęściej równie demonicznej natury co on sam. Podobnie rzecz ma się z postacią Ghost Ridera i Spawna, ludzi, którzy utracili swój humanistyczny pierwiastek przez zawarcie paktu z Szatanem, stającego się w późniejszych perypetiach ich największym oponentem.

Komiksowa rzeczywistość jest z pewnością przerysowana i odrealniona, jednak dzięki temu zabiegowi obecne w niej religijne elementy są nad wyraz klarowne dla dzisiejszego czytelnika, widza i konsumenta kultury popularnej. Jest on w stanie zaakceptować treści religijne i wypracować własną formułę duchowości o tyle, o ile dostarczona ona zostanie w znajomej formie, np. serialowej postaci księdza detektywa, filmowego profesora semiotyki religijnej tropiącego międzynarodowy spisek zakonu Ilimunatów lub komiksowego buddyjskiego mnicha poszukującego zaginionego syna w dzisiejszej Kalifornii. Mariaż porządku religijnego i popkulturowego umacnia przekaz i sprawia, że jego zasięg, choćby jedynie potencjalny, jest znacznie szerszy. Trudno jest więc dziś uniknąć wpływu tego rodzaju kulturowych fenomenów, w których zaciera się granica między tym, co religijne w tradycyjnym sensie tego słowa, a tym, co w modelu kultury elitarnej było nie wartym uwagi banałem. Można zatem stwierdzić, że wzmożona proliferacja wzorów kultury popularnej w przestrzeni religijnej (i na odwrót) będzie intensyfikowana w przyszłości, a jej konsekwencją stanie się swoiste odwrócenie tendencji sekularyzacyjnych. Oczywiście należy wziąć pod uwagę to, że mówimy tu o religii w wydaniu spauperyzowanym, lecz współistnienie religii wysokiej i ludowej nie jest przecież niczym nowym, chociażby w przypadku historycznego kontekstu ewolucji katolicyzmu.

Wyłania się z tego nowy problem, jakim jest zdefiniowanie, czym tak właściwie jest wynik procesów stapiania się religii i kultury popularnej. Trudno mówić w tym przypadku o uwspółcześnionej ludowej religijności, gdyż mamy do czynienia z całkiem odmiennym zjawiskiem, którego odbiorcami są ludzie o wysokim kapitale kulturowym w znaczeniu Pierre'a Bourdieu. Najprościej byłoby określić ten fenomen mianem religii popularnej, lecz termin ten w nadal literaturze przedmiotu

jest niekiedy utożsamiany z kategorią „ludowości”. W tym ostatnim znaczeniu religijność popularna (ludowa) oznacza „każdy aspekt bycia religijnym, który różni się od formalnych systemów wierzeń religijnych, lecz nadal reprezentuje żywotne elementy religijności jako takiej”⁷. Znacznie bardziej użytecznym terminem jest więc określenie „popreligia”, sugerujące zajmowanie przez treści religijne jednej z nisz kultury popularnej. Termin ten pozwala lepiej oddać naturę zjawiska religijności w dobie dominacji kultury popularnej oraz wskazać na jej przedmiotowe odniesienia w otaczającej nas rzeczywistości. Popreligia zachowuje przy tym wszelkie znamiona specyfiki popkultury wraz z jej trywializacją i uproszczeniem systemów wartości, komercjalizacją znaczeń i przedmiotów, homogenizacją sposobów artykulacji oraz nastawieniem na jednostkowe doświadczenie i tożsamość. Pozostaje pytanie, jak współczesne religioznawstwo odpowie na wyzwanie rzucone studiom nad religijnością przez normy kultury popularnej. Zasadne byłoby wypracowanie podobnej formuły warsztatowej, jak uczyniono to w ramach anglosaskiej szkoły studiów kulturowych w odniesieniu do wyłaniającej się w tamtym czasie (tj. w latach 70.) kultury popularnej w obszarze nowych mediów. Dziś są one jednak sferą znacznie bardziej rozległą aniżeli wtedy, stąd konieczne jest znaczne uszczegółowienie i wypracowanie nowego warsztatu religioznawczego dającego możliwość uchwycenia natury i dynamiki zmiany fenomenu popreligii. Odpowiedzią mogą stać się zatem specjalistyczne studia nad popkulturowymi wymiarami dzisiejszej religijności i duchowości, posiadające silne ugruntowanie teoretyczne, o precyzyjnym języku i narzędziach badawczych, ale także nacechowane krytycznie i łączące przedmiot swoich badań z innymi obszarami kultury.

