

Przegląd Religioznawczy 2(284)/2022

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

ANNA M. KRÓLIKOWSKA

Uniwersytet Szczeciński

Instytut Socjologii

e-mail: anna.krolikowska@usz.edu.pl

ORCID: 0000-0001-7806-1725

DOI: 10.34813/ptr2.2022.5

Narracja, świat przeżywany, tożsamość – polskie narracje łączące wątki religijne i narodowe

Narrative, life-world, identity:
Polish narratives linking religious and national themes

Abstract. Invoking combined national and religious themes, although distinctly less widespread in Poland today than it used to be, has not disappeared. The article proposes an analysis of this phenomenon using the category of the narrative, well-suited for describing phenomena spanning culture, history and social life, as well as the category of life-world derived from phenomenological sociology, as they can complement the already successfully used tool: the category of identity. As religion is based on a sacred story and an ontology which encloses immanence within a transcendent perspective, the idea of the nation seen “from the inside” also exploits a mythicized retelling of a community’s history, and in cases such as the Polish one, the national community is also situated in a transcendent ontic frame. The Polish narrative which intertwines religious and national threads displays several variants, in which the proportions of elements of both systems of meaning differ. Three types are distinguished in the article: the romantic narrative, the classical Catholic-national narrative as the narrative of the *Volkskirche*, and the hierophanic-prophetic narrative based on the belief that there is an intense relationship between the sacred and the earthly fate of nations. The author also discusses ontological-theoretical and methodological assumptions in the approach to the issues in question.

Keywords: narrative, life-world, nationalism and religion, types of national-religious narratives

Wstęp

Znana teza Émile'a Durkheima głosi, że społeczeństwo poprzez religię celebrowuje samo siebie (Durkheim, 1990, s. 398–402, 421; Jacher, 1973, s. 52–56). We współczesnych heterogenicznych społeczeństwach, nawet w przypadku starań podejmowanych przez różnorodne ośrodki władzy, trudno mówić o szerzej zresztą sugerowanym przez Durkheima (1990) powiązaniu określonych form świadomości zbiorowej ze społeczeństwem jako całością. W odniesieniu do religii Charles Taylor (2007) pisze o post-Durkheimowskim sposobie jej przejawiania się w erze sekularnej, którego wyrazem jest osamotnienie ludzi religijnych w społecznym otoczeniu, a w każdym razie niemożność tworzenia wspólnot zdolnych do mobilizacji na podstawie czynnika odwołującego się do religijnych treści. Część badaczy jednak stwierdza, że społeczeństwa, w których głosi się i celebrowuje indywidualizm, choć cechują je znacznie słabsze więzi społeczne, okazują się pod względem sposobu ustosunkowywania się do rzeczywistości nie zatowimowane, lecz podzielone na wspólnoty symbolicznych znaczeń. Te ostatnie zaś wchodzą ze sobą w rozmaite relacje (Hannerz, 2006). Wobec istotnego stopnia zsekularyzowania społeczeństw Zachodu oraz postępującej multikulturyzacji wyznawcy danej religii instytucjonalnej, nawet tej lokalnie umocowanej w długim procesie historycznym, wraz ze swoim światem znaczeń także mogą być ujmowani jako jedna ze wspólnot interpretacyjnych w ramach społeczeństwa. Podczas gdy z powodów historycznych wiele systemów znaczeń narodowych oddziela się od znaczeń religijnych, w części przypadków z tych samych, dziejowych powodów istnieje wiele powiązań między nimi. W Polsce relacje pomiędzy tymi dwoma systemami symbolicznymi analizowane były głównie z punktu widzenia tożsamości i stereotypu.

Przeplatanie się obiektywizacji i subiektywizacji przesądza o trwałości poszczególnych sposobów widzenia świata i interpretacji wydarzeń. Proponuję posłużenie się kategoriami pojęciowymi ważnymi dla opisu systemów znaczeń, ich przyswajania i użytkowania¹: kategorią narracji, wprawdzie rozpowszechnioną w publicystyce, lecz słabo wykorzystywaną w socjologii, oraz kategorią o fenomenologicznym rodowodzie – świata przeżywanego. Ten eklektyczny dobór pojęć uzasadnia to, że oba pozwalają ukazać perspektywę widzenia „od wewnątrz”.

¹ Posługiwanie się słowem „użycie” nie musi zakładać instrumentalnego wykorzystywania, może to być użycie „znaczące” danej kulturowej obiektywizacji (Berger i Luckmann, 1983, s. 71).

