

Przegląd Religioznawczy

THE RELIGIOUS STUDIES REVIEW

**1/279
2021**

**POLSKIE TOWARZYSTWO RELIGIOZNAWCZE
POZNAŃ**

ISSN 1230-4379

Redaktor Naczelny
Zastępca Redaktora Naczelnego

Sekretarze Redakcji

Członkowie

Komitety Redakcyjne

Zbigniew Drozdowicz
Jerzy Kojkoł

Paweł Kusiak
Sławomir Sztajer

Ewa Stachowska

Projekt okładki – Grzegorz Wolański

ISSN 1230-4379

Adres Redakcji
ul. Szamarzewskiego 89AB, 60-568 Poznań
tel. (+48) 61 829 22 19
www.ptr.edu.pl
sztajers@amu.edu.pl

Nakład: 40 egz.

Druk
Drukarnia Scriptor Gniezno – 62-600 Gniezno, ul. Poprzeczna 6A

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Pracownia Religioznawstwa i Badań Porównawczych

e-mail: drozd@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0001-9409-9029

DOI: 10.34813/ptr1.2021.1

Zachodni neopaganizm – wybrane problemy badawcze

Western neopaganism – selected research issues

Abstract. In these remarks I make the attempt to show the question of research issues related to the research on selected forms of neopaganism occurring in the West. I recall here the research conducted on such forms of the phenomenon as wicca, the druids and the asutran. However, at least some of them are visible during the research on many other forms of the contemporary neopaganism. They are related to both – the estimation of the number of members of such communities, their real beliefs and practices as well their relation to the closest and further social environment. In the remarks formulated at the end of this paper I tend to defend a general thesis that the modern renaissance of the paganism makes an important cultural phenomena and the research conducted on it makes an significant challange and task to do by the scholars representing the cultural sciences and the study of religions.

Keywords: Western neopaganism, wicca, druidism, asatru

Wstęp

Wczasach nowoczesności lub nawet – zdaniem znawców współczesnej kultury – późnej nowoczesności każde odwołanie do tradycji może rodzić różne pytania i domagać się jakiegoś wyjaśnienia i uzasadnienia. Tak się

rzecz ma m.in. z powrotami do tradycji przedchrześcijańskich, nazywanych pogańskimi. Ci, którzy dokonują takich powrotów, zwani są współczesnymi poganami lub neopoganami. Dobrze byłoby odpowiedzieć na pytanie: co te określenia znaczą? Z tym są już jednak pewne problemy. Michael F. Strmiska w rozdziale wprowadzającym do książki *Modern Paganism in World Cultures* pisze, że „nowoczesne słowniki języka angielskiego zazwyczaj definiują poganina jako «panteistę», «politeistę», «niechrześcijanina», «nie-Żyda», «nie-Muzułmanina», «osobę niereligijną, niewierzącą, ateistę, hedonistę» [...]. Większość tych definicji ma zatem negatywne i pejoratywne znaczenie. *American Heritage Dictionary* (2001) definiuje pogan jako «tych, którzy nie są ani chrześcijanami, ani muzułmanami, ani Żydami», zwracając przy tym uwagę na pochodzenie tego słowa z łacińskiego terminu *paganus*, oznaczającego wieśniaka”. Autor dodaje, że „znaczenie łacińskiego *paganus* «poganin» ma jednak również niepewne pochodzenie” (Strmiska, 2005, s. 4). Pewne natomiast jest, że przynajmniej w literaturze chrześcijańskiej ma ono pejoratywną wymowę. Podobnie zresztą jak pewne jest to, że niejednen ze współczesnych pogan zaangażowanych w odtwarzanie przedchrześcijańskich tradycji jest z nich dumny. Współautorzy przywoływanej tu książki analizują i prezentują różne formy powrotów do przedchrześcijańskich tradycji germańskich i skandynawskich. Jednak tylko do nich, a przecież współczesne neopogaństwo nie oznacza jedynie kultywowania tych tradycji, ale także kultywowanie w Europie Środkowej i Wschodniej tradycji słowiańskich. Rozważania nad problematyką związaną z neopogaństwem ograniczę jednak do tych, które pojawiały się w krajach zachodnich.

Ogólniejsze problemy

Rzecz jasna, uczeni zajmujący się badaniem neopogaństwa nie poprzestają na odnotowaniu słownikowych rozbieżności, lecz poszukują i proponują takie określenia, które nawet jeśli nie są do zaakceptowania przez wielu innych badaczy, to przynajmniej dobrze pasują do ich profilu badawczego. Niektóre z nich warte są szerszej dyskusji. Zaliczam do nich m.in. określanie neopogaństwa jako „zbioru współczesnych tradycji religijnych, duchowych i magicznych, które są świadomie inspirowane przedjudaistycznymi, przedchrześcijańskimi i przedislamskimi systemami wierzeń w Europie, Afryce Północnej i na Bliskim Wschodzie” (White, 2012, s. 5). Jest to jednak tak szeroka charakterystyka tego kulturowego zjawiska, że w gruncie rzeczy trudno wskazać jego granice i określić różnice w stosunku do owych „systemów wierzeń”. Pojawiały się jednak również próby zawężenia tego określenia do „ruchu poświęconego odrodzeniu politeistycznych, czczących naturę pogańskich religii przedchrześcijańskiej Eu-

ropy i przystosowaniu ich do użytku przez ludzi we współczesnych społeczeństwach” (opowiada się za nią m.in. M.F. Strmiska w przywoływanej tu książce). Spotkała się ona z krytyką z uwagi na to, że pomija się w niej neopogaństwo występujące na innych kontynentach, jak również dlatego, że współczesne neopogaństwo zachodnie nie tylko odwołuje się do natury pogańskich religii przedchrześcijańskiej Europy, ale także kultywuje takie, które są zapożyczone z pozaeuropejskich tradycji. Jakies określenie tego pojęcia trzeba jednak przyjąć – zwłaszcza gdy podejmuje się próbę całościowego ujęcia i przedstawienia tego kulturowego zjawiska.

W publikacjach naukowych na temat neopogaństwa takie próby są jednak rzadko spotykane. Częściej analizowane i prezentowane są natomiast jego wybrane formy – nawet gdy tytuł tych publikacji zapowiada coś więcej, niż pojawia się na jej kartach. Przykładem może być książka pt. *Handbook of Contemporary Paganism* (w której prezentowane są wyniki badań uczonych amerykańskich z różnych ośrodków akademickich). Nie tylko jej tytuł zdaje się zapowiadać coś więcej, niż jest faktycznie prezentowane, ale także sugerują to tytuły przynajmniej niektórych jej części – by dla przykładu wymienić zapowiedź przedstawienia „religii bez nawróconych”, „ekstazy wyobraźni we współczesnym rytuale pogańskim” czy jego „miejsc «świętych» i artefaktów” (Pizza i Lewis, 2009). Nawet pobieżny przegląd tych i innych rozdziałów tej książki pozwala się zorientować, że przyjęta przez jej współautorów perspektywa badawcza została zawężona nie tylko do neopogaństwa zachodniego, ale także do form, które wyrastają z brytyjskich tradycji i największą popularność zyskały w Stanach Zjednoczonych. Znajduje to wyraz już we wprowadzeniu do tej książki. Stwierdza się w nim bowiem, że na „współczesne pogaństwo składają się wicca, czarownictwo, druidyzm, Asatru, kult Bogini, rekonstrukcje etniczne i wiele innych tradycji” (Pizza i Lewis 2009, s. 1). Dodaje się wprawdzie przy tym, że „jest to ruch jeszcze młody i ustalenie jego tożsamości i miejsca w globalnym krajobrazie religijnym” jest trudne, a utrudnieniem jest m.in. to, że ma on „wielowartościową, synkretyczną i kreatywną naturę”, jednak nie zmienia to faktu, że i w tym przypadku mamy do czynienia z selektywnym i dalekim od kompletności spojrzeniem na neopogaństwo.

Ta i podobne jej publikacje zawierają jednak nie tylko próbę odpowiedzi na niektóre pytania związane z różnymi formami neopogaństwa występującymi w konkretnych społeczeństwach zachodnich, ale także pokazują ogólniejsze problemy związane z ich naukową analizą. Jednym z nich jest kwestia ich miejsca w społeczeństwach. Można wprawdzie powiedzieć, że różnie to wygląda w poszczególnych krajach zachodnich, ale nie można poprzestać na tak ogólnikowym stwierdzeniu. Uczeni zajmujący się analizą neopogaństwa z reguły nie ograniczają się do takich ogólników, lecz podejmują próby ich

konkretyzacji, bazując na wybranych formach neopogaństwa. W *Handbook of Contemporary Paganism* wyniki takiej próby przedstawia m.in. Robert Puckett. W części zatytułowanej *Re-enchanting the World* prezentuje on ten problem w odniesieniu do funkcjonowania w społeczeństwie amerykańskim ruchu wicca. Jednak nawet przy tak zawężonym obszarze analizy można napotkać spore trudności badawcze. Są one głównie związane z kryteriami mierzenia owej pozycji. Puckett przedstawia „powstanie wicca jako w znacznej mierze reakcję na współczesne rozczarowanie w świecie” (Puckett, 2009, s. 121 i n.). Bazując na Weberowskiej koncepcji racjonalizacji życia społecznego, formułuje on generalne twierdzenie, że zarówno w tym ruchu, jak i w innych formach neopogaństwa „zasadniczo nie ma tam tajemniczych, nieobliczalnych sił” i „wszystko w zasadzie można obliczyć” (Puckett, 2009). Oznacza to, że ten świat wierzeń i praktyk jest „odczarowany” lub przynajmniej „odczarowywany”. Pojawia się jednak pytanie nie tylko o możliwości jego odczarowywania, ale także o stosowane w nim środki i sposoby. W świetle Weberowskiej koncepcji takim sposobem jest odwołanie się do kategorii charyzmy i funkcjonowania we wspólnotach społecznych charyzmatyków. Problem w tym, że charyzma nie jest i nie może być czymś stabilnym, lecz podlega różnego rodzaju fluktuacjom. Charyzmatycy starają się jednak ją ustabilizować poprzez „dogmatyzację” wierzeń i rutynizację praktyk oraz „cały szereg innych decyzji administracyjnych”, takich jak wyznaczenie swoich sukcesorów, tworzenie organizacji finansowej czy tworzenie struktur instytucjonalnych (Puckett, 2009, s. 126). W przypadku ruchu wicca problem polega m.in. na tym, że „brakuje w nim jednolitego dogmatu”, a jego wyznawcy nie są zależni od jakiegos charyzmatycznego przywódcy i nie posiadają takich struktur instytucjonalnych jak religie, w których występuje podział na *clerikos* i *laikos*; „praktyka wicca jest partycypacyjna, a nie celebracyjna”, co oznacza, że „każdy wtajemniczony jest dla siebie kapłanem” (Puckett, 2009, s. 133). Puckett przywołuje przy okazji tezę Émile’a Durkheima, że „nie ma laikatu w Kościele magii” (Durkheim, 1915, s. 60). Powołuje się także na wyniki ankiety przeprowadzonej przez Helen Berger w 2003 r., z których wynika, że „większość ankietowanych pogan, w tym wiccan, kultywowało swoje praktyki samotnie” (Durkheim, 1915, s. 137).

Ustalenia przywoływanej przez niego uczonej również są warte uwagi. Helen Berger specjalizuje się bowiem w socjologicznych badaniach nad ruchami neopogańskimi, a wyniki jej ustaleń często są przywoływane przez innych uczonych zajmujących się neopogaństwem. W *Handbook of Contemporary Paganism* Berger jest autorką części zatytułowanej *Współczesne pogaństwo w liczbach*. Przywołuje w niej m.in. wskaźniki liczbowe pogan ustalone przez innych uczonych oraz instytucje naukowe. Przykładowo: Aidan Kelly oszaco-

wał, że w 1992 r. w Stanach Zjednoczonych było ich 300 tysięcy. Natomiast uczeni z University of New York podają w *National Survey of Religion Ankiety Identyfikacji* (NSRI), że w tamtym czasie w Stanach Zjednoczonych było ich jedynie 8 tysięcy. Z kolei według ustaleń z 2001 r. aż 307 tysięcy Amerykanów określało swoją tożsamość jako „wiccanie, poganie lub druidzi” (Adherents.com, 2001). W komentarzu do tych wskaźników liczbowych Berger stwierdza, że „prawdopodobnie są one przeszacowane”, a na to przeszacowanie wpływ mają nie tylko stosowane przez uczonych sposoby liczenia współczesnych pogan (np. ustalanie ich liczby na podstawie liczby sprzedawanych książek o neopogaństwie), ale także „subiektywne odczucia tej tętniącej życiem społeczności” (Berger, 2009, s. 153).

Helen Berger podaje również liczbę neopogan w kilku wybranych krajach zachodnich w końcu XX i na początku XXI wieku, ustaloną na podstawie spisów powszechnych ludności. Przykładowo: według spisu przeprowadzonego w Kanadzie w 1991 r. było ich 5530, a według spisu przeprowadzonego w Wielkiej Brytanii w 2001 r. było ich 42 336, z czego 30 669 osób określiło się jako „druidzi”, a 508 osób jako „celtyccy druidzi”. Dawało to: 0,075% Kanadyjczyków oraz 0,081% Brytyjczyków. Przeprowadzone w późniejszych latach zarówno w tych, jak i w innych krajach zachodnich spisy powszechne ludności wykazały wzrost liczby współczesnych pogan. Największy wzrost miał miejsce w Stanach Zjednoczonych. Według Douglasa Cowana „pogaństwo jest prawdopodobnie najszybciej rozwijającą się religią w tym kraju”. Dodał on, że „ani ankiety, ani też spisy powszechne nie są w stanie wiarygodnie wskazać wzrostu tej konwersji” (Cowan, 2005). Trzeba przyznać, że w tym kraju prowadzi się nie tylko najbardziej systematyczne badania nad tym zjawiskiem kulturowym, ale także regularnie zbiera się i podaje dane liczbowe na ten temat (m.in. w cieszącej się sporym uznaniem serii „Pagan Community Notes, Pagan Census”).

Najnowsze dane na temat neopogan można znaleźć w książce Helen Berger pt. *Solitary Pagans*. Zostały one oparte na badaniach ankietowych przeprowadzonych przez nią w 2018 r. na próbie ponad 6 tysięcy współczesnych pogan amerykańskich i ok. 2 tysięcy z innych krajów. We wprowadzeniu do książki autorka zaznacza, że „ankieta napisana została w języku angielskim”, a co za tym idzie – dane z krajów nieangielskojęzycznych należy traktować z większą podejrzliwością (Berger, 2019, s. XIV). Przywołuje w niej również dane liczbowe dotyczące neopogan podawane przez ARIS (według nich w 2008 r. na świecie było ich 711 tysięcy, co stanowiło wzrost o 131,6% w stosunku do ustaleń z 2001 r.). Głównym celem przeprowadzonej przez Berger ankiety nie było jednak ustalenie liczby neopogan w różnych krajach, lecz przeprowadzenie analizy porównawczej między tymi, którzy praktykują w grupach,

a tymi, którzy praktykują samotnie. Stąd na pierwszy plan wysuwa się znaczący procentowo wzrost (w stosunku do jej ustaleń z 2003 r.) tych ostatnich; w pierwszym jej badaniu było ich 51%, natomiast w drugim – aż 79%. Nie oznacza to jednak, że każdy z tych samotników podąża własną wyjątkową „ścieżką duchową”, bowiem „opierają się oni na tych samych lekturach i stronach internetowych pomagających im sformułować ich rytuały, duchowy język, a nawet konceptualizację innego świata” (Berger, 2019, s. 37).

Warto przywołać tutaj niektóre ustalenia na podstawie badań ankietowych przeprowadzonych przez Berger. Przykładowo: okazało się, że wśród ankietowanych jest prawie taki sam procent kobiet, co mężczyzn (pierwszych 50,8%, drugich 47%; w świetle wcześniejszej ankiety „stosunek ten wynosił 65% do 35%”). „Praktykujący samotnie są na ogół nieco młodszy, rzadziej żonaci lub w trwałym związku oraz nieco mniej jest prawdopodobne, że będą queer. Natomiast bardziej prawdopodobne jest, że mieszkają na wsi niż w przypadku osób praktykujących w grupie”. Generalnie neopoganie „są w większym stopniu skłonni do studiowania nauk humanistycznych i społecznych niż w dziedzinach przyrodniczych” (Berger, 2019, s. 157). Nie powinno być raczej zaskoczeniem, że „większość współczesnych pogan jest dumna z siebie i ze swojej odmienności od społecznego otoczenia” (Berger 2019, s. 161). Podobnie jest z tym, że większy ich procent niż średnia krajowa bierze udział w wyborach władz politycznych i administracyjnych („63,9% respondentów stwierdziło, że głosowało w ostatnich wyborach krajowych”), a w głosowaniu większość z nich popierała kandydatów lewicowo-liberalnych (32%) i niezależnych (25%), natomiast zdecydowana mniejszość (jedynie 3%) – prawicowo-konserwatywnych i skrajnie prawicowych (0,3%). Pewnym zaskoczeniem może być natomiast to, że stosunkowo niewielu z nich (jedynie 9%) popiera ruchy ekologiczne i reprezentujące je ugrupowania zielonych (Berger, 2019, s. 126).

Szczegółowe problemy

Problemy te ujawniają się zwłaszcza wtedy, gdy podejmuje się badania nad konkretnymi formami neopogaństwa. Wprawdzie mają one ogólniejsze uwarunkowania, jednak dopiero odwołanie się do którejś z konkretnych form neopogaństwa nie tylko je uwyrażnia, ale także różnicuje na takie, które są charakterystyczne wyłącznie lub przede wszystkim dla niektórych jego form. Odwołam się tutaj do badań nad trzema formami współczesnego neopogaństwa, tj. wicca, druidów i asatru. Nawet jeśli nie są one najlepiej zbadane przez uczonych, to przynajmniej są często badane i przywoływane w publikacjach naukowych.

Określenie „wicca” dla tej formy neopogaństwa, która wiąże się z odprawianiem czarów, ma stosunkowo krótką historię, pojawiło się bowiem dopiero w 1954 r. na kartach książki *Witchcraft Today* Geralda B. Gardnera, angielskiego antropologa-amatora i założyciela wiccańskiej grupy występującej pod nazwą: kowen Bricket Wood (Naylor, 2004). Dalej jednak pojawiają się już różnego rodzaju wątpliwości i związane z nimi pytania – takie chociażby jak te, które stawia Joanne Person, a dotyczą one m.in. kwestii zasadności łączenia tego wywodzącego się ze staroangielskiej tradycji językowej określenia z każdą współczesną formą odprawiania czarów czy też zawężenia go do tych, które wywodzą się z tradycji brytyjskich (Pearson, 2007, s. 146). Bezpośrednio z tym związane jest pytanie o zasadność stosowania jego zamienników (takich chociażby jak the Witchcraft czy the Craft). Nie są to jedynie problemy językowe, bowiem wiążą się one z kwestią sposobu postrzegania i przedstawiania tej formy neopogaństwa, a także zasadności łączenia go z szerszymi zjawiskami kulturowymi, takimi jak dawny i współczesny ezoteryzm; za tak szerokim traktowaniem wiccanizmu opowiada się m.in. Wouter Hanegraaff (2002, s. 295). Trzeba przy tym dodać, że odpowiedzi na te i podobne im pytania nie ułatwiają uczonym osoby kultywujące różne formy współczesnego czarownictwa i występujące pod takimi „sztyldami”, jak sataniści czy lucyferanie (White, 2010, s. 185).

Kolejną kwestią wywołującą kontrowersje wśród badaczy wicca są ich wierzenia. Można oczywiście powiedzieć, że wierzą oni w moc czarów. Jednak dalej pojawiają się pytania, na które nie ma tak łatwych odpowiedzi, gdyż jedni wiccanie źródło mocy lokują w bóstwie nazywanym przez Gardnera Boginią Matką, natomiast inni wiccanie – w Rogatym Bogu, a jeszcze inni – w Królu Dębów, Bogu Roślinności, Przywódcy Dzikiego Gonu i Władcy Śmierci (White, 2010, s. 87 i n.). Zdaniem niektórych badaczy tego ruchu zarówno te, jak i inne określenia wiccańskiego bóstwa wyrażają ich wiarę w istnienie i działanie „nieustannie zmieniającej się siły” (Greenwood, 1998, s. 101), co pozwala lokować ich w gronie panteistów, politeistów lub animistów, a w każdym razie oznacza ich *votum separatum* wobec różnych form monoteizmu. Kolejne kontrowersje związane są z odpowiedziami na pytanie o pierwiastek męski i żeński tych bóstw (ew. bóstwa). Skala możliwych odpowiedzi jest tutaj duża, bowiem jedni wiccanie uważają, że „wszyscy bogowie są jednym bogiem”, a co za tym idzie – łączą oba pierwiastki w jednym bóstwie, natomiast inni (i tych zdaje się być większość) uważają, że ich bóstwo jest rodzaju żeńskiego, a w swojej wierze powołują się na takie archetypy, jak: germańska Eostre, hinduska Kali, grecka Atena i Demeter, a nawet chrześcijańska Maria Dziewica (Crowley, 1996, s. 129).

W zależności od opcji wicca albo łączy się z różnego rodzaju popularnymi w krajach zachodnich kultami Bogini, a nawet z ruchem feministycznym, albo traktuje się te ruchy jako istotnie różniące się (White, 2010, s. 87 i n.). Kwestią różniącą wiccan, ale i badaczy tego ruchu, jest również postrzeganie i przedstawianie ich sposobu kontaktowania się z bóstwem. Ci, którzy odwołują się do najstarszych przedchrześcijańskich tradycji, kultywują te praktyki, które były udziałem starogermańskich czarowników i magów. Natomiast ci, którzy bazują na młodszych tradycjach, kultywują te praktyki, które były udziałem prześladowanych przez chrześcijan wiedźm. W jeszcze bardziej zmodernizowanej wersji wicca przyjmuje się, że kontakt z bóstwem (ew. bóstwami) nawiązuje się w śnie i można ich nie tylko prosić o wyświadczenie jakiejś przysługi, ale także skierować do nich jakąś krytyczną uwagę. W uzasadnieniu tej wiary przynajmniej niektórzy z nich powołują się na ustalenia Jungowskiej psychologii (Pearson, Roberts i Samuel, 1998, s. 52 i n.). Spore kontrowersje – nie tylko wśród członków tego ruchu, ale także wśród jego badaczy – wywołują również kwestie związane z wiccańską moralnością. Według jednych jest to kult zła, a według innych wręcz przeciwnie – kult dobra, a nawet doskonałej miłości (Samuel, 1998, s. 128 i n.). Rzecz jasna, ważne jest nie tylko deklarowanie tych kultów, ale także ich praktykowanie, w tym poprzez angażowanie się w konkretną działalność na rzecz tego dobra i tej miłości. Nie można powiedzieć, że wiccanie nie angażują się w tego rodzaju działalność czy też nie współdziałały w tym zakresie z innymi ruchami społecznymi (np. pacyfiści), ale jest to dla nich fundamentalny problem ideowy, bowiem takie zaangażowanie oznacza akceptację jednych ogólnospołecznych zasad i odrzucenie innych oraz „sprzeniewierzenie się tej fundamentalnej ontologii osiowej”, która pozwala im postrzegać ich świat jako zaczarowany i niedostępny dla tych, którzy nie kultywują ich wierzeń i praktyk (Puckett, 2005, s. 149).

Przed tym problemem stają też współcześni druidzi. Ten neopogański ruch ma dłuższe niż wicca tradycje, gdyż jego początki sięgają XVIII wieku. Za jego inicjatora niektórzy badacze uznają antykwariusza i kolekcjonera średniowiecznej literatury walijskiej Edwarda Williamsa (1747–1826), występującego pod pseudonimem Iolo Morganwg. Problem w tym, że sfalszował on część historycznych przekazów i to tak udanie, że przez długi czas uchodziły za autentyczne i miały istotny wpływ na postrzeganie i przedstawianie walijskiej kultury (Harvey, 2007, s. 277 i n.). Jego idea powrotu do tych wierzeń i praktyk, które były kultywowane w epoce żelaza przez ludy zamieszkujące wyspy brytyjskie, jest jednak tym, co stanowi najmniejszy wspólny mianownik dla różnych grup współczesnych druidów. Ludy te były jednak zróżnicowane kulturowo. Pokazują to badania naukowe prowadzone przez historyków, kulturoznawców i religioznawców (Hutton, 2009). Członkowie tych grup zdają sobie

z tego sprawę, jednak dla większości z nich nie stanowi to problemu, ponieważ tylko niewielu z nich widzi potrzebę powrotu do wszystkich wierzeń i praktyk Brytyjczyków z epoki żelaza, a nawet ta mniejszość opowiada się za ich zmodyfikowaniem i przystosowaniem do współczesnych potrzeb. Sprawia to, że ruch współczesnych druidów jest dość mocno zróżnicowany pod względem wierzeń i kulturowanych praktyk, a różne jego grupy występują pod różnymi nazwami. Przynajmniej niektóre z tych nazw (np. Christodruoid) wskazują na łączenie dawnych wierzeń i praktyk Brytyjczyków z wierzeniami i praktykami chrześcijańskimi. Inne (np. Celtic Based czy Cornish Gorsed) mogą oznaczać (ale nie muszą) ich *votum seperatum* nie tylko wobec chrześcijaństwa, ale także wobec tych wierzeń i praktyk, które były wprowadzane przez Rzymian w okresie ich panowania na tym terenie. Jeszcze inne (np. druidzi zen czy druidzi chasydzi) wskazują na związki tych pierwszych z kulturą Dalekiego Wschodu, a tych drugich – z kulturą Bliskiego Wschodu. Rzecz jasna, nie ułatwia to integracji różnych grup druidzkich, a ponadto utrudnia uczonym w miarę dokładne określenie i trafne ocenienie ich wierzeń i praktyk. Jeszcze trudniej jest się w tym zorientować przeciętnemu obserwatorowi. Wprawdzie przyjęło się rozpoznawać neopogan po białym stroju zakładanym na druidzkie uroczystości, jednak są tacy przedstawiciele tego ruchu, którzy uważają, że szaty w tym kolorze nie są odpowiednie dla wyrażenia ich kultu.

Kilka kwestii wydaje się jednak bezdyskusyjnych. Poza historyczną lokalizacją kultu na Wyspach Brytyjskich należy do nich wyróżnianie grupy kapłańskiej, kult natury (przyrody) i wiarę w jej dobroczynne siły, kult przodków oraz te praktyki kultowe, które odbywają się w miejscach uznawanych za posiadające szczególną energię. Nazywane są one przez nich miejscami „duchowymi” lub gajami. Dość szeroko znanym miejscem ich kultu jest Stonehenge w Wiltshire w Anglii. Ci druidzi, którzy się tam zbierają i odpowiadają swoje rytuały, wierzą nie tylko w moc znajdujących się tam kamieni, ale także w to, że odbywały się tam praktyki religijne ich historycznych przodków. Należą do nich m.in. druidzi z Zakonu Bardów, Owatów. Zbierają się oni w Stonehenge co roku w dniu przesilenia letniego i o wschodzie Słońca odpowiadają swoje obrzędy (Bowman, 2002, s. 80 i n.). Różne grupy tych neopogan uznają jednak różne miejsca i różne części przyrody za posiadające szczególną energię – od świętych kamieni począwszy, a na świętych wzgórzach skończywszy. Należą do nich również święte drzewa (np. dęby), święte ciekły wodne (głównie źródła) i święte ptaki (np. sowa). Różnią się oni jednak nie tylko w kwestii postrzegania i przedstawiania tych miejsc i rzeczy, ale także czerpania z nich owej energii oraz przekazywania jej innym osobom. Wprawdzie uznają oni, że potrzebne są do tego szczególne kwalifikacje, a posiadają je druidcy kapłani, to różne grupy neopogan przyjmują różne sposoby zdobywania kapłańskich kwalifikacji oraz

różne stopnie kapłańskie – począwszy od najwyższego kapłana (nazywanego przez niektórych arcydruidem lub wysokim kapłanem), a skończywszy na kapłańskich praktykantach (nazywanych w niektórych grupach bardami). Mocno zróżnicowany jest również panteon neopogańskich bóstw. Był on zresztą już zróżnicowany u ich historycznych przodków. Według znawców celtyckich wierzeń i praktyk mógł liczyć nawet 300 różnego rodzaju bóstw i półbóstw (Hallam, 1998). Współcześni druidzi jednak mało kiedy wiernie go odtwarzają. Często natomiast wybierają z niego te bóstwa, które najbardziej przemawiają do ich wyobraźni i kojarzą im się z dobroczynnym działaniem sił natury. Wspomniany już Williams (Morganwg) głosił kult Bogini, która otacza ludzi swoją opieką oraz daje im siłę, zrozumienie, wiedzę, sprawiedliwość, miłość i dobroć. Niektórzy współcześni druidzi poszli tym tropem myślenia. Wielu innych wybrało natomiast odmienne tropy, czerpiąc inspiracje zarówno z lokalnych tradycji ludowych, jak i z tych postaci, które (jak np. król Artur) zapisały się szczególnie na kartach historii Brytyjczyków (Hale, 2000, s. 193). Sprawia to, że ta forma neopogaństwa jest ogromnie zróżnicowana i nastęrcza badaczom poważnych trudności w rozpoznawaniu, opisywaniu i objaśnianiu jego kulturowych źródeł, oraz wierzeń i kultowych praktyk.

Rzecz jasna, różne są sposoby uniknięcia w badaniu nietrafnych lub zbyt daleko idących uogólnień i ocen. Jednym z nich jest skupienie się na badaniu wierzeń i praktyk wybranej grupy współczesnych druidów. Takie rozwiązanie wybrała Jenny Butler z Wydziału Folkloru i Etnologii irlandzkiego Uniwersytetu Cork. Swoje badania skupiła na powstałej w 2001 r. w hrabstwie Laois w Irlandii grupie druidów występującej pod nazwą Sowi Gaj (Owl Grove). Liczy ona siedem osób o różnej narodowości (oprócz Irlandczyków jest w niej dwóch Niemców, jeden Szkot i jeden Kanadyjczyk). Umożliwili jej oni zarówno obserwację uczestniczącą w ich praktykach kultowych, jak i udzielili jej nieformalnych wywiadów. Członkowie tej grupy byli świadomi tego, że Butler prowadzi badania naukowe. Jednak nie tylko nie mieli nic przeciwko temu, ale wręcz starali się być w nich pomocni, m.in. przez jej przyjęcie na członka honorowego tej grupy, co umożliwiło jej udział w ich rytuałach, bez obowiązującego zwykłych jej członków długotrwałego szkolenia (Butler, 2005, s. 90 i n.).