⁷ Ch.H. Lippy, *Being Religious American Style: A History of Popular Religiosity in the United States*, Greenwood Press, Westport 1994, s. 1.

EWA STACHOWSKA

Uniwersytet Warszawski

Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji

Od teorii racjonalnego wyboru do rynku religijnego

Uwagi wstępne

Teoria racjonalnego wyboru jest heurystycznym konstruktem dynamicznie rozwijanym w naukach społecznych od drugiej połowy XX wieku¹, choć jego początki dostrzegalne są już w latach 40. za sprawą prac inicjujących teorię gier². W ujęciu

¹ Za początek tego ujęcia interpretacyjnego uznaje się teorię wymiany Petera Blaua (*Exchange and Power in Social Life*, New York 1964), George'a Homansa (*Social behavior. Its elementary forms*, New York 1961) oraz Roberta M. Emersona (*Social Exchange Theory*, „Annual Review of Sociology” 2/1976, ss. 335-362; *Power-Dependence Relations*, „American Sociological Review” 27(1)/1962, ss. 31-41).

² J. von Neumann, O. Morgenstern *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton University Press, Princeton 1944; por. hasło „teoria racjonalnego wyboru”, G. Lissowski, w: K.W. Friske, H. Kubiak, G. Lissowski, J. Mucha, J. Szacki, M. Ziółkowski (red.), *Encyklopedia socjologii*, t. 4, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 194. Analizy uwzględniające kategorie racjonalnego działania, w tym określające wpływ racjonalności na zjawiska i procesy społeczne w naukach społecznych, pojawiały się znacznie wcześniej. Problematyka ta znajdowała się w głównym nurcie zainteresowań Maxa Webera, który nie tylko zdefiniował i ukazał działanie społeczne w racjonalnych kontekstach, wprowadzając różne jego typy, ale także ukazał racjonalizację jako szczególną cechę kultury zachodniej, z jej strukturami konstytuującymi określoną postać kapitalizmu. Szerzej: M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002; idem, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Test, Lublin 1994. Jednakże ekonomiczna interpretacja sfery działań społecznych, uwzględniająca racjonalną orientację jednostek kierujących się maksymalizacją użyteczności, ma źródła już w koncepcji Adama Smitha, który analizując sferę rynkową, z obowiązującymi w niej prawami popytu i podaży, zakładał racjonalność aktorów afirmujących w swym działaniu „własną korzyść”. W pracy *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* czytamy bowiem: „każdy człowiek czyni stale wysiłki, by znaleźć najbardziej korzystne zastosowanie dla kapitału, jakim może rozporządzać. Ma oczywiście na widoku własną korzyść, a nie korzyść społeczeństwa. Ale poszukiwanie własnej korzyści wiedzie go w sposób naturalny, a nawet nieuchronny do tego, by wybrał takie zastosowanie, jakie jest naj-

tym wykorzystuje się arsenał ekonomiczny i modele matematyczne do analizy procesów i zjawisk społecznych, gdzie zakłada się racjonalną orientację jednostek w sferze decyzyjnej oraz w działaniach wyrażających indywidualne preferencje oraz interes własny, co warunkuje charakter i postać efektów społecznych. Konstruktor ten umożliwia zatem eksplikację działań zbiorowych poprzez analizę zachowań racjonalnych aktorów, którzy kierują się zasadą maksymalizacji korzyści. Wprawdzie z założenia o racjonalności indywiduów kierujących się w swym działaniu interesem własnym nie wynika prosta konstatacja o racjonalności grupy, jej decyzjach i działaniach ukierunkowanych na interes własny³, to perspektywa ta jest traktowana jako użyteczne narzędzie eksplanacyjne.