Narracja – jej sens antropologiczny i kulturowy

Kategoria narracji wraz ze zwrotem lingwistycznym wyszła poza dziedzinę językoznawstwa ku naukom humanistycznym i społecznym. Przedstawiciele narratywizmu, jak Hayden White, „postawili narrację w centrum swojej uwagi, uznając jej kluczową rolę w życiu i historii” (Domańska, 2012, s. 14). Została ona uznana za „podstawową strukturę rozumienia i doświadczenia” (Burszyńska, 2004, s. 56; Rosner, 1999, 2004; Trzebiński, 2002), klucz do ustalenia tożsamości człowieka (Ricoeur, 1992), a myślenie narracyjne – za „naturalną dyspozycję człowieka” (Burszta, 2004, s. 28). Po wcześniejszych tendencjach w narratologii, w ramach których poszukiwano tego, co jest dla narracji uniwersalne, zainteresowanie przeniosło się na jej pragmatykę, kontekst, w jakim się pojawia i użytkowników, „którzy z wytworzeniem i odbiorem narracji [...] wiążą pewne oczekiwania i potrzeby” (Rembowska-Płuciennik, 2012, s. 74). Jerome Bruner (1991, s. 6–7) wśród proponowanych cech narracji wymienia partykularność, wynikającą z jej silnego związku z konkretną kulturą. Zapotrzebowanie na daną narrację w społeczeństwie, do pewnego stopnia niezależne od stosowanych przez jej oddanych zwolenników praktyk podtrzymujących, jest zmienne i zależne od okoliczności. Narracje mają też skłonność do rozrastania się i łączenia w większe kompleksy. Pewne ich rodzaje są wobec siebie komplementarne, podczas gdy inne są antagonistyczne. Skłonność danych narracji do konwergencji, przy pozostawaniu względem innych w stosunku rywalizacji, wynika, odpowiednio, z możliwości wzajemnego wzmocnienia sensów lub ich wykluczania się.

Narracja zinternalizowana jest pryzmatem, przez który postrzegana jest rzeczywistość. Wewnętrzna struktura znaczeń nałożonych na rzeczywiste wydarzenia określa, co zostanie dostrzeżone, a co pominięte, co uznane za warte opowiedzenia, w jaki sposób powiązane z innymi elementami i za pomocą jakich środków językowych opowiedziane. Bruner (1991, s. 11–13) twierdzi, że siła przekonywania narracji zasadza się na zawartych w niej momentach ukazujących pogwałcenie kanonu – tylko taka opowieść uruchamia wartościowanie i tylko taka wydaje się warta opowiadania. Jak głosi Hayden White, zdarzenia umieszczone w narracji „wydają się »rzeczywiste« właśnie o tyle, o ile należą do porządku moralnej egzystencji, tak jak wywodzą swój sens z umieszczenia w tym porządku” (White, 1980, s. 26). Ze swoim moralizowaniem narracja ma zdolność redukowania złożoności sytuacji, co można porównać do funkcji ograniczania kontyngencji przez religię (Luhmann, 1998). Narracje trwale osadzone są podstawą istnienia kulturowo różnych „wersji

świata” (Bruner, 1991, s. 18–19). Nowe narracje będą wypierać konkurencję, gdy będą wystarczająco poruszające, gdy przekonująco zaapelują do poczucia moralnej słuszności. Element „kanon – naruszenie” wskazuje, że w sytuacji rywalizacji, a tym bardziej konfrontacji narracji, ta z nich będzie miała siłę przebicia, która znajdzie oddźwięk w normatywnym klimacie społecznym.

Z socjologicznym podejściem koresponduje szerokie definiowanie narracji, wykraczające poza identyfikowanie jej jako pojedynczego tekstu, jak i w ogóle jako tekstu jedynie (Rudrum, 2005, s. 199–200; por. Hastrup, 2006, s. 88). W tym szerokim rozumieniu narracja jest nie tylko obiektem kulturowym, ale także angażującym intersubiektywność zjawiskiem społecznym. Ma pewien stopień elastyczności, pozwalającej wchłonąć sytuacje wcześniej w niej nieobecne poprzez nadanie im już istniejących znaczeń. Jak pisze White, „różne przekłada na podobne” (White, 1980, s. 19). Ta niedomkniętość czyni narrację żywą i bardziej otwartą na użycie niż kategoria mitu. Nad elastycznością przeważa jednak fabularna spójność (Bruner, 1991, s. 8, 13; Grajewski, 2003, s. 166). Sens narracji jako całości kształtuje sposób odniesienia jej części do realnego świata, także „rozdziałów” opowiadanych o tym, co dzieje się *hic et nunc*.

Narracje są zarówno efektem, jak i ważnym narzędziem budowania znaczeń. Peter Berger i Thomas Luckmann (1995) zwracają uwagę, że współcześnie szczególne znaczenie mają producenci sensów. Profesjonalna konstrukcja (jako proces i efekt) oraz tendencje do sprawowania nadzoru nad znaczeniami i narracjami jako ich kompleksami żywią się antropologiczną skłonnością do posługiwania się opowieścią. Na rzeczywistość społeczną można zatem spojrzeć jako na rezerwuar zawierający zarówno narracje produkowane w różnych celach, także w sposób cyniczny, jak i narracje osadzone w kulturze, tradycji i po Habermasowsku rozumianym *Lebenswelt*, które częściej pozbawione są specjalistycznego wsparcia.

Narracje i świat przeżywany

Wiele powiedziano w humanistyce o związkach narracji z tożsamością (Rosner, 2003). Dołączenie trzeciego elementu – świata przeżywanego – pozwala objąć szersze spektrum tego, co jest wyznaczane przez pragmatykę narracji: nie tylko definiowanie „ja” i „my”, ale także świata, jaki owe „ja” czy „my” zamieszkują. Przez światy przeżywane należy rozumieć korelaty indywidualnej świadomości wyznaczające horyzont oraz określające sposoby rozumienia rzeczywistości. Świat przeżywany jest taki, jaki „obowiązuje dla danych osób”, to „świat im się zjawiający, z takimi cechami, z jakimi im się zjawia” (Husserl, 1989, s. 56). Edmund Husserl (1989, s. 71) podkreśla, że świat przeżywany