Z jej szczegółowych ustaleń wynika, że członkowie tej grupy nie traktują dosłownie określenia „święty gaj” („Owl Grove używa tego określenia jedynie z uwagi na jego kojarzenie się z drzewami”) czy „sowa”; pojawia się ono w ich nazwie nie tylko dlatego, że jest to ptak ważny również dla członków innych druidzkich grup, ale także dlatego, że ich najwyższy kapłan Ard Draoi Mel „odkrył relief sowy na kamieniu stojącym w ich ogrodzie, traktowanym jako ich nowy gaj, miejsce święte”. Natomiast do jej ogólniejszych ustaleń należy to, że członkowie grupy wprawdzie odwołują się do dawnej duchowości

celtyckiej, jednak uważają, że „tradycje te muszą być tak zmodyfikowane, aby pasowały do współczesnych kontekstów”. Dotyczy to takiej praktyki dawnych druidów, jak składanie w ofierze istot ludzkich. W przekonaniu członków grupy niejedna z tych dawnych praktyk „byłby dzisiaj niesmaczna i obraźliwa dla ludzi, a w przypadku składania ofiar z ludzi byłaby niezgodna z prawem irlandzkim oraz prawem większości innych krajów” (Butler, 2005, s. 92). Wspomniany tu najwyższy kapłan Sowiego Gaju wyjaśnił również badaczce, dlaczego członkowie tej i innych druidzkich grup funkcjonujących w Irlandii „raczej unikają zrzeszania się z druidami z Anglii czy Francji oraz innych europejskich krajów” i w odróżnieniu od nich nie noszą szat białych, lecz z reguły ciemnobrązowe lub czarne („są to bowiem szaty wybierane ze względu na korelacje ciemnych kolorów ziemi, a także z uwagi na to, że rytuały Owl Grove odbywają się głównie w nocy”). Butler formułuje również inne ogólne uwagi, takie jak ta, że funkcjonujące w katolickiej Irlandii różne grupy druidzkie kultywują w swoich wierzeniach i praktykach „synkretyzm tradycji przedchrześcijańskiej i chrześcijańskiej Irlandii” (Butler, 2005, s. 99). Uwagi te są jednak oparte nie tyle na obserwacjach i informacjach, które uzyskała ona poprzez obserwację uczestniczącą i rozmowy z członkami grupy, ile na publikacjach na temat druidów autorstwa innych uczonych.

Stosunkowo krótką historię, bowiem zaczynającą się w 1972 r., mają neopoganie występujący pod nazwą asatru (wł. *Ásatrú*). Wzięta jest ona z języka islandzkiego i stanowi złożenie dwóch słów – pierwszy jej człon oznacza staronordycką grupę bogów Asów, natomiast drugi (*trú*) – wiarę w nich (Sturluson, 1991, s. 51). Inicjatorem tego neopogańskiego ruchu i jego pierwszym najwyższym kapłanem był Sveinbjorn Beinsteinsson (Strmiska, 2000, s. 166 i n.). Ten islandzki poeta i rolnik postrzegał zresztą swój ruch nie tyle jako religijny czy quasi-religijny, ile jako stowarzyszenie kulturalne, skupiające wielbicieli dawnej literatury islandzkiej i skandynawskiej. Dość szybko jednak to uwielbienie zaczęto łączyć z kultem przedchrześcijańskich bogów skandynawskich (takich jak Odyn, Tor czy Frey i bogini Freya), a członkowie stowarzyszenia zaczęli określać się jako Asatruarfelagid, co tłumaczy się jako „ci, którzy ufają starożytnym bogom” (Strmiska, 2000). Asatru ma swoich wyznawców również poza Islandią, w takich krajach, jak: Niemcy, Belgia, Dania, Szwecja, Norwegia, Kanada, Australia i Stany Zjednoczone. Według szacunkowych danych obecnie liczy on 18 tysięcy członków, z czego około tysiąca w samej Islandii (Strmiska i Sigurvisson, 2005, s. 174).

Nie są to wprawdzie imponujące wskaźniki, jednak również ta forma neopogaństwa warta jest uwagi. Jednym z przemawiających za tym argumentów jest kojarzenie jej z rasizmem, i to w możliwie najgorszym wydaniu, bo tym, który był głoszony i praktykowany w nazistowskich Niemczech. Choć częściej

takie skojarzenie pojawia się w niechętnych odradzaniu się neopogaństwa publikacjach autorów utożsamiających się z religią chrześcijańską, to również w miarę niezależni badacze tej formy nepogaństwa przyznają, że osoby o tego rodzaju przekonaniach i sympatiach w asatru się pojawiły, a nawet doprowadziły w USA do jego podziałów; dzisiaj w tym kraju istnieją co najmniej dwie jego „gałęzie”, tj. utworzone przez Stephena McNallena w 1994 r. Zgromadzenie Asatru (odcinające się zdecydowanie od rasizmu i opowiadające się za uniwersalizmem) oraz konkurujący z nim Sojusz Asatru (opowiadający się za „ludowością”, a przez znawców tej formy neopogaństwa kojarzony z prawicowością i rasizmem) (Kaplan, 1997). Obie te amerykańskie „gałęzie” różnią się jednak od asatru kultuowanego w kraju jego narodzin, tj. w Islandii. Zdaniem Michaela F. Strmiski i Baldura A. Sigurvinssona różnica ta polega nie tylko tym, że amerykańscy asatruanie – w odróżnieniu od islandzkich – nie mogą przedstawiać swoich wierzeń i praktyk jako czegoś w rodzaju kwintesencji swej rodzimej kultury, ale także na tym, że nie przywiązują oni tak dużej wagi do średniowiecznych przekazów, takich jak *Poetycka Edda* i *Prozaiczna Edda*. W tych sagach historycznych przedstawieni zostali tacy nordyccy bogowie, jak: Odyn („jednooki bóg mądrości wojny, magii i poezji”), Thor („niezawodny obrońca ludzkości, wymachujący młotem i niszczący wrogich gigantów”), Tyr („bóg wojny i przysięgi”), Frigga („mądra żona Odyna”), Baldur („syn Odyna, skazany na śmierć za zabicie własnego brata, a następnie powracający po śmierci, aby rządzić światem”) oraz inni, czczeni przez islandzkich asatruan (Strmiska i Sigurvisson, 2005, s. 139 i n.). Przywołani tutaj autorzy studium poświęconego asatru przeprowadzili zarówno wywiady, jak i badania terenowe wśród członków tego neopogańskiego ruchu w Islandii i w innych krajach skandynawskich. Na tej podstawie ustalili, że „większość badanych przez nich współczesnych nordyckich pogan jest oddana dziedzictwu kulturowemu Europy Północnej i stanowczo przeciwstawia się nazizmowi i rasizmowi” oraz „nie chce mieć nic wspólnego z tymi, którzy wykazują takie skłonności” (Strmiska i Sigurvisson, 2005, s. 128 i n.).

Istotny wpływ na to miał inicjator tego ruchu i jego naczelny kapłan Sveinbjorn Beinsteinsson. Cytowani wcześniej znawcy asatru piszą, że swoim wyglądem „przypominał on Świętego Mikołaja” i był „trochę ekscentrycznym i nieśmiałym starszym panem”, „głoszącym liberalne i tolerancyjne poglądy wobec innych religii, w tym wobec chrześcijaństwa” oraz „prowadził proste życie na farmie bez prądu i unikał nowoczesnych luksusów, z wyjątkiem radia na baterie” (Strmiska i Sigurvisson, 2005, s. 166). Po jego śmierci w 1993 r. funkcję najwyższego kapłana islandzkich asatru przejął Jormundur Ingi Hansen. Zdaniem cytowanych autorów różnił się on od swojego poprzednika głównie tym, że „był biegły w kontaktach z mediami”, a w swoich medialnych wystąpieniach

był „czarującym gawędziarzem”. Dodają jednak, że „stał się ofiarą własnego sukcesu”, bowiem „chciał być jednocześnie prezesem, kasjerem, promotorem i naczelnym kapłanem asatru”. Pojawiające się w tym neopogańskim ruchu polemiki i podziały związane były jednak nie tylko z cechami osobowościowymi jego liderów, ale także – a w niejednym przypadku nawet głównie – z takimi fundamentalnymi kwestiami, jak pojmowanie i przedstawianie „dziedzictwa starożytnych ludów germańskich” – według jednych „chodzi tutaj jedynie o dziedzictwo kulturowe”, natomiast według innych – o coś więcej, bo również o dziedzictwo genetyczne lub rasowe, zakodowane w genach lub w DNA (Strmiska i Sigurvisson, 2005, s. 134). Pojawiła się również trzecia opcja – jej zwolennicy opowiadali się zarówno za dziedzictwem nordyckim (rozumianym jako coś genetycznego), jak i kulturowym (odziedziczonym przez niektórych asatruan po swoich przodkach i przekazywanym za pośrednictwem komunikacji kulturowej również tym osobom, które nie są powiązane z tym pierwszym swoim pochodzeniem). Autorzy studium na temat ruchu asatru wskazują też na występowanie czwartej opcji, którą nazywają „teologiczną perspektywą” – w jej świetle nordyccy bogowie istnieją rzeczywiście, jako byty nadprzyrodzone, a dotrzeć do nich mogą ludzie, którzy chcą zostać poganami i przekazywać innym nordycką duchowość. Rzecz jasna, kwestie te dzieliły asatru na różne grupy i zgromadzenia. Jednak przynajmniej niektóre z nich pozostawały otwarte dla tych wszystkich osób, które były zainteresowane skandynawskim dziedzictwem kulturowym” (Strmiska i Sigurvisson, 2005, s. 135 i n.). Potwierdzeniem tego są zamieszczone w przywoływanej publikacji wywiady z pięcioma asatruanami. W gronie tym jest zarówno mająca kaukaskie i żydowskie korzenie Krei Steinberg, jak i mający amerykańskie korzenie i wykształcenie Lavrans Reimer-Moller (profesor komunikacji radiowej z New England Institute w Bostonie).

Kilka ogólniejszych uwag

Pierwsze z nich związane są z pytaniem: czy neopogaństwo warto jest poważnego zainteresowania uczonych i ich naukowego badania? Można rzecz jasna powiedzieć, że dla tego, czego liczebność w krajach zachodnich wyraża się w najlepszych przypadkach drugim miejscem po przecinku, szkoda czasu oraz środków uczonych i można pozostawić to zainteresowanie mediom, które gonią za sensacją i sprzedają swoim mało wybrednym konsumentom „towar” marnej jakości. Tak postrzegającym ten problem nie można odmówić racji. Co więcej, łatwo jest pomylić gruntowne badania naukowe neopogaństwa z jego mniej lub bardziej jawnym propagowaniem oraz ustalenia naukowe

z takimi, które wprawdzie stanowią świadectwo głębokiego zaangażowania emocjonalnego w którąś z form neopogaństwa, jednak nie spełniają wymagań, które obowiązują w nauce, takich chociażby jak przyjmowanie sprawdzalnych teorii, hipotez i uogólnień (Bunge, 1983, s. 225 i n.). Przyznam, że przynajmniej u niektórych z przywoływanych tutaj badaczy neopogaństwa dostrzegam spore zaangażowanie emocjonalne w to, co stanowiło przedmiot ich badań. Widać je nie tylko u zdeklarowanego asutranisty Baldura A. Sigurvinssona (zapewne nieprzypadkowo nosi on imię jednego z kulturowanych przez asutran bogów), jak i Jenny Butler. Wprawdzie ta irlandzka uczona nie jest zdeklarowaną druidką, jednak nie ukrywa swojej fascynacji wierzeniami i praktykami badanej przez nią grupy Sowi Gaj. Nie bez znaczenia jest też jej nieduże doświadczenie naukowe (w okresie prowadzonych badań była doktorantką).

U obu tych osób zaangażowanie wyraża się jednak w różny sposób. Najbardziej widoczne jest to w tych końcowych częściach ich publikacji, w których przedstawiają oni swoje generalizujące uwagi i oceny. Butler zauważa m.in., że we współczesnym „nowoczesnym społeczeństwie irlandzkim występuje błędne kojarzenie nepogaństwa z kultem diabła i negatywnym okultyzmem; co spowodowane jest głównie melodramatycznością jego filmowego przedstawiania i literaturą sensacyjną, zawierającą przerażające szczegóły jego rytuałów” (Butler, 2005, s. 120). Rzecz jasna, nie podziela ona takiego jego postrzegania i przedstawiania. Nie jest również skłonna podpisać się pod obrazem druida „jako hippisa przytulającego się do drzewa” ani pod „obrazem Merlina z legendy asatrańskiej i czarodziejów z literatury fantasy” (jak książka J.K. Rowling o Harrym Potterze). Przyznaje jednak, że w wykreowaniu takich wizerunków neopogaństwa mieli udział nie tylko popularni autorzy tej literatury, ale także neopogańscy gawędziarze, którzy organizowali „wystawy i warsztaty otwarte dla szerokiej publiczności”. Obrazem druidów, pod którym Butler skłonna jest się podpisać, jest przedstawianie ich jako tych, którzy poszukują i znajdują elementy wspólne z chrześcijaństwem, a w swojej prospołecznej działalności występują jako „uzdrowiciele-homeopaci lub zielarze”.

Autorzy studium poświęconego ruchowi asatru w jego końcowych partiach twierdzą, że „tolerancja wobec innych religii jest ważną kwestią dla większości jego członków”. Dodają, że „amerykańscy nordyccy poganie wykazują znacznie bardziej antagonistyczny stosunek do chrześcijaństwa, które postrzegają jako uciążliwego wroga” niż jego islandzcy przedstawiciele (Strmiska, Sigurvinsson 2005, s. 166 i n.). Ich zdaniem ci ostatni raczej stawiają na porozumienie i pokojową koegzystencję z innymi religiami, w tym z chrześcijaństwem, niż na konfrontację i rywalizację. Nie zawsze jednak spotyka się to ze zrozumieniem czy choćby tolerancją drugiej strony. Potwierdzeniem tego jest fakt, że gdy w 2000 r. państwo islandzkie i Narodowy Kościół Luterkański obchodziły

1000-lecie wiary chrześcijańskiej w tym kraju asatruanie nie zostali dopuszczeni do udziału w uroczystościach. Zdaniem tych uczonych „wielu krytyków ubolewało nad zmarnowaniem tej doskonałej okazji dla Islandczyków do zjednoczenia wszystkich wyznań i świętowania w pokoju i w harmonii ich dziedzictwa” (Strmiska i Sigurvisson 2005, s. 173 i n.). Stawiają oni w związku z tym pytania, takie jak chociażby to, czy chrystianizacja Islandczyków była „ślubem ze strzelbą” i czy oznacza to „śmierć religijnego pluralizmu”. Można oczywiście mieć zastrzeżenia do tak ostrego stawiania sprawy. Co by jednak o tym nie myśleć i nie mówić, to we współczesnych społeczeństwach zachodnich, w których prawa człowieka i obywatela, w tym prawo do wolności sumienia i głoszenia zgodnych z nim poglądów, stały się oczywistością, nie można takiemu stawianiu sprawy odmówić racji.

Tę ogólniejszą uwagę można potraktować jako sugestię, gdzie należałoby poszukiwać odpowiedzi na pytanie postawione w podsumowaniu moich rozważań. Rzecz jasna, nie chcę wchodzić w rolę arbitra w tak złożonych kwestiach, jak prawo każdego człowieka do przyjmowania takich wierzeń i praktyk, które są zgodne z jego potrzebami i oczekiwaniami. Nie ulega jednak dla mnie wątpliwości, że czasy nawracania mieczem i inkwizycyjnym stosem na „jedynie słuszne wierzenia” i „jedynie właściwe praktyki” przynajmniej w krajach zachodnich minęły, a sentyment za nimi wprowadzić się pojawia, ale nie ma ani umocowania w prawie, ani w tych świeckich instytucjach publicznych, które zostały powołane do ochrony praw każdego obywatela, również tego, który swoimi wierzeniami i praktykami odstaje od kultywowanych przez społeczną większość wyobrażeń religijnej poprawności. Do tej kategorii osób należą oczywiście nie tylko neopoganie. Jednak w tym gronie nieprzystosowanych, a często po prostu niechcących się przystosować, nie stanowią oni wcale marginesu. Warto zatem podjąć próbę odpowiedzi na pytanie: jakie racje przemawiają za ich odstawianiem i nieprzystosowaniem do tego, co kultywuje społeczna większość?

Kwestią dyskusyjną pozostaje oczywiście to, w jaki sposób można i należałoby to badać. Problem ten stanowi motyw przewodni nie tylko moich rozważań, ale także tych uczonych, którzy prowadzą takie badania. Inną kwestią jest obiektywność i wiarygodność wyników tych badań. Zdają sobie z tego sprawę przywoływani tutaj autorzy. Potwierdzeniem tego są m.in. opisane przez nich metody prowadzonych badań. Helen Berger w swojej publikacji wskazuje np. na zależność obiektywności i wiarygodności nie tylko od stosowanych przez uczonych metod badawczych, ale także od postawy badanych neopogan, w tym ich chęci do ujawniania swoich wierzeń i kultywowanych praktyk. Zdaniem tej uczzonej wprowadzić „współczesne pogaństwo stało się bardziej akceptowalne i mniej ukryte”, jednak „trzeba być ostrożnym przy

braniu za dobrą monetę jego liczby” – nie tylko dlatego, że nadal spotyka się ono z brakiem społecznej akceptacji (co sprawia, że „niektórzy współcześni poganie kłamią lub odmawiają odpowiedzi na pytania dotyczące ich przynależności religijnej”, a wzrastająca liczba praktykujących samotnie może świadczyć o tym, że nie mają oni poczucia bezpieczeństwa), ale także dlatego, że uczestnicy tych kultów mają niejednokrotnie trudności z określeniem swojej tożsamości i przynależności do konkretnej formy neopogaństwa, w związku z tym „wybierają mniej kontrowersyjną przynależność; taką np. jaką stanowi uniwersalizm unitariański, opowiadający się za „wolnym i odpowiedzialnym poszukiwaniem prawdy” oraz „budowaniem duchowości poprzez odnoszenie się do treści różnych religii” (Berger, 2019, s. 22 i n.). Autorka tego studium nad neopogaństwem twierdzi przy tym, że należy odróżnić stosunkowo niewielkich uczestników tych kultów od znacznie liczniejszej grupy jego sympatyków, a także tych, którzy jedynie są nimi zainteresowani i kupują książki na ich temat oraz uczestniczą (jako obserwatorzy) w organizowanych przez nich festiwalach. Jest to bez wątpienia ogólniejszy problem badawczy, a w każdym razie przekraczający badania tych form neopogaństwa, które występują w krajach zachodnich. W krajach Europy Środkowej i Wschodniej istnieją bowiem również takie grupy rekonstrukcyjne, które okazjonalnie spotykają się na różnego rodzaju pokazach zwyczajów i ubiorów dawnych ludów. Jednak znacząca część tych rekonstruktorów w niewielkim stopniu utożsamia swoje wierzenia z wierzeniami, które kultywowane są przez różne grupy neopogan funkcjonujące w tych krajach. Określenie stopnia emocjonalnego i intelektualnego zaangażowania się neopogan lub tylko rekonstruktorów jest wprawdzie możliwe, jednak jest i zapewne jeszcze długo pozostanie największą zmienną w badaniach naukowych.

Literatura

- Adherents.com, *Top Twenty Religions in the United States*, http://www.adherents.com/rel_USA.html#religions [dostęp: 12.01.2021].
- Berger H. (2019). *Solitary Pagans. Contemporary Witches, Wiccans, and Others Who Practice Alone*. South Carolina: The University of South Carolina Press.
- Bowman M. (2002). Contemporary Celtic spirituality. W: J. Pearson (red.). *Belief Beyond Boundaries: Wicca, Celtic Spirituality and the New Age* (s. 55–101). Milton Keynes: Open University.
- Bowman M. (2000). Cardiac Celts: images of the Celts in contemporary British paganism. W: Ch. Hardman, G. Harvey (red.). *Pagan Pathways: A Complete Guide to the Ancient Earth Tradition* (s. 242–251). London: Thorsons.
- Boyer R. (1995). *La Grande Déesse du Nord*. Paris: Berg.

- Bunge M. (1983). *Treatise on Basic Philosophy*. T. 6: *Epistemology & Methodology II: Understanding the World*. Berlin: Springer.
- Butler J. (2005). Druidry in Contemporary Ireland. W: M.F. Strmiska (red.). *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives* (s. 87–125). Santa Barbara – Denver – Oxford: ABC-Clio.
- Cowan D.E. (2005). *Cyberhenge: Modern Pagans on the Internet*. New York: Routledge.
- Crowley V. (1996). *Wicca: The Old Religion in the New Millennium*. London: Thorsons.
- Durkheim E. (1915). *The Elementary Forms of The Religious Life*. New York: The Free Press.
- Greenwood S. (1998). The Nature of the Goddess: Sexual Identities and Power in Contemporary Witchcraft. W: J. Pearson, R.H. Roberts, G. Samuel (red.). *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hale A. (2008). In the Eye of the Sun: The Relationship between the Cornish Gorse and Esoteric Druidry. W. Ph. Payton (red.). *Cornish Studies. Eight*. Exeter: University Exeter.
- Hallam E. (1998). *Bogowie i boginie*. Warszawa: Diogenes.
- Hanegraaff W.J. (2002). From the Devil's Gateway to the Goddess Within: The Image of the Witch in Neopaganism. W: J. Pearson (red.). *Belief Beyond Boundaries: Wicca, Celtic Spirituality and the New Age* (s. 213–242). Aldershot: Ashgate.
- Harvey G. (2007). Inventing Paganisms: making nature. W: J.R. Lewis, O. Hammer (red.). *The invention of sacred tradition* (s. 277–290). Cambridge: Cambridge University Press.
- Harvey G. (2007). *Listening People, Speaking Earth: Contemporary Paganism*. London: Hurst & Company.
- Hutton R. (2009). *Blood and Mistletoe. The history of the druids in Britaine*. New Haven – London: Yale University Press.
- Letcher A. (2004). Bardism and the Performance of Paganism: Implications for the Performance of Research. W: J. Blain, D. Ezzy, G. Harvey (red.). *Researching Paganisms* (s. 15–41). Walnut Creek: AltaMira Press.
- Kaplan J. (1997). *Radical Religion in America*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Naylor A.R. (red.) (2004). *Witchcraft and the Book of Shadows*. Thame: I-H-O Books.
- Pearson J., Roberts R.H., Samuel G. (red.) (1998). *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Pearson J. (2007). *Wicca and the Christian Heritage: Ritual, Sex and Magic*. London – New York: Routledge.
- Pizza M., Lewis J.R. (red.) (2009). *Handbook of Contemporary Paganism*. Leiden – Boston: Brill.
- Strmiska M. (2000). Ásatrú in Iceland: The Rebirth of Nordic Paganism? *Nova Religio*, 1, 106–132.
- Strmiska M.F. (red.) (2005). *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives*. Santa Barbara – Denver – Oxford: ABC-Clio.
- Sturluson S. (1991). *L'Edda, récits de mythologie nordique*. Paris: Gallimard.

- Samuel G. (1998). Paganism and Tibetan Buddhism: Contemporary Western Religions and the Question of Nature. W: J. Pearson, R.H. Roberts, G. Samuel (red.). *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- White D.E. (2012). In Defense of Pagan Studies: A Response to Davidsen's Critique. *The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*, 14(1), 5–21.
- White D.E. (2010). The Meaning of "Wicca": A Study in Etymology, History and Pagan Politics. *The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*, 12(2), 185–207.

DOROTA JEWDOKIMOW

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Kulturoznawstwa

e-mail: dorotaje@amu.edu.pl

ORCID 0000-0002-9452-5523

DOI: 10.34813/ptr1.2021.2

Staroobrzędowcy jako przedmiot/podmiot badań interdyscyplinarnych. Postulaty badawcze

Old Believers as an object/subject of interdisciplinary research.
Research recommendation

Abstract. Old Believers are a religious minority living in the north-eastern part of Poland. Since its appearance in the territory of Poland, it has aroused enormous interest due to its diversity. Old Believers in Poland are one of the most detailed and most widely described religious groups in Poland. Among these studies, linguistic studies clearly prevail, but they take into account the historical and cultural context of the emergence and internal development of the community. The aim of this text is to characterize the current research as well as to formulate postulates setting the direction for future research. The first one is dealing with the internal dynamics and variability of the group, the second one shows the need to take into account new research methods allowing for constant updating of the state of knowledge. The third one is about the abolition of the opposition researcher-subject, objective-subjective and making research a space of dialogue, which is associated with a significant change the current paradigm based on the significant status of the researcher-theoretician. The research postulates formulated in this way can also be referred to studies other than Old Believers of religious groups in Poland.

Keywords: Old Believers, interdisciplinary research, autoethnography

Staroobrzędowcy stanowią mniejszość religijną zamieszkującą współcześnie północno-wschodnie rejony Polski. Ich lokacja na tym obszarze jest rezultatem odległych wydarzeń historycznych związanych z reformami rosyjskiej Cerkwi prawosławnej. Radykalny charakter reform podejmowanych w XVII wieku przez ówczesnego patriarchę Nikona spotkał się z głębokim sprzeciwem dużej części społeczeństwa przywiązanej do „starej wiary”, zarówno duchowieństwa, jak i świeckich, prowadząc do rozłamu rosyjskiej wspólnoty prawosławnej. Rozłam ten, określany powszechnie mianem *raskołu*, stał się jednym z najistotniejszych i najbardziej dramatycznych momentów historii kultury rosyjskiej. Jego bezpośrednią konsekwencją było wyodrębnienie staroobrzędowców, grupy religijno-kulturowej różnicującej się wewnątrz na przestrzeni kolejnych lat. Spadkobierców tejże grupy odnajdujemy rozproszonych na terenach wielu współczesnych państw różnych kontynentów, w tym w Polsce (Kartashev, 1959, s. 147–174).

Początek rozłamu wiąże się z rokiem 1653, kiedy ukazał się nowy przekład psalterza, w którym pominięto fragmenty mówiące o dwupalcowym znaku krzyża (*dwuperstije*), jak również o wykonywaniu 16 dużych pokłonów przy modlitwie wielkopostnej Efrema Syryjczyka. Następnie, tuż przed Wielkim Postem, rozesłane zostało posłanie patriarchy, zawierające zarządzenie zmierzające do unifikacji tekstów i obrzędów ruskich z tradycją grecką. Zmiany dotyczyły m.in. zastąpienia dwupalcowego znaku krzyża (*dwuperstija*) trzypalcowym (*trojeperstijem*), kierunku prowadzenia procesji i okadzania krzyża ze zgodnego z ruchem Słońca na przeciwny. Pisownię imienia Jezusa z dotychczasowej *Isus* zmieniono na *Iisus*. W kolejnych latach wprowadzono poprawki niemal we wszystkich księgach liturgicznych. 31 sierpnia 1655 r. ukazała się nowa, poprawiona wersja mszału (*służebnika*) (Uspienski, 2001, s. 69–95). Wielki sobór moskiewski (1666–1667) uznał zmiany wprowadzone przez Nikona za kanoniczne, natomiast wszystkich tych, którzy im się sprzeciwiali, objęto anatemą. Uczestnicy soboru pozbawili kapłaństwa wszystkich przeciwników wprowadzonych zmian. Dało to początek faktycznemu rozłamowi wewnątrz rosyjskiej Cerkwi prawosławnej i wieloletnim wojnom religijnym. Przeciwnicy reform byli określani jako *raskolnicy* (odszczępieńcy), które to określenie związane etymologicznie ze słowem *raskol* (schizma, odstępstwo) miało negatywne konotacje. Natomiast zwolenników reform nazywano *nikonianami*, od imienia patriarchy Nikona. Ostateczne zatwierdzenie zmian wprowadzonych przez Nikona w czasie soboru w latach 1666–1667 pobudziło od dawna już obecne i narastające nastroje apokaliptyczne oraz wzmocniło przekonania o rychłym nadejściu Antychrysta (Przybył, 1999).

Działania aparatu władzy wymierzone były przede wszystkim w warstwę duchowieństwa, co było związane z zamiarem likwidacji masowego ruchu

obrońców starej wiary poprzez neutralizację jego przywódców. Tym sposobem starowiercy szybko musieli się skonfrontować z problemem braku duchowieństwa. Część starobrzędowców całkowicie zrezygnowała z duchowieństwa, opierając się na przekonaniu, że „sam Chrystus będzie dla nich przewodnikiem”. Starobrzędowcy podlegali represjom ze strony kolejnych władców. Zarządzenia wydawane przez władze pozbawiały ich wielu praw. Prześladowania jednak zamiast osłabiać opór, wzmacniały go. Najbardziej radykalną formę oporu stanowiły samospalenia, które uznawano za sposób na uniknięcie prześladowań, ucieczki od świata popadającego we władzę Antychrysta. Mniej radykalnym sposobem były migracje całych grup starobrzędowców, wręcz całych wsi, i osiedlanie się ich w trudno dostępnych rejonach kraju, w późniejszych latach również poza jego granicami. Współcześnie zwolennicy nauk przednikoniańskich zamieszkują m.in. Armenię, Austrię, Białoruś, Brazylię, Bułgarię, Estonię, Gruzję, Kanadę, Nową Zelandię, Polskę, Rumunię, Urugwaj i USA (Grek-Pabisowa, 2000, s. 12). Pierwsi starobrzędowcy na terenie dzisiejszej Polski pojawili się przed rokiem 1779. Przed II wojną światową ziemie polskie, włączając Mazury, które leżały wówczas poza granicami Polski, zamieszkiwało około 50 tysięcy starobrzędowców. Zgodnie z danymi GUS liczba wiernych Kościoła Starobrzędowego w Polsce w 2011 r. wynosiła 1006 osób. Większość dzisiejszych starobrzędowców zamieszkujących tereny Polski uważa się za potomków jednej z największych grup bezpopowców, tzw. wspólnoty pomorców (*Pomorskoye soglasiye*). Starobrzędowcy zamieszkiwali wsie północno-wschodniej Polski. Obecnie aktywne pozostają dwa ośrodki życia religijnego starobrzędowców w Polsce: Gabowe Grądy i Suwałki (Jewdokimow, 2014).