Konstruktor ten proponuje bowiem – według Debry Friedman i Michaela Hechtera – „alternatywną teorię wyjaśniającą i czasami przewidującą”⁴, empiryczne spostrzeżenia tradycyjnie ważne z perspektywy makrosocjologicznej⁵. Pozwala on wyjaśniać procesy społeczne na wzór działań rynkowych, w których czynnikiem determinującym wybór strategii postępowania zmierzającej do osiągnięcia wyznaczonego celu jest bilans zysków i strat. Podstawowa struktura czy też „szkielet” – jak określają to D. Friedman i M. Hechter – teorii obejmuje następujące

korzystniejsze dla społeczeństwa”. A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 2, ks. IV tłum. A. Prejbisz, ks. V tłum. B. Jasińska, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 37. Owe ekonomiczne inspiracje przekładają się na podstawowe założenia tego konstruktu, które – jak zaznacza James S. Coleman – są „zaczepnięte bezpośrednio z neoklasycznej ekonomii” [J.S. Coleman, *Perspektywa racjonalnego wyboru w socjologii ekonomicznej*, w: N.J. Smelser, R. Swedberg (red.), *The Handbook of Economic Sociology*, Princeton – New York, rozdz. 7; w: A. Jasińska-Kania, L.N. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 1, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2006, s. 146]. Należą do nich: założenie dotyczące indywidualizmu metodologicznego, założenie określające działania aktorów jako ukierunkowane na maksymalizację korzyści oraz modele opisujące formy układów społecznych, czyli społecznego optimum i równowagi systemu, które nawiązują do koncepcji optimum Vilfreda Pareto w pierwszym przypadku, w drugim natomiast do koncepcji *equilibrium* Johna Nasha. Szerzej: ibidem; M. Hechter, S. Kanazawa, *Teoria racjonalnego wyboru a socjologia*, w: A. Jasińska-Kania i in. (red.), *Współczesne teorie...*

³ M. Olson, *Logika działania zbiorowego. Dobra publiczne i teoria grup*, tłum. S. Szymański, IFiS PAN, Warszawa 2012, s. 10; M. Hechter, S. Kanazawa, *Teoria racjonalnego wyboru...*, s. 165. Na temat wyboru społecznego szerzej: K.J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, J. Wiley, Chapman & Hall, New Haven 2012; *Elementy teorii wyboru społecznego*, G. Lissowski (wyb.), Scholar, Warszawa 2001. Przykładem rozbieżności między optymalizacją indywidualną a zbiorową są postawy typu *free-riders*, występujące w zbiorowościach korzystających z dóbr publicznych czy zbiorowych bez ponoszenia kosztów związanych z ich produkcją. Zachowania te są szczególną postacią maksymalizacji użyteczności indywidualnej, gdyż wiążą się uzyskiwaniem korzyści przez jednostki bez inwestowania, lecz z perspektywy zbiorowej stanowią obciążenie i problem, któremu zbiorowości próbują przeciwdziałać, stosując różne mechanizmy kontroli, w tym przymus i sankcje. Szerzej: M. Olson, *Logika działania zbiorowego...*, a także M. Hechter, *When Actors Comply: Monitoring Costs and the Production of Social Order*, „Acta Sociologica” 27(3)/1984, ss. 161-183.

⁴ M. Hechter, D. Friedman, *The Contribution of Rational Choice Theory to Macrosociological Research*, „Sociological Theory” 6(2)/1988, s. 201.

⁵ Ibidem.

elementy: aktorzy – informacje – hierarchia preferencji/możliwe koszty/wymogi instytucjonalne – społeczne efekty, które stanowią zasadnicze elementy tego ujęcia⁶. W schemacie tym został również uwzględniony mechanizm agregowania (*aggregation mechanism*), za pomocą którego łączy się działania indywidualne w efekty społeczne. Mechanizm ten jest powszechnie przyjmowany w kontekstach rynkowych, zaś w nierynkowych pozostaje założeniem, które skrywa podobną hierarchię preferencji aktorów w danym układzie wyborów⁷.