jest doświadczany w swojej historycznej konkretności, „ze wszystkimi jego tworam i kulturowymi” (Krasnodębski, 1987, s. 103). Jest „subiektywny, relatywny, dziejowy, społeczny i językowy” (Rolewski, 1999, s. 72). Alfred Schütz pisze, że jest on „dla nas od samego początku uniwersum znaczeń, to znaczy sensownych struktur [...] Jest to świat kultury także i z tego powodu, że jesteśmy świadomi jego dziejowości” (Schütz, 1989, s. 124). Jako taki jest światem „pewnej społeczno-historycznej grupy” (Gurwitsch, 1989, s. 171). Posiada zasoby kulturowe oczywistości, z których komunikujący się uczestnicy „czerpią uzgodnione wzory interpretacji” (Habermas, 2000, s. 338). Nastawienie, jakie cechuje podmiot w świecie przeżywanym, nie jest *stricte* poznawcze. „Przeżywanie”, szczególnie uwypuklone w polskim tłumaczeniu, odsyła też do pojęcia doświadczenia, opracowanego przez Wilhelma Diltheya (por. Gadamer, 1993, s. 86–89), ważnego dla egzystencjalistów, a także rozwijanego przez antropologię doświadczenia (Turner i Bruner, 2011). „Struktury sensu” i „zasoby doświadczeń” świata przeżywanego pełnią funkcje w szerokim sensie pragmatyczne, egzystencjalne i konstytuujące tożsamość. Pojmowanie siebie i świata łączy „spirala hermeneutyczna” – „rozumienie siebie jest warunkiem rozumienia świata i rozumienie świata jest warunkiem rozumienia siebie” (Tischner, 1993, s. 311). W obliczu zróżnicowania kulturowego wyłaniają się w społeczeństwie wspólnoty potwierdzania, o podobnych i upodabianych się światach przeżywanych, z których każda ma swój porządek dyskursu, swoje reguły prawdziwości i fałszu (Waldenfels, 1993, s. 126–127). Sposób naświetlenia spraw przekłada się w nich na „sposób życia uważany przez członków »grupy« za naturalny, dobry, właściwy” (Schütz, 1982, s. 12). U podstaw różnic leżą rozbieżności w systemach znaczeń, ale też generująca je odmienność narracji. Przekonanie co do danego obrazu świata, umocnione „prawdą” narracji i wsparciem „mojej” wspólnoty znaczeń, pozwala oprzeć się negacji tychże znaczeń napotykaney w innych kontekstach społecznych.

O ile narracja to opowiadanie historii wydarzającej się w czasie, o tyle w kategorii świata przeżywanego dominuje perspektywa statyczna. Opisywany jest często w terminach struktury, np. kręgów tego, co swojskie, bliskie, ważne. Wymiar czasowości odnajdujemy w uwadze, że świat przeżywany to świat dany w bezpośrednim doświadczeniu, ale też w pamięci i w oczekiwaniu (Gurwitsch, 1989, s. 151). Schützowski motyw „ponieważ” czerpie uzasadnienie z przeszłości, zaś motyw „ażeby” orientuje się na przyszłość (Natanson, 1982, s. xxxix). Schütz pisze też: „W wymiarze czasu pozostaję w relacji z moimi współczesnymi, z poprzednikami, [...] których przeszłe działania i ich skutki są otwarte na moją interpretację i mogą wpływać na moje własne działania, oraz moimi następcami [...] na których mogę nakierować swoje działania w mniej lub bardziej płonnej antycypacji” (Schütz, 1982, s. 15–16). Można

widzieć światy przeżywane jako formowane, opisywane, usensowniane, strukturowane i dynamizowane, a w sytuacji zagrożenia zerwaniem „łańcuchów oczywistości” – utrwalane przez narracje. Z drugiej strony, widzieć podzielane w ramach wspólnoty znaczeń światy przeżywane jako zarazem społeczne i symboliczne obszary, w których narracje są podtrzymywane, przechowywane i uzupełniane o kolejne pasujące do całości (pod)rozdziały. W tych obszarach narracje wykazujące powinowactwo mogą się ze sobą splatać, wyobrażenia o innych narracjach – stanowić punkt negatywnego odniesienia, podczas gdy jeszcze inne będą pozostawać całkowicie poza horyzontem danego świata. Narracje, wysyczone nimi światy przeżywane i wytwarzane na ich podstawie tożsamości pozostają żywe tak długo, jak długo znajdują okazję do społecznego manifestowania się i bycia komunikowanymi. Zderzają się ze swoją konkurencją, konfrontują się – ze względu na nieprzekładalność języków – tylko swą powierzchnią, hartują się, poszerzają, zachowują bądź ograniczają zasięg swego oddziaływania.

Socjolog wobec narracji religijnej i narodowej

Jerome Bruner (1991, s. 7) zauważa, że hermeneutyczny wymiar narracji polega m.in. na tym, iż nie ma w pełni racjonalnego kryterium jej recepcji. Nie brak podejrzeń, że może nie tylko badani i ich wytwory są przesiąknięci mitem i funkcjonują w obrębie partykularnego uniwersum znaczeń (Mokrzycki, 1992, s. 248; Gurvitch, 1985, s. 469–470; Shweder, 1991, s. 2; Burzyńska, 2004, s. 47). Twierdzi się, że charakterystyczna dla humanistyki i nauk społecznych piętrowość sensów oznacza, że na sposób widzenia i rozumienia świata przez jego bezpośrednich uczestników nakłada się nieprzezroczysty sposób zaprezentowania tego zjawiska przez badacza, że nad subiektywno-relatywnym światem tych, których doświadczenia mają być poznane, nadbudowywana jest kondygnacja interpretacji. Przekonanie, że nawet nastawienie teoretyczne nie wyzwała z narracji, że niezwykle trudno o metajęzyk wyrastający ponad języki rozumiane na sposób Wittgensteinowskich gier językowych, może przynieść efekt w postaci wyostrzenia czujności metodologicznej, autorefleksji i starań o kontrolowanie narracyjnego nachylenia w naukowym ukazywaniu zjawisk; może jednak też prowadzić do decyzji przeciwstawnej – skoro opis naukowy również jest narracją, wiara w możliwość wyraźnego zróżnicowania sposobów funkcjonowania perspektywy badanych i perspektywy badacza pozostaje oświeceniową mrzonką, z którą należy się pożegnać.