W dość jednolitej pod względem religijnym Polsce starobrzędowcy stanowią jedną z nielicznych mniejszości religijnych. Nie dziwi zatem, że byli oni i nadal są obiektem zainteresowania i intensywnych badań naukowych. Badania te podejmowane są przez specjalistów różnych dziedzin: językoznawców, historyków sztuki, historyków, religioznawców i etnografów. Badacze kultury starobrzędowej stosują odmienne perspektywy jej oglądu. Religijność starobrzędowców, stanowiąca podstawę ich odrębności kulturowej oraz oś autoidentyfikacji, często nie będąc centralnym obszarem badań, za każdym razem jest uwzględniana w badaniach. Badacze kultury starobrzędowej cechuje wysoka specjalizacja wyznaczająca właściwe im obszary badań. Wyróżnia się kilka aspektów badanej kultury. Podział ten dobrze odzwierciedla układ drugiego tomu publikacji *Starobrzędowcy za granicą*, gdzie artykuły zostały podzielone przez redaktorów na cztery „zasadnicze bloki tematyczne”: historia, religia, język, kultura (Paśko-Konecniak, Ziółkowska-Mówka, Głuszkowski i Grzybowski, 2014). Sugerowaną separację poszczególnych

składowych obszaru badań weryfikuje jednak lektura artykułów, gdyż większość autorów, określając dominantę tematyczną swoich zainteresowań, jest świadoma całościowego charakteru „fenomenu staroobrzędowstwa” (Grek-Pabisowa, 2010, s. 21). Owa dominanta tematyczna wynika zazwyczaj ze wspomnianej specjalizacji naukowej autorów. Całościowy charakter kultury staroobrzędowej wiąże się jednak z koniecznością stosowania podejścia interdyscyplinarnego, pełnego i wielowymiarowego, czego świadomi byli już pionierzy tych badań. W gronie naukowców podejmujących temat kultury staroobrzędowej odnajdujemy jej wieloletnich badaczy oraz tych, którzy zajęli się nią incydentalnie. Powtarzające się nazwiska wskazują, iż mamy do czynienia z dość ograniczonym gronem, wewnętrźnie spójnym, pozostającym w stałej komunikacji. Istotna wydaje się również znajomość samej tradycji badań, poprzez którą określa się indywidualne kompetencje naukowe. Obraz staroobrzędowców nakreślony w publikacjach naukowych jest wszechstronny, spójny i szczegółowy. Wiele publikacji zawiera jednak nieuniknione powielenia treści, mnogość wzajemnych odniesień, odwołań do autorytetów. Powtarzalność pewnych schematów myślenia, uznanych za oczywiste i niepodważalne, prowadzi do pewnego usztywnienia treści. W tej statyczności obrazu trudno dojrzeć, postulowaną przez samych badaczy, dynamikę badanej kultury, jej zmienność wynikającą ze zmienności kontekstu. Dodatkowym utrudnieniem jest przekonanie, że głównym atrybutem staroobrzędowców pozostaje ich skrajna ortodoksyjność, całkowita niepodatność na zmiany.

Pierwszy tom publikacji *Starowiercy za granicą* zawiera bardziej szczegółowy podział obszarów tematycznych, przy czym najbardziej interesujący jest rozdział otwierający, dotyczący historii badań wspólnot staroobrzędowych na świecie, autorstwa Irydy Grek-Pabisowej (2010, s. 21–29). Zawiera on zarys stanu badań poszczególnych grup staroobrzędowców zamieszkujących różne regiony świata: Litwę, Estonię, Bułgarię, Rumunię, a także kraje „za oceanem”. Odnajdujemy tam również krótkie podsumowanie badań polskich. Autorka pisze: „Wydaje się, że nasze badania, z wyjątkiem religioznawczych, są bardzo wszechstronne i szeroko interdyscyplinarne” (Grek-Pabisowa, 2010, s. 28). Już w pierwszym zdaniu podsumowania badaczka wyłącza religioznawstwo z kręgu prężnie rozwijających się badań nad kulturą staroobrzędową, choć nie wyjaśnia tego wyłączenia. Kolejno wyróżnia badania historyczne, językowe, etnograficzne, historię sztuki i muzykologię. Wymienia również badania antropometryczne (sic!). Najwyższą rangę nadaje badaniom nad językiem, czyli własnej specjalizacji badawczej. To w tym obszarze dostrzega największe możliwości rozwoju badań. W dość ogólny sposób formułuje też istotny postulat badawczy, który wynika z tradycji badań języka: „Zestawienie tych najnowszych danych z materiałami opracowanymi przed 50 laty pokazuje

dynamikę i tempo narastających zmian. Takie podejście można zastosować do sprawdzenia, czy i jakie różnice zaszły w obrzędowości i całej kulturze etnosu staroobrzędowców w Polsce” (Grek-Pabisowa, 2010, s. 28). Wskazuje to na konieczność uwzględnienia dynamicznego charakteru samego przedmiotu badań, jego zmienności. W podsumowaniu omawianego tekstu badaczka pisze zaś: „Jak widzimy, staroobrzędowcy to temat wciąż aktualny. Niesłabnące zainteresowanie staroobrzędowcami poza Rosją wiąże się m.in. z rozwojem i doskonaleniem metod badawczych. W obecnej dobie, kiedy zauważalna jest tendencja do szukania odrębnej tożsamości przez różne grupy ludzi, prace nad staroobrzędowstwem mogą być w dalszym ciągu interesujące i zyskać nowy wymiar” (Grek-Pabisowa, 2010, s. 29). Odnajdujemy tu kolejny postulat badawczy, który można określić jako konieczność ciągłej aktualizacji badań poprzez zastosowanie nowych narzędzi i metod badawczych. Ostatni z postulatów wydaje się dość niejednoznacznie sformułowany, choć z punktu widzenia rozwoju współczesnej humanistyki będzie najistotniejszy. Grek-Pabisowa zwraca uwagę na współczesne tendencje poszukiwania własnej tożsamości przez grupy mniejszościowe, mające wpływ na kierunek dalszych badań. Nie precyzuje jednak, jakiego rodzaju miałyby to być wpływ: czy chodzi o włączenie głosu badanych do dyskursu naukowego dotyczącego ich samych i uczynienie obszaru badań przestrzenią aktywnego dialogu, czy też o wzmożenie zainteresowania badanych badaniami nad nimi samymi, czyli *de facto* wzmocnienie autorytetu badacza-teoretyka, a co za tym idzie – hierarchicznej relacji badacz – badany?

Omawiany wyżej tekst polskiej slawistki mający na celu podsumowanie dotychczasowych badań i wskazanie kierunków ich dalszego rozwoju nie zawiera szczegółowych informacji na ich temat. Takie informacje odnajdziemy w innych tekstach badaczki.

Najobszerniejszą, a jednocześnie najbardziej aktualną bibliografię prac poświęconych staroobrzędowcom opracował Stefan Pastuszewski w swoim *Przeglądzie źródeł i opracowań do badań staroprawosławia* (Pastuszewski, 2016) i to na tym opracowaniu będę się dalej opierać, by bardziej szczegółowo ukazać stan polskich badań nad omawianą grupą wyznaniową. Autor ten, przygotowując obszerną bibliografię prac poświęconych staroobrzędowcom w Polsce, dokonał jej autorskiego podziału na 20 kategorii, co zapewne miało na celu uporządkowanie ogromnego materiału nagromadzonego w ciągu wielu dekad pracy badawczej. Pastuszewski wyodrębnia następujące kategorie publikacji: metodologia i bibliografistyka (42 pozycje), prace zbiorowe i almanachy (14), syntezy encyklopedyczne i inne (41), twórczość oryginalna staroprawosławia wraz z opracowaniami źródłowymi (8), religioznawstwo, teologia i filozofia (77), historia (137), etnologia i folklorystyka (61), socjologia i antropologia

(50), kulturoznawstwo i historia sztuki (9), ikonologia (83), literaturoznawstwo (49), archeologia, tekstologia, księgoznawstwo i bibliologia (86), muzykologia (29), językoznawstwo (355), turystyka (8), recenzje (63), publicystyka i reportaż (374), literatura piękna (oryginały i przekłady) (28), pamiętniki, wspomnienia, kroniki (12).

Zaproponowany podział może budzić wątpliwości: kryteria podziału na poszczególne kategorie pozostają niejasne, wydają się przypadkowe, niekiedy jest to temat poszczególnych publikacji, kiedy indziej specjalizacja badacza bądź jej gatunek. Dyskusyjne jest również przypisanie poszczególnych opracowań do konkretnych kategorii. Trzeba jednak pamiętać, że jest to autorski projekt uporządkowania materiału i nie rości sobie pretensji do bycia ogólnie obowiązującym. Dyskusyjność przypisania poszczególnych publikacji do wyznaczonych kategorii wynika z interdyscyplinarnego charakteru większości z nich. Jednak zastosowany schemat pozwala na określenie głównych kierunków podejmowanych dotychczas badań. Potwierdza też tezę Grek-Pabisowej mówiącą o wiodącej roli badań językoznawczych. Przegląd publikacji dowodzi jednocześnie, że większość z nich podejmuje temat religii, choćby pośrednio, uznając ją za fundamentalny wymiar kultury staroobrzędowej, a co za tym idzie – większość nagromadzonego materiału opracowanego w ramach różnych dziedzin stanowi przynajmniej materiał do badań religioznawczych, rozumianych w sposób ogólny jako badania, których „przedmiotem zainteresowania jest religia we wszelkich jej przejawach i aspektach. [...] Religia stanowi przedmiot badań nie tylko religioznawstwa, lecz także innych nauk, takich jak np. historia, psychologia, socjologia, etnologia czy etnografia. Jednak w odróżnieniu od tych nauk, dla których religia stanowi tylko jeden z obszarów badawczych, dla religioznawstwa jest ona jedynym przedmiotem zainteresowań, badanych również przy wykorzystaniu technik i narzędzi badawczych innych dyscyplin naukowych. W ten sposób nauki te są dla religioznawstwa naukami pomocniczymi, tak samo jak religioznawstwo jest nauką pomocniczą dla różnych działów wiedzy humanistycznej” (Hoffman, 2003, s. 433–434). W przypadku kultury staroobrzędowej nie ma konieczności ostrego wyodrębniania badań religioznawczych, jasne jest ich przenikanie się z badaniami prowadzonymi na gruncie innych dyscyplin. Badanie religii musi odbywać się tu w szerszym kontekście kultury, natomiast badanie kultury powinno uwzględniać religię jako jej istotny element składowy. Przesunięcie badań religii w kierunku szerszej całości, jaką pozostają badania systemu kulturowego, dokonuje się poprzez zastosowanie określonego jej rozumienia. Takie rozumienie, adekwatne do rzeczywistości kulturowej staroobrzędowców, zawarte zostało w definicji sformułowanej przez Clifforda Geertza na gruncie antropologii. Według Geertza religia to: „(1) system symboli, (2) budujących

w ludziach mocne, wszechogarniające i trwałe nastroje i motywacje (3) poprzez formułowanie koncepcji ogólnego ładu istnienia i (4) tworzenie wokół tych koncepcji takiej aury faktyczności, że (5) owe nastroje i motywacje wydają się niezwykle rzeczywiste” (Geertz, 2005, s. 112).

Zastosowanie tej definicji może służyć rozwijaniu „nowatorskich pomysłów badawczych” (Geertz, 2005, s. 112) i wskazuje na celowość podejmowania badań religii rozumianej jako system kulturowy.

Dotychczas zgromadzony materiał badawczy dostarcza nam wielu wskazówek co do kierunku dalszych badań. Niemożliwa jest całościowa analiza powstałych opracowań ze względu na ich liczbę. Taka analiza zmusza nas również do formułowania wniosków na wysokim poziomie ogólności, często nawet trywialnych. Aby tego uniknąć, a dodatkowo wzmocnić zasadność formułowanych wcześniej postulatów badawczych, skoncentruję się na opracowaniu mającym kluczowe znaczenie w historii badań nad kulturą starobrzędowców w Polsce. Bez wątpienia najważniejszą pracą dotyczącą tej kultury jest książka autorstwa Eugeniusza Iwańca *Z dziejów starobrzędowców na ziemiach polskich XVII–XX wieku* wydana w 1977 r. We wstępie Iwaniec pisał: „Celem niniejszej rozprawy miało być początkowo przedstawienie kultury materialnej fenomenu etniczno-społecznego, jaki stanowią zamieszkali w Polsce starobrzędowcy – Rosjanie z pochodzenia. W toku badań okazało się jednak, że opracowanie tego tematu wymaga gruntownego zapoznania się z problematyką starobrzędowców w szerszej historycznej perspektywie. Dlatego pierwotny temat pracy został znacznie rozszerzony; wydawało się bowiem celowe pokuszenie się o próbę całościowej monografii tej pod wieloma względami bardzo interesującej grupy ludności naszego kraju. Niniejsza rozprawa jest więc pracą z pogranicza kilku tradycyjnych dyscyplin humanistycznych, takich jak szerzej rozumiana historia, etnografia, religioznawstwo, historia literatury i sztuki (staroruskiej) oraz językoznawstwo” (Iwaniec, 1977, s. 7). Deklaracja zastosowania wielości ujęć w opisie badanej mniejszości jest konsekwentnie realizowana, z tego też powodu monografia Iwańca wciąż pozostaje najbardziej kompletnym opracowaniem naukowym kultury starobrzędowców, punktem odniesienia dla kolejnych pokoleń badaczy, kamieniem milowym w polskich badaniach, ich początkiem, choć wcześniej takowe były już podejmowane. Książka Iwańca, jak przekonuje Stefan Grzybowski, „[d]o dziś mimo nowych odkryć i badań na temat starowierców stanowi [...] swoistą odskocznnię dla badaczy tej grupy wyznaniowej i Eugeniusz Iwaniec słusznie uchodzi za inicjatora badań i jednego z najlepszych znawców i interpretatorów zarówno dziejów, jak i kultury oraz myśli religijnej starobrzędowców nie tylko w Polsce” (Grzybowski, 2016, s. 215). Wiele szczegółowych informacji określających sposób pracy autora oraz ustanawiania jego relacji z badaną „grupą ludności” odnajdujemy już we

wstępie. Istotnym etapem badań była „praca gabinetowa”, praca ze źródłami. Iwaniec ustala obecny stan badań i wskazuje na najistotniejsze prace powstałe w trzech językach: polskim, rosyjskim i niemieckim. Praca ta służyła mu przede wszystkim do odtworzenia historii zasiedlenia terenów Polski przez grupy staroobrzędowców, jak również do rekonstrukcji szerszego kontekstu historyczno-kulturowego wyłaniania się grupy staroobrzędowców w rosyjskim krajobrazie religijnym. Iwaniec dokonuje szczegółowego przeglądu „dotychczasowej literatury” oraz materiałów źródłowych, które w większości, z oczywistych względów, powstały w języku rosyjskim. Dla nas istotna będzie literatura polskojęzyczna, która pozwala określić stan polskich badań w chwili powstania monografii. Iwaniec wymienia i charakteryzuje najważniejsze pozycje polskojęzyczne. „Do XIX w. w literaturze polskiej opracowań naukowych, poświęconych wyłącznie tematyce staroobrzędowej, nie spotyka się” (Iwaniec, 1977, s. 13). Pośród pierwszych źródeł wiedzy na temat staroobrzędowców zamieszkujących Polskę Iwaniec wymienia rękopis księdza Franciszka Siarczyńskiego, który w rozdziale X: *Rzecz o Filiponach* opisuje życie codzienne staroobrzędowców zamieszkujących Bukowinę, znajdującą się pod zaborem austriackim, którzy utrzymywali żywe kontakty ze współwyznawcami mieszkającymi w Królestwie i na Mazurach (Iwaniec, 1977, s. 13). Kolejny XIX-wieczny tekst to szkic Benedykta Tykiela *O tak zwanych Filiponach w guberni augustowskiej zamieszkałych* oraz studium nieznanego autora *Wiadomości o Filiponach* opublikowane w „Roczniku ces. król. Towarzystwa Naukowego Krakowskiego”. Kolejne z wymienianych przez Iwańca opracowań pochodzi już z początku XX wieku. Jest to praca księdza Karola Dębińskiego *Raskoł i sekty prawosławnej Cerkwi rosyjskiej* z 1910 r., która pozostaje archaicznym z punktu widzenia współczesnej humanistyki, jednostronnym przedstawieniem mniejszości religijnej z pozycji Kościoła rzymskokatolickiego, a mimo to często i chętnie cytowanym. Iwaniec wymienia również szereg wzmianek w literaturze polskiej, w tym znaczący dla samych staroobrzędowców rozdział książki Melchiora Wańkowicza *Na tropach Smętka* zatytułowany *O Filiponach*. Ostatecznie Iwaniec przedstawia współczesnych mu badaczy, a pośród nich Anatola Mirowicza zajmującego się gwarą staroobrzędowców oraz jego uczennicę i kontynuatorkę Irydę Grek-Pabisową. Wskazuje tym samym na początek i źródło silnego nurtu badań podejmowanych w kontekście polskim, badań językoznawczych uwzględniających aspekt kulturowy. Nurt ten, jak wskazałam wyżej, rozwinął się w Polsce najlepiej.

Dalej Iwaniec wyodrębnia „źródła rękopiśmienne” znajdujące się w zbiorach archiwalnych oraz u osób prywatnych. Do tego typu źródeł włącza też swoją prywatną korespondencję ze staroobrzędowcami, udzielając tym samym głosu obiektom swoich badań. Głosy te należą do konkretnych osób,

są spersonalizowane, choć nieliczne: Jegor Krassowski z Gałkowa, duchowny Aleksander Makal, Anastazja Makarowa – była nowicjuszka w klasztorze w Wojnowie, Piotr Leonow z powiatu augustowskiego. Pojawia się również wzmianka o pojedynczych listach bez określenia ich liczby i autorstwa.

Iwaniec deklaruje, że swoje badania w dużej części oparł na „autopsji”, co w jego interpretacji oznacza bezpośrednie zetknięcie się z „elementami kultury materialnej”. W latach 1963–1968 odwiedzał osiedla staroobrzędowców w północno-wschodniej Polsce, gromadząc materiał do pracy badawczej. Informacje pozyskiwane od mieszkańców wsi dotyczyły głównie ich życia codziennego, gdzie jasno wyznaczone były role i obowiązki kobiet i mężczyzn. W tych wstępnych ustaleniach co do źródeł i metod badawczych pojawia się wymowne spostrzeżenie, oddające szczególną cechę mentalności staroobrzędowców, czyli ahistoryczność. „Gorzej przedstawia się sprawa z danymi historycznymi. Przeważająca większość staroobrzędowców nie zna w zadowalającym stopniu historii swoich przodków. Informacje podawane przez nich były dość sprzeczne. Nieco lepiej orientują się w tych sprawach staroobrzędowcy zamieszkali w regionie mazurskim. Podawane przez nich informacje w większości jednak nie są przekazami tradycji, lecz powtórzeniem za autorami opracowań w języku niemieckim i to tylko tych, którzy w większym lub mniejszym stopniu wyrażają się o nich pozytywnie. Uderza zupełny niemal brak znajomości prac rosyjskich i polskich (nawet powojennych), bez których nie można wyczerpująco nakreślić dziejów ich kolonii” (Iwaniec, 1977, s. 19). Jest to jedna z kluczowych wypowiedzi, obnażających sposób myślenia badacza o swych „informatorach”. „Ahistoryczność” określana tu jest pośrednio jako rodzaj deficytu poznawczego, oznaka ignorancji. Tymczasem stanowi ona jasny sygnał prowadzący nas ku charakterystyce systemu znaczeń i wartości tej szczególnej grupy wyznaniowej. Należałoby wskazać powody braku zainteresowania wspólnoty jej historią. Mógłby temu służyć rozpoznany kontekst historyczny, a także analiza systemu przekonań religijnych, pozwalające stawiać wstępne hipotezy. Jedna z nich miałaby charakter psychologiczny i mówiła o traumatycznym charakterze historii wspólnoty, prowadzącym do mechanizmu wyparcia, inna zaś wyjaśniałaby ahistoryczność za pośrednictwem dogmatyki religijnej opartej na oczekiwaniu kresu dziejów, wyjściu poza czas historyczny. Obserwacja poczyniona przez Iwańca wskazuje na konieczność wykorzystania wszechstronnej wiedzy w procesie badania mniejszościowych grup wyznaniowych. Wszechstronność ta była postulowana przez niego samego, choć nie w pełni wykorzystana. W badaniach polskich można dostrzec tego typu poszukiwania zmierzające do wyjaśnienia określonych zachowań poprzez odwołanie do systemu znaczeń i wartości, na których opiera się dana kultura. Jednak próby te są często czynione *ad hoc*,

bez należytego uzasadnienia. Przykładem może być zdanie: „Gdy w wyniku działań wojennych pojawiały się nowe władze, to staroobrzędowcy, jakby z natury swego wyznania, w oparciu o religijnie umotywowaną doktrynę lojalności, uznawali je, nie wnikając zbyt w ich ideologię” (Pastuszewski, 2016, s. 64). Spostrzeżenie to wymagałoby dalszej analizy i komentarza. Autor nie wyjaśnia, czym jest „religijnie umotywowana doktryna lojalności”. Pozostawione w takiej postaci twierdzenie stanowi jedynie intuicję badacza, rodzaj domniemania. W tym brzmieniu hipoteza zawiera także oskarżenie o oportunizm. Równie dobrze można by wyjaśnić uległość wobec władz poprzez – wpisaną w system wartości staroobrzędowców – ideę *smirienija*, zgody na los, co również wymagałoby szczegółowego uzasadnienia. Nakreślony tu jedynie sposób wyjaśniania konkretnych zachowań wspólnoty w odniesieniu do jej systemu wartości i znaczeń byłby spójny z kierunkiem badań, jaki wynika z przywołanej wyżej definicji religii jako systemu kulturowego. Kierunek ten w moim przekonaniu pozwalałby na aktualizację dotychczasowych badań oraz ich rozwój.

Praca Iwańca powstała w określonym momencie rozwoju nauk humanistycznych, w rodzimym, polskim kontekście mogła uchodzić za nowatorską. Widoczne z dzisiejszej perspektywy jej deficyty wynikają jednoznacznie z dynamicznego rozwoju humanistyki, zwłaszcza w obszarze badań etnograficznych i historycznych, co ma kluczowe znaczenie w przypadku pracy Iwańca. Dzisiaj niezbędna jest krytyczna lektura jego tekstu, przy czym słowo „krytyczna” nie oznacza negatywnej oceny, a raczej świadomą lekturę, w wyniku której mogłyby zostać sformułowane postulaty badawcze określające kierunek dalszej pracy naukowej. Postulaty te mogłyby dotyczyć dalszego badania kultury staroobrzędowej i zostać wykorzystane do badania innych mniejszościowych grup wyznaniowych. Tylko taka lektura daje możliwość rozwoju badań i niepowielania nieaktualnych już wzorców metodologicznych. Aktualizacji wymagałaby przede wszystkim jego pozycja badawcza, określająca rodzaj relacji z przedstawicielami badanej kultury. Pozycja badawcza Iwańca częściowo wpisuje się w obraz „badacza terenowego-teoretyka”, sprecyzowany i utrwalony przez Bronisława Malinowskiego w postaci modelu obserwacji uczestniczącej. Częściowo, ponieważ w dużej części jego pracy zachowana jest „obserwacyjna postawa przyrodnika dokumentalisty” (Clifford, 2000). Iwaniec nie zamieszkał wśród staroobrzędowców, nie próbował wniknąć w system ich przekonań. Odwiedzał ich, by zebrać materiał etnograficzny, i z pozyskanym materiałem wracał do swego gabinetu. Autorytet etnograficzny oparł zaś z jednej strony na deklaracji „Ja tam byłem”, a z drugiej – na szerokim zapleczu teoretycznym, w postaci literatury, pozwalającym doświadczać rzeczywistość właściwie odczytywać i interpretować, widzieć w szerszym

kontekście. Kategorię doświadczenia stanowiącego podstawę autorytetu etnograficznego traktuje on dość szczególnie, zastępując ją pokrewną kategorią autopsji, którą następnie odnosi do bezpośredniego, empirycznego kontaktu ze światem kultury materialnej. Jest to dość odległe pojmowanie doświadczenia wobec jej rozwinięcia w ramach refleksji etnograficznej początku XX wieku. Przyznać jednak należy, że pełna realizacja postawy „badacza terenowego-teoretyka” była zbędna ze względu na sam obszar badań. Badanie kultury staroobrzędowców nie wymagało długoletniego uczenia się ich języka i budowania własnej chaty pośród ich chat. Kultura ta nie była tak odległa ani pod względem dystansu geograficznego, ani kulturowego. „Dzikie plemię” Iwańca było już dawno odkryte i w dużym stopniu zasymilowane. Już w czasach prowadzonych przez niego badań społeczność staroobrzędowców w Polsce podlegała przemianom, mieszając się z kulturą dominującą. O ile paradygmat stosowany przez Iwańca, oparty na opozycji tożsamy – obcy, przystawał do badanej przez niego rzeczywistości, o tyle współcześnie, ze względu na głębokie przeobrażenie wewnątrz wspólnoty staroobrzędowców, nie może być dalej stosowany. Przeobrażenia te nastąpiły w ramach szerszych procesów przemian społecznych dokonujących się w powojennej Polsce. Współczesna polska rzeczywistość kulturowa, będąca rezultatem tamtych przeobrażeń, zdecydowanie odbiega od tej opisywanej przez Iwańca.

Najważniejsza książka poświęcona kulturze staroobrzędowców w Polsce powstała w latach 60. i 70. Był to moment głębokich przemian w ramach myślenia humanistycznego. Zmiana ta w dużej mierze dotyczyła badań historycznych, gdzie nastąpił tzw. zwrot antropologiczny, a jednocześnie dokonała się w ramach autorefleksji etnograficznej, gdzie nastąpiła zmiana paradygmatu w myśleniu o kulturze oraz metodzie jej badania. Zmiany paradygmatu antropologicznego wpisują się w szerszą perspektywę radykalnych przemian kulturowych spowodowanych rozpadem dotychczasowego porządku kolonialnego, zapoczątkowanych w latach 50. W Polsce istotniejsze były zmiany porządku klasowego, zniesienie polaryzacji miasto – wieś, dążenie do tworzenia jednolitego modelu kultury polskiej realizowanego za pomocą spójnego systemu edukacji. Kulturę współczesną zaczyna cechować heteroglosja. Ścieranie się i przenikanie dotychczas względnie odrębnych kultur zaburza opozycję tożsamy – obcy. Z uwagi na to opis kultury staroobrzędowców jako całkowicie odrębnej stał się niemożliwy. Pomijając szczegółowy opis zmiany paradygmatu badań nad kulturą, który wiąże się z przełomem postmodernistycznym, warto zaznaczyć pojawienie się nowego sposobu tworzenia wiedzy etnograficznej w postaci dialogu z badanymi, postulującego włączenie oryginalnego głosu informatorów do dyskursu etnograficznego. Projekt ten ma raczej utopijny charakter, bowiem wybór przywoływanych słów informatora

zawsze będzie wyborem badacza. Wskazuje to jednak na uznanie badanego jako aktywnego podmiotu, o kompetencjach umysłowych pozwalających mu rozumieć i opisywać własną kulturę poza ramami istniejącej tradycji teoretycznej. Formą realizacji takiego podejścia jest autoetnografia (Ellingson i Ellis, 2000) przekraczająca dychotomię tożsamy – obcy, wewnętrzne – zewnętrzne, obiektywne – subiektywne, badany – badacz. Faktyczne włączenie głosu samych badanych, staroobrzędowców, w ramy dyskursu naukowego byłoby ostatnim z przedstawionych tu postulatów badawczych.

Podsumowując, należy uwzględnić konieczność badań interdyscyplinarnych kultury staroobrzędowców, co wynika z jej wielowymiarowości i złożoności. Na gruncie badań tej kultury, choć podstawą jej wyodrębnienia pozostaje religia, nie ma konieczności wyszczególniania badań religioznawczych. Badania takowe ściśle łączą się i przenikają z badaniami prowadzonymi na gruncie innych dyscyplin humanistycznych. Zasadne i umożliwiające rozwój badań jest natomiast przyjęcie rozumienia religii jako systemu kulturowego, systemu znaczeń i wartości określających kierunek działań jednostek. Dotychczasowe opracowania zawierają pośrednio sformułowane postulaty badawcze wyznaczające dalszy rozwój badań. Pierwszy z nich mówi o dynamice wewnętrznej i zmienności badanej grupy, drugi o konieczności uwzględnienia nowych metod badawczych pozwalających na ciągłą aktualizację stanu wiedzy, trzeci zaś – o zniesieniu opozycji badacz – badany, obiektywne – subiektywne i uczynieniu badań przestrzenią dialogu, co wiąże się z istotną zmianą dotychczasowego paradygmatu badań. Tak sformułowane postulaty badawcze mogą być odniesione również do badań innych niż staroobrzędowcy grup wyznaniowych w Polsce, przyczyniając się do ich rozwoju.

Literatura

- Clifford J. (2000). O autorytecie etnograficznym. W: J. Clifford, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka* (s. 29–63). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Ellingson L., Ellis C. (2008). Autoethnography as constructionist project. W: J.A. Holstein, J.F. Gubrium (red.). *Handbook of constructionist research* (s. 445–466). New York: Guilford Press.
- Geertz C. (2005). *Interpretacja kultur. Eseje wybrane*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Grek-Pabisowa I. (2000). Światowe migracje staroobrzędowców. *Zeszyty Muzeum Warmii i Mazur*, 4, 7–31.
- Grek-Pabisowa I. (2010). Staroobrzędowcy poza granicami Rosji – niesłabnące zainteresowanie tematem badawczym. W: M. Głuszkowski, S. Grzybowski (red.). *Staroobrzędowcy za granicą* (s. 21–29). Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

- Grzybowski S. (2016). O Eugeniuszu Iwańcu. W: S. Pastuszewski, K. Snarski (red.). *Oblicza chrześcijaństwa wschodniego. Księga Pamiątkowa Profesora Eugeniusza Iwańca w osiemdziesięciopięciolecie urodzin* (s. 214–215). Bydgoszcz: Instytut Wydawniczy „Świadectwo”.
- Hoffman H. (2003). Religioznawstwo. W: T. Gadacz, B. Milerski (red.). *Religia. Encyklopedia*. T. 8 (s. 433–437). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Iwaniec E. (1977). *Z dziejów starobrzędowców na ziemiach polskich XVII–XX w.* Warszawa: PWN.
- Jewdokimow D. (2014). Krótki zarys dziejów starobrzędowców. W: *Rosjanie – historia i kultura* (s. 15–20). Szreniawa: Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie.
- Kartashev A. (1959). *Ocherki po Istorii Russkoy Cerkvi*. Paris: YMCA-Press.
- Pastuszewski S. (2016). *Przegląd źródeł i opracowań do badań staroprawosławia*. Bydgoszcz: Instytut Wydawniczy „Świadectwo”.
- Paśko-Konecniak D., Ziółkowska-Mówka M., Głuszkowski M., Grzybowski S. (red.) (2014). *Starobrzędowcy za granicą II. Historia, religia, język, kultura*. Toruń: Pracownia Wydawnicza Eikon.
- Przybył E. (1999). *W cieniu Antychrysta. Idee starobrzędowców w XVII wieku*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Uspienski B. (2001). *Religia i semiotyka*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

Przegląd Religioznawczy 1 (279)/2021

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

ALEKSANDRA F. MICHALSKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Kulturoznawstwa

e-mail: michalska.aleksandra@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0002-6105-7225

DOI: 10.34813/ptr1.2021.3

Antropologia wizualna w badaniu przemian religijności – na przykładzie ikonografii cerkwi św. Jerzego we wsi Złatolist w Bułgarii

Visual anthropology in the study of changes in religiosity –
on the example of the iconography of the church of St. George
in the village of Zlatolist in Bulgaria

Abstract. The multidimensional iconicity of the modern world leaves no doubt as to its enormous role in cultural and social communication. Visual anthropology, by providing effective tools for decoding and interpreting images, has also gained significance in the field of religiosity research. By using it to analyze images of a religious nature, we reach content that determines the direction of social and cultural changes. Sacred iconography of the church of St. George in the village of Zlatolist in Bulgaria will serve as an example in reading the mental changes of Bulgarian society in the late nineteenth and early twentieth century. Focusing my special attention on the topics “Going to the healers” and “Maidens who use rouge” I will refer to the process of resemiotization, in the context of worship of an unofficial saint, a prophetess of Baba Stojna, invariably associated with this place since the beginning of the 20th century. At the same time, in-depth anthropological analysis of the quoted images will help me to show the changes in religiosity in the field of culture that I study. I will try to understand how the symbols contained in iconography, referring to specific rituals, ethics and experience of the sacred or profane, operate within the society and are produced by it.