W modelu tym brakuje – jak stwierdza James S. Coleman – „zasady opisującej zachowanie »aktorów zbiorowych«, [więc] możliwe jest wyjaśnianie wielu rodzajów interakcji społecznych na podstawie celowościowych zachowań analizy jednostek”⁸. Przykładem heurystycznej użyteczności tej perspektywy teoretycznej są jej liczne aplikacje, gdyż jest ona wykorzystywana do analizy zjawisk i procesów zachodzących w sferze społecznej, politycznej, ekonomicznej, prawnej, a także etycznej, gdzie umożliwia interpretację m.in. zachowań dewiacyjnych, podziałów etnicznych, migracji, zróżnicowania strukturalnego, preferencji wyborczych, życia rodzinnego⁹, konstytuowania norm i systemów kontroli¹⁰ oraz moralności¹¹. Badania uwzględniające racjonalną orientację podmiotów kierujących się w działaniach zasadą optymalizacji dotyczą również przemian zachodzących w wymiarze religijnym, w którym choć afirmuje się transcendencję i duchowość, przez co obszar ten emanuje wyjątkowością, to możliwy jest też innowacyjny ogląd złożoności zjawisk, zachowań, decyzji pojawiających się w relacji do *sacrum*. Analizy dotyczące sfery religijnej przybierają formę interparadygmatycznego konstruktu odwołującego się nie tylko do założeń teorii racjonalnego wyboru, ale także do teorii sieci, decyzji, kapitału ludzkiego. Prekursorami tego ujęcia są m.in. Rodney Stark, William S. Bainbridge, R. Stephen Warner, Laurence R. Iannaccone, Lawrence A. Young, Robert Finke¹².

⁶ Ibidem, s. 202. W koncepcji tej wartości indywidualne ujmowane są jako elementy kształtujące działania, analogicznie do czynników strukturalnych warunkujących orientację aktorów dążących do maksymalizacji użyteczności. Rola wartości w procesie decyzyjnym, a tym samym znaczenie ich agregowania w kontekście interpretacji odwołujących się do założeń teorii racjonalnego wyboru, może być przedmiotem dyskusji. Szerzej: J. Goldthorpe, *Rational action theory for sociology*, „British Journal of Sociology” 49(2)/1998, ss. 167-192; M. Hechter, *Should Values Be Written Out of the Social Scientist's Lexicon?*, „Sociological Theory” 10(2)/1992, ss. 241-230; idem, *The Role of Values in Rational Choice Theory*, „Rationality and Society” 6(3)/1994, ss. 318-333.

⁷ M. Hechter, D. Friedman, *The Contribution of Rational Choice...*, ss. 203-204.

⁸ J.S. Coleman, *Podstawy teorii decyzji zbiorowych*, w: M. Kempny, J. Szmataka (red.), *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 344.

⁹ Por. M. Hechter, S. Kanazawa, *Teoria racjonalnego wyboru...*, ss. 168-178.

¹⁰ Por. M. Hechter, *When Actors Comply: Monitoring Costs and the Production of Social Order*, „Acta Sociologica” 27(3)/1984, ss. 161-183; idem, *The Role of Values...*; idem, *Should Values...*

¹¹ J.S. Kraus, L.J. Coleman, *Morality and the Theory of Rational Choice*, „Ethics” 97(4)/1987, ss. 715-749.

¹² W.S. Bainbridge, R. Stark, *Teoria religii*, Nomos, Kraków 2000; R. Stark, L.R. Iannaccone, R. Finke, *Religion, Science, and Rationality*, „The American Economic Review” 86(2)/1996; S.R.

Racjonalny wybór a sfera religijna

Paradygmat racjonalnego wyboru ujmując przestrzeń religijną i jej elementy w ekonomiczne ramy, które religijność wyznawców i aktywność organizacji religijnych prowadzą do reguł i modeli rynkowych, gdzie czynnikiem determinującym procesy i zjawiska jest racjonalny wybór uczestników, kierujących się w działaniach bilansem zysków i strat. W ujęciu tym uwzględnia się „trzy poziomy analizy”¹³. Pierwszym jest poziom indywidualny, odwołujący się do zachowań jednostek interpretowanych – zgodnie z założeniami teorii – jako racjonalne, których specyfikę można wyjaśnić m.in. za pomocą modelu ludzkiego kapitału (*human capital model*)¹⁴, umożliwiającego eksplikację determinant decyzji i działań jednostek w szeroko rozumianej sferze religijnej, w tym związanych z uczestnictwem religijnym, relacją wyznawców z Kościołem, konwersjami, wysokością kwot przeznaczanych na instytucje religijne, stopniem zaangażowania religijnego, a także uwarunkowaniami związków międzykonfesyjnych¹⁵. Kolejny poziom – grupowy, instytucjonalny¹⁶ – odnosi się do wspólnot i organizacji religijnych oraz umożliwia analizę zarówno mechanizmów i determinant powstawania nowych ruchów religijnych i sekt, jak również czynników określających potencjał i „siłę »surowych Kościołów«” (*strict churches*)¹⁷ w porównaniu z denominacjami czy konfesjami liberalnymi¹⁸. Ponadto w wymiarze tym uwzględnia się „dynamikę zmian wyznaniowych oraz empiryczne korelaty sektowości” (*empirical correlates of sectarianism*)¹⁹. I ostatni poziom – społeczny bądź ekologiczny²⁰ – jest związany z formami rynku religijnego, jego strukturami i regulacjami, które determinują charakter przemian religijnych związanych zżywieniem religijnym bądź osłabieniem wpływu *sacrum* we współczesnych społeczeństwach²¹.