Ian Hacking rozróżnianie stopni konstrukcjonizmu (1999, s. 19–21) rozpoczyna od prezentacji typu konstrukcjonisty historycznego, który nie uważa

danej konstrukcji za mistyfikację i twór przygodny, ale za zjawisko uwarunkowane historycznie, i nie odczuwa potrzeby demaskacji. Kolejne stopnie konstrukcjonizmu przechodzą od neutralności w kierunku silnej oceny, aż po stopień reprezentowany przez typ aktywnego konstrukcjonisty-rebelianta, postulującego zwalczanie danego zjawiska. Podobnie Anna Burzyńska (2004, s. 49) konstatuje, że dyskurs narracyjny w humanistyce zaowocował niejednakowym nasileniem radykalizmu. Socjolog religii, nie mając narzędzi rozstrzygnięcia o sensowności zdań głoszonych przez religię na temat tego, co stanowi jej *differentia specifica*, stosuje w gruncie rzeczy metodologiczny agnostycyzm, nie zaś najczęściej deklarowany metodologiczny ateizm (Porpora, 2006). Choć rzadko koncentruje się na samej wielkiej narracji, a przede wszystkim na społecznym wymiarze jej oddziaływania, zasadniczo prezentuje nastawienie, które można określić jako umiarkowany historyczny konstrukcjonizm. We współczesnej socjologii nastawienie do tematyki narodu jest inne – te narracje traktowane są nie tylko z rezerwą. Na polskim gruncie umiarkowanie konstrukcjonistyczna perspektywa kulturalistyczna (Znaniński, 1990; Kłoskowska, 1996) została w znacznej mierze wyparta przez perspektywę ukazującą narody i nacjonalizmy jako wytwory instrumentalnych praktyk mobilizacyjnych elit, właściwych dla społeczeństwa modernistycznego, jako zjawiska schodzące ze sceny, przy czym krytyka „maruderów” formułowana jest często z pozycji normatywnych (Hazon, 2018; Tamir, 2019). W dominujących paradygmatach: modernistycznym i konstrukcjonistycznym odmienne koncepcje teoretyczne, w tym etnosymbolizm, uznawane są za apologetykę, jeśli nie emanację perspektywy nacjonalistycznej (Smith, 2009, s. 106).

Istnienie społeczeństw narodowych jest coraz bardziej podważane przez zjawiska migracji i komplikowanie się składu społecznego w granicach państw. W dyskursie wielokulturowości dominacja jednej kultury jest postrzegana jako zjawisko należące do przeszłości, które musi ustąpić, a jeśli trwa, pozostaje opresyjne, co naznacza je jako moralnie złe. W naukach społecznych dominuje zarówno wsparcie dla multikulturalizmu, jak i dążenie do rugowania partykularyzmu własnej kultury tradycyjnej w imię uniwersalizmu², co Clifford Geertz (2005, s. 159) określił wręcz mianem „akademickiej neurozy”. Na szczególnie negatywne nastawienie w humanistyce wobec „religijnego nacjonalizmu” zwraca uwagę Gertrude Himmelfarb (2007), zalecając podejście idiograficzne.

² W perspektywie narratywizmu przekonanie, że „zawsze snujemy jakieś narracje” (Burzyńska, 2004, s. 47), kazałoby porzucić wiarę w istnienie uniwersalnego sposobu życia, niezależnego od jakiegóż wersji opowiadania o świecie.

Narracje religijne i narodowe

Zbiorowa tożsamość narodowa nie może się obejść bez opowieści o przeszłości, cechuje ją także troska o przyszłość. Wśród teoretycznych ujęć, które w niejednakowy sposób „opowiadają” historię, podstawy i motywacje zbiorowości definiujących się w kategoriach narodu, koncepcja etnosymbolizmu (Smith, 1999, 2001, 2003, 2004, 2009) zostawia bodaj najwięcej miejsca dla perspektywy narracyjnej. Wprawdzie główny jej teoretyk, Anthony D. Smith, tylko czasem używa określenia „narracja”, odwołuje się jednak do symboli, mitów i pamięci jako zasadniczych zasobów konstytuujących narodową wspólnotę, twierdząc też, że nawet nacjonalizmy jako ideologie osadzone są w zasobach aksjologicznych i narracyjnych poszczególnych wspólnot (Smith, 2009, s. 24, 63). Zgodnie z tą optyką narracje wiążące idee narodowe z religią można rozpatrywać jako symboliczne konstrukty ukonstytuowane w długiej perspektywie historycznej. Odwołanie się do transcendentnej legitymizacji, do *sacrum* jako najwyższej instancji, oferuje wspólnocie przekonanie o jej nieprzygodności, wpisaniu w porządek ontyczny świata (Smith, 2003). Instytucjonalna narracja religijna ma ograniczoną elastyczność, jednak inne narracje mogą być do niej przyłączane, co w pewnych granicach może być akceptowane przez religijnych specjalistów jako strażników świętej opowieści – o ile takie powiązanie nie będzie w ich przekonaniu grozić jej zniekształceniem. Wynikający z polskich doświadczeń historycznych związek pomiędzy znaczeniami narodowymi i religijnymi nie tylko zdawał się realizować wskazywane przez Durkheima funkcje wzmocnienia, idealizowania i celebrowania wspólnoty, ale także przezwycięzania niepewności losu, usensowniania porażek i trudności. Poniżej wyróżniam trzy typy narracji; nie wykluczają się one, mogą się w empirycznych manifestacjach nakładać, jednak niekoniecznie się wzajemnie implikują. Ich korelatami są w pewnym stopniu odmienne światy przeżywane.