Keywords: visual anthropology, religiosity, iconography, orthodox religion, cult

Od pojęcia obrazu nie można oddzielić jego podwójnego znaczenia – obraz to zarówno obraz wewnętrzny, jak i zewnętrzny – i ten fakt wskazuje na jego fundament antropologiczny. «Obraz» jest czymś więcej niż tylko wytworem percepcji. Powstaje jako wynik osobowej i kolektywnej symbolizacji. Wszystko, co pojawia się w polu spojrzenia lub przed okiem wewnętrznym, można na tej zasadzie ukonstytuować lub zmienić w obraz. Dlatego pojęcie obrazu, jeśli traktuje się je poważnie, może być ostatecznie tylko pojęciem antropologicznym. Żyjemy z obrazami i rozumiemy świat w obrazach” (Belting, 2007, s. 12–13).

Kiedy mówi się o bułgarskiej szkole ikonograficznej i malarstwie religijnym XIX wieku, przyjęło się wiązać z tym okresem przemianę, która zachodziła w wyniku wydarzeń historycznych, tj. wyzwania się Bułgarii spod jarzma Imperium Osmańskiego i wkraczania w nowy czas zwany odrodzeniem narodowym (Бакалова, 2016, s. 16). Style wypracowane w ikonografii przez większe ośrodki, takie jak Samokow czy Triawna, są łatwo rozpoznawalne dzięki specyficznej estetyce łączącej kanoniczne bizantyjskie wzorce z wpływami sztuki zachodniej, jak również lokalnymi elementami charakterystycznymi tylko i wyłącznie dla nich. W opracowaniach naukowych często pomija się mniejsze centra ikonografii, które wykształciły twórców zajmujących się malarstwem religijnym w małych cerkwiach mniej popularnych regionów. W ostatnim czasie jednak to się zmienia i zaczyna się zwracać uwagę nie tylko na estetyczne, ale także historyczno-kulturoznawcze walory tych reprezentacji sztuki głównie o proveniencji ludowej. Tak jest też z zainteresowaniem badaczy dotyczącym regionu południowo-zachodniej Bułgarii, w którym tak samo jak w pozostałej części kraju religia chrześcijańska i jej przejawy w sztuce stanowiły formę samoidentyfikacji narodowej w sytuacji pięciowiekowego zniewolenia. To właśnie w małych, skromnych wiejskich cerkwiach można zaobserwować procesy przemian w estetyce oraz podejmowanych tematach o charakterze historycznym i społecznym (Бакалова, 2016, s. 17; za: Василиев, 1973, s. 84–85). Dostrzega się ich szczególny charakter dydaktyczno-moralizatorski, co daje możliwość badań na ich podstawie mentalności społeczeństwa. Nowe tematy pojawiające się w sztuce wizualnej są zazwyczaj wynikiem rozpowszechniania się nowych źródeł literackich, a te na przełomie XIX/XX wieku napływały do Bułgarii głównie z zachodniej Europy: bezpośrednio – druki i ryciny z Wenecji docierały przez Dubrownik i Wołoszycznę, pośrednio – wprowadzone i zaadaptowane przez malarstwo z Góry Athos zachodnie wzorce lub rozpowszechniane ruskie, do których przeniknęły takie wpływy (Бакалова, 2016, s. 18). Oprócz wskazanych wyżej wpływów sztuki zachodniej zauważa się w tym okresie znaczny rozwój literatury parenetycznej w Bułgarii, co bez wątpienia oddziałuje na wizualne przedstawienia w sztuce religijnej epoki.

Przykładami tematów mających przełożenie na język wizualny są: „Chodzenie do znachorek” czy „Panny, które się czerwienią” – obrazy wykonane techniką malarstwa ściennego w cerkwi św. Jerzego we wsi Złatolist w Bułgarii. Szczególnie ten pierwszy temat wydaje się popularny w owym czasie i przedstawiony jest na zewnętrznej ścianie cerkwi Monastynu Ryłskiego – najważniejszego dla Cerkwi prawosławnej w Bułgarii. Zauważa się go także w kilku innych miejscach kultu i na wielu rycinach z podobnego okresu (Бакалова, 2016, s. 25). Ten rodzaj prozy moralizatorskiej z dydaktycznym patosem, która wpływała na malarstwo, był bardzo popularny na ziemiach bułgarskich. Historyk sztuki Elka Bakałowa przywołuje słowa Adeliny Anguszewej: „brak silnych chrześcijańskich instytucji w czasie panowania osmańskiego powodował, że walka przeciwko pogańskim i niekanonicznym chrześcijańskim wierzeniom była wyjątkowo trudna, ponieważ wierzenia te były rozpowszechniane przez ważne lokalnie postaci, zajmujące się nadprzyrodzonymi mocami. Bez wątpienia lokalni znachorzy (głównie kobiety) umniejszają rolę chrześcijańskiej Cerkwi i przede wszystkim monastyrów jako miejsc leczniczych, i odciągają od składania im darów, co jest w tym okresie szczególnie potrzebne bałkańskim klasztorom” (Бакалова, 2016, s. 25–26). Do tego zjawiska odnosi się również XVIII-wieczny bułgarski kaznodzieja Josif Bradati, który twierdzi, że przybierająca na sile władza kobiet uzdrowicielek (znachorek) w społeczeństwie jest częścią bardziej skomplikowanego procesu sekularyzacji, umniejszającego rolę monasterów (Бакалова, 2016, s. 26) – monasterów pełniących funkcję centrów leczniczych, do których zmierzali pątnicy, szukając uzdrowienia w procesie napełniania dobroczynnymi energiami płynącymi z „pozyskiwania” wiedzy duchowej (Lubańska, 2019, s. 114). Znachorki zajmujące się ziołolecznictwem, homeopatią i wszelkimi formami bioenergoterapii, odbierając tę leczniczą rolę klasztorom, stały się „konkurencją”, a co za tym idzie – zagrożeniem. Z tego właśnie powodu należało „uświadomić” społeczeństwo o „popelnianych przez nie błędach” i nakierować na „właściwą drogę” w wierze.

Świątynia staje się więc forum zbierającym chrześcijan, na których wpływa się poprzez słowo w wymiarze moralnym. Monumentalne malarstwo ma spełniać podobne cele – ma być wizualnym tłumaczeniem Słowa Bożego (Бакалова, 2016, s. 26). Rozpowszechnianie nowych ikonograficznych wzorców w XIX wieku, zebranych w tzw. hermenejach, jest dla historyka sztuki Emanuela Mutafova również „próbą zeuropeizowania prawosławnej bałkańskiej kultury” (Бакалова, 2016, s. 26–27). Wizualizacja dydaktycznych tematów zazwyczaj znajduje miejsce na zewnętrznych ścianach świątyń, a często przy samym wejściu, które ma stanowić symboliczne przejście ze świata *profanum* do świata *sacrum*, co z jeszcze większą siłą podkreślać ma grzeszność praktyk, których należy się wyzybyć z życia codziennego. Znacząca

liczba tekstów przeciw znachorom i znachorkom w literaturze staro-cerkiewno-słowiańskiej ukazuje popularność tego rodzaju praktyk w społeczeństwie. Jasne jest również to, że Cerkiew była zmuszona występować przeciwko tego rodzaju działalności, by chronić siebie. Z uwagi na to, że łączono ją głównie z pobożnością kobiecą, która była odbierana jako bardziej naiwna i skłonna do zabobonności, teksty dotyczą w dużej mierze tej grupy społecznej, podobnie jak przełożenie na język wizualny (Куюмджиев, 2015, s. 409–410). Przykładem tego jest szczególnie popularny obraz „Chodzenie do znachorki”. Badacze, poszukując pierwowzoru tego przedstawienia i wiedząc, że wyznacznikiem dla mniejszych ośrodków w regionie był model z Monasteru Ryńskiego, przypuszczają, iż źródłem ikonograficznym mogły być druki greckie, ruskie i ukraińskie ryciny lub zachodni wzór przekształcony w reprodukcjach ze Świętej Góry Athos (Куюмджиев, 2015, s. 411).



Fot. 1. „Chodzenie do znachorki”, Monaster Ryński (autor: V. Dimitrov)

Ciekawym przykładem połączenia roli cerkwi jako „centrum leczniczego” ze świecką praktyką znachorki jest osiedlenie się w 1913 r. Stojny Dimitrowej we wsi Złatolist w Bułgarii. Zamieszkała ona w cerkwi św. Jerzego w wydzielonej części emporowej świątyni, gdzie przyjmowała pielgrzymów, udzielając im rad dotyczących zdrowia i życia codziennego. Fakt ten stanowi ewenement kulturowy, niespotykany w świecie prawosławnym, a jeszcze bardziej wyjątkowym czyni go akceptacja ze strony Cerkwi, oficjalnie potępiającej

tego rodzaju działalność znachorską, co staje się źródłem ciekawych analiz lokalnej religijności. Fenomen ten bada również bułgarska etnologka Galina Valtchinova, zwracając uwagę, że Stojna jest traktowana jako „religijna ekspertka” nie tylko przez społeczeństwo, ale także przez lokalnych przedstawicieli kleru (Вълчинова, 2006, s. 237). Uważana za prorokinię i nieoficjalną świętą, przyciągała i kilkadziesiąt lat po śmierci przyciąga do cerkwi tysiące pielgrzymów przejawiających w swoim podejściu do wiary synkretyzm religijny. Fenomen kultu tej postaci w prawosławnej przestrzeni sakralnej oraz ikonografia podejmująca temat „chodzenia do znachorek” znajdująca się w miejscu zamieszkania Stojny będzie stanowić trzon mojej analizy antropologicznej.

Ikonografia cerkwi – analiza antropologiczna

„Antropologia, zajmująca się wytwarzaniem obrazów przez ludzi i wiarą w nie, wzbudza podejrzenie zdrady idei postępu historycznego. [...] jednak wtedy, gdy antropologia historyczna poddaje badaniu media i symbole, wykorzystywane przez kulturę w procesie produkcji sensu, również obraz staje się dla niej istotnym tematem” (Belting, 2007, s. 31).

Rok 1857, kiedy to cerkiew św. Jerzego we wsi Złatolist (dawniej Dolna Sużica) została zbudowana, i rok 1876, kiedy powstaje jej ikonografia, przypadają na czas „późnego odrodzenia”, gdyż 1878 r. to historyczna data wyzwolenia Bułgarii spod jarzma tureckiego. Południowo-zachodni rejon Bułgarii w obecnym kształcie, w tym wieś Złatolist, zostaje zaś przyłączony do jej terytorium dopiero w 1912 r. (Димитров, 2011, s. 36). Odrodzenie narodowe w Bułgarii to okres ożywionych procesów społecznych, ekonomicznych i kulturowych. I w ten kontekst wpisuje się działalność rodziny Minowów – zografów, którzy wyróżniali się specyficznym stylem w malarstwie ściennym cerkwi we wsiach obecnej południowo-zachodniej Bułgarii, w drugiej połowie XIX wieku. Wielka liczba budowanych w tym czasie cerkwi ozdabianych malowidłami ściennymi świadczy o rosnącej potrzebie rozwoju także życia duchowego i manifestowania swojej przynależności kulturowej poprzez symbole wiary (Димитров, 2011, s. 79).

W prezentowanym tekście skupię się na wybranych tematycznie fragmentach malowideł ściennych osadzonych w konkretnym kontekście historyczno-kulturowym. Dzięki metodzie indukcji poddam je szczegółowej analizie, by dostrzec związki łączące człowieka z konkretnymi przedstawieniami figuralnymi, a potem zestawię pewne aspekty zachowań i reakcji, na które można spojrzeć z perspektywy uniwersalnej (Freedberg, 2005, s. 24). Jestem świadoma tego, że zewnętrzna interpretacja w pełni zależy od poznania

kontekstu sytuacyjnego. Im lepiej go poznamy, tym lepiej jesteśmy w stanie określić motywy ludzkiego zachowania. Jak pisze Jarema Drozdowicz: „na ten kontekst składa się świat wyobrażeń i norm leżących u podstaw danej kultury. [...] Miejsce, gdzie spotykają się interesy przedstawicieli różnych kultur jest równocześnie polem, gdzie zachodzą dyskursy mniejszego zasięgu, związane z partykularnymi systemami kulturowymi, lokalną specyfiką lub sytuacją. Zadaniem antropologa jest opis relacji tych systemów względem siebie, ich praktycznego zastosowania w określonych warunkach społecznych, kulturowych i historycznych. Etnograficzny opis zjawisk kulturowych musi uwzględniać zatem w takim samym stopniu złożoność świata badanej kultury, jak być świadomym swoich własnych ograniczeń” (Drozdowicz, 2008, s. 118). Drozdowicz powołuje się tu na metodę opisu zagęszczonego, postulowaną przez Clifforda Geertza (2005, s. 17–47), która ma być jego zdaniem jednym z najbardziej odpowiednich narzędzi nauk społecznych. „Umożliwia ona w pewnym stopniu ogląd sytuacji kulturowej, zarówno jej samej, jako pewnego faktu społecznego, jak i możliwych jej interpretacji z innych punktów widzenia” (Drozdowicz, 2008, s. 118). Jako przedstawicielka kultury europejskiej zakorzenionej w wierze chrześcijańskiej, lecz spoza kręgu kultury prawosławnej i z regionu Europy różniącego się historycznie i kulturowo od tego przeze mnie badanego, postaram się stosować w analizie wymienione metody pracy.

Będę też pamiętać o podstawowych celach analizy materiału wizualnego, takich jak: przetłumaczenie (zdekodowanie) elementów obrazowych na język



Fot. 2. Scena „Chodzenie do znachorki” i „Panny, które się czerwienią”
(autor: A. Michalska)



Fot. 3 „Chodzenie do znachorki” – detal
(autor: V. Dimitrov)



Fot. 4. „Panny, które się czerwieniły” – detal
(autor: V. Dimitrov)

komunikacji werbalnej (mówionej bądź pisanej), rozpoznanie warunków, które określają sposoby ich odczytywania, oraz odniesienie poszczególnych systemów do szerszych procesów społecznych (Olechnicki, 2003, s. 221). Krzysztof Olechnicki dodaje, że antropologia wizualna polega na użyciu obrazów jako medium dostarczającego informacji i spostrzeżeń o podstawowym znaczeniu, a niekiedy umożliwiającego nawet wgląd w to, co inaczej pozostawałoby poza poznaniem (Olechnicki, 2003, s. 222).

Ograniczając pole badawcze, analizie poddam dwa szczególnie interesujące tematy, i to nie tylko ze względu na ich symbolikę, ale także na fakt ich lokalizacji. Przedstawienia „Chodzenie do znachorki” („Ходене при врачката”) i „Panny, które się czerwienią” („Моми които се църват”) znajdują się przy wejściu do zachowanego pokoju prepodobnej¹ (baby)² Stojny. Ta niewidoma prorokini, przez wielu traktowana jak święta, przyjmowała tu przez kilkadziesiąt lat wiernych, prawdopodobnie nie będąc świadomą symbolicznego przedstawienia towarzyszącego jej w życiu codziennym. Wizerunki kobiet, mężczyzn i dzieci, ubranych w stroje ludowe charakterystyczne dla epoki, prowadzonych przez diabły do znachorki, która uosabia „kobietę opętaną przez szatana”, w sugestywny sposób wyrażały przestrożę. Przedstawienie pokazuje również sam moment przekazywania przez znachorkę „remedium”, które ma postać diabelskich ekskrementów. W Monastyrze Rylskim napis, którym jest opatrzony podobny wizerunek, głosi: „Zajmujący się magią i znachorzy są diabelskimi sługami, dlatego diabeł bardzo się cieszy, skacze, tańczy przed tymi, którzy idą do nich i karmią się diabelskimi ekskrementami; ci, którzy pozostawiają Boga i Cerkiew i idą do znachorów, nie są bożymi, a diabelskimi sługami” (Бакалова, 2016, s. 24). Przesłanie obrazu, zawarte w nieco krótszych napisach towarzyszących, zostało jakoby zapomniane i nierozszyfrowane przez pielgrzymów odwiedzających za życia bułgarską „znachorkę” w cerkwi św. Jerzego, a i współcześnie wydaje się nierozumiane przez oddających cześć tej „nieoficjalnej świętej” i odprawiających rytuały niezgodne z kanonem Cerkwi prawosławnej, która przestrzega przed uleganiem tego typu „pokusom/grzechom”. Scena „Panny, które się czerwienią”, bezpośrednio łącząc się z poprzednią, pokazuje natomiast kobiety ulegające grzechowi próżności, strojenia się i sztucznego upiększania w celu przypodobania się mężczyznom. Diabły ukazane nad ich głowami, oddające nieokreśloną ciecz w kolorze czerwonym na ich lica, działają na wyobraźnię, pobudzając zarazem do refleksji i interpretacji.

¹ „Prepodobna” w dosłownym tłumaczeniu znaczy „wielebna”, ale jest to również określenie używane w odniesieniu do świętego mnicha i ascety (pustelnika).

² „Baba” w języku bułgarskim oznacza „babcię”, ale powszechnie stosuje się to określenie, zwracając się z szacunkiem do starszej kobiety.

Znaczenia obu obrazów możemy doszukać się w tekście należącym do grupy popularnych w owym czasie damaskinów – *O niewiastach*, autorstwa Josifa Bradatego z XVIII wieku: „Jako ci rzekłem, ojcze, panu naszemu Belzebubowi największą uciechę dają niewiasty czarownice. Kiedy która spośród nich zemrze i weźmiemy jej duszę do piekła, pan nasz Belzebub świadczy im wszelkie względy i wiedzie do piekielnych otchłani, gdzie przebywają bogowie helleńscy i heretycy, a także Judasz z Kariotu. Takimi względami darzy nasz pan dziwożony i strzygi, czarownice, znachorki i zaklinaczki. I posyła je do piekła ognistego, gdzie ogień nie gaśnie, a robak nie umiera” (za: Dąbek-Wirgowa, 1983, s. 163).

Obrazy te spotykane są również w emblematycznych dla bułgarskiej kultury prawosławnej miejscach, takich jak Monastyr Rylski czy monastyr w Trojanie. Oba tematy musiały zajmować ważne miejsce w dyskusji społecznej omawianego okresu powstania ikonografii, o czym świadczy poniższy tekst tego samego autora, zajmującego się w XVIII wieku tłumaczeniami zbiorów pouczeń i kazań na język staro-cerkiewno-słowiański: „Powiem ci tedy, ojcze, czemu jest więcej niewiast w piekle. Niezadowolone z postaci danej im od Boga, niewiasty kładą sobie na lica róż i bielidło, odziewają się w piękne szatki, zdobią srebrem i złotem. Im więcej się przystroją, tym goręcej w nas, biesach, raduje się dusza, gdyż wielu skuszą. [...] Póki młode, uczymy je, żeby się cudnie przystrajały i wodziły na pokuszenie sprawiedliwych. A kiedy się zestarzeją, przemieniają się w czarownice. Swarliwe i pełne złości, poczynają rzucać czary, wyklinają i nigdy nie odpuszczają, jeśli im kto czym zawini. Takie słowa rzekł diabeł świętobliwemu ojcu i stał się niewidzialny. Zaś ja, chociaż w wielu ziemiach bywałem, nigdzie nie widział tyłu czarownic, strzyg i dziwożon co na naszej ziemi bułgarskiej” (za: Dąbek-Wirgowa, 1983, s. 162–163).

Antropologiczne ujęcie religii pociąga za sobą próbę zrozumienia, w jaki sposób symbole, mity, rytuały, etyka i doświadczenie *sacrum* działają w społeczeństwie i są przezeń produkowane (Bowie, 2008, s. 39). Problematykę „czystości i zmazy”, silnie obecną w wymienionych przykładach, przywołuje badaczka Fiona Bowie, odnosząc się do analiz religii antropolożki Mary Douglas. Zajmowała się ona sposobami, w jakie ludzkie ciało jest używane jako społeczny i religijny symbol. Wskazała na uniwersalność ludzkiego ciała, sprawiającą, że jest ono źródłem wielorakich nachodzących na siebie znaczeń: „Im bardziej osobiste i intymne źródło symboliki obrzędowej, tym więcej mówi nam jej przesłanie. Im dany symbol bliższy jest wspólnemu fundamentowi ludzkiego doświadczenia, tym szersza i tym pewniejsza jego recepcja. [...] W żaden sposób nie będziemy w stanie zinterpretować obrzędów wykorzystujących wydaliny, mleko, ślinę i całą resztę, jeśli nie będziemy gotowi spojrzeć na ciało jako na symbol społeczeństwa i ujrzyć w ludzkim ciele pomniejszone

odbicie mocy i zagrożeń przypisywanych strukturze społecznej” (Douglas, 2007, s. 149–150). Bowie uważa, że Douglas kwestionuje Durkheimowskie rozróżnienie na *sacrum* i *profanum*. „Nie można w klarowny sposób rozdzielić kategorii czystości i nieczystości na dwie odrębne części. Pojawiają się razem i w opozycji do siebie. Nie są to oddzielne rodzaje doświadczenia, z których jedno miałoby dotyczyć metafizycznej dziedziny religii, a drugie – przyziemności codziennego życia. Obydwa, *sacrum* i *profanum*, są częścią tego samego porządkującego systemu” (Bowie, 2008, s. 52).

Nie ulega wątpliwości, że symbolika wydalanych przez diabły ekskrementów, podawanych jako remedium przez znachorkę, jak również belzebuby skaczące na głowy pielgrzymów i wydalające nieokreśloną ciecz na ich lica ma w radykalny sposób „przemówić do rozsądku” i wpłynąć na postawy moralne oddających się niechrześcijańskim rytuałom wiernych. Odnoszenie się do tak osobistej i intymnej symboliki ciała oraz pierwotnych instynktów ludzkich stanowiących niejednokrotnie temat tabu może świadczyć o mocy rozpowszechnionych praktyk znachorskich, z którymi chciano się zmierzyć w słowie i obrazie poprzez dobór środków, które jednoznacznie zniechęcałyby do potępianego postępowania.

Pytaniem otwartym pozostaje natomiast umiejętność dekodowania i interpretacji przywołanych obrazów wśród osób odwiedzających cerkiew. Stojna Dimitrowa ze względu na swoją ślepotę nie mogła być świadoma przedstawień towarzyszących jej na co dzień, jednak duchowny posługujący w cerkwi i przedstawiciele wyższych klas społecznych znający pismo mogli bez trudu zidentyfikować sens przedstawień, chociażby czytając zamieszczone przy nich napisy. Jak wpływało to spotkanie z obrazem na ich postawy moralne i religijne, trudno odpowiedzieć bez obserwacji bezpośrednich i wywiadów przeprowadzonych w terenie. Malowidła w obecnym stanie utraciły swój przekaz przede wszystkim przez znaczne zniszczenie i brak konserwacji. Jest to zatem wiedza raczej o statusie eksperckim. Można się jedynie domyślać, że rozpowszechniane przez lokalnych duchownych teksty literatury parenetycznej docierały w przekazie ustnym do wiernych, aczkolwiek nie wpłynęło to na popularność praktyk znachorskich, a dla pielgrzymów najważniejsza w kontakcie z „lokalnym ekspertem religijnym” była skuteczność świadczonych usług. Ałbena Georgiewa, pisząc o „chrześcijaństwie ludowym” w Bułgarii, zwraca uwagę na jego dynamiczną formę, zależną właśnie od bezpośredniego przeżywania kontaktu z nadprzyrodzonymi siłami poprzez pośrednictwo „religijnych wirtuozów”. Dopóki jednak „ludowi religijni wirtuozi” nie są zintegrowani z cerkiewną instytucją i nie stanowią specjalistów w ścisłym tego słowa znaczeniu (najczęściej są analfabetami nieprzygotowanymi doktrynalnie), pozostają poza doktryną i ani jej nie wzmacniają, ani nie zmieniają.



Fot. 5. Wejście do pokoju Stojny Dimitrowej i malowidło ścienne ze sceną „Chodzenie do znachorek” (autor: A. Michalska)



Fot. 6. Pokój Stojny Dimitrowej (autor: A. Michalska)

Najczęściej oficjalna instytucja wyrzuca ich poza ramy „religijności” i oskarża o zabobonność i zacofanie (Теоприева, 2012, s. 38). Kult prorokini Stojny stanowi jednak wyjątek.

Interesujący jest również fakt, o którym wspomina Valtchinova w kontekście oddawania czci znachorkom i prorokiniom na Bałkanach, a mianowicie brak „polowań na czarownice”, tak powszechnego swego czasu procederu w zachodniej Europie. Etnolożka podkreśla, że prawosławie wschodnie nie znało takich zinstytucjonalizowanych procesów systematyzujących i konceptualizujących różnice między „dobrą religijnością” a tą, którą należy napiętnować i wykorzenić. Wyjaśnia, że przyczyn tego może być wiele i można doszukiwać się ich w szczególnym *modus vivendi*, między państwem, Cerkwią i społecznością wiernych narzuconym prawosławnej instytucji przez Imperium Osmańskie. W tym kontekście historycznym nie było w jej interesie zaznaczanie wewnętrznej granicy między „dobrą” a „złą” religijnością. Nie znajdujemy więc w bułgarskim prawosławiu tak starannego teologicznego opracowania zasad jak w katolicyzmie czy protestantyzmie, odnoszącego się do konkretnych przykładów zachowań „idących od Boga” lub „idących od diabła”. W ten sposób powstała według badaczki „szara strefa” tolerancji praktyk, które oficjalnie nie są akceptowane przez Cerkiew (Вълчинова, 2006, s. 229–230). W tej strefie znalazła się Stojna Dimitrowa i oddawany jej kult jako nieoficjalnej świętej. Powołując się na powyższe argumenty badaczy bułgarskich, należy ostrożnie stosować termin „sekularyzacja” w kontekście przemian religijności w Bułgarii. Zważywszy na zakreślone tło kulturowo-historyczne i specyfikę bułgarskiej Cerkwi prawosławnej, niełatwo sprecyzować, w jakim stopniu popularność znachorek i fenomen oddawania czci prorokiniom wpływa na „religijność przeżywaną” społeczeństwa. Można domniemywać, że nieoficjalna akceptacja zjawiska stanowi również wymierną korzyść dla Cerkwi, przyciągającej w ten sposób rzesze pielgrzymów, którzy mimo oddawania się niekanonicznym rytuałom chcą nadal być traktowani jako prawosławni chrześcijanie. Przytoczone w artykule przykłady wizualne doskonale ilustrują ten rodzaj religijności praktykowany od wieków.

Literatura

- Belting H. (2007). *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*. Kraków: Universitas.
- Bowie F. (2008). *Antropologia religii. Wprowadzenie*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Dąbek-Wirgowa T. (1983). *Siedem niebios i ziemia. Antologia dawnej prozy bułgarskiej*. Warszawa: PIW.
- Douglas M. (2007). *Czystość i zmaza. Analiza pojęć nieczystości i tabu*. Warszawa: PIW.

- Drozdowicz J. (2008). Antropologia symboliczna i jej miejsce w badaniach religioznawczych. Korzenie kierunku, afiliacje intelektualne i główne odłamy. W: Z. Drozdowicz (red.). *Filozoficzny i antropologiczny wymiar badań religioznawczych* (s. 87–125). Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Freedberg D. (2005). *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Geertz C. (2005). Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury. W: C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje* (s. 17–47). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Lubańska M. (2019). *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Olechnicki K. (2003). *Antropologia obrazu*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Бакалова Е. (2016). Фолклорни елементи или западни влияния? За някои дидактични темив църковното изкуство от XIX век. W: А. Илиева, В. Баева, Л. Гергова, М. Борисова, Я. Гергова (red.). *Фолклор, разказване, религиозност. Юбилеен сборник в чест на Албена Георгиева* (s. 16–30). София: БАН.
- Вълчинова Г. (2006). *Балкански ясновидки и пророчици от XX век*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.
- Георгиева А. (2012). *Фолклорни измерения на християнството*. София: Просвета.
- Димитров В. (2011). *Зографска фамилия Минови и тяхното стенописно наследство*. София: Нов Български Университет.
- Куюмджиев А. (2015). *Стенописите в главната църква на Рилския манастир*. София: БАН. Институт за изследване на изкуствата.

Przegląd Religioznawczy 1 (279)/2021

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

MICHAŁ MOCH

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego

Instytut Nauk o Kulturze

e-mail: michal.a.moch@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6877-0624

DOI: 10.34813/ptr1.2021.4

Krytyka religii i kultury arabskiej w *Chorobie islamu* Abdelwahaba Meddeba

Critique of religion and Arab culture
in Abdelwahab Meddeb's *The Malady of Islam*

Abstract. The first Polish edition of Abdelwahab Meddeb's *La maladie de l'islam* (*The Malady of Islam*) is an important achievement for all researchers of Islam, Arab culture and relations between the West and the Arab/Islamic world. The book was firstly published in Paris in 2002 by Éditions du Seuil publishing house. Meddeb's work, with the title inspired by Voltaire's dismissal of Jansenist movement, presents an important voice within widely understood contemporary humanities. Meddeb's intellectual project is deeply rooted in thinker's twofold genealogy – French and European, but equally Tunisian and Arab. His critique of Islam, however passionate and polemic, actually builds on the longstanding potential of Arab-Islamic culture e.g. by focusing on the rethinking of the heritage of Ibn 'Arabī and Ibn Rušd in contemporary contexts. Meddeb's text abounds in references to giants of Western and Arab thought, and encourages mystical dialogue between and inside Christian, Islamic and Jewish traditions.