Warner, *Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States*, „American Journal of Sociology” 98(5)/1993, ss. 1044-1093; R. Finke, R. Stark, *The Churching of America 1776-1990. Winners and Losers in Our Religious Economy*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ 2000.

¹³ L.R. Iannaccone, *Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 34(1)/1995, s. 78.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem; L.R. Iannaccone, *Religious practice: A Human Capital Approach*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 29(3)/1990, ss. 297-314.

¹⁶ Por. Ch. Ellison, *Rational Choice Explanations of Individual Religious Behavior: Notes on the Problem of Social Embeddedness*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 34(1)/1995, s. 89.

¹⁷ L.R. Iannaccone, *Voodoo Economics?...*, s. 78.

¹⁸ Ch. Ellison, *Rational Choice Explanations...*, s. 89.

¹⁹ L.R. Iannaccone, *Voodoo Economics?...*, s. 78.

²⁰ Ch. Ellison, *Rational Choice Explanations...*, s. 89.

²¹ L.R. Iannaccone, *Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice...*, s. 78.

Wykorzystanie teorii racjonalnego wyboru w obszarze religijnym umożliwia zatem interpretację zachowań wyznawców, a także analizę sposobów funkcjonowania instytucji religijnych, które podlegają logice komercji. Przestrzeń sakralna w tym ujęciu przybiera bowiem postać rynku religijnego czy gospodarki religijnej, opartej na regułach ekonomii religijnej, gdzie aktywność wyznawców ujmowana jest w kategoriach racjonalnych wyborów konsumenckich dotyczących dóbr i usług adekwatnych do potrzeb i oczekiwań²²; działalność Kościołów i kongregacji rozpatrywana jest analogicznie do tej podejmowanej przez komercyjne przedsiębiorstwa, które nieustannie zabiegają o klienta, odwołując się do rozmaitych strategii; aktywność duchowieństwa porównywana jest zaś do działalności menedżerów. Firmy religijne zgodnie z tą interpretacją wdrażają różne formy inicjatyw i przedsięwzięć ukierunkowanych na interes własny²³ bądź też na uzyskanie przewagi konkurencyjnej, czyli pozyskanie klientów-wiernych, lub na utrzymanie dotychczasowego potencjału konsumenckiego. Wybór strategii działania uwarunkowany jest jednak stopniem pluralizacji i regulacji rynku, na którym owe podmioty religijne funkcjonują. Odmienne wygląda wszakże aktywność instytucji religijnych działających w warunkach rynku nieuregulowanego, na którym pojawia się pluralizm, a wymóg konkurencji staje się niemal imperatywem²⁴, inaczej zaś w przypadku rynku uregulowanego, wykazującego tendencje monopolistyczne²⁵, co prowadzi – zdaniem R. Starka i R. Finkego – do lenistwa organizacji²⁶.

Model rynku nie tylko determinuje rodzaj strategii podejmowanych przez podmioty religijne, ale także wpływa na poziom aktywności wyznawców. W ujęciu tym poziom mobilizacji religijnej klientów określa stopień pluralizacji przestrzeni religijnej²⁷, co skłania firmy religijne do większej rywalizacji i wykorzystywania

²² „Towary religijne” różnią się – jak twierdzi L.R. Iannaccone – od świeckich dóbr chociażby ze względów fizycznych czy użytecznościowych. Nie mają one bowiem takiego charakteru, „jak samochody lub komputery, które mogą być wyprodukowane, zapakowane i sprzedane w centrach handlowych” (s. 125), a ich specyfika w wymiarze „funkcjonalności” jest odmienna od tej, jaka występuje w przypadku „usług kosmetycznych, fryzjerskich czy finansowych” (s. 125). Szerzej: L.R. Iannaccone, *Religious Markets and the Economics of Religion*, „Social Compass” 39(1)/1992, ss. 124-126; idem, *Household Production, Human Capital, and the Economics of Religion*, w: M. Tommasi, K. Ierulli (red.), *The new economics of human behavior*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, ss. 172-187; idem, *Religious practice...*

²³ Por. L.R. Iannaccone, *Religious Markets...*, s. 128.