Narracja romantyczna

Związek między nacjonalizmem a romantyzmem jest często podkreślany (Smith, 2009, s. 66–99). W polskim wariantcie romantycznej narracji, ukształtowanej pod wpływem czynników historycznych, wyrażanej w literaturze, twórczości popularnej i użytkowej, treści narodowe wyraźnie dominują nad religijnymi. Jednak narodowa wielka narracja, wypełniająca katalog cech wymienionych przez Brunera i funkcje wskazywane przez White’a, i odpowiadający jej wzorzec doświadczania oraz rozumienia historii i świata osadzone

są w transcendentnej ramie. Pomimo niejednoznacznego stosunku do religii instytucjonalnej ramę tę wypełnia ontologia ukształtowana w silnym związku z katolicyzmem. Historia jako arena zmagania dobra ze złem, dążeń do wolności z despotacją, przepełniona poświęceniem i męczeństwem w „słusznej i świętej sprawie”, zachowuje semantyczną spójność (Janion i Żmigrodzka, 1978; Janion, 1984). „Ojczyzna”, gdy zagrożona, stanowi najważniejszy „krąg istotności” doświadczanego świata. Jednak mówienie o „religii patriotyzmu” byłoby uproszczeniem. Nawet jeśli „Ojczyzna” jest rozumiana jako święta, to pozostaje w polu potencjalnego oddziaływania „Opatrzności historycznej” (Janion, 2000, s. 212–226). Transcendencja stanowi gwarant istnienia immanentnej, lecz uświęconej ojczyzny. Byłoby to zgodne z twierdzeniem Niklasa Luhmanna (1998, s. 48), że zasadnicza funkcja religii, jaką jest ograniczanie kontyngencji rzeczywistości, realizuje się w „jednoczesnej tematyзації” transcendencji i immanencji. W zmaganiach, w których uwypukla się aspekt moralny, Bóg bierze stronę ciemionych. Przykład internalizacji połączonych narracji, ontologii i aksjologii streszczony w haśle „Bóg, honor, ojczyzna”, wyeksponowany jest np. w grypsach Łukasza Cieplińskiego, który pisze przed śmiercią: „Cieszę się, że będę zamordowany jako katolik za wiarę świętą, jako Polak za Polskę niepodległą i szczęśliwą, jako człowiek za prawdę i sprawiedliwość. Wierzę dziś bardziej niż kiedykolwiek, że Idea Chrystusowa zwycięży i Polska niepodległość odzyska” (Jakimek-Zapart, 2020, s. 56) oraz: „Wierzę, że gdy mnie [...] zamordują, zabierze moją duszę Królowa Polski [...] bym mógł Jej dalej służyć i bezpośrednio meldować o tragedii mordowanego przez jednych, opuszczonego przez pozostałych Narodu Polskiego” (Jakimek-Zapart, 2020, s. 77; Tierling-Śledź, 2018, s. 230–231).

Klasyczna³ narracja katolicko-narodowa

Narracja ta, rozwijana w polskim wariantcie „Kościoła ludu”, była szczególnie żywa w Kościele katolickim w Polsce w czasie, gdy ze względu na uwarunkowania historyczne podejmował się on pełnienia funkcji na rzecz społeczeństwa pojmowanego przezeń w kategoriach narodu, zwłaszcza w momentach kryzysowych, gdy Kościół pozostawał jedyną instytucją niezależną od władzy politycznej (Davies, 2006, s. 1069). Przez cały ten czas lokalny sposób uprawiania katolicyzmu miał duży wkład w budowę polskiej tożsamości narodowej, spójności i gotowości do oporu. Choć treści religijne odgrywają w niej rolę podstawową, obecny jest w niej też perenialistycznie (jeśli nie prymordiali-

³ Określenie „klasyczna” ma podkreślić, że typ ten nie reprezentuje narracji radykalnych, głoszonych również dziś przez niektóre organizacje czy polityków.