Keywords: Abdelwahab Meddeb, *The Malady of Islam*, critique, hermeneutics, Arab culture, Arab-Islamic civilisation

Abd al-Wahhāb Maddab (Abdelwahab Meddeb¹; 1946–2014) należy do grona najciekawszych współczesnych myślicieli tunezyjsko-francuskich. Wywodzi się ze świata arabskiego i środowiska muzułmańskiego, ale większość życia spędził we Francji i pozostawał we frankofońskim kręgu kulturowym i językowym. Taka formuła opisująca pochodzenie tego intelektualisty jest zapewne adekwatna, ponieważ sam silnie podkreśla on dwoistość swojej drogi twórczej i życiowej: „[...] wybrałem wspólnotę francuską, w której moje cudzoziemskie nazwisko dźwięczy w okaleczonym brzmieniu, w której nie porzucam mojej genealogii muzułmańskiej i nadal łączę ją z moją drugą genealogią, jaką jest genealogia europejska” (Meddeb, 2017, s. 231). Jest to zatem wielostopniowa tożsamość, której wszystkie komponenty – arabski, tunezyjski, muzułmański, francuski, europejski – odgrywają istotną rolę. Zarazem te, jak to ujął sam Meddeb, „genealogie” są w jego przypadku spłotem „dziedzictwa i wyboru wewnątrz jednej i tej samej istoty” (Meddeb, 2017, s. 231). Pierwsze polskie wydanie *Choroby islamu* tego autora to ważne wydarzenie dla rodzimych islamologów, arabistów oraz wszelkich badaczy historii i współczesności świata arabskiego i Bliskiego Wschodu. Po raz pierwszy praca ta ukazała się w 2002 r. w Paryżu nakładem wydawnictwa Éditions du Seuil. Dzieło Meddeba to ważny głos w ramach całej współczesnej humanistyki, traktowanej w sposób interdyscyplinarny i pozbawionej sztywnych podziałów na obszary badawcze, a niekiedy też wyraźnie wchodzącej w twórczy dialog z naukami społecznymi. Powracając do edycji polskiej, *Choroba islamu* została opublikowana w 2017 r. przez Wydawnictwo Akademickie „Sedno”, a przekładu dokonała Katarzyna Marczevska. Szczególną rolę w wydaniu monografii odegrali też Andrzej Chrzanowski, redaktor merytoryczny, i prof. Marek M. Dziekan, który udzielił konsultacji naukowej i zajął się redakcją arabistyczną. Przed przystąpieniem do analizy tej wielowarstwowej publikacji należy przybliżyć biografię zmarłego przed sześcioma laty Abdelwahaba Meddeba, ponieważ, jak to już zresztą wspomniano, stanowi ważny punkt odniesienia w twórczości tego intelektualisty.

Urodził się w 1946 r. w Tunisie w rodzinie o bardzo bogatej genealogii. Dziadek ze strony matki, Balhāğ, pochodził z Trypolitanii, natomiast babcia, Lasrām, miała korzenie jemenickie (Brozgał, 2011). Z kolei rodzina ze strony ojca prawdopodobnie wywodziła się z Morysków czy też tzw. kryptomuzułmanów, którzy zostali ostatecznie usunięci z Hiszpanii dekretem króla Filipa III, wydanym we wrześniu 1609 r. Następnie przodkowie Meddeba przebywali w Maroku, by dotrzeć do Zağwān, miasta położonego w odległości

¹ W dalszej części tekstu używana będzie uproszczona forma imienia i nazwiska myśliciela, ponieważ była ona przez niego konsekwentnie stosowana przy okazji wydawania tekstów i wystąpień publicznych.

około 60 km na południe od Tunisu i tradycyjnie kojarzonego jako skupisko uchodźców z Hiszpanii, zajmujących się w nowym miejscu zamieszkania m.in. słynną na cały region uprawą róż. Pod koniec XVIII wieku owa rodzina „po mieczu” związała się z Tunisiem i z uniwersytetem Az-Zaytūna, szczącym się tradycjami sięgającymi 737 r. (120 rok po hidżrze). Dziadek Abdelwahaba, Muḥtār Maddab, był nauczycielem (*mudarris*) recytacji Koranu (*‘ilm al-qirā’a*) na tej uczelni, natomiast ojciec, Muṣṭafā Maddab, specjalizował się w zasadach jurysprudencki muzulmańskiej (*uṣūl al-fiqh*), ale w latach 30. XX wieku był też blisko związany z życiem literackim Tunisu i tworzył wiersze w duchu osiągnięć egipskiego stowarzyszenia „Apollo” (por. Brozga 2011).

Abdelwahab Maddab we wczesnych latach dzieciństwa rozpoczął naukę od tradycyjnej edukacji koranicznej pod okiem ojca, by od 6. roku życia uczęszczać do szkoły francusko-tunezyjskiej w Tunisie (République des Lettres, b.d.). Po trzech latach studiów na Uniwersytecie w Tunisie (Ġāmi’at Tūnis) przeniósł się do Francji i kontynuował studia w zakresie literatury i historii sztuki na uczelni La Sorbonne Paris IV, które ukończył w 1969 (z tytułem licencjata) i 1970 r. (z tytułem magistra) (République des Lettres, b.d.). Od tego czasu aż do śmierci w 2014 r. Meddeb był związany na stałe ze stolicą Francji, prowadząc różnego rodzaju aktywności. Opublikował około dwudziestu dzieł, wśród których są zarówno monografie naukowe i popularnonaukowe, jak i ważne teksty literackie, np. debiutancka powieść *Talismano* (1979, Paris: Éditions Christian Bourgois). Był pracownikiem i profesorem wizytującym w wielu znanych placówkach naukowych w Europie Zachodniej i Stanach Zjednoczonych, m.in. na Uniwersytecie Genewskim i Yale University. Od 1995 r. wykładał literaturę porównawczą (czyli komparatystykę literacką w zakresie związków literatur europejskich z literaturą arabską) na Université Paris-X (zwanym obecnie Université Paris Nanterre) (République des Lettres, b.d.). Szeroka była też jego aktywność publicystyczna iularyzatorska w mediach francuskich i europejskich, m.in. udział w cyklu audycji radiowych „Cultures d’Islam” na falach rozgłośni France Culture (République des Lettres, b.d.).

Ważnym elementem działalności Meddeba był też udział w redagowaniu bądź inicjowaniu wydawania ważnych periodyków naukowych i literackich. W latach 1974–1988 pracował jako dyrektor serii wydawniczych i konsultant w wydawnictwie Sindbad (République des Lettres, b.d.), znanym z tłumaczeń dzieł literatury pięknej i naukowej publikowanej pierwotnie w językach orientalnych. W latach 1992–1994 współredagował czasopismo „Intersignes” wraz ze znanym uczonym francusko-tunezyjskim Fethim Benslamą². Z kolei od

² Fethi Benslama (Fathī Ibn Salāma) urodził się w Salaqta w Tunezji w 1951 r., a swą karierę naukową, tak jak Meddeb, związał z Paryżem. Profesor psychopatologii, zwolennik stosowania podejścia psychoanalitycznego w badaniach nad islamem i Koranem. Często cytowany przez

1995 r. jako dyrektor i główny redaktor odgrywał kluczową rolę w tworzeniu periodyku „Dédale”³.

Istotnym aspektem twórczości Meddeba jest wybór francuskiego jako jedyne go języka jego twórczości naukowej, popularnonaukowej, literackiej i publicystycznej. Mimo wysokich kompetencji w posługiwaniu się literackim językiem arabskim ten intelektualista widział się raczej w roli swoistego mistrza „przekładu z kultury na kulturę”⁴, a więc kongenialnego tłumacza arcydzieł języka arabskiego na francuszczyznę. Jest to o tyle możliwe, że Meddeb był *insiderem* obu kultur: arabskiej i francuskiej, obie je zinternalizował i przeżywał bardzo mocno, świadomie. To on także jest autorem tłumaczeń tak ważnych tekstów, jak choćby współczesna powieść sudańska *Mawsim al-hiğra ilā aš-šimāl* (Sezon migracji na północ) Aṭ-Ṭayyiba Šāliḥa czy obszerne fragmenty *Tarğumān al-ašwāq* (Tłumacz namiętności) Ibn ‘Arabiego, do których Meddeb odnosi się w najbardziej interesującym nas tu dziele.

Kierując się ku jego analizie, należy zadać pytanie: czym jest *Choroba islamu*? Formę tego dzieła można opisać jako polemiczny, „pisany na gorąco” (Meddeb, 2017, s. 228) esej popularnonaukowy o dygresyjnym i interdyscyplinarnym charakterze, zbudowany z trzydziestu trzech krótkich, ale kunsztownie i logicznie zbudowanych rozdziałów. Jego struktura jest znacznie bardziej swobodna niż w tekście *stricto* naukowym, aczkolwiek Meddeb starannie podchodzi np. do kwestii redakcji przypisów i odniesień źródłowych. Ów „gorący” charakter jest z kolei zdeterminowany momentem powstania eseju, dokładnie określonym przez autora – prace trwały od 19 października do 9 grudnia 2001 r., w Paryżu i Damaszku. *Choroba islamu* jest więc naznaczona szokiem i przemyśleniami związanymi z atakami Al-Qa’idy na Stany Zjednoczone, a swoista symbolika czy ideologia towarzysząca wydarzeniom 11 września jest przedmiotem żarliwej, ale pogłębionej krytyki prezentowanej przez tego tunezyjsko-francuskiego intelektualistę.

Sam tytuł pracy Meddeba może budzić kontrowersje, zwłaszcza biorąc pod uwagę wszechobecność antymuzułmańskiego (czy też, jeśli użyjemy modnego i nie zawsze precyzyjnego terminu, islamofobicznego) dyskursu. Za francuską frazą *la maladie de l’islam* kryje się jednak świadomy zamysł, odwołanie

luminarzy współczesnej myśli zachodniej, np. Slavoj Žižka. Autor m.in. głośnej pracy *La psychanalyse à l’épreuve de l’islam* (2002, Paris: Aubier).

³ <http://ededale.free.fr/revue/dedale.html> [dostęp: 14.07.2019]. Pod tym adresem internetowym można znaleźć szczegółowe spisy treści wszystkich dwunastu, nierzadko bardzo obszernych, tomów „Dédale”. Miały one charakter tematyczny, a zarazem interdyscyplinarny, czego przykładem są tomy 3 i 4, poświęcone Jerozolimie, łączące prozę, poezję, krytyczne opracowania klasycznych źródeł zachodnich i arabskich, ale też współczesne analizy politologiczne.

⁴ Sformułowanie zainspirowane przez refleksję Marka M. Dziekana o misji badawczej orientalisty (Dziekan, 2008, s. 18).

do użycia słowa *maladie* „choroba” u Woltera, w jego *Traktacie o tolerancji*, wydanym w Genewie w 1763 r. Oświeceniowy myśliciel francuski używał tego terminu w kontekście jansenistów czy też „konwulsjonistów”, mających „utrzymywać lud w zabobonach” i skłaniać go do fanatyzmu (za: Meddeb, 2017, s. 11). Z tego wynika, że owa *maladie* pierwotnie dotyczyła radykalizmu pochodzenia chrześcijańskiego. Intencję tę wyczuwają także tłumacze opisywanego dzieła na język angielski (wydanie z 2003 r. opublikowane przez nowojorskie wydawnictwo Basic Books), oddając tytuł jako *The Malady of Islam* i używając stosunkowo rzadkiej już w angielszczyźnie formy, ale wyraźnie odsyłającej do francuskiego pierwowzoru. Zgodnie z chętnie używanym przez Meddeba i silnie zakorzenionym we francuszczyźnie terminem integryzm (*intégrisme*) jest w islamie odpowiednikiem fanatyzmu trawiącego przez wieki chrześcijaństwo, a także „choroby Niemiec” zdiagnozowanej przez Tomasza Manna, czyli nazizmu (Meddeb, 2017, s. 12).

Diagnoza „choroby islamu” wymaga odwołania się do wielu źródeł arabskich i zachodnich. Niezależnie od tego, czy czytelnik zgadza się z poglądami i ideami prezentowanymi przez Meddeba, trzeba oddać mu niepospolitą erudycję i umiejętność fascynującego zestawiania tekstów kultury z różnych kręgów językowych. Odniesienia do twórców zachodnich są bogate i poparte pogłębionymi analizami fragmentów ich dzieł. To prawdziwy panteon humanistyki zachodniej, obejmujący takich autorów, jak: Diderot, Kant, Hölderlin, Goethe, Renan, Nietzsche, Schmitt, Joyce, Aragon czy Camus.

Krytykę islamu i kultury arabskiej, zawartą w opisywanej pracy, można określić jako płynącą z wnętrza i empatyczną, ale zarazem ostrą, pozbawioną autocenzury i okoliczności rozmiękczających. Meddeb z góry określa, że będzie zajmował się przede wszystkim „przyczynami wewnętrznymi” (Meddeb, 2017, s. 10) choroby islamu, unika zatem tonu usprawiedliwienia (np. winami Zachodu i Izraela) i wypierania własnej odpowiedzialności, który cechuje pewną część dyskursu społecznego i intelektualnego, uprawianego zarówno w krajach arabskich, jak i przez diasporę stamtąd się wywodzącą. Widać to choćby we fragmencie, w którym Meddeb podejmuje pełną szacunku i wyważoną, ale jednak, polemikę z Edwardem W. Saidem, a dokładniej mówiąc, z artykułem tego intelektualisty palestyńsko-amerykańskiego pt. *The Clash of Ignorance* (Said, 2001), również opublikowanym niedługo po zamachach 11 września. Autor *Orientalizmu* argumentował, że w dyskursie zachodnich bądź nawet muzułmańskich, ale pokrewnych ideologicznie, polityków (jak Silvio Berlusconi czy Benazir Bhutto) wspomniane ataki terrorystyczne stały się okazją do wygłaszania uproszczonych sądów na temat generalnych problemów islamu (w oryginale: *[they] have pontificated about Islam's troubles*; Said, 2001). Said uznał, że niedopuszczalne jest traktowanie działań małej

grupy fanatyków jako jednego z uzasadnień huntingtonowsko rozumianego paradygmatu zderzenia cywilizacji. W tym punkcie Meddeb zajął podobne stanowisko i skrytykował koncepcję *the clash of civilisations*, powołując się choćby na argumenty piszącego po francusku i angielsku naukowca irańskiego, zmarłego w 2018 r., Daryusha Shayegana (Meddeb, 2017, s. 204). Tym niemniej autor *Choroby islamu* sugeruje, że Said nieco zbyt łatwo przechodzi do porządku dziennego nad owymi *Islam's troubles*, czyli „problemami wynikającymi z istoty islamu” (Meddeb, 2017, s. 208), o których można rozmawiać także w kontekście terroryzmu zabarwionego ideologią integryzmu religijnego. Zarazem trafnie zauważa, że odróżnienie w islamie cech uniwersalnych od szczególnych wymaga posługiwania się wyrafinowaną dialektyką i jest samo w sobie trudne (Meddeb, 2017, s. 208). Interesujące są też politologiczne rozważania o „prawie do ingerencji” w imię obrony wartości kulturowych (Meddeb, 2017, s. 152–153), co prowadzi z kolei do obnażenia zachodniego dwójmyślenia: podjęto interwencję międzynarodową w obronie kluczowego geopolitycznie i bogatego w złoża ropy naftowej Kuwejtu w 1991 r., ale już zniszczenie wartości kulturowej i uniwersalnej – posągów Buddy w afgańskiej prowincji Bamjan – przez talibów (w marcu 2001 r.) nie spotkało się ze stanowczą reakcją Zachodu. Zdaniem badacza tunezyjsko-francuskiego był to wielki i niepowetowany błąd, który mógł w efekcie zachęcić terrorystów do wdrożenia w życie koncepcji zamachów 11 września.

Myśl Meddeba opiera się na bogatych odwołaniach do tradycji europejskiej, ale komponent arabski jest równie istotny i rozwinięty, a ściślej mówiąc, między tymi dwiema „genealogiami” (przywołując już użyty zwrot) nie ma sprzeczności. Ewa Łukaszuk, badaczka o zainteresowaniach komparatystycznych, trafnie zauważa, że twórca *Choroby islamu* konsekwentnie zaznacza współlistnienie, tak kluczowego we Francji, dziedzictwa oświeceniowego z tradycją sufizmu muzułmańskiego, budując (jak to nazywa Jeffrey John Kripal) swoisty „konsensus mistyczny” między religiami abrahamowymi (Łukaszuk, 2018, s. 96–97). Meddeb używa też określenia „doktryna akbaryjska” lub „akbaryzm”, odnosząc się do swego duchowego mistrza, Ibn ‘Arabiego (zwanego po arabsku *aš-sayḥ al-akbar*, Największym Szajchem/Mistrzem) i opisując stan równości religii, zwłaszcza na poziomie mistycyzmu (Meddeb, 2017, s. 20).

Warto wymienić też innych mistrzów kultury arabskiej (czy szeroko rozumianej cywilizacji arabsko-muzułmańskiej), do których odwołuje się Meddeb. Są wśród nich przedstawiciele klasycznej literatury arabskiej, np. Al-Farazdaq (641–728 lub 730) i Abū Nuwās (756–814). Są wielcy historycy, uczeni i antologisci muzułmańscy, np. Al-Iṣfahānī (897–967), Al-Bīrūnī (973–po 1050), Ibn an-Nadīm (zm. w 995 lub 998) czy Al-Mas‘ūdī (896–956). W bardzo ciekawych kontekstach, m.in. autobiografizmu w literaturze arabskiej (Meddeb,

2017, s. 198–200), pojawiają się odwołania do Ibn Ḥaldūna (1332–1406), który na dodatek, z racji tunezyjskiego pochodzenia, nazywany jest przez Meddeba rodakiem. Ibn Baṭṭūta (1304–1377), wielki geograf i podróżnik pochodzący z marokańskiego Tangeru, jest z kolei cytowany we fragmencie pracy Meddeba, krytycznie opisującym poglądy i działalność Ibn Taymiyyi (Meddeb, 2017, s. 66–68). Ibn Baṭṭūta, twórca słynnej *Rihli*, opisuje w nim wspomnianego wyżej uczzonego jako czcigodnego męża syryjskiego, jednego z jurystów hanbalickich, który wypowiadał się w zakresie „wszelkich sztuk” (*yatakallamu fi al-funūn*), czyli zapewne w kwestiach prawnych i religijnych, a zarazem sugeruje, że „brakowało mu rozumu” (*illā anna fi ‘aqlihi šay’*) (Ibn Baṭṭūta, 2003, s. 53)⁵. Następnie Ibn Baṭṭūta opisał znane mu z autopsji wygłoszone w Damaszku kazanie piątkowe owego patrona duchowego dzisiejszych fundamentalistów, które zakończyło się protestami prawnika malickiego i rozruchami spowodowanymi przez wściekły tłum słuchaczy. Opiswane odwołanie źródłowe służy Meddebowi do uzasadnienia tezy, że Ibn Taymiyya, tak dziś poważany np. w kręgach wahhabickich i niektórych salafickich, był w swoich czasach postrzegany jako, w pewnym sensie, uzurpator, a jego działalność budziła sprzeciw nawet sporej części tradycjonalistycznie zorientowanych elit hanbalickich. Można go też jednak nazwać zręcznym populistą, potrafiącym agitować i wpływać na emocje tłumów, co wywołuje współczesne konotacje z różnego rodzaju ruchami politycznymi o proveniencji religijnej (Meddeb, 2017, s. 68).

Zdarzają się też odwołania do nieco mniej znanych myślicieli, bliskich za to Meddebowi, jak np. Aš-Šahrastānī (1086–1153), przywołany w wątku o muzułmańskiej recepcji buddyizmu (Meddeb, 2017, s. 159), wraz z jego znaną pracą *Kitāb al-milal wa-an-naḥal* (Księga sekt i zasad wiary). Choćby z racji dokonań translatorskich Meddeba⁶ można też podkreślić znaczenie Abū Yazīda al-Bastāmiego/al-Bistāmiego (804–874⁷), sufickiego myśliciela pochodzącego z Iranu, przywołanego w kontekście rozważań tunezyjsko-francuskiego autora o relacji elity – masy (*al-hāṣṣa wa-al-‘amma*) w czasach rozkwitu islamu oraz o idei hierarchii w nauczaniu i przekazywaniu wiedzy ezoterycznej (Meddeb, 2017, s. 164–165). Najczęściej chyba jednak przywoływanym przez Meddeba arabskojęzycznym dziełem jest traktat Ibn Rušda (1126–1198) *Faṣl al-maqāl fi*

⁵ Tłumaczka pracy Meddeba zaznacza w dodatkowym przypisie, że cytowany fragment nie znalazł się w polskim wydaniu (Ibn Battuta, 1962).

⁶ A. Meddeb opublikował tłumaczenie zbioru *Powiedzeń* przypisywanych Al-Bastāmiemu na język francuski (Bistami, 1989).

⁷ Można spotkać różne szacunki lat życia Al-Bastāmiego, sam Meddeb podaje zakres 778–849, ale w źródłach drukowanych i internetowych częściej można spotkać powyżej podany czas między 804 a 874 rokiem.

mā bayna al-ḥikma wa-aš-šarī'a min ittiṣāl (Traktat rozstrzygający o określeniu związku między objawieniem/drogą religijną a filozofią⁸). Meddeb dostrzega w nim przyczyny „zerwania konsubstancjalnej więzi między polityką a religią” (Meddeb, 2017, s. 31), a więc rozdziału religii od porządku państwowego, który w pełni rozwinął się w Europie dopiero od XVIII wieku. Jest to więc przykład wspomnianego wyżej konsensusu, czy może raczej kontinuum, między kulturami powiązanymi z religiami monoteistycznymi.

Bardzo ciekawym wątkiem międzykulturowym jest kwestia asasynów⁹, jako prekursorów współczesnego, motywowanego religią lub quasi-religijną ideologią, terroryzmu w stylu Al-Qā'id (co oczywiście, Meddeb nie mógł jeszcze wspomnieć o tzw. Państwie Islamskim). Meddeb odwołuje się tu do wywodów Bernarda Lewisa¹⁰, początkowo raczej zgadzając się z argumentacją tego badacza. Później zaznacza jednak dystans wobec idei orientalisty brytyjskiego, pisząc, że w jakiejś mierze to właśnie on dostarczył szczegółowej argumentacji do uzasadnienia, rozumianej w uproszczony sposób, teorii zderzenia cywilizacji (Meddeb, 2017, s. 204–205).

Nie sposób odnieść się do wszystkich interesujących wątków, polemik czy arabistycznych rozważań etymologicznych¹¹ zawartych w niemal każdym z trzydziestu trzech miniesejów składających się na *Chorobę islamu*. Warto jednak przywołać na koniec dwa tematy, które w pewien sposób wiążą i podsumowują dotychczasowe rozważania.

Pierwszy z nich dotyczy westernizacji w świecie islamu, a także przejmowania idei zachodnich i stosowania ich na gruncie arabskim od początku XIX wieku. Według Meddeba nawet najwybitniejsi myśliciele arabskiej An-Nahdy nie byli wolni od błędów i uproszczeń w swych próbach opisu coraz bardziej dominującego, zwłaszcza w sensie ekonomicznym, Zachodu. Przykładem może być sławny Rifā'a Rāfi' aṭ-Ṭaḥṭawī (1801–1873), tłumacz,

⁸ W polskim wydaniu *Choroby islamu* słusznie pojawił się przypis informujący o istniejącym już tłumaczeniu owego traktatu Awerroesa, dokonany przez Katarzynę Pachniak (Ibn Ruszd, 2009, s. 37–57). Sama arabska nazwa traktatu została nieznacznie przekreślona w tekście zasadniczym pracy Meddeba.

⁹ Ciekawego materiału porównawczego może tu dostarczyć monografia literaturoznawcy, Mirosława Gołuńskiego, w której analizuje on odwołania do motywów i wybitnych postaci z okresu wojen krzyżowych w polskich powieściach historycznych od początku XX wieku aż do dziś. Szczególnie ważne są stopniowo ewoluujące, balansujące na granicy historii i mitu (ideologii), wizerunki Saladyna i asasynów, zwłaszcza Starca z Gór (Gołuński, 2019, s. 229–268).

¹⁰ Więcej o reakcjach mieszkańców Bliskiego Wschodu na polityczną i ekonomiczną dominację Zachodu od XIX wieku pisze wspomniany Bernard Lewis (2003) w pracy *Co się właściwie stało? O kontaktach Zachodu ze światem islamu* (np. interesujący rozdział o sekularyzmie i społeczeństwie świeckim, s. 112–138).

¹¹ Na przykład rozważania o rdzeniu q-^ʿ-d i różnorakich znaczeniach rzeczownika qā'idā (Meddeb, 2017, s. 169–171).

nauczyciel, podróżnik, zwolennik szerokiej reformy prawa muzułmańskiego. Zdaniem Meddeba (2017, s. 86), mimo niewątpliwych zasług wspomnianego intelektualisty, recepcja kultury zachodniej (zwłaszcza francuskiej) w jego pracach jest w pewnym sensie przednowoczesna, tj. pozbawiona umiejętności krytycznej selekcji źródeł i oparta na powtarzaniu treści zaczerpniętych z podręczników i encyklopedii. Dość podobne w gruncie rzeczy zarzuty ma Meddeb (2017, s. 50, przypis 45) wobec 'Alego 'Abd ar-Rāziq (1888–1966) i jego pracy *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥikm: baḥṭ fi al-ḥilāfa wa-al-ḥukūma fī al-Islām* (Islam i podstawy władzy politycznej: studium kalifatu i formy rządów w islamie; pierwsze wydanie: 1925), zarzucając mu np. mało krytyczne odwołania do teorii Hobbesa i Locke'a. Wreszcie, także Ṭāhā Ḥusayn (1889–1973), choć w *Chorobie islamu* nazwany jest „najznakomitszym z okcydentalistów”, był zarazem, zdaniem Meddeba, „naśladowcą przestarzałych wzorców” (Meddeb, 2017, s. 87) i epigonem w stosunku do literaturoznawców francuskich z przełomu XIX i XX wieku. Tego typu wyraziste poglądy, dość często wyrażane przez intelektualistę tunezyjsko-francuskiego, są niekiedy zbyt radykalne, ale zapewne słusznie nakierowują uwagę czytelnika na realny problem, czyli imitacyjność i wtórność modernizacji w świecie arabskim, nawet w wersji proponowanej i wypracowywanej przez wielkie umysły. Meddeb pokazuje ryzyko i ograniczenia towarzyszące tego typu szybkiej, naskórkowej westernizacji.

Druga kluczowa kwestia to poszukiwanie remedium na ową tytułową chorobę, która nie dotyczy przecież tylko islamu, ale w ogóle fanatyzmu religijnego oraz innych literalistycznie traktowanych ideologii i prądów światopoglądowych. Można tu mówić o rozwiązaniach zewnętrznych, ogólnoswiatowych, np. dialogu dnia codziennego, powszechnym uznaniu dokonań islamu na polach nauki i sztuki czy wytężonej pracy tłumaczy w zakresie przekładu językowego i międzykulturowego, w dążeniu do rozszerzania, bliskiej już Goethemu, idei „literatury światowej” (Meddeb, 2017, s. 214–215). Najważniejsze są jednak działania wewnątrz społeczeństw arabskich i muzułmańskich, choćby przebudowa systemów edukacji. Intelektualnym warunkiem tego procesu jest szerokie stosowanie hermeneutyki, zakorzenionej przecież już w cywilizacji arabsko-muzułmańskiej w formie interpretacji alegorycznej, ezoterycznej – *ta'wīl*. Według Meddeba podejście hermeneutyczne może dziś sprawić, że islam powróci do pluralizmu poglądów i ducha dyskusji: „Niech [islam] przywróci prawo do dyskusji intelektualnej i dostosuje się do warunków, jakie stwarza polifonia; niech powstaje jak najwięcej wyłomów, niech ustanie jednomyślność; niech zwarta substancja Jednego rozpieczętnie się na niezliczone mnóstwo atomów” (Meddeb, 2017, s. 13).

Podobne poglądy do autora *Choroby islamu* prezentował w tej kwestii egipski myśliciel Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1943–2010), który dokonał jednej

z ciekawszych reinterpretacji i prób pogodzenia hermeneutyk arabskich i zachodnich różnych epok. Uwagi Abū Zayda o tym, że „interpretacja (*ta'wīl*) jest innym wymiarem tekstu” (Abū Zayd, 2011, s. 9), czy jego refleksje o polifoniczności tekstu koranicznego (Abū Zayd, 2004, s. 18–22) blisko współbrzmiały z przemyśleniami Meddeba.

Reasumując, *Choroba islamu* to żywy, polemiczny tekst, który otwiera wiele pól do bardziej szczegółowej dyskusji. Meddebowi udało się zrealizować to, co sam uczynił wręcz rodzajem autodefinicji twórczej: „poetyka trwania w zawieszeniu, rozdroża, podróży, naturalna dla mnie jak powietrze, [która] powinna być kojarzona z kulturą muzułmańską i stać się własnością wszystkich” (Meddeb, 2017, s. 214). W owej podróży intelektualista uniknął pokusy „umniejszania znaczenia choroby jednej cywilizacji” (Meddeb, 2017, s. 153), a więc arabsko-muzułmańskiej, przez jej zestawienie z ewidentnymi problemami drugiej, czyli Zachodu. Postawa badacza, samokrytyczna wobec własnej kultury rodzimej, a zarazem pozbawiona skłonności do uproszczeń i redukcjonizmu, może być promykiem nadziei w czasach fanatyzmu i rosnących w siłę szowinizmów różnego typu.

Literatura

- Abū Zayd N. (2004). *Rethinking the Qurʾān: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Amsterdam – Utrecht: SWP – University for Humanistics.
- Abū Zayd N.Ḥ (2011). *Maḥmūm an-naṣṣ: dirāsa fī ʿulūm al-Qurʾān*. Ad-Dār al-Bayḍāʾ – Bayrūt (Casablanca – Bejrut): Al-Markaz at-Taḳāfī al-ʿArabī.
- Benslama F. (2002). *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*. Paris: Aubier.
- Bistami A.Y. (1989). *Le Dits de Bistami*. Tłum. A. Meddeb. Paris: Fayard.
- Brozgal L.M (2011). Meddeb, Abdelwahab. W: H.L. Gates, E. Akyeampong, S.J. Niven (red.). *Dictionary of African Biography*. <https://oxfordaasc.com/view/10.1093/acref/9780195301731.001.0001/acref-9780195301731-e-49409> [dostęp: 12.03.2021].
- Dziekan M.M. (2008). *Dzieje kultury arabskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ibn Battuta (1962). *Osobliwości miast i dziwy podróży 1325–1354*. Wybór. Tłum. T. Majda, H. Natorf. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Ibn Baṭṭūṭa (Muḥammad Ibn ʿAbd Allāh Ibn Muḥammad Ibn Baṭṭūṭa) (2003). *Rihlat Ibn Baṭṭūṭa fī ḡarāʾib al-amṣār wa-ʿāḡāʾib al-asfār*. Bayrūt (Bejrut): Dār al-fikr.
- Ibn Ruszd (Ibn Ruṣṣ, Awerroes) (2009). Traktat rozstrzygający o określeniu związku między objawieniem i filozofią. Tłum. K. Pachniak. *Studia Antyczne i Mediewistyczne*, 7, 37–57.
- Gołuński M. (2019). *Jerozolimskie piaski. Wyprawy krzyżowe w polskiej powieści historycznej*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Lewis B. (2003). *Co się właściwie stało? O kontaktach Zachodu ze światem islamu*. Tłum. J. Kozłowska. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Dialog”.