²⁴ R. Finke, R. Stark, *The Churching of America...*, s. 18.

²⁵ R. Finke, R. Stark, *Beyond Church and Sect: Dynamics and Stability in Religious Economies*, w: T.G. Jelen (red.), *Sacred Markets and Sacred Canopies: Essays on Religious Markets and Religious Pluralism*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2002, s. 37.

²⁶ Por. R. Finke, R. Stark, *The Churching of America...*, s. 19; R. Stark, *Do Catholic Society Really Exist?*, „Rationality and Society” 4(3)/1992, s. 262.

²⁷ Teza ta może wydawać się kontrowersyjna, lecz nie ma ona uniwersalnego charakteru, a jedynie ograniczony. Szerzej: M. Chaves, Ph.S. Gorski, *Religious Pluralism and Religious Participation*, „Annual Review of Sociology” 27/2001, ss. 261-281. Podobne głosy krytyki dotyczyły wykorzystania indeksu Herfiahla do określenia poziomu spluralizowania przestrzeni religijnej, co

różnorodnych narzędzi marketingowo-sprzedażowych²⁸, sprzyjających multipodażowości, a także wielości ofert, spośród których religijni konsumenci wybierają „produkty sakralne” odpowiadające ich preferencjom i potrzebom. Brak regulacji rynkowych sprzyja zatem wzrostowi dynamiki konkurencji między firmami religijnymi, ale także wymusza zróżnicowanie oferty, przyczyniając się tym samym do przenikania przez organizacje religijne określonych segmentów rynku²⁹. Sytuacja monopolistyczna³⁰ nie sprzyja natomiast aktywności podmiotów religijnych ani nie ożywia w sposób szczególny religijności i zaangażowania klientów. Podobne tendencje pojawiają się w przypadku regulacji rynkowych, które wpływają ograniczająco zarówno na firmy religijne, jak i na ich klientów³¹.

Przykładem funkcjonowania organizacji religijnych w warunkach pluralizmu mogą być Stany Zjednoczone, gdzie poza wysokim stopniem spluralizowania przestrzeni religijnej występuje duże zaangażowanie religijne wyznawców. Zgodnie z danymi Gallupa poziom przynależności do poszczególnych konfesji w 2014 r. wynosił: protestanci – 37%, katolicy – 23%, Żydzi – 2%, mormoni – 2%, inni chrześcijanie – 10%, inne wyznania 6%, brak przynależności 16%. Dla porównania w 1944 r. do protestantyzmu należało 69% badanych, do katolicyzmu – 22%, do judaizmu – 4%, brak przynależności – 2%³². Religię za bardzo ważną w 2013 r. uznało 56% badanych, podczas gdy w 1992 r. odsetek ten wynosił 58%³³. Odmienienie postrzegania ją w 2013 r. 22% respondentów, a w 1992 r. – 12%. Regularne uczestnictwo w praktykach religijnych w 2013 r. zadeklarowało 37% badanych, zaś w 1992 r. – 44%³⁴. Brak aktywności religijnej w 2013 r. i 1992 r. zadeklarowało odpowiednio: 22% i 14%. Wiarę w Boga w 2014 r. zadeklarowało 86% badanych, a w 1944 r. – 96%³⁵. Inny model rynku religijnego występuje w krajach skandynawskich, gdzie poziom aktywności religijnej jest niezwykle niski, czego potwierdzeniem są dane dotyczące cotygodniowych praktyk religijnych. Według European Social Survey z 2012 r. deklaracje dotyczące regularnych praktyk w tych

powinno dynamizująco wpływać na poziom zaangażowania. D. Voas, A. Crockett, D.V.A. Olson, *Religious Pluralism and Participation: Why Previous Research Is Wrong*, „American Sociological Review” 67(2)/2002, ss. 212-230.

²⁸ Por. R. Finke, R. Stark, *The Churching of America...*, s. 17; R. Finke, R. Stark, *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 2000, ss. 201, 219.

²⁹ R. Stark, *Do Catholic Society...*, s. 263; R. Finke, R. Stark, *Acts of Faith...*, ss. 195-197.