stycznie) i esencjalistycznie rozumiany naród⁴. Przykładami manifestowania się myślenia w kategoriach tej narracji są msze za ojczyznę, okresy modlitw o odnowę moralną lub o trzeźwość „Narodu”, śluby i akty oddania czy zawierzenia Polski pod opiekę („w macierzyńską niewolę”) Maryi, treści patriotyczne obecne w pieśniach religijnych, symbole, upamiętnienia, instalacje o treści narodowej w przestrzeni sakralnej. Dla wielu postaci reprezentujących struktury Kościoła „sprawa narodowa” splatała się z treściami wiary. Jednym ze szczególnie ważnych narratorów losów wspólnoty był Stefan Wyszyński. Spośród licznych przykładów można przytoczyć takie fragmenty homilii, jak te: „[...] klęcząc przed prochami świętego Wojciecha, oddając cześć sercu pierwszego Prymasa Warszawy, [...] drogie dzieci, zrozumiałem, jak wspaniały w swej przeszłości jest nasz naród. [...] Jak Chrystus – Ojciec przyszłego wieku, tak i naród, gdy z Chrystusem, Ojcem przyszłych wieków – żyje” (1949 r.; za: Lewandowska, 2012, s. 61–62); „[...] mamy przekonanie, że jesteśmy w jakiś szczególny sposób związani z Maryją. Świadczy o tym nasza najstarsza pieśń religijna, a zarazem patriotyczna i narodowa: *Bugurodzica*, śpiewana pod Grunwaldem; służyła tam za hymn bojowy, który równał kroki rycerstwa polskiego i kmieci, jak to pięknie opisuje Sienkiewicz” (1962 r.; za: Lewandowska, 2012, s. 66); „Wspominamy, że Kościół chrzczył Polaków od Mieszka I aż do czasów dzisiejszych. [...] Jednoczył wszystkich w imię Ojca, stawiając dzieci narodu przed Ojcem. [...] W ten sposób Kościół przez chrzest potęgował przyrodzoną więź narodu, wszystkie właściwości duchowe naszej psychiki narodowej, bogactwa duszy polskiej, jej dziejowe przeżycia, zdobycze myśli, woli i serc. Wszystko to ubogacał więzami nadprzyrodzonymi” (1966 r., Słowo Prymasa Polski na uroczystość 1000-lecia, za: Lewandowska, 2012, s. 67). Użycie tego typu narracji nie przysługuje wyłącznie duchownym – w jej duchu wybrzmiało np. przemówienie prezydenta Andrzeja Dudy w katedrze gnieźnieńskiej w 1050. rocznicę „chrztu Polski” (Prezydent.pl, 2016).

Narracje hierofaniczno-profetyczne

Tego typu narracje zakotwiczone są w widzeniu rzeczywistości ziemskiej jako dostępnej dla penetracji przez sferę *sacrum*. Można tu mówić o czymś w rodzaju narracji ramowej, w której Polska ma specyficzny status⁵ i zacho-

⁴ Jan Paweł II stwierdza: „Zdaje się jednak, że tak jak rodzina, również naród i ojczyzna pozostają rzeczywistościami nie do zastąpienia. Katolicka nauka społeczna mówi w tym przypadku o społecznościach »naturalnych«, aby wskazać na szczególnie związek zarówno rodziny, jak i narodu z naturą człowieka” (Jan Paweł II, 2005, s. 73).

⁵ Koreluje to z motywem „wybraństwa” jako cechą kulturowego nacjonalizmu (Smith, 2003, 2004, s. 197).

wa go, o ile będzie „wierna” oraz o narracjach w liczbie mnogiej, które łączy przekonanie, że boska ingerencja w losy – szczególnie przyszłe – (podzielonej na narody) ludzkości ma znaczenie kluczowe. W poszczególnych przejawach, opartych na mistycznych widzeniach, epifaniach i orędziach, często pojawiają się wizje apokaliptyczne, zaś tylko zawierzenie, spełnienie woli wyrażonej przez *sacrum*, właściwe postępowanie moralne i modlitwy mogą uchronić od zguby. W tak wyznaczonym świecie przeżywanym dominującą rolę odgrywa krąg rzeczywistości ponadnaturalnej, a holistyczna perspektywa nie traktuje świata przyrodzonego i nadprzyrodzonego jako rozłącznych. Ludzie zbiorowo doświadczający historii usytuowani są między zagładą a wybawieniem, losem a Opatrznością. W wersji polonocentrycznej przesłania *sacrum* dotyczą polskiej zbiorowości, formułując wobec niej zadania, a nawet eschatologiczne perspektywy (Prorocтво, 2019). Stosunek Kościoła do tych narracji nie zawsze jest jednoznaczny i może być zmienny w czasie, jak np. wobec przekazu doświadczeń mistycznych Rozalii Celakówny (Rojek, 2014).

Podsumowanie

Te trzy typy narracji, których korelatami są w pewnym stopniu różniące się światy przeżywane, nie zawsze dają się wyraźnie od siebie oddzielić. Spotkać można przykłady łączenia tych narracji – jak np. w przypadku kazania biskupa Józefa Zawitkowskiego wygłoszonego w trzecią rocznicę katastrofy smoleńskiej (narracja romantyczna i „klasyczna” zarazem) (Radio Maryja, 2013; por. Królikowska, 2018) czy wyeksponowania motywu przesłania udzielonego Faustynie Kowalskiej o „iskrze, która wyjdzie z Polski” (połączenie narracji hierofaniczno-profetycznej z romantycznym mesjanizmem). Dodać należy, że narracje te różnią się skalą oddziaływania.