- Łukaszyk E. (2018). *Humanistyka, która nadchodzi. W poszukiwaniu kondycji transkulturowej*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Meddeb A. (2002). *La maladie de l'islam*. Paris: Éditions du Seuil.
- Meddeb A. (2003). *The Malady of Islam*. Tłum. P. Joris, A. Reid. New York: Basic Books.
- Meddeb A. (2017). *Choroba islamu*. Tłum. K. Marczevska. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Sedno”.
- République des Lettres (b.d.). Hasło: *Abdelwahab Meddeb*. <https://republique-des-lettres.fr/10849-abdelwahab-meddeb.php> [dostęp: 14.07.2019].
- Said E.W. (2001). The Clash of Ignorance. *The Nation*, 22.10.2001. <https://www.thenation.com/article/clash-ignorance/> [dostęp: 13.07.2019].

HANNA GRZESIAK

Uniwersytet Warszawski

Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji

e-mail: h.grzesiak@uw.edu.pl

ORCID: 0000-0003-3677-8773

DOI: 10.34813/ptr1.2021.5

Niepełnosprawność w systemach religijnych Japonii

Disability in Japan's religious systems

Abstract. The aim of this article is to present disability in Japan's religious systems. Attention will be paid to sintoism, buddhism, confucianism, christianity and folk religions. Depending on religion disability is treated either as punishment or privilege and has a huge impact on those affected with disability and their families.

Keywords: disability, sintoism, buddhism

Wprowadzenie

Każde społeczeństwo spotyka się z niepełnosprawnością i stara się odpowiedzieć na pytanie, czym ona jest, z czego wynika i jakie jest jej znaczenie. Badacze zajmujący się tymi kwestiami najczęściej rozpatrują ją w kategoriach modelu medycznego oraz społecznego. Pierwszy z nich traktuje niepełnosprawność jako jednostkę chorobową, a dotkniętą nią osobę jako taką, którą należy usprawnić lub wyleczyć na tyle, na ile to możliwe, aby mogła funkcjonować w społeczeństwie. Osoba z niepełnosprawnością jest zatem traktowana przedmiotowo i ma w kwestii swojej niepełnosprawności niewiele do

powiedzenia. Drugi model natomiast zakłada, że to społeczeństwo – poprzez stwarzanie odpowiednich miejsc pracy czy likwidowanie barier ekonomicznych i mentalnych – należy dostosować do osoby niepełnosprawnej. Osoba traktowana jest w nim jako podmiot.

Modele te nie obejmują jednak całej istoty niepełnosprawności. Ważny w analizowaniu niepełnosprawności jest także aspekt kulturowy i/lub religijny, który bardzo często wpływa na postrzeganie samej niepełnosprawności i jednostki, która jest nią dotknięta (Grzesiak, 2011/2012, s. 34–59). Nierzadko bowiem zdarza się, że to właśnie system religijny wyznacza wzorzec postępowania wobec osób odmiennych, w tym niepełnosprawnych, oraz stara się odpowiedzieć na pytanie, jakie jest znaczenie owej niepełnosprawności i z czego ona wynika. Odpowiedź ta może mieć wpływ na postrzeganie tych osób i stosunek do nich całego społeczeństwa.

Niepełnosprawność w Japonii – dane statystyczne i terminologia

W Japonii jednostką niepełnosprawną jest „osoba, której codzienne życie lub życie w społeczeństwie jest znacząco ograniczone przez długi czas na skutek niepełnosprawności fizycznej, opóźnienia umysłowego czy też zaburzeń umysłowych” (Iwakuma 2003, s. 125). Niepełnosprawność dzieli się na trzy kategorie: fizyczną, intelektualną i psychiczną. Niepełnosprawność fizyczna obejmuje cztery podgrupy: związane z narządem (1) wzroku, (2) ruchu, (3) słuchu i mowy oraz z (4) zaburzeniami narządów wewnętrznych (Suzuki, 2009, s. 228–229).

W okresie przedwojennym, w 1874 r. zwrot *haishitsu ni kakari kyūhaku no mono* był powszechnie używany w odniesieniu do osób niepełnosprawnych. Określano nim osoby w trudnej sytuacji, które cierpią z powodu niepełnosprawności. Słowo *haishitsu* oznacza tyle co deformację, inwalidztwo. W języku japońskim zapisuje się je za pomocą dwóch znaków – tych samych, których używa się na oznaczenie choroby lub do wyrażenia zwrotów takich jak: „stać się beużytecznym” czy „porzucać, opuszczać” (Stevens, 2013, s. 47).

Współcześnie na określenie niepełnosprawności używa się terminu *shōgai*, co w dosłownym tłumaczeniu znaczy „bariera”. Katharina Heyer zwraca jednocześnie uwagę, że nie wiadomo, dlaczego wybrano akurat takie słowo na określenie niepełnosprawności (Heyer, 2000, s. 110). Wyraz ten składa się z dwóch chińskich znaków *shō* („mieć zły wpływ na”) oraz *gai* („szkoda”) (Stevens, 2013, s. 48).

Nie ma też jednej definicji, która obejmowałaby również osoby z niepełnosprawnością intelektualną. Jest to związane z tym, że brakuje jednolitej metody, za pomocą której można orzec w Japonii niepełnosprawność intelektualną (Stevens, 2013, s. 30).

Szacuje się, że obecnie około 6 milionów Japończyków dotkniętych jest niepełnosprawnością, co stanowi jedynie 5% całego społeczeństwa. Jedynie, ponieważ w przypadku innych wysoko rozwiniętych krajów, takich jak Stany Zjednoczone, Wielka Brytania czy Niemcy, odsetek ten wynosi ponad 10%. Głównym powodem jest to, że niektóre choroby, takie jak reumatyzm, trudności w uczeniu się, padaczka, uzależnienie od alkoholu lub innych substancji chemicznych, nie są zaliczane do niepełnosprawności, jak ma to miejsce w innych krajach. Ponadto oficjalne dane dotyczą jedynie osób, które posiadają *shougaisha techou*. Jest to książeczka, do której wpisana jest konkretna niepełnosprawność danej osoby. W praktyce stosuje się trzy takie książeczki: dla osób dotkniętych niepełnosprawnością fizyczną (zalicza się tu osoby niesłyszące, niewidome, z zaburzeniami mowy oraz ze zdiagnozowanymi chorobami narządów wewnętrznych), intelektualną i psychiczną. Część osób jednak mimo niepełnosprawności nie stara się o nią, gdyż traktują to jako stygmat. Oficjalne dane dotyczące liczby osób niepełnosprawnych w społeczeństwie są więc z pewnością zaniżone (Goyal, 2000, s. 110–111).

Niepełnosprawność a system religijny w Japonii

W Japonii istnieje wiele systemów religijnych: sintoizm, buddyzm, konfucjanizm i chrześcijaństwo. Pierwsze dwa są jednak dominujące. Przenikają się one wzajemnie, tworząc obraz współczesnej Japonii. Chociaż obraz ten wydaje się harmonijny, to według Ugo Dessiego „już pobieżny pogląd historię religii w Japonii pokazuje, że interakcje pomiędzy buddyzmem a sintoizmem, pomiędzy buddyjskimi instytucjami a japońskimi oraz obcymi religiami często charakteryzowały się współzawodnictwem, konfliktem oraz przemocą” (Dessi, 2019, s. 48). Podobny obraz rysuje się w kwestii podejścia do niepełnosprawności – jest ono niejednoznaczne i pełne sprzeczności. Jak zauważa Carolyn S. Stevens, niepełnosprawność wrodzona lub nabyta w dzieciństwie bywa traktowana jako rodzaj przekleństwa albo kary (*tatari*). Czasem jednak narodziny niepełnosprawnego dziecka odbierane są pozytywnie i uważane za „piorunochron” dla innych członków rodziny i błogosławieństwo, które usuwa z niej niepowodzenie (Stevens, 2013, s. 25).

Sintoizm

Sintoizm dotarł do Japonii w VI wieku n.e. z Korei (Yoshida, 2006, s. 145). Stanowi on zbiór różnych wierzeń o zdecydowanie politeistycznym charakterze. Na ich kształt miały wpływ największe religie Dalekiego Wschodu: konfucjanizm, taoizm, a w szczególności buddyzm. W latach 1868–1945 stał się religią państwową, która koncentrowała się wokół osoby cesarza, uznawanego jednocześnie za wcielenie bóstwa i pośrednika między narodem a bogami, jego rodu oraz bohaterów narodowych. Po II wojnie światowej za sprawą zrzeczenia się przez cesarza boskości sintoizm stał się niezależną od państwa organizacją religijną (Łapiński, 1995, s. 138).

Jak zauważa König Waldenfels, współcześnie przez sintoizm rozumie się często „charakterystyczny japoński styl życia” (Waldenfels, 1997, s. 433). Jak dowodzą badania, w Japonii oficjalnie jest niewielu wyznawców sintoizmu, ale najnowsze dane wskazują, że „większość Japończyków jest w mniejszym lub większym stopniu zaangażowana w kult świątynny” (Byron, 2014, s. 33). Literatura przedmiotu dotycząca współczesnego sintoizmu jest jednak bardzo uboga. Brakuje badań dotyczących praktyk religijnych, ich znaczenia w życiu współczesnych Japończyków czy tego, jaki wpływ na sintoizm ma zmieniający się świat i nowoczesność. Dotychczasowe badania nie wyczerpują tematu, który jest niezwykle obszerny (Readers, 2005, s. 444–445).

Sintoizm nie ma ani kanonu świętych ksiąg, które są obecne w największych światowych religiach, ani założyciela. Nie ma również dogmatów ani wyznania wiary. Istnieje jednak pisana mitologia, a także dwie szczególne książki: *Kojiki* (Zapisy spraw dawnych) oraz *Nihongi* (Kroniki japońskie), które zawierają zapisy dotyczące życia władców, historii obrzędów oraz budowy świątyń, a przede wszystkim mity (Flower, 1997, s. 149). Na oba teksty powstałe w VIII wieku n.e. wpływ miała myśl chińska i oba odzwierciedlają animistyczny charakter religii, kultu boskich sił i form w naturze (Leeming i Leeming, 1999, s. 124).

Jeden z najważniejszych mitów – o stworzeniu świata – jest zarazem mitem wyjaśniającym powstanie wrodzonej niepełnosprawności. Pierwszymi przodkami, stwórcami wszystkiego były dwie przeciwstawne siły: Izanami („Kobieta, Która Wabi” lub „Duch Wzbudzający Szlachetne Łono”) oraz Izanagi („Mężczyzna, Który Wabi” lub „Duch Uśmierzający Szlachetne Łono”). Owe siły były jednocześnie rodzeństwem i małżeństwem. Przed stworzeniem japońskich wysp oraz panteonu bóstw stworzyły *hiruko*, co w języku japońskim znaczy dosłownie „pijawka” lub „dziecko pijawka”. Opis tego zdarzenia możemy przeczytać w *Kojiki*:

Duch Wzbudzający Szlachetne Łono odezwał się pierwszy:
„Ach zaiste, jakiż uroczy mężczyzna!”
Później się odezwał prześwieitny Duch Uśmierzający Szlachetne Łono:
„Ach zaiste, jakaż urocza kobieta!”
Gdy każde z nich już to wyrzekło
powiedział do swej towarzyszki:
„Nie jest dobrze, gdy się kobieta odzywa pierwsza”
Oto co powiedział.
Mimo to poczęła w łóżnicy.
A zrodzone dziecię było miękkie jak pijawka.
Dziecię to włożyli do łódki z trzciny
i pozbyli się go puszczając na wodę (*Kojiki* 4, 45–55).

Jak zaznacza Wiesław Kotański, słowa *hiruko* używano w starożytności na określenie pewnych objawów niedorozwoju kośćca lub niedorozwoju kończyn dolnych i górnych u dzieci (*Kojiki*, 1986, s. 23–24). Być może chodziło tu o achondroplazję – chorobę genetyczną, cechującą się karłowatością (Olariu, Ognean i Boanta, 2012, s. 42; Litwin, Klimaszewska-Adamus i Ziora, 2012, s. 55–61). Z kolei w *Nihongi* można przeczytać, że „dziecko pijawka” w wieku trzech lat nie potrafiło samo stać (de Bary, Keene i Tanabe, 2001, s. 21). W przypadku achondroplazji nauka chodzenia również następuje później niż u rówieśników (często nawet jest to opóźnienie kilkunastomiesięczne), co pasuje do opisu *hiruko*.

Niektórzy badacze sugerują, że „dziecko pijawka” może być efektem kazirodztwa, a co za tym idzie – źródłem nieczystości. Inni z kolei uważają, że ponieważ Izanami jako pierwsza powitała swego męża, kiedy się poznali i przystąpili do aktu stworzenia, złamane zostało tabu. Jako pierwszy bowiem to mężczyzna miał powitać kobietę (Nakamura, 2006, s. 33). Być może jednak chodzi o coś zupełnie innego. W wielu światowych mitologiach, np. egipskiej, inkaskiej czy australijskiej, mamy do czynienia ze związkami kazirodczymi, które były powszechne i akceptowane. W wyniku tych relacji nie rodziły się jednak niepełnosprawne jednostki, wręcz przeciwnie – akt seksualny często prowadził do powstania człowieka idealnego. Trzeba jednak zauważyć, że *hiruko* zostaje stworzone przed stworzeniem panteonu bogów i wszystkich japońskich wysp. Niepełnosprawność jawi się zatem jako efekt uboczny stworzenia, coś niedoskonałego, nieplanowanego, coś, co należy odrzucić i zastąpić czymś doskonalszym.

Wydaje się, że podejście sintoizmu do niepełnosprawności jest ambiwalentne. Wspomniany mit o stworzeniu *hiruko* ma odzwierciedlenie w podejściu Japończyków do niepełnosprawności. Jak zauważa Akiee Henry Ninomiya, „w

sintoizmie niepełnosprawność jest uznawana za coś wstydliwego, ponieważ kała linię pochodzenia, która pochodzi od bogów poprzez cesarza do każdego Japończyka” (Ninomiya, 1986, s. 203).

Inny z mitów głosi, że „dziecko pijawka” zmieniło się w Ebisu, boga morza. Chociaż ma teraz kończyny, to jest niesłyszący i nie do końca sprawny fizycznie. Często jest przedstawiany z dużymi uszami i dużym brzuchem. Uważa się go za jednego z siedmiu bogów szczęścia. Jest także czczony jako bóg dobrych plonów i rybaków. Utożsamiany z wieloma pozytywnymi cechami, z których za najważniejszą uznaje się uczciwość (Roberts, 2010, s. 34). Współcześnie Ebisu jest przedstawiany jako pogodny bóg z roześmianą twarzą. Ma na sobie tradycyjne ubranie z okresu Heian i czarny kapelusz bez runda. Często pokazywany jest z wędką w ręce i rybą pod pachą. Bywa też identyfikowany z wielorybem – wyłania się z morza, obsypuje ludzi bogactwem, a potem ponownie zanurza się w głębinach morskich. Ebisu jest bogiem wędrującym – *marebito*. Przychodzi jako podróżny wędrowiec z morza i przynosi powodzenie tym, którzy oddają mu cześć, karmią go i goszczą (Ashkenazi, 2003, s. 142).

Innym bogiem jest Fukurokuju. Jest on bogiem mądrości, szczęścia i długowieczności, a także cielesnej przyjemności, przedstawiany jako stary i bardzo mądry człowiek, któremu towarzyszą żółw i wrona, żuraw i jelen. Zwierzęta te są częstym motywem w japońskiej sztuce i symbolizują długie życie. Podobnie jak Ebisu, tak Fukurokuju jest uważany za jednego z siedmiu bogów szczęścia. Mówi się, iż nie pochodził z Japonii i stanowi awatar chińskiego filozofa, ubrany jest też w tradycyjny chiński strój (Piggott, 1969, s. 59; Ashkenazi, 2003, s. 155). Często przedstawia się go jako mężczyznę niskiego wzrostu, prawie karła, o czole tak wysokim jak reszta jego ciała i głowie kształtem przypominającej fallusa, niekiedy więc jest ukazywany w formie dilda (Roberts, 2010, s. 42–43). Przeważnie wyobraża się go jako pogodne bóstwo, które przebywa w towarzystwie Ebisu. Jak sugeruje Ninomiya, „jest on niepełnosprawny intelektualnie, ma wodogłowie. Do niedawna sprzedawcy w sklepach trzymali figurki z wizerunkiem tego bóstwa, wierząc, iż zapewni im szczęście” (Ninomiya, 1986, s. 203).

Warto wspomnieć także o Sukunabikonie. Ten sintoicki bóg jest karłem. Ma moc leczenia chorób oraz powodowania wzrostu roślin i upraw. Jest opiekunem lekarzy, zielarzy i farmaceutów. Wskazał ludziom lecznicze właściwości gorących źródeł oraz potrafił wynajdywać różne leki. Jego historia często jest kojarzona z Okuninushi. Sukunabikona został wyrzucony na brzeg w pobliżu zamku Okuninushi. Ten z ciekawości wziął małego karła do ręki, ale wściekły Sukunabikona ugryzł go w policzek. Okuninushi poskarżył się więc bogom. Odkrył wówczas, że Sukunabikona jest synem boga, który spadł na ziemię. Niekiedy uważano więc, że jest on samym *hiruko* lub Ebisu

(Ashkenazi, 2003, s. 256–257; Roberts, 2010, s. 109; Tubielewicz, 1986, s. 274). Jak zauważa Michael Ashkenazi, być może koncepcja *marebito* jest zmitologizowanym ostrzeżeniem: „Uważaj na obcych, nieważne jak dziwnie wyglądają. Traktuj ich dobrze, a potem odeślij ich z powrotem” (Ashkenazi, 2003, s. 257).

Jeszcze innym bóstwem jest Kuyebiko. Jego imię znaczy tyle, co człowiek rozpadający się, i jest przedstawiany jako strach na wróble na górskich polach, targany wiatrem. Choć nie potrafi chodzić, wie o wszystkim, co się dzieje poniżej nieba. Ma ogromną moc i towarzyszy innym bogom i ludziom w ich sprawach (Ashkenazi, 2003, s. 213; Leach, 1992, s. 375).

Widać zatem, że niepełnosprawni bogowie japońskiego panteonu nie są postrzegani jako tacy, których trzeba unikać czy się ich bać, nie zyskują również nieszczyć ani chorób, wręcz przeciwnie – są przychylni ludziom i przynoszą im szczęście oraz urodzaj. Być może te pozytywne cechy, jakimi zostali obdarzeni, mają stanowić zadośćuczynienie za to, jak został potraktowany *hiruko*, albo ostrzeżenie, że wygląd zewnętrzny nie powinien decydować o stosunku do drugiego człowieka.

Buddyzm

Zanim buddyzm dotarł do Japonii z Korei w 538 lub 552 r. n.e., przeszedł wiele zmian, zarówno w Indiach, gdzie się narodził, jak i w innych krajach. Największy wpływ na rozwój japońskiego buddyzmu miały jednak oddziaływania chińskie i indyjskie (Waldenfels, 1997, s. 52; Byron, 2014, s. 130). Chociaż dopiero w 593 r. n.e., za czasów księcia Shōtoku, został formalnie uznany za religię państwową, to minęły wieki, zanim stał się religią tłumów (Waldenfels, 1997, s. 52).

Jak zauważa H. Byron Earhart, „większość ludzi w Japonii poznało i zaczęło praktykować buddyzm nie poprzez czytanie i akceptowanie jego doktrynalnego i teoretycznego systemu, ale poprzez doświadczanie buddyzmu bardziej bezpośrednio i konkretnie poprzez zgłębianie rytuałów, magicznych technik, osobistej modlitwy i nabożeństw żałobnych” (Byron, 2014, s. 33).

Nauczanie buddyzmu w kwestii niepełnosprawności jest jednoznaczne. Niepełnosprawność fizyczna jest rezultatem złej karmy w poprzednim życiu. Można przeczytać, że „karma z poprzedniego życia spowoduje, iż osoba urodzi się niema w tym życiu” (Nakamura, 2006, s. 34). Wszystko zatem, co robimy obecnie, powróci do nas i będzie miało odzwierciedlenie w przyszłym życiu.

Nihon ryōiki jest zbiorem najstarszych japońskich legend buddyjskich. Spisane zostały przez Kyōkai – mnicha z Nary, o którym niewiele wiadomo – pomiędzy 787 a 824 r. Składają się ze 116 opowieści, które zamieszczone są

w trzech tomach (*maki*). Wszystkie opowiadają o cudownych ponadnaturalnych wydarzeniach, które miały miejsce w Japonii. Dwanaście z nich dotyczy osób niepełnosprawnych i przedstawia niepełnosprawność jako konsekwencję złych uczynków (*Miraculous Stories*, 1973).

Ponieważ każda choroba czy niepełnosprawność jest uznawana za karę, osoby z niepełnosprawnością są wykluczone z buddyjskiego życia monastycznego (Triplett, 2019, s. 92). Mimo że osoby te są postrzegane jako smutne, nieszczęśliwe, beznadziejne i grzeszne, to buddyzm zachęca do wspierania ich po to, aby w przyszłym życiu móc stać się lepszą istotą (Ninomiya, 1986, s. 204). To właśnie w średniowieczu za sprawą mnichów buddyjskich, takich jak Eison (1201–1290) czy Ninshō (1217–1303), powstały szpitale oraz inne instytucje, które wspierały osoby chore i niepełnosprawne. Co więcej, zwrócono uwagę na osoby niewidome, które dotąd były uznawane za bezużyteczne. Uczyły się one masażu, akupunktury czy śpiewu i gry na instrumentach, z których najpopularniejszy był shamisen (Nakamura, 2006, s. 36). W tym okresie rozwinął się też ruch zwany goze, który zrzeszał niewidome kobiety, wędrujące od wioski do wioski i śpiewające zarówno świeckie, jak i religijne pieśni (Fritsch, 1992, s. 58). Jednak w przypadku osób niesłyszących czy niepełnosprawnych fizycznie nie było podobnych stowarzyszeń czy form wsparcia.

Religie ludowe

Jak pisze w swojej książce Earhart: „zorganizowane religie (sintoizm, buddyzm, taoizm i konfucjanizm) są znaczące z powodu ich ksiąg, kapłanów, liturgii oraz świątyń. W Japonii jednak dużo religii jest praktykowanych nieformalnie. Z powodu tego nieformalnego charakteru religia ludowa nie nadaje się do prostej identyfikacji i historycznego śledzenia” (Earhart 1982, s. 60).

Mówiąc o niepełnosprawności w Japonii i religiach ludowych, nie sposób nie wspomnieć o *itako*. Terminem tym określa się niewidome kobiety, które uważa się za osoby zdolne do kontaktowania się z duchami przodków, bliskich krewnych czy dzieci klientów, którzy do nich przychodzą. Grupy owych niewidomych kobiet mieszkają w północno-wschodniej Japonii w pobliżu góry Osore Yama, zwanej górą strachu. Dawniej było ich wiele, obecnie zaledwie kilka (Sasamori, 1997, s. 85–96; Fairchild, 1962, s. 62–72). Ludzie z całej Japonii zjeżdżają się tam na coroczne święto O-Bon, które przypada latem, podczas którego *itako* kontaktują się ze zmarłymi przodkami, leczą choroby oraz przepowiadają, jak będą wyglądać zawierane w przyszłości małżeństwa, domy czy jak się potoczy biznes. Zaklęcia, jakich używają *itako*, są przek-

zywane ustnie z pokolenia na pokolenie w trakcie rygorystycznej trzyletniej nauki (Goozner, 1992).

O tym, czy niewidoma dziewczyna zostanie *itako*, najczęściej decyduje rodzina, która posyła ją na nauki do domu starszej *itako* (Knecht, 2004, s. 680). Dawniej, kiedy dostęp do edukacji dla osób niepełnosprawnych był ograniczony, zwłaszcza dla rodziny żyjącej na wsi, z pewnością było to najlepsze rozwiązanie. *Itako* zyskiwała uznanie społeczne ze względu na swoje zdolności łączenia się z duchami zmarłych i mogła utrzymywać się z datków od osób, które zwracały się do niej o pomoc. Nie była zatem postrzegana jako bezwartościowy członek społeczeństwa.

Starsza *itako* przekazuje swoją wiedzę i umiejętności młodszej *itako*. Często uczy ją także tego, jak być samodzielną kobietą, potrafiącą zająć się domem pomimo niepełnosprawności. Punktem kulminacyjnym nauki jest ceremonia *kamitsuke*, podczas której ujawnia się duch opiekuńczy *itako*. Zanim to jednak nastąpi, musi ona przetrwać okres pełen wyrzeczeń trwający wiele tygodni. Ostatniego dnia dziewczyna zostaje otoczona przez starsze *itako*, które godzinami recytują modlitwy. Czynią to tak długo, aż dziewczyna padnie nieprzytomna. Jej ruchy po upadku i szeptanie będzie świadczyło o tym, że nastąpiły jej ponowne narodziny. Po przebudzeniu *itako* wygłasza mowę, a słowa przez nią wypowiedane – według wierzeń – pochodzą od ducha któregoś z przodków. Rytuał inicjacyjny kończy formalne wesele, które odbywa się następnego dnia, choć nie pojawia się żaden mężczyzna (Knecht, 2004, s. 680). Ma ono zatem charakter symboliczny.

Do przeprowadzenia odpowiednich rytuałów *itako* używają dźwięku i/lub muzyki. Blisko dwadzieścia śpiewanych sutr jest wykorzystywanych podczas odprowadzanych przez nie rytuałów. Niektóre służą do uzdrawiania, inne do odprowadzania egzorcyzmów, a jeszcze inne do unikania chorób czy do innych celów (choć słowo „sutra” zazwyczaj odnosi się do buddyjskich pism, to w przypadku *itako* dotyczy ono wszystkich magicznych i rytualnych tekstów, które niekoniecznie są związane z buddyzmem) (Knecht, 2004, s. 670).

Do uzdrawiania *itako* używają trzech technik: kontaktu fizycznego z chorą osobą, recytacji magicznych słów oraz śpiewania sutr (tekstów religijnych). Kontakt fizyczny polega na masowaniu ciała chorego kulkami modlitewnymi oraz poklepywaniu dotkniętej chorobą części ciała figurką Oshiry (Sasamori, 1997, s. 92). Po wizycie u *itako* chory jest zobowiązany do przestrzegania zasad, które od niej usłyszy. Najczęściej chodzi o odwiedzenie wskazanej przez *itako* świątyni, kilkakrotne złożenie ofiar czy unikanie spożywania niektórych produktów, np. jajek lub mięsa określonych zwierząt (Sasamori, 1997, s. 93).

Konfucjanizm

Oparty na naukach chińskiego mistrza Konfucjusza żyjącego w latach 551–479 p.n.e. system jest nazywany zarówno religią, jak i moralną filozofią. Pięć ksiąg klasycznych: *Księga przemian*, *Księga dokumentów*, *Księga pieśni*, *Księga obyczajów*, *Wiosny i jesienie* ma szczególne znaczenie dla konfucjanizmu. Wiele z nich za panowania dynastii Han (od 125 r. p.n.e.) było materiałem obowiązkowym, a zarazem podstawowym podczas egzaminów państwowych. Dotyczyło to głównie nauczycieli. W ten sposób utwierdzona została dominacja szkoły konfucjańskiej (Waldenfels, 1997, s. 52; Earhart, 2014, s. 190).

W konfucjanizmie kładzie się nacisk na odkrycie tego, co ostateczne, w tym, co względne, lub moralnego charakteru stosunków międzyludzkich. Istotę konfucjanizmu stanowi „pięć relacji”: pan – sługa, ojciec – syn, mąż – żona, starszy brat – młodszy brat, przyjaciel – przyjaciel (Waldenfels, 1997, s. 52; Earhart, 2014, s. 190–191). Każdy człowiek w życiu wchodzi w kilka relacji jednocześnie. Mężczyzna często pozostaje w relacji z własną żoną, ojcem, bratem czy przyjacielem. To sprawia, że społeczeństwo konfucjańskie jest jedną wielką rodziną opartą na wzajemnych stosunkach. Chociaż w każdej diadzie panuje pewna hierarchia wartości, to istotna jest też odpowiedzialność każdej ze stron, która pomimo zróżnicowania jest także obopólna: rodzic musi troszczyć się o dziecko, a dziecko musi mu okazywać szacunek i opiekować się nim.

Pierwsze wzmianki o osobach niewidomych pochodzą z VIII wieku. W tym okresie powstał *Asukano Kiyomihara Ritsuryō* – japoński legalny system prawny oparty na konfucjanizmie. Umocnił on władzę cesarza oraz *koseki* – rodzinny system rejestracji, do którego obowiązkowe było zgłaszanie wszystkich urodzeń, zgonów, małżeństw, adopcji i rozwodów, które mają miejsce w rodzinie (Krogness, 2014; Chapman, 2014). To właśnie system *Ritsuryō* wprowadził kategoryzację ludzi według ich statusu społecznego. Podział dotyczył także osób niepełnosprawnych.

Niewidomi na jedno oko byli zaliczani do *zan'shichi* – najłagodniejszej kategorii niepełnosprawności. Termin ten znaczy tyle co „nieuleczalna choroba” i współcześnie obowiązuje w Chinach w odniesieniu do osób z niepełnosprawnościami. Do grupy tej zaliczano również osoby bez kciuków albo z trzema palcami. *Hai'shichi* był kategorią pośrednią, do której zaliczano osoby nieme, karły, bez ręki lub nogi oraz z niepełnosprawnością intelektualną. Do *toku'shichi* – najpoważniejszej kategorii – należały osoby całkowicie niewidome, bez obu rąk lub nóg, z niebezpiecznymi chorobami zakaźnymi, zaburzeniami psychicznymi oraz innymi ciężkimi niepełnosprawnościami. Analiza przeprowadzona na podstawie spisu mieszkańców z VIII wieku z wioski liczącej 2372

osoby ujawniła 32 niepełnosprawne osoby, w tym jedną, która była całkowicie niewidoma, i jedną, która była całkowicie głucha (Nakamura, 2006, s. 34–35).

Chrześcijaństwo

Chrześcijaństwo jest tradycyjnie oparte na wspieraniu osób najbardziej potrzebujących, takich jak osoby samotne, chore, ubogie czy niepełnosprawne. Do Japonii dotarło dopiero w XVI wieku za sprawą Kościoła rzymskokatolickiego. Było to zarazem pierwsze spotkanie dwóch wielkich światowych religii oraz monoteizmu z politeizmem (Kentarō, 2003, s. 1). Wspólnota chrześcijańska w Japonii pod kątem liczebnym jest mało znacząca – stanowi zaledwie 1,5% całej populacji (Plecher, 2020). Powodem jest fakt, że chrześcijaństwo wszędzie, gdzie docierało, próbowało narzucać swoje zasady mieszkańcom, co im się nie podobało. Buddyzm natomiast, zarówno mahajana, jak i therawada, kiedy dotarł do Japonii, przenikał się z rodzimymi religiami ludowymi i wszystko to przebiegało w sposób pokojowy (Kentarō, 2003, s. 1).