³⁰ Ze względu na zróżnicowane potrzeby konsumentów religijnych rynek religijny nie może być – zdaniem R. Starka i R. Finkego – w pełni zmonopolizowany. Szerzej: R. Stark, *Do Catholic Society...*, s. 262; R. Finke, R. Stark, *Beyond Church and Sect...*, s. 37.

³¹ Por. R. Stark, *Do Catholic Society...*, ss. 263-270.

³² Raport *Religion*, www.gallup.com [16.03.2015].

³³ Ibidem.

³⁴ Rozkład odpowiedzi w 2013 r. był następujący: 27% i 10%, zaś w 1992 r.: 34% i 10%. Ibidem.

³⁵ Ibidem.

krajach były następujące: Dania – 4,1%; Finlandia i Norwegia – 5,1%, Szwecja – 5,8%. Dla porównania w 2010 r. rozkład ów wyglądał następująco: Dania – 2,6%; Finlandia – 6,5%; Norwegia – 5,2% i Szwecja – 3,6%³⁶.

Zamiast podsumowania

Dostosowanie teorii racjonalnego wyboru do sfery religijnej wedle jednych spowodowało „małą rewolucję”³⁷ na gruncie socjologii religii, dla innych stanowiło „świeże i stymulujące spojrzenie na życie religijne”³⁸, ale było też określane jako „propaganda leseferycznego kapitalizmu”³⁹, w ramach której przejęto ekonomiczne prawa i nomenklaturę do analizy sfery religijnej i procesów w niej występujących. Dodatkowo podkreśla się jej „wątpliwość” metodologiczną, zwłaszcza w odniesieniu do „zjawisk emergentnych, historycznych i społeczno-kulturowych kontekstów”, gdzie jej twierdzenia są – zdaniem Stephena Sharota – „albo błędne, albo trywialne, co powoduje, że w szerszych perspektywach traci ona swoją logiczno-dedukcyjną elegancję”⁴⁰. Pomimo krytyki tego konstruktu można go jednak uznać za próbę poszukiwań interpretacyjnych, a zarazem pewną propozycję innowacyjnego oglądu procesów i zjawisk występujących w obszarze sakralnym, z którymi tradycyjne paradygmaty – jak chociażby teoria sekularyzacji⁴¹ – nie w pełni heurystycznie sobie radzą.

³⁶ W zestawieniu zagregowano odpowiedzi dotyczące praktyk cotygodniowych oraz częstszych, lecz pominięto odpowiedź „codziennie”. European Social Survey 2012 i 2010, źródło: www.nesstar.ess.nsd.uib.no. W badaniach EVS z 2008 r. deklaracje dotyczące cotygodniowych praktyk były następujące: Dania – 2,6%, Finlandia – 4,2%, Szwecja – 3,7%. W zestawieniu zsumowano deklaracje „co najmniej raz w tygodniu” i „niemal co tydzień”.

³⁷ L.R. Iannaccone, *Introduction to the Economics of Religion*, „Journal of Economic Literature” 36/1998, ss. 1489-1490.

³⁸ Ch. Ellison, *Rational Choice Explanations...*, s. 90.

³⁹ S. Bruce, *God is Dead. Secularization in the West*, Blackwell, Oxford 2002, s. 61.

⁴⁰ S. Sharot, *Beyond Christianity: A Critique of the Rational Choice theory of Religion from Weberian and Comparative Religions Perspective*, „Sociology of Religion” 63(4)/2002, s. 428.

⁴¹ S.R. Warner koncepcję sekularyzacji P.L. Bergera określił jako „stary paradygmat”, zaś teorię racjonalnego wyboru nazwał „nowym paradygmatem”. Por. S.R. Warner, *Work in Progress Toward a New Paradigm...*; idem, *A Paradigm Is Not a Theory*, w: idem, *A Church of Our Own. Disestablishment and Diversity in American Religion*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ – London 2005, ss. 63-68. Konstrukt ten wydawał się – zdaniem M. Chavesa i Ph.S. Gorskiego – bardziej adekwatny do eksplikacji nurtów występujących w amerykańskim obszarze religijnym niż teoria sekularyzacji, która jawiła się z kolei jako koherentna z procesami pojawiającymi się w Europie. M. Chaves, Ph.S. Gorski, *Religious Pluralism...*, s. 274.