Ewa Rewers (2004, s. 39–49) pisze o słabnięciu zbiorowych tożsamości narracyjnych w świecie zinstytucjonalizowanej produkcji „tożsamości na sprzedaż”, oddziaływania mediów, delokalizacji miejsc i wyobraźni, transkultuacji, transnacionalizacji oraz fragmentacji społeczeństw i ludzkich doświadczeń. O produkcji i zarządzaniu znaczeniami oraz praktykach monopolistycznych w tym względzie mówią też Berger i Luckmann (1995). Z konstatacją Taylora (2007), że religia w zsekularyzowanym społeczeństwie nie ma możliwości obecności nie tylko w paleo-, ale i w neo-Durkheimowskich, kolektywnie mobilizujących, formach, zgodny jest widoczny w polskim Kościele katolickim nurt oczyszczania uniwersalnego przesłania chrześcijaństwa z motywów narodowych, postrzeganych jako zagrożenie dla autoteliczności wiary, blokujących ideę powszechnego braterstwa, polityzujących i dysfunkcyjnych z punktu

widzenia zasypywania podziałów w społeczeństwie. Choć wypada przyjąć, że najszersze oddziaływanie narracji łączących wątki narodowe i religijne na sposoby obrazowania rzeczywistości należy już do przeszłości, to nie można mówić o całkowitym ich zaniku. Tak jak sekularyzacja nie oznacza zaniku religijnych światów przeżywanych, jak nie ulegają wyrugowaniu nacjonalizmu i tożsamości narodowe (Hazony, 2018; Tamir, 2019), tak zjawisko splatania się ich, choć rzadsze, nie zanikło. Obecne w nich motywy narracyjne wydają się poruszać ludzi z tak, a nie inaczej ukształtowanymi strukturami sensu, zwłaszcza w czasach kryzysów.

Literatura

- Berger P.L., Luckmann Th. (1983). *Społeczne tworzenie rzeczywistości: traktat z socjologii wiedzy*. Warszawa: PWN.
- Berger P.L., Luckmann Th. (1995). *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning: The Orientation of Modern Man*. Washington, DC: Bertelsmann Foundation.
- Bruner J. (1991). The Narrative Construction of Reality. *Critical Inquiry*, 18(1), 1–21.
- Burszta W. (2004). Tożsamość narracyjna w dobie ekranu. W: W. Bolecki, R. Nycz (red.). *Narracja i tożsamość I* (s. 26–37). Warszawa: IBL, Centrum Międzynarodowych Badań Polonistycznych.
- Burzyńska A. (2004). Kariera narracji: o zwrocie narratystycznym w humanistyce. *Teksty Drugie*, 1–2, 43–64.
- Davies N. (2006). *Boże igrzysko: historia Polski*. Kraków: Znak.
- Domańska E. (2012). *Historia egzystencjalna: krytyczne studium narratyzmu i humanistyki zaangażowanej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Durkheim É. (1990). *Elementarne formy życia religijnego: System totemiczny w Australii*. Warszawa: PWN.
- Gadamer H.-G. (1993). *Prawda i metoda: zarys hermeneutyki filozoficznej*. Kraków: Interesse.
- Geertz C. (2005). *Wiedza lokalna: dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Grajewski W. (2003). *Maszyny dialogowe: szkice teoretycznoliterackie*. Kraków: Universitas.
- Gurvitch G. (1985). Społeczne ramy poznania. W: A. Chmielecki, S. Czerniak, J. Niżnik, S. Rainko (red.). *Problemy socjologii wiedzy* (s. 460–476). Warszawa: PWN.
- Gurwitsch A. (1989). Problemy świata przeżywanego. W: Z. Krasnodębski (red.). *Fenomenologia i socjologia* (s. 151–185). Warszawa: PWN.
- Habermas J. (2000). *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*. Kraków: Universitas.
- Hacking I. (1999). *The Social Construction of What?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hannerz U. (2006). Skreolizowany świat. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.). *Badanie kultury: elementy teorii antropologicznej: kontynuacje* (s. 284–298). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Hastrup K. (2006). O ugruntowywaniu się światów – podstawy empiryczne antropologii. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.). *Badanie kultury: elementy teorii antropologicznej: kontynuacje* (s. 87–99). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hazony Y. (2018). *The Virtue of Nationalism*. New York: Hachette Book Group.
- Himmelfarb G. (2007). Mroczne i krwawe rozdroże, czyli tam, gdzie nacjonalizm spotyka się z religią. *Teologia Polityczna*, 4, 307–317.
- Husserl E. (1989). Nastawienie nauk przyrodniczych i humanistycznych: naturalizm, dualizm i psychologia psychofizyczna. W: Z. Krasnodębski (red.). *Fenomenologia i socjologia* (s. 53–74). Warszawa: PWN.
- Jacher W. (1973). Emila Durkheima koncepcja religii jako czynnika integracji społecznej. *Studia Philosophiae Christianae*, 9(2), 43–62.
- Jakimek-Zapart E. (2020). *Sny wstaną... Grypsy Łukasza Cieplińskiego z celi śmierci*. Warszawa: IPN.
- Jan Paweł II (2005). *Pamięć i tożsamość: rozmowy na przełomie tysiącleci*. Kraków: Znak.
- Janion M. (1984). *Czas formy otwartej. Tematy i media romantyczne*. Warszawa: PIW.
- Janion M. (2000). *Prace wybrane. T. 2: Tragizm, historia, prywatność*. Kraków: Universitas.
- Janion M., Żmigrodzka M. (1978). *Romantyzm i historia*. Warszawa: PIW.
- Kłoskowska A. (1996). *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Krasnodębski Z. (1987). Regionalne ontologie i świat przeżywany. Interpretacje nauk humanistycznych w fenomenologii E. Husserla. W: Z. Krasnodębski (red.). *Od transcendentalizmu ku hermeneutyce* (s. 75–106). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Królikowska A.M. (2018). The Question of the Persistence of Romantic Nationalism in Poland with Regard to Its Religious Aspects. *Kirchliche Zeitgeschichte/Contemporary Church History*, 31(2), 441–459. DOI: 10.13109/kize.2018.31.2.441.
- Lewandowska K. (2012). Kardynał Stefan Wyszyński – obrońca historii, tradycji i kultury Polski. *Perspectiva: Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*, 20(1), 59–78.
- Luhmann N. (1998). *Funkcja religii*. Kraków: Nomos.
- Mokrzycki E. (1992). Socjologia a filozofia: punkt widzenia socjologa. W: H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M. Siemek (red.). *Racjonalność współczesności: między filozofia a socjologią* (s. 247–251). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Natanson M. (1982). Introduction. W: A. Schütz. *Collected Papers 1. The Problem of Social Reality* (s. I–XLIV). M. Natanson, H. van Breda (red.). The Hague: Springer.
- Porpora D.V. (2006). Methodological Atheism, Methodological Agnosticism, and Religious Experience. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 36(1), 57–75. DOI: 10.1111/j.1468-5914.2006.00296.x.
- Prezydent.pl. (2016). Przemówienie prezydenta Andrzeja Dudy z okazji 1050-lecia Chrztu Polski. 14 kwietnia, <https://www.prezydent.pl/aktualnosci/wypowiedzi-prezydenta-rp/wystapienia/przemowienie-prezydenta-andrzeja-dudy-z-okazji-1050-lecia-chrztu-polski,3248> [dostęp: 10.11.2021].
- Prorocstwo które można wypełnić* (2019). Kraków: Fundacja im. Św. Filomeny, Esprit.