Reverend Ninomiya zauważa, że japońskie kościoły chrześcijańskie są zorientowane intelektualnie. Osoby niepełnosprawne fizycznie, które są wykluczone z systemu edukacji, mają małe szanse, by wejść w kontakt z chrześcijaństwem. Zaznacza również, że wiele kościołów ma wątpliwości co do tego, czy należy chrzczyć osoby niepełnosprawne intelektualnie. Wiele kościołów nie ma też udogodnień dla niepełnosprawnych (Ninomiya, 1986, s. 205).

Zakończenie

Powyższy artykuł z pewnością nie wyczerpuje tematu, który jest niezwykle złożony i interesujący. Jak zostało jednak pokazane, religia ma istotne znaczenie w podejściu do niepełnosprawności. Jest ona postrzegana jako kara za grzechy albo błogosławieństwo, z jakim mamy do czynienia w przypadku *itako*.

Literatura

- Ashkenazi M. (2003). *Handbook of Japanese Mythology*. Santa Barbara – Denver – Oxford: ABC-CLIO.
- Bary T. de, Keene D., Tanabe G., Varley P. (2001). *Sources of Japanese tradition*. T. 1: *From earliest times to 1600*. New York: Columbia University Press.
- Dessi U. (2019). Religious diversity in Japan. W: J. Borup, M. Qvortrup Fibiger, L. Kühle (red.). *Religious diversity in Asia* (s. 48–66). Amsterdam: Brill.

- Earhart B.H. (1982). *Japanese Religion: Unity and Diversity*. Belmont: Wadsworth.
- Earhart B.H. (2014). *Religion in Japan: Unity and Diversity*. Andover: Wadsworth.
- Flower L. (1997). *The elements of world religions*. Shafetsbury: Element.
- Fritsch I. (1992). The social organization of 'Goze' in Japan. Blind Female Musicians on the Road, *Chime Journal*, 5, 58–64.
- Goozner M. (1992). Japan's blind women seers becoming an endangered species, *Chicago Tribune*, 18 December. <https://www.chicagotribune.com/news/ct-xpm-1992-12-18-9204250038-story,amp.html> [dostęp: 15.07.2020].
- Goyal O.P. (2005). *Understanding and scouting with physically handicapped*. Delhi: Isha books.
- Grzesiak H. (2011/2012). Kulturowe aspekty niepełnosprawności. W: D.M. Piekut-Brodzka (red.). *Zrozumieć odmiennosć* (s. 34–59). Warszawa: Fabryka Druku.
- Heyer K. (2000). Between equality and difference: the politics of disability in Japan, *Japanstudien*, 11, 105–133.
- Iwakuma M. (2003). Being disabled in modern Japan: A minority perspective. W: E.M. Kramer (red.). *The Emerging Monoculture: "Model Minorities" and Benevolent Assimilation* (s. 124–138). Westport – London: Praeger Press.
- Kentarō R. (2003). Roman Catholic Mission in Pre-Modern Japan. W: M.R. Mullis (red.). *Handbook of Christianity in Japan* (s. 1–19). London – Boston: Brill.
- Knecht P. (2004). Japanese shamanism. W: M.N. Walter, E.J. Neumann Fridman (red.). *Shamanism. An encyclopedia of world beliefs, practices, and culture* (s. 674–681). Santa Barbara – Denver – Oxford: ABC-CLIO.
- Kojiki czyli Księga Dawnych Wydarzeń* (1986). T. I. Tłum. W. Kotański. Warszawa: PIW.
- Leach M. (1992). *Uniwersalny leksykon bóstw*. Poznań: Oficyna Wydawnicza Atena.
- Leeming D.A., Leeming M.A. (1999). *Mity o stworzeniu świata i ludzi. Przegląd encyklopedyczny*. Poznań: Oficyna Wydawnicza Atena.
- Łapiński A. (1995). *Historia religii. Słownik terminologiczny*. Warszawa: WSiP.
- Miraculous stories from the Japanese buddhist tradition: the Nihon Ryōiki of the Monk Kyōkai* (1973). Tłum. Kyoko Motomichi Nakamura. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Nakamura K. (2006). *Deaf in Japan: Signing and the Politics of Identity*. Ithaca: Cornell University Press.
- Ninomiya A.H. (1986). Japanese attitudes towards disabled people – religious aspect. *Japan Christian Quarterly*, 52(4), 202–206.
- Olariu E., Ognean M.L., Boanta O., Grosu F., Atasie D. (2012). Achondroplasia. *Neonatology*, 11(1), 38–43.
- Piggott J. (1969). *Japanese mythology*. London: Hamlyn Publishing Group.
- Plecher H. (2020). Japan: Religious affiliations in 2017, *Statista*, <https://www.statista.com/statistics/237609/religions-in-japan/> [dostęp: 16.09.2020].
- Readers I. (2005). Historical, New, and "New" Religions. W: J. Robertson (red.). *A companion to the anthropology of Japan* (s. 431–452). London: Blackwell Publishing.
- Roberts J. (2010). *Japanese Mythology A–Z*. New York: Chelsea House.
- Sasamori T. (1997) Therapeutic Rituals Performed by Itako (Japanese Blind Female Shamans). *The world of music and healing in transcultural Perspectives*, 39(1), 85–96.

- Stevens C.S. (2013). *Disability in Japan*. London – New York: Routledge.
- Suzuki T. (2009). Disability Evaluation in Japan. *Journal of Korean Medical Science*, 24 (Suppl 2), 227–231.
- Triplett K. (2019). *Buddism and medicine in Japan. A Topical Survey (500–1600 CE) of a complex relationship*. Berlin: De Gruyter.
- Tubielewicz J. (1986). *Mitologia Japonii*. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Waldenfels K. (1997). *Leksykon religii. Zjawiska – dzieje – idee*. Warszawa: Verbinum.
- Yoshida K. (2006). Religion in the classical period. W: P.L. Swanson, C. Chilson (red.). *Nanzan guide to Japanese religions* (s. 144–159). Honolulu: University of Hawaii Press.

Przegląd Religioznawczy 1 (279)/2021

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

RADOSŁAW SIEROCKI

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Katedra Socjologii

e-mail: radoslaw.sierocki@uwm.edu.pl

ORCID: 0000-0002-6301-4237

DOI: 10.34813/ptr1.2021.6

Zróżnicowanie Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. Analiza sieciowa katolickich stron na Facebooku

Diversity of Roman Catholic Church in Poland.
Social network analysis of the catholic Facebook pages

Abstract. Social network analysis was used in the paper to study the internal pluralism of the Roman Catholic Church in Poland. Internal pluralism is understood as the diversity of religious communities, groups, movements and types, trends, patterns of religiosity within one denomination. The data from Facebook were used as research material. Facebook is considered as the most popular and in many ways prevailing social medium. Catholic Facebook pages have been treated as nodes and the reciprocal (or unreciprocated) relations of “likes” as the arcs (edges). The paper aims to answer the question about the picture of the Church, that builds up from the relational data.

Keywords: social network analysis, relational data, Facebook, Roman Catholic Church in Poland, internal pluralism

Wstęp

Kościół rzymskokatolicki jest wspólnotą jednolitą pod względem doktrynalnym, ale zróżnicowaną na wielu poziomach: struktur organizacyjnych i terytorialnych, lokalnych tradycji i form kultu, rodzajów duchowości, zaangażowania publicznego i politycznego. Wewnętrzna różnorodność środowisk, wspólnot i społeczności Kościoła oraz niejednorodność i stopniowalność indywidualnej religijności to główny wymiar pluralizmu religijnego w społeczeństwach, w których dominuje jedna religia lub wyznanie (Beckford, 2014). Sytuacja taka dotyczy Polski. Wyznaniem dominującym jest rzymski katolicyzm, a Kościół rzymskokatolicki jest największą organizacją religijną (Załęcki, 2001, s. 9–10). Stawiając w kontekście społeczeństwa monokulturowego pytania o pluralizm religijny, warto podążać tropem proponowanym przez Geneviève Zubrzycki (2010, s. 277) i schodzić pod powierzchnię ogólnych statystyk. Obraz polskiego katolicyzmu stanie się zróżnicowany za sprawą stopnia przywiązania do wiary, typów katolicyzmu charakteryzujących wyznawców oraz niekiedy sprzecznych orientacji istniejących wewnątrz Kościoła, rodzajów światopoglądów, zachowań religijnych i wyborów moralnych (Grotowska, 1999; Pasięka, 2015; Zieliński, 2009).

Różnice można dostrzec, śledząc dyskursy i narracje obecne w katolickich mediach. Nowe media wzbogaciły natomiast zakres danych o dane relacyjne. Pluralizm środowisk może być badany nie tylko w ramach analiz zawartości treści czy dyskursu, ale także analizy sieci społecznych akcentującej wzajemne powiązania i relacje ujawniające się w hiperłączach lub interakcjach zapośredniczonych w mediach społecznościowych.

W artykule zastosowano analizę sieci społecznych (ang. *social network analysis*, SNA) jako metodę badawczą zakorzenioną w naukach społecznych (Pietrowicz, 2016) do badania pluralizmu wewnątrzwyznaniowego przy wykorzystaniu danych pochodzących z serwisu społecznościowego. Główne pytanie badawcze brzmi: jak zróżnicowany jest Kościół rzymskokatolicki w Polsce w perspektywie wzajemnych powiązań katolickich stron na Facebooku? Pojęcie „zróżnicowania” nasuwa skojarzenia z instytucjonalnymi lub nieformalnymi podziałami bądź pęknięciami wewnątrz Kościoła, ale wykorzystanie SNA stwarza okazję do posłużenia się kategorią „klastra” w ramach badania komunikacyjnego wymiaru religijności. Pojęcie to ma charakter metaforyczny i służy wprowadzeniu do jednej domeny rzeczywistości (religii) wyrażen pochodzących z innej domeny (zarządzania, informatyki) (Lakoff i Johnson, 2010).

Zróżnicowanie Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce

Badacze polskiej religijności podkreślają, że chociaż ok. 85–90% społeczeństwa stanowią – według deklaracji – katolicy, to można mówić o „wewnętrznej dyferencjacji” czy „pluralizmie wewnątrzwyznaniowym” wiernych. Wskazują jednocześnie, że jest to zjawisko podtrzymujące żywotność Kościoła (Marianański, 2010, s. 156–158; 2013, s. 283). W ślad za diagnozami idą propozycje typologii środowisk, grup i formacji ideowych. Irena Borowik (2008, s. 24–25) wyróżnia gorliwych katolików, katolików indyferentnych oraz katolicyzm ludowy: zrytualizowany, kościelno-instytucjonalny, na ogół bezrefleksyjny. Janusz Marianański mówi o następujących sektorach: (a) katolicy silnie zaangażowani, (b) katolicy o sformalizowanej więzi kościelnej (praca), (c) katolicy regularnie praktykujący, uznający dogmaty wiary i doktryny Kościoła, (d) katolicy praktykujący nieregularnie i selektywnie dobierający dogmaty wiary, (e) katolicy otwarci, poszukujący, katolicy-inteligenci spod znaku czasopism „Znak”, „Więź” i „Tygodnik Powszechny”, (f) katolicy indyferentni traktujący religię jako „kulturową powinność”, krytyczni wobec doktryn Kościoła, (g) katolicy pogranicza, którzy praktycznie i teoretycznie odeszli od Kościoła i są chrześcijanami „jedynie kulturowymi” lub „katolickimi” ateistami.

Z kolei w typologii proponowanej przez Jarosława Gowina (1999, s. 311–390) znalazły się: (a) „katolicyzm kontynuacji”, opierający się na modelu tradycyjnej, przedwojennej religijności ludowej, (b) „katolicyzm otwarty” skupiający grupę świeckiej i duchownej inteligencji związanej z ruchem Znak, miesięcznikami „Znak” i „Więź”, „Tygodnikiem Powszechnym”, Klubami Inteligencji Katolickiej, (c) „katolicyzm zamknięty”, reprezentowany przez Radio Maryja, „Nasz Dziennik” i „Myśl Polską”, widzący rzeczywistość w czarno-białych barwach i nieufny wobec nowoczesności, (d) „katolicyzm protestu”, będący kategorią katolików połączonych wizją państwa neutralnego światopoglądowo, (e) „katolicyzm integralny”, dążący do pogodzenia tradycji i nowoczesności oraz reformy polskiego Kościoła w duchu Soboru Watykańskiego, (f) katolicyzm „milczących świadków” o różnym stopniu zaangażowania i refleksyjności, ale raczej niewłączających się w dyskusje i spory o kierunek ewolucji Kościoła.

Pluralizm wewnątrzwyznaniowy w Polsce znajduje wyraz w zróżnicowaniu mediów. W przywoływanych typologiach tytuły prasowe oraz stacje radiowe i telewizyjne odgrywają istotną rolę w kreowaniu, podtrzymywaniu i mobilizowaniu środowisk czy grup. Charakterystyczne przykłady to: Radio Maryja, Telewizja Trwam i „Nasz Dziennik” reprezentujące „katolicyzm

zamknięty”, „Tygodnik Powszechny” związany z „katolicyzmem otwartym”, tygodnik „Niedziela” zrzeszający zwolenników „formacji trwania”, a także pisma „Więź” i „Gość Niedzielny” oraz redakcja Katolickiej Agencji Informacyjnej skupiające „katolików integralnych”. Można się tu odwołać do koncepcji rytualnego modelu komunikacji Jamesa Careya, który twierdził, iż znaczenie mediów polega na ich funkcji integracyjnej, na kreowaniu i podtrzymywaniu wspólnoty (Carey, 1992, s. 13–19).

Wspólnoty i środowiska religijne są zakorzenione przede wszystkim w dyskursach i narracjach „starych” mediów i wiążą się z rozgłośniami radiowymi, tytułami prasowymi i stacjami telewizyjnymi (Mielczarek, 2006; Stachowska 2011), ale internet został szybko włączony w poczet narzędzi służących „wypełnianiu misji Kościoła” (Kloch, 2011), a cyfrowe nowe media zmieniły funkcjonowanie starych mediów (Jenkins, 2007). Chociaż Kościół – zdaniem badaczy – traktuje nowe media tak, jakby były tradycyjnymi mediami masowymi służącymi komunikowaniu w modelu jeden-do-wielu (Helland, 2005; Godzic, Pawlik i Załęcki, 2010), to dzięki internetowi zaczęła zachodzić zmiana – katolickie strony internetowe są redagowane zarówno przez instytucje kościelne albo związane z Kościołem (np. portal Opoka prowadzony pod patronatem Episkopatu), jak i przez „zwykłych wiernych” – jak popularny serwis Adonai. Upowszechnienie się mediów społecznościowych zwiększyło udział „oddolnych” inicjatyw i poszerzyło obraz środowisk religijnych. W przestrzeni mediów społecznościowych swoje „placówki” (profile, kanały) mają katolickie stare media, instytucje, organizacje i ruchy katolickie splecione z kościelną strukturą organizacyjną, ale także indywidualne profile i grupy działające niezależnie od kościelnych asystentów, publikujące bez imprimatur, spontanicznie powstające inicjatywy i projekty. Władza mediów społecznościowych, takich jak Facebook, Instagram czy YouTube, polega na tym, że „udostępniają” swoją przestrzeń wraz z ramami interakcji, możliwościami technicznymi, normami zachowań i wpływają na sposoby myślenia użytkowników poprzez generowane metafory, afordancje i funkcje.

Pozostańmy przy Facebooku, który może być traktowany jako jeden z wielu serwisów społecznościowych, ale też jako medium dominujące, „standard komunikacji” (Kirkpatrick, 2011, s. 277–728), „system operacyjny życia” (Vaidhyanathan, 2018, s. 53). Wśród katolickich stron facebookowych są oficjalne strony związane z kościelnymi instytucjami i organizacjami, oddolnie prowadzone strony wspólnot, ruchów, grup, jak również prywatne przestrzenie służące religijnym manifestacjom, budowaniu i potwierdzaniu tożsamości, szukaniu i dzieleniu się inspiracjami, wspólnym modlitwom i spotkaniom. Religia staje się zasobem treści wprowadzanych w cyfrowy obieg tak, że kanon miesza się z apokryfami, ścierają się różne wizje religijności i pobożności, nakładają

porządku powagi i ironii, wzniosłości i zwyczajności. Szeroki zakres obecności Kościoła rzymskokatolickiego w przestrzeni mediów społecznościowych rodzi pytanie o adekwatność odbicia zróźnicowania Kościoła – obserwowanych podziałów i połączeń zachodzących między poszczególnymi reprezentacjami. Podejście proponowane przez SNA daje możliwość spojrzenia na owo zróźnicowanie z perspektywy wzajemnych powiązań między manifestacjami Kościoła na Facebooku. Róźnicowanie się środowisk polega w tym ujęciu nie na tworzeniu linii podziałów, ale na budowaniu „kłastrów” (gron) – zgrupowania podobnych pod pewnymi względami lub przyciągających się elementów (Scott, 1993, s. 126–130).

Założenia analizy sieci społecznych

SNA jest metodą wykorzystywaną w naukach społecznych do badania relacji pomiędzy aktorami bądź obiektami. Struktura społeczna jest tu postrzegana jako sieć relacji społecznych (Freeman, 2004; Newman, Barabási i Watts, 2006; Nooy, Mrvar i Batageli, 2005, s. 3–28; Pietrowicz, 2016, s. 101–111; Scott, 2000, s. 7–37; Wasserman i Faust, 1994, s. 3–27).

Podstawowe elementy struktury, którymi posługuje się SNA, to węzły (ang. *nodes*, *vertices*) i łączące je krawędzie (ang. *edges*) lub łuki (ang. *arcs*). Węzłami mogą być osoby, ale też instytucje, organizacje, państwa, miasta bądź jakiegokolwiek obiekty istotne z punktu widzenia analiz, zaś krawędziami/łukami – łączące je relacje i powiązania (Wasserman i Faust, 1994, s. 18). Łuki mają charakter skierowany (ang. *directed*) – można wskazać węzeł, z którego relacja „wychodzi”, i węzeł, do którego „dochodzi”. Są to np. relacje nadrzędności i podporządkowania, komunikacja za pomocą poczty elektronicznej, deklaracje szacunku i przyjaźni, relacja „polubienia” na Facebooku.

Istotą SNA jest zwrócenie uwagi na powiązania, za sprawą których poszczególne węzły zyskują określone cechy. John Scott (2000, s. 2–3) podkreśla, że w naukach społecznych istnieją dwa główne rodzaje danych: dane dotyczące atrybutów jednostek (ludzi, grup), ich postaw, opinii, zachowań oraz dane dotyczące relacji zachodzących pomiędzy jednostkami. Za pomocą SNA bada się przede wszystkim dane relacyjne. Relacje nie są cechami poszczególnych podmiotów, ale całego ich systemu (Newman i in., 2006; Nooy i in., 2005, s. 3).

Współczesne badania sieci wyróżniają się: (a) przeświadczeniem o istotności powiązań między jednostkami, (b) badaniami empirycznymi nad konkretnymi sieciami, (c) wykorzystywaniem różnorodnych technik wizualizacji danych (głównie grafów), (d) włączeniem do analiz technik obliczeniowych (Freeman, 2004, s. 3).

Relacje między poszczególnymi węzłami pozwalają np. na obliczanie miar określających status węzła bądź krawędzi w obrębie całej sieci powiązań, wykrywanie podgrup wewnątrz sieci (diad, triad, klik), jak również szczególnie silnych relacji. Do podstawowych miar węzłów należą: stopień centralności węzła (ang. *degree centrality*), stopień bliskości (ang. *closeness centrality*), stopień pośredniości (ang. *betweenness centrality*), wektor własny (ang. *eigenvector centrality*). Stopień centralności węzła oznacza liczbę krawędzi łączących węzeł z innymi węzłami. W przypadku powiązań skierowanych rozróżnia się stopnie wejściowe (więzi przychodzące, ang. *in-degree*) – liczbę krawędzi wchodzących do węzła (im więcej osób deklaruje, że lubi osobę A, tym wyższy jest stopień wejściowy osoby A) i stopnie wyjściowe (więzi wychodzące, ang. *out-degree*) – liczbę krawędzi wychodzących z węzła (stopień wyjściowy osoby A zależy od tego, ile osób jest lubianych przez A). Stopień centralności pozwala stwierdzić, które węzły są kluczowe dla sieci ze względu na liczbę połączeń z innymi węzłami. Stopień bliskości wskazuje, jak blisko/daleko dany węzeł jest powiązany z innymi węzłami. Węzły o wysokim stopniu bliskości to takie, które mogą „połączyć się” z dużą liczbą innych węzłów w kilku krokach (Wasserman i Faust, 1994, s. 183). Stopień pośrednictwa to miara wskazująca, jak często dany węzeł znajduje się na najkrótszej ścieżce – drodze z niepowtarzającymi się węzłami i krawędziami – pomiędzy wszystkimi możliwymi parami niepołączonych bezpośrednio węzłów. Wysoki stopień pośredniości węzła oznacza dużą liczbę połączeń pomiędzy dowolnymi niepołączonymi bezpośrednio innymi węzłami, które muszą „przejsć” przez badany węzeł (Wasserman i Faust, 1994, s. 188–189). Wektor własny bazuje na randze węzłów, z którymi się łączy – połączenia z kilkoma ważnymi węzłami (wysokie *in-degree*) są istotniejsze niż połączenia z wieloma węzłami mniej ważnymi (liczy się zatem jakość połączeń).

SNA jest rzadko wykorzystywana w badaniach nad religią, niemniej istnieje kilka studiów, które pokazują jej przydatność. Przeglądu najważniejszych prac dokonał Gabor D. Nagy (2015; 2016). W przypadku badań prowadzonych w Europie Środkowo-Wschodniej analizy dotyczyły głównie ruchów religijnych w realiach państw komunistycznych, w przypadku badań amerykańskich – interakcji zachodzących w małych wspólnotach religijnych.

Dobór danych

Na potrzeby analizy przyjęto, że węzłami są poszczególne strony (ang. *fanpage*) na Facebooku, zaś łuki odzwierciedlają relacje „polubienia” innych stron. Przyjmuje się, że zwykle „polubienie” innej strony oznacza pewną identyfikację

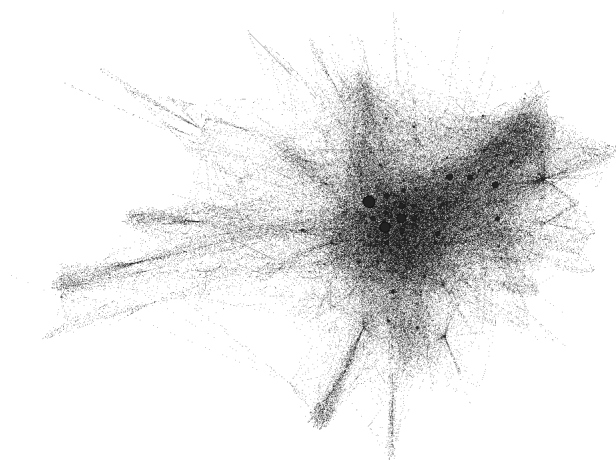
z zamieszczanymi na niej treściami. W takim ujęciu relacje mają charakter skierowany: prowadzą od strony wyjściowej (polubiącej) do wejściowej (polubianej). W przypadku Facebooka można zebrać dane o stronach „polubionych” przez daną stronę, ale nie można dotrzeć bezpośrednio do danych o stronach, które ją „polubiły”, co do pewnego stopnia ogranicza możliwość kompletnej analizy. Liczba więzi wychodzących jest łatwa do ustalenia – na stronach facebookowych można bez większego trudu znaleźć informacje o „stronach polubionych przez [daną] stronę”, ale informacje o więziach przychodzących nie są dostępne. Założono, że przy dużej liczbie stron „wyjściowych” i zagęszczeniu połączeń można uzyskać dane pośrednio – dane o relacjach wyjściowych uzyskane z dużej liczby stron pokazują, które węzły są najczęściej wskazywane jako „polubione”. W tym ujęciu dane mają charakter szacunkowy, jednak dane o węzłach „wyjściowych” i łukach reprezentujących relacje polubienia wystarczą do tego, by wykorzystać podstawowe miary stosowane w SNA, a także „wykryć” kliki, podsieci czy klastry.

Analiza wymaga określenia granic sieci (Laumann, Marsden i Prensky, 1983). Możliwości ich wskazania zależą od rodzaju sieci, węzłów oraz krawędzi/łuków. Można wskazać trzy praktyczne podejścia włączania obiektów do sieci: (a) sieć ego (ang. *ego network*), (b) sieć częściową (ang. *partial network*), (c) sieć „kompletną” (ang. „*complete*” *network*). Pierwsza strategia polega na dobraniu pewnej próby jednostek i wyliczeniu innych jednostek, z którymi badane jednostki mają relacje. W drugim przypadku dodatkowo podąża się tropem relacji, badając jednostki „wskazane” przez pierwszą grupę dobranych węzłów. Dobieranie kolejnych jednostek powtarza się określoną liczbę razy (rund). W przypadku sieci „kompletnej” zakłada się możliwość określenia z góry wszystkich węzłów i identyfikację łączących je relacji (Adams, 2015, s. 4).

Ze względu na wielkość Facebooka jako sieci oraz dynamikę zmian niemożliwe jest zbadanie go w całości w określonym momencie. Ograniczona jest również możliwość analizy wszystkich polskich stron katolickich istniejących na Facebooku (wciąż powstają nowe, a istniejące zamierają – niekiedy powoli). Dlatego wykorzystano podejście częściowe: wyznaczono strony początkowe oraz liczbę kroków poszukiwania kolejnych wskazywanych węzłów.

Punktem wyjścia były strony, które pojawiały się w wyszukiwarce Facebooka po wpisaniu nazw 14 archidiecezji Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. W ten sposób zebrano 173 strony początkowe. Oprócz nich do sieci weszły strony polubione przez strony początkowe oraz strony polubione przez strony polubione. W sumie uzyskano dość gęstą sieć liczącą 3978 węzłów oraz 36910 łuków (rys. 1)¹.

¹ Dane pobierano z Facebooka za pomocą aplikacji Netvizz (Rieder, 2013) w pierwszej połowie maja 2018 r.



Rys. 1. Komponent główny

Analiza sieci

W sieci polskich stron facebookowych o charakterze katolickim najwyższą wartość *in-degree* mają strony: „Gościa Niedzielnego” (457 wskazań), portalu „DEON.pl” (401) oraz portalu „faceBóg.pl” (355)². Z kolei najwyższe wartości *out-degree* mają strony: „Światowe Dni Młodzieży Kraków 2016 – Archidiecezja Lubelska” (1016 więzi wychodzących), „Ekstremalna Droga Krzyżowa Mosina – Lubin archidiecezja poznańska” (462) i „Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Archidiecezji Krakowskiej” (432)³. Strony o wysokich wartościach *out-degree* mają raczej niskie wartości *in-degree* (w przypadku wymienionych węzłów wartości wynoszą odpowiednio: 74, 42 i 67). Są to zatem strony, które zabiegają o „polubienia”, starając się „zarzucić” jak najdalej swoje sieci kontaktów. W przypadku węzłów o najwyższych wartościach *in-degree* wartości *out-degree* są bardzo niskie – dla trzech wymienionych najpopularniejszych stron wynoszą odpowiednio: 16, 23 i 19.

Oprócz liczby więzi przychodzących ważna jest ich jakość. Wektor własny jest miarą standaryzowaną, w której punktem odniesienia jest węzeł o największej liczbie połączeń (*eigenvector* równy 1). W przypadku analizowanej sieci pozycja węzłów pod względem wielkości wektora własnego w dużym stopniu pokrywa się z ich pozycją mierzoną przez wskaźnik *in-degree*. Kluczowe strony to: „Gość Niedzielnego” (wektor własny – 1), „DEON.pl” (0,94)

² Średnia liczba więzi przychodzących dla całej sieci wynosi 9,279.

³ Średnia liczba więzi wychodzących dla całej sieci wynosi 9,28.

i „faceBóg” (0,80). Miara ta pokazuje duży dystans dzielący trzy węzły o najwyższych wartościach od węzłów pozostałych: czwarty, piąty i szósty węzeł („Franciszek”, „Katolicka Agencja Informacyjna KAI” i „World Youth”) mają wektor własny równy 0,58, kolejne: 0,56; 0,55 itd.

Węzły o wysokim stopniu pośrednictwa to węzły kluczowe dla skutecznego przepływu informacji między węzłami w całej sieci. Odpowiadają za utrzymywanie sieci i „pośredniczenie” między niepołączonymi bezpośrednio węzłami bądź całymi obszarami sieci. Odłączenie lub wykluczenie węzłów o wysokich miarach pośrednictwa może zaburzyć funkcjonowanie całej sieci. Węzłami o najwyższych stopniach pośredniości w badanej sieci są strony: „Światowe Dni Młodzieży Kraków 2016 – Archidiecezja Lubelska”, „Światowe Dni Młodzieży”, „Caritas Archidiecezji Łódzkiej”.

Bardziej interesujący jest jednak sposób, w jaki węzły wiążą się w zbiorowości. Sieć można podzielić na mniejsze grupy, korzystając z takich kategorii analitycznych, jak: komponenty, kliki i klastry. Podziały analizowanych stron bazują nie na cechach atrybutywnych (np. na treściach zawartych na stronach), ale na charakterystykach relacyjnych – wzajemnym dopasowaniu i wzajemnych relacjach skondensowanych w facebookowym „polubieniu” innej strony.

Komponenty to nieodizolowane od siebie grupy węzłów. W danym komponentie istnieje bezpośrednie lub pośrednie połączenie między każdą dowolną parą węzłów. Z kolei między różnymi komponentami nie ma żadnego połączenia. Analizowana sieć składa się z 43 komponentów, z czego zdecydowana większość (98%) należy do jednego komponentu, zaś pozostałe węzły tworzą 42 izolowane podsieci składające się z jednego, rzadziej dwóch lub trzech węzłów.