- Radio Maryja (2013). Homilia ks. bp. Józefa Zawitkowskiego podczas mszy św. w intencji wszystkich ofiar katastrofy smoleńskiej. 10 kwietnia, <http://www.radiomaryja.pl/multimedia/homilia-ks-bp-jozefa-zawitkowskiego-podczas-mszy-sw-w-intencji-wszystkich-ofiar-katastrofy-smolenskiej-2/> [dostęp: 10.11.2021].
- Rembowska-Płuciennik M. (2012). *Poetyka intersubiektywności: kognitywistyczna teoria narracji a proza XX wieku*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Rewers E. (2004). Więźniowie transkulturowej wyobraźni. W: W. Bolecki, R. Nycz (red.). *Narracja i tożsamość I* (s. 38–52). Warszawa: IBL, Centrum Międzynarodowych Badań Polonistycznych.
- Ricoeur P. (1992). *Filozofia osoby*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Rojek P. (2014). Ludowy postsekularyzm. *Pressje*, 36, 8–23.
- Rolewski J. (1999). *Rozum, nauka, świat przeżywany: studium filozofii „późnego” Husserla*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Rosner K. (1999). Narracja jako struktura rozumienia. *Teksty Drugie*, 3(56), 7–15.
- Rosner K. (2003). *Narracja, tożsamość i czas*. Kraków: Universitas.
- Rosner K. (2004). Narracja jako pojęcie filozofii współczesnej. W: W. Bolecki, R. Nycz (red.). *Narracja i tożsamość I* (s. 7–13). Warszawa: IBL, Centrum Międzynarodowych Badań Polonistycznych.
- Rudrum D. (2005). From Narrative Representation to Narrative Use: Towards the Limits of Definition. *Narrative*, 13(2), 195–204.
- Schütz A. (1982). *Collected Papers 1. The Problem of Social Reality*. M. Natanson, H. van Breda (red.). The Hague: Springer.
- Schütz A. (1989). Fenomenologia i nauki społeczne. W: Z. Krasnodębski (red.). *Fenomenologia i socjologia* (s. 107–130). Warszawa: PWN.
- Shweder R.A. (1991). *Thinking Through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology*. Cambridge, MA – London: Harvard University Press.
- Smith A.D. (1999). *Myths and Memories of the Nation*. New York: Oxford University Press.
- Smith A.D. (2001). *Nationalism: Theory, Ideology, History*. Cambridge: Polity Press.
- Smith A.D. (2003). *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*. New York: Oxford University Press.
- Smith A.D. (2004). History and National Destiny: Responses and Clarifications. *Nations and Nationalism*, 10, 195–209.
- Smith A.D. (2009). *Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*. Abingdon: Routledge.
- Tamir Y. (2019). *Why Nationalism*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- Taylor Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Tierling-Śledź E. (2018). Romantyczna narracja o Żołnierzach Wyklętych. W: D. Dąbrowska, D. Gruntkowska, M.Z. Bukała (red.). *Romantyzm i polityka* (s. 221–247). Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Tischner J. (1993). *Myślenie według wartości*. Kraków: Znak.
- Trzebiński J. (2002). Narracyjne konstruowanie rzeczywistości. W: J. Trzebiński (red.). *Narracja jako sposób rozumienia świata* (s. 17–42) Gdańsk: GWP.

-
- Turner V., Bruner E. (red.) (2011). *Antropologia doświadczenia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Waldenfels B. (1993). Pogardzana doxa. W: Z. Krasnodębski, K. Nellen (red.). *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne* (s. 103–129). Warszawa: PIW.
- White H. (1980). The Value of Narrativity in the Representation of Reality. *Critical Inquiry*, 7(1), 5–27.
- Znaniecki F. (1990). *Współczesne narody*. Warszawa: PWN.