Drugą kategorią pozwalającą wyróżnić zbiorowości są kliki – podgrupy połączonych ze sobą bezpośrednio węzłów. Węzły należące do kliki mogą łączyć się węzłami nienależącymi do niej. Węzeł może należeć do wielu klik. Najmniejsza możliwa klika składa się z trzech węzłów. Kliki nie są izolowane, ale funkcjonują w obrębie szerszych sieci (Scott, 2000, s. 114). W analizowanej sieci wykryto w sumie 153 kliki, z czego większość (119) stanowiły małe kliki składające się z czterech węzłów. Jedną z największych klik (16 węzłów) składa się z gęsto połączonych węzłów będących lokalnymi reprezentacjami Ekstremalnej Drogi Krzyżowej (np. „EDK – Ekstremalna Droga Krzyżowa”, „Tomaszowska – Ekstremalna Droga Krzyżowa”)⁴. Podobnie w kliki łączyły

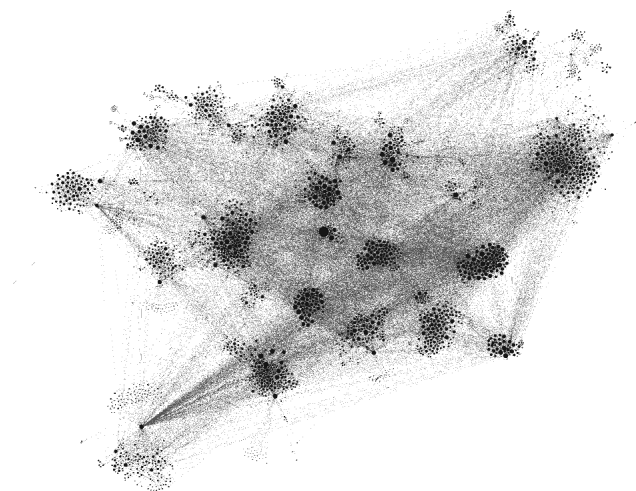
⁴ Idea EDK polega na przejściu samotnie, w milczeniu Drogi Krzyżowej w Wielki Piątek w trudnych (ekstremalnych) warunkach: wędrówka odbywa się nocą, a stacje są rozlokowane na 40-kilometrowej drodze wiodącej z kościoła św. Józefa w Krakowie do Sanktuarium w Kalwarii Zebrzydowskiej. Pierwsza EDK odbyła się w 2009 r., potem pomysł się rozpowszechnił i w ciągu kilku lat powstało w Polsce i poza nią ponad sto podobnych tras Drogi Krzyżowej i „rejonowe” strony na Facebooku.

się lokalne strony Caritasu (12 węzłów), Ruchu Światło-Życie (6) czy Odnowy w Duchu Świętym (4). Niekiedy wspólnym mianownikiem było miasto lub diecezja.

Duże sieci społeczne można podzielić na mniejsze części nazywane klastrami/gronami (ang. *clusters*) (Hansen, Shneiderman i Smith, 2011, s. 41; Khokhar, 2015, s. 130–132). W odróżnieniu od klik podział sieci na klastry pozwala wskazać grupy węzłów połączonych bezpośrednio i pośrednio. Klastry pozwalają wykryć pewne „plemienne” podziały wewnątrz sieci (Adams, 2015, s. 10). W przeciwieństwie do klik przynależność do klastra ma charakter rozłączny – dany węzeł może należeć tylko do jednego klastra. Podstawą podziału jest większe zagęszczenie połączeń między określonymi węzłami.

Jednym z problemów dyskutowanych przez badaczy sieci jest wykrywanie klastrow (Newman, 2006; Fortunato i Barthélemy, 2007; Blondel i in., 2008). Wiele złożonych sieci (społecznych, molekularnych) dzieli się na mniejsze skupiska, a problemem jest adekwatność odwzorowania tych naturalnych grup. Ponieważ za wykrywanie klastrow najczęściej odpowiadają algorytmy, ostateczne pytanie brzmi, czy algorytmy odkrywają, czy kreują klastry i na ile struktura sieci i jej podział na klastry wytworzony przez algorytm pokrywa się ze strukturą występującą w rzeczywistości? Istnieją dwa podejścia do wykrywania klastrow: w pierwszym liczba klastrow jest odgórnie ustalana (najczęściej przez infomatyków dążących do optymalizacji połączonych ze sobą procesorów), w drugim przyjmuje się, że duże sieci dzielą się w sposób „naturalny” na mniejsze podgrupy, a rolą badaczy jest wykrywanie tych podgrup (Newman, 2006, s. 8577). Wykrywanie klastrow najczęściej pozostawia się algorytmom, w które wyposażone są programy do SNA. Ponieważ u podstaw algorytmów leżą różne założenia dotyczące rozumienia klastrow i sposobów ich wyznaczania, wyniki analiz prowadzonych przy użyciu różnych programów i algorytmów mogą się różnić (Yang, Algesheimer i Tessone, 2016). W niniejszej analizie wykorzystano program Gephi i Leiden algorithm (Blondel i in., 2008; Traag, Waltman i van Eck, 2019). Algorytm ten daje możliwość ustawienia parametru rozdzielczości. Im wyższą ustawi się rozdzielczość, tym więcej wykrytych zostanie małych – pod względem liczby węzłów – klastrow. Niższa rozdzielczość prowadzi z kolei do wykrycia mniejszej liczby dużych klastrow (Traag i in., 2019, s. 1).

Cała sieć tworzy jeden klaster wtedy, gdy rozdzielczość jest bliska 0 (strony nie różnicowałyby się w ogóle, obrazując idealną jednolitość Kościoła), zaś „naturalne” podziały na klastry są wykrywane przy rozdzielczości równej 1 (Han i in., 2016, s. 9–10). Kwestia „naturalności” jest jednak problematyczna i ustalenie parametru rozdzielczości pozostaje decyzją arbitralną. Dla dalszej analizy ustalono poziom rozdzielczości równy 2 – węzły zostały połączone



Rys. 2. Podział sieci na klastry

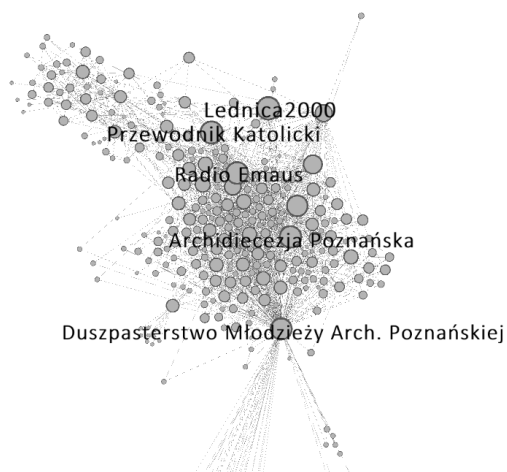
w 68 klastrow (rys. 2): 7 klastrow liczy więcej niż 200 węzłów, 9 klastrow – między 100 a 200, 8 – między 10 a 100, zaś 44 klastry – mniej niż 10 węzłów (na ogół 1 węzeł). W dalszej analizie uwzględniono 16 największych klastrow.

Analiza klastrow

Różnorodność Kościoła, jaka wyłania się z analizy klastrow, tylko do pewnego stopnia pokrywa się ze zróżnicowaniem diagnozowanym przez socjologów religii. W opisie nie mieszczą się katolicy niezaangażowani, selektywni, bierni bądź „praktycznie ateści” – z samej istoty medium w grę wchodzi tylko katolicyzm zaangażowany.

Nie ma potrzeby analizować klastra po klastrze czy podgrup w ramach klastrow, dlatego ograniczę się do wypunktowania płaszczyzn zróżnicowania wyłaniających się z analizy.

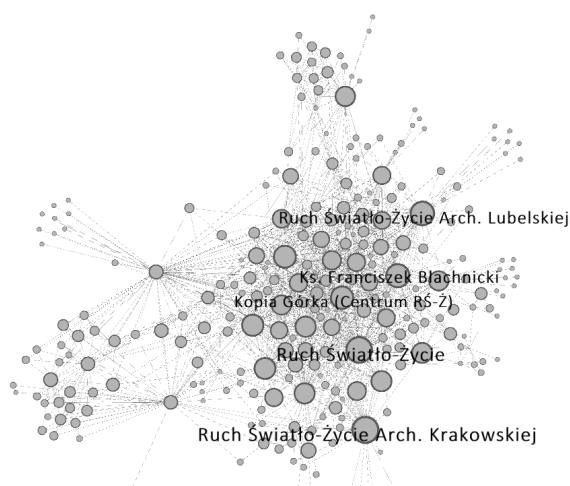
Głównym kryterium zróżnicowania stron, będącym podstawą utworzenia klastrow, jest podział administracyjno-terytorialny. Szereg klastrow bądź mniejszych grup w klastrach skupia strony odnoszące się do jednej archidiecezji, diecezji lub miasta. Pierwszy klaster (rys. 3) jest klastrem „poznańskim” – łączy strony związane z archidiecezją poznańską. Można wyróżnić w nim podgrupy stron dotyczących: grupę archidiecezji (np. „Archidiecezja Poznańska”), duszpasterstwa młodzieży („Duszpasterstwo Młodzieży Archidiecezji Poznańskiej”), duszpasterstwa akademickiego („KSM przy Politechnice Po-



Rys. 3. Klaster „poznański”

znańskiej”), poznańskiej pielgrzymki na Jasną Górę („Grupa 2 Poznańskiej Pieszej Pielgrzymki na Jasną Górę”); grupę związaną z domem mediowym św. Wojciecha („Wydawnictwo Świętego Wojciecha”); grupę łączącą strony religijne i poznańskie strony pozareligijne („966 Chrzest Polski”, „Poznan, I Love You”). Pojawiają się także klastry archidiecezji: gdańskiej, wrocławskiej, lubelskiej czy łódzkiej. Większość klastrów „archidiecezjalnych” skupia strony religijne, ale niektóre (klaster „trójmiejski”) to klastry przede wszystkim „świeckie”. W tkankę życia miejskiego „wplatają się” katolickie strony w klastrze „wrocławskim”, ale w większości pozostałych klastrów „archidiecezjalnych” strony „świeckie” stanowią mniejszość.

Drugim kryterium wyróżnienia klastrów i podklastrów są ruchy religijne. Do najczęściej pojawiających się należą: Ruch Światło-Życie, Odnova w Duchu Świętym, Akcja Katolicka i Ruch Apostolstwa Młodzieży. Jeden z klastrów (rys. 4) w całości składa się ze stron Ruchu Światło-Życie. Poszczególne podgrupy odnoszą się albo do diecezji i archidiecezji (np. strony wspólnot warszawskich, gdańskich), albo do poszczególnych diakonii (np. ewangelizacyjnej). Strony Ruchu Światło-Życie są węzłami najbardziej ze sobą połączonymi – klaster Ruchu jest jednym z najbardziej homogenicznych, ponieważ nie występują w nim podgrupy, które nie odnosiłyby się do Ruchu, a liczba stron niezwiązanych z nim jest niewielka. Tak silne relacje nie występują w przypadku pozostałych ruchów; są to najczęściej podgrupy, które można wydzielić w ramach szerszych klastrów. Taką podgrupę tworzą strony Akcji Katolickiej w ramach klastra współtworzonego przez podgrupę „jezuicką”,



Rys. 4. Klastery Ruchu Światło-Życie

trzy podgrupy Odnowy w Duchu Świętym i podgrupę „paulińską”. Podgrupy Odnowy w Duchu Świętym są „rozłokowane” w różnych klastrach i mają charakter terytorialny, związany z diecezjami i archidiecezjami. Strony Ruchu Apostolstwa Młodzieży tworzą podgrupę w ramach klastra „krakowskiego” obok podgrup krakowskiej Odnowy w Duchu Świętym i krakowskiego duszpasterstwa akademickiego.

Istotną kategorią są strony zakonów, przede wszystkim strony jezuickie bądź związane z duchowością ignacjańską oraz strony dominikanów. Jeden z podklastrow składa się ze stron takich jak: „DEON.pl” – jednej z najpopularniejszych stron katolickich w przestrzeni polskiego Facebooka, „Franciszek” – strony prowadzonej przez redakcję portalu DEON, „Modlitwa w drodze” – portalu i strony tworzonej przez polskich jezuitów wzorowanej na propozycji jezuitów brytyjskich, „Mocni w Duchu” – strony ewangelizacyjnego zespołu muzycznego założonego przez jezuitę o. Józefa Kozłowskiego SJ, „Posłaniec Serca Jezusowego” – strony miesięcznika jezuickiego czy „Ignacy Loyola” – strony „człowieka odpowiedzialnego za całe Towarzystwo”. Także strony związane z dominikanami tworzą silną grupę w ramach jednego z klastrow. Strony dominikanów są również rozproszone w klastrach „niedominikańskich”, np. za sprawą o. Adama Szustaka – popularnego rekolekcjonisty, kaznodziei i twórcy internetowego. Swoje podgrupy (w różnych klastrach) mają ponadto: werbiści i paulini (dzielą klaster z „Ekstremalną Drogą Krzyżową”), benedyktyni i salezjanie (występujący wraz z jezuitami w klastrze „krakowskim”), a także karmelici (w klastrze „wrocławskim”).

W oddzielnym kłastrze zgrupowane zostały strony Caritasu – katolickiej organizacji charytatywnej (np. „Caritas Polska”, „OWR Zakrzów im. Jana Pawła II Caritas Archidiecezji Krakowskiej”). Klaster ten jest współdzielony ze stronami archidiecezji warmińskiej oraz katolickimi i pozakatolickimi instytucjami i organizacjami olsztyńskimi (np. „Caritas Archidiecezji Warmińskiej”, „Radio Plus Olsztyn”).

Ciekawą kategorią są strony zgrupowane w podkłastrze Ekstremalnej Drogi Krzyżowej, o której była już mowa. Jest to kategoria proponująca „męski” katolicyzm, a nawet „katolicyzm dla twardzieli”. EDK łączy się tu ze stronami typu: „Męska Strona Rzeczywistości” (w informacjach o stronie możemy przeczytać: „Siła, Odpowiedzialność, Mądrość, Honor oraz wszechstronny rozwój męskości w oparciu o wartości ewangeliczne”), a za sprawą inicjatora EDK, ks. Jacka Stryczka, również z innymi jego przedsięwzięciami („Stowarzyszenie Wiosna”, „Szlachetna Paczka”).

Kolejną kategorią są formacyjno-ewangelizacyjne strony redakcji katolickich. Ich wspólną cechą jest przywoływana wprost lub *implicite* walka o cywilizację chrześcijańską. Do tej kategorii należą strony: „Radio Maryja”, „Nowa-Ewangelizacja.pl”, „Miłujcie się”, „Portal Fronda.pl”, „2RYBY”. W opisach tych stron można znaleźć informacje o „poszerzaniu świadomości społecznej”, „budowaniu cywilizacji opartej na Miłości”, „społecznej krucjacie miłości zapoczątkowanej przez prymasa Augusta Hlonda”.

Oddzielną kategorię stanowią strony składające się na Kościół młodzieżowy/dla młodzieży reprezentowany przede wszystkim przez grupy łączących się ze sobą stron lokalnych oddziałów Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży czy duszpasterstwa akademickiego, ale także strony mediów katolickich skierowanych do młodych odbiorców (np. „Tryby. Katolicki miesięcznik studencki”, „Westerplatte Młodych” – program emitowany w Telewizji Trwam) czy strony blogów i kanałów na YouTube (np. „Bóg, honor & rock’n’roll”).

Silniej połączone są ze sobą strony biskupów, np. strony związane z archidiecezją łódzką i biskupem Grzegorzem Rysiem lub strony archidiecezji warszawsko-praskiej łączące się ze stronami Katolickiej Agencji Informacyjnej i Konferencji Episkopatu Polski.

W oddzielną, szeroką kategorię można połączyć całą gamę stron prowadzonych zwykle przez świeckich ludzi Kościoła kreujących „katolicki life-style”. Do tej grupy należą strony takie jak: „Dayenu – design for God”, „Kato-life”, „Piękna”, „Jola Szymańska – hipster katoliczka”, „faceBóg”, „Aleteia PL – Duchowość i lifestyle”. Informując o swoich działaniach, autorzy piszą np.:

„Mówią, że Ewangelia jest dziś niemodna i nie ma nic do zaoferowania społeczeństwu informacyjnemu. Mówią, że Facebook to nie miejsce dla do-

brych inicjatyw promujących wartości. Udowodnimy, że oba te stwierdzenia są nieprawdziwe!” („faceBóg”)

„Nie macie czasem wrażenia, że świat dookoła przesycony jest nadmiarem bubli, kiczu i świecidełek z importu? Machina konsumpcji pożera własne dzieci, zostawiając po sobie małość, smutek i pustkę. My wierzymy, że świat to efekt miłości Boga – odbicie Jego majestatu, designu i piękna. Otacza nas nadmiar – ale jest to nadmiar JEGO ZMIŁOWANIA, którego nie jesteśmy w stanie objąć ani pojąć, a którego doświadczamy każdego dnia, zupełnie za free. Tym właśnie chcemy się z WAMI dzielić: radością niewymowną i pełną chwały” („Dayenu – design for God”).

W zakres działań „kato-lifestylowych” wpisują się także strony skoncentrowane na wytwarzaniu i rozpowszechnianiu katolickich memów i obrazków ewangelizacyjnych (np. „Zmieniamy Świat na Bardziej Chrześcijański”).

Wyraźną kategorię Kościoła iwentu tworzą strony związane z dwoma katolickimi wydarzeniami (mega-iwentami): Światowymi Dniami Młodzieży i Ogólnopolskim Spotkaniem Młodych LEDNICA 2000. Pierwsze wydarzenie ma zasięg światowy – ŚDM to mające charakter katolickiego festiwalu spotkanie młodzieży z papieżem odbywające się raz na dwa lub trzy lata, zaś drugie to coroczne jednodniowe spotkanie organizowane przez dominikanów poznańskich.

Ostatnią grupę kategorii można odnaleźć w najbardziej zróżnicowanym wewnętrznie kłastrze, który łączy podgrupy kojarzące się z „Kościołem liberalnym” i z „Kościołem konserwatywnym”. Poszczególne podklastery to grupy stron: (a) Radia Niepokalanów i stron związanych z szeroko pojętą muzyką chrześcijańską (np. „Deus Meus”) oraz niedziałającego już kanału telewizyjnego religia.tv, (b) katolickich i pozakatolickich organizacji pozarządowych, (c) czasopism reprezentujących „Kościół otwarty” („Tygodnik Powszechny”, „Więzi”, „Znak”) oraz „Program 3 Polskiego Radia”, „Muzeum Powstania Warszawskiego”, „Centrum Myśli Jana Pawła II”, (d) ruchu pro-life i działań prorodzinnych („Bractwo Małych Stópek – Pro Life”) oraz strony o męskim i kobiecym wymiarze religijności („Przymierze Wojowników”, „Serce kobiety”), (e) zwolenników Kościoła tradycyjnego, przedsoborowego, uważających liberalny Kościół posoborowy za jedno z największych zagrożeń dla katolicyzmu („Nie zdejmę krzyża”, „Rzymski Katolik”).

W tym kłastrze najmocniej ścierają się różne wizje i drogi katolicyzmu, co wyraźnie ukazuje semantyczną niejednoznaczność facebookowego „po-lubienia”.

Podsumowanie

Według Manuela Castellsa wszystkie przekazy w społeczeństwie sieciowym funkcjonują w trybie obecności/nieobecności w multimedialnym zintegrowanym systemie komunikacyjnym i tylko obecność zapewnia komunikowalność i uspołecznienie przekazu. Włączenie w system ma swoją cenę, jaką jest konieczność dostosowania się do jego logiki, języka, punktów wejścia, kodowania i dekodowania (Castells, 2007, s. 379). Kościół, wchodząc w przestrzeń internetu, dopasowuje swoje działania i dyskursy do istniejących ram interakcji, czego skutkiem jest przekładanie się wewnętrznych podobieństw i różnic między społecznościami, wspólnotami czy nurtami na relacje w obrębie nowych mediów. Wewnątrzwyznaniowy pluralizm wiąże się ze zróżnicowanym krajobrazem medialnym.

SNA jest rzadko wykorzystywana w badaniu religii czy wewnątrzwyznaniowej pluralizacji, tymczasem jest to metoda, która pozwala wykorzystywać istniejące dane, pochodzące np. z mediów społecznościowych, i ukazywać wewnętrzne podziały i połączenia. W interpretacji wyników należy jednak uwzględniać kontekst badań: interakcje zachodzące w mediach społecznościowych nie muszą być dokładnym odzwierciedleniem relacji istniejących w rzeczywistości pozamedialnej. Z drugiej strony, nowe media w coraz większym stopniu tworzą rzeczywistość społeczną. Banalne „polubienia” na Facebooku mogą być – szczególnie w wymiarze masowym – ważnym czynnikiem i mechanizmem tworzenia powiązań i wytwarzania podziałów, a z perspektywy badacza są elementem o dużym potencjale informacyjnym, istotnym „śladem cyfrowym”, za którym warto podążać.

Wykorzystane dane i metoda pozwalają rekonstruować wewnętrzną różnorodność Kościoła, chociaż otwarte pozostaje pytanie o adekwatność odwzorowania rzeczywistości. W badaniu zastosowano parametry, które pokazują, że Kościół rzymskokatolicki w Polsce nie jest ani jednolity, ani rozdrobniony i podzielony. Wyniki wskazują na różne płaszczyzny podziałów i – mówiąc językiem SNA – „klastrowość” Kościoła. Mamy tu grupy wiążące się z podziałami administracyjnymi i lokalnością, ale też wyodrębnione „Kościóły”: biskupów, zakonów, ruchów religijnych, młodzieży, mężczyzn, kobiet. Jest Kościół iwentów i katolicyzm jako styl życia. Można odnaleźć przywoływane w literaturze rozróżnienie na Kościół „otwarty” i „zamknięty”. Przedstawiane podziały oparte są na pozytywnych relacjach grupowania („polubienie”), nie na relacjach konfliktowych, dlatego na podstawie analiz nie można wyciągnąć wniosków o pęknięciach czy sporach wewnątrz Kościoła, raczej o pewnej „plemienności”. Metoda wykrywania modułów zakłada rozłączność klastrow,

ale można założyć – odrywając oko od stosowanej aparatury badawczej – że poszczególne płaszczyzny nakładają się na siebie i wymienione „Kościoły” nie są rozdzielone.

Literatura

- Adams J. (2015). Using Lord of the Flies to Teach Social Networks. *Journal of Social Structure* 16(7), 1–21.
- Beckford J. (2014). Re-Thinking Religious Pluralism. W: G. Giordan, E. Pace (red.). *Religious Pluralism. Framing Religious Diversity in the Contemporary World* (s. 15–29). Cham – Heidelberg – New York – Dordrecht – London: Springer International Publishing.
- Blondel V.D., Guillaume J.-L., Lambiotte R., Lefebvre E. (2008). Fast Unfolding of Communities in Large Networks. *Journal of Statistical Mechanics: Theory and Experiment*, 10, 10008.
- Borowik I. (2008). O zróżnicowaniu katolików w Polsce. *Chrześcijaństwo – Świat – Polityka*, 2(6), 23–27.
- Carey J. (1992). *Communication As Culture. Essays on Media and Society*. New York – London: Routledge.
- Castells M. (2008). *Społeczeństwo sieci*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Fortunato S., Barthélemy M. (2007). Resolution limit in community detection. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 104(1), 36–41.
- Freeman L.C. (2004). *The Development of Social Network Analysis. A Study in the Sociology of Science*. Vancouver: Empirical Press.
- Godzic W., Pawlik W., Załęcki P. (2010). Kościół a media. Dyskusja redakcyjna „Societas/Communitas”. *Societas/Communitas*, 1(9), 17–38.
- Gowin J. (1999). *Kościół w czasach wolności 1989–1999*. Kraków: Znak.
- Grotowska S. (1999). *Religijność subiektywna. Studium socjologiczne na podstawie wywiadów narracyjnych*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Han J., Li W., Deng W. (2016). Multi-resolution Community Detection in Massive Networks. *Scientific Reports*, 6, 38998.
- Hansen D.L., Shneiderman B., Smith M.A. (2011). *Analyzing Social Media Networks with NodeXL. Insights from a Connected World*. Amsterdam – Boston – Heidelberg – London – New York – Oxford – Paris – San Diego – San Francisco – Singapore – Sydney – Tokyo: Elsevier.
- Helland C. (2005). Online Religion as Lived Religion. *Online – Heidelberg Journal of Religion on the Internet*, 1, 1–16.
- Jenkins H. (2007). *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*. Warszawa: WaiP.
- Khokhar D. (2015). *Gephi Cookbook. Over 90 Hands-on Recipes to Master the Art of Network Analysis and Visualization with Gephi*. Birmingham – Mumbai: Packt Publishing.

- Kirkpatrick D. (2011). *Efekt Facebooka*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Kloch J. (red.) (2011). *Internet i Kościół*. Warszawa: Elipsa.
- Lakoff G., Johnson M. (2010). *Metafory w naszym życiu*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Laumann E.O., Marsden P.V., Prensky D. (1983). The Boundary Specification Problem in Network Analysis. W: R. Burt, M. Minor (red.). *Applied Network Analysis* (s. 18–34). Beverly Hills: Sage Publications.
- Mariański J. (2010). *Religia w społeczeństwie nowoczesnym. Studium socjologiczne*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Mariański J. (2013). *Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego. Studium socjologiczne*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Mielczarek T. (2006). Środki masowego komunikowania Kościoła katolickiego w Polsce na przełomie XX i XXI wieku. W: M. Gierula (red.). *Środki masowego komunikowania a społeczeństwo* (s. 33–57). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Nagy G.D. (2015). Social Network Based Approaches in the Research on Religion in Central-Eastern Europe. *Belvedere Meridionale*, 27(1), 60–70.
- Nagy G.D. (2016). Social Network Based Approaches in North American Religion Research: A Review. *Belvedere Meridionale*, 28(1), 71–81.
- Newman M.E.J. (2006). Modularity and Community Structure in Networks. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 103(23), 8577–8582.
- Newman M., Barabási A.-L., Watts D.J. (2006). Introduction. W: M. Newman, A.-L. Barabási, D.J. Watts (red.). *The Structure and Dynamics of Networks* (s. 1–8). Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- Nooy W. de, Mrvar A., Batagelj V. (2005). *Exploratory Social Network Analysis with Pajek*. New York: Cambridge University Press.
- Pasieka A. (2015). Religious Pluralism and Lived Religion: An Anthropological Perspective. W: A. Bardon, M. Birnbaum, L. Lee, K. Stoeckl, O. Roy (red.). *Religious Pluralism: A Resource Book* (s. 40–45). Florence: European University Institute.
- Pietrowicz K. (2016). *Podejścia sieciowe w socjologii. Przyczółki, splecenia i przeobrażanie dyscypliny*. Bydgoszcz: Epigram.
- Rieder B. (2013). *Studying Facebook via Data Extraction: The Netvizz*, 10. http://thepoliticsofsystems.net/permafiles/rieder_websci.pdf [dostęp: 20.09.2019].
- Scott J. (2000). *Social Network Analysis. A Handbook*. Los Angeles – London – New Delhi – Singapore: Sage Publications.
- Stachowska E. (2011). Między tabloidyzacją religii a afiliacją religijną na Facebooku. Religia i media we współczesnym świecie. Cz. I – Prasa i telewizja. *Przegląd Religioznawczy*, 2, 249–263.
- Traag V., Waltman L., Eck N.J. van (2019). From Louvain to Leiden: Guaranteeing Well-connected Communities. *Scientific Reports*, 9, 5233.
- Vaidhyanathan S. (2018). *Antisocial Media. Jak Facebook oddala nas od siebie i zagraża demokracji*. Warszawa: W.A.B.
- Wasserman S., Faust K. (1994). *Social Network Analysis. Methods and Applications*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Yang Z., Algesheimer R., Tessone C.J. (2016). A Comparative Analysis of Community Detection Algorithms on Artificial Networks. *Scientific Reports*, 6, 30750.
- Załęcki P. (2001). *Między triumfalizmem a poczuciem zagrożenia. Kościół rzymskokatolicki w Polsce współczesnej oczami swych przedstawicieli. Studium socjologiczne*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Zieliński A. (2009). *W okolicy schizmy. Społeczności ewangelikalne wywodzące się z katolickiego ruchu charyzmatycznego*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Zubrzycki G. (2010). What Is Religious Pluralism in a 'Monocultural' Society? Considerations from Postcommunist Poland. W: C. Bender, P.E. Klassen (red.). *After Pluralism: Reimagining Religious Engagement* (s. 277–295). New York: Columbia University Press.

IZABELA TRZCIŃSKA

Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie

Katedra Studiów nad Kulturą i Badań Ery Cyfrowej

e-mail: trzcinska@agh.edu.pl

ORCID: 0000-0002-2970-6336

DOI: 10.34813/ptr1.2021.7

Ezoteryczne źródła koncepcji uważności – kontekst polski

The esoteric sources of the idea of mindfulness –
the Polish context

Abstract. The aim of the article is to present the interest in mindfulness exercises in the circle of Polish esoterics of the first half of the 20th Century. At that time, they were among very popular practices of the alternative spirituality. Their main source was located in theosophical books. Their model descriptions were thought to be the texts of H.P. Bławat-ska, Jiddu Krishnamurti, Ernest Wood, and Śri Ramana Maharishi. Many interpretations of the discussed phenomenon can be found there, referring to the area of sacrum, but at the same time connected with the popularization of the alternative spirituality and the modern lifestyle. The exceptional persistence and diversity of the offer of this unconventional exercises is worth attention and one of its main reasons is, inter alia, the vital work of Wanda Dynowska in Poland and in India.

Keywords: theosophy, spirituality, mindfulness, concentration, Wanda Dynowska

Konceptcja uważności, wywodząca się z religijno-filozoficznej tradycji Wscho-du, u schyłku XX wieku stała się ważną inspiracją dla różnych nurtów ponowoczesnej duchowości zachodniej, a związane z nią praktyki znalazły się wśród rekomendowanych elementów współczesnego stylu życia, mających służyć

utrzymaniu dobrej kondycji psychicznej i fizycznej człowieka¹. Początków tej kulturowej mody na Zachodzie szuka się zazwyczaj w synkretycznych fascynacjach ruchów newage'owych, a także w naukach różnych szkół buddyjskich, których reprezentanci pojawili się na Zachodzie w drugiej połowie XX wieku, zyskując znaczną popularność. Rzadko jednak zwraca się uwagę, że zainteresowanie praktykowaniem uważności pojawiło się już w końcu XIX wieku, wraz z dynamicznym rozwojem nurtów ezoterycznych, a przede wszystkim Towarzystwa Teozoficznego (dalej: TT), które zostało założone w Nowym Jorku w 1875 r. (Campbell, 1980; Dixon, 2001; Godwin, 1994).

Wprawdzie teozofowie twierdzili, że ich nauki nie kolidują z żadną religią, jednak mottem tej organizacji stało się stwierdzenie „Nie ma religii wyższej niż prawda”, co wyraźnie wskazywało na niestandardowe podejście do kwestii wierzeń w tym środowisku. Ponadto w ukształtowaniu teozoficznej wizji świata kluczowe znaczenie miała adaptacja myśli Wschodu. W rezultacie tych przemian w antropologii duchowości powstała zupełnie nowa perspektywa, w której pojęcia wywodzące się z hinduizmu czy buddyzmu zastąpiły wiele kategorii funkcjonujących od wieków w chrześcijańskiej tradycji Zachodu².

To nowatorskie podejście wyraźnie zaznaczyło się w kulturze polskiej okresu międzywojnia, a w mniejszym stopniu także po 1945 r., co wiązało się z szerokim oddziaływaniem rodzimych ruchów teozoficznych (Trzcńska, Świerżowska i Szymeczek, 2019), które przyczyniły się do stworzenia ram polskiej duchowości alternatywnej aż do początku lat 70. XX wieku.

Celem artykułu jest charakterystyka tego trendu w kontekście koncepcji uważności. Problematyka, o której tu mowa, jest bardzo rozległa, a teksty teozoficzne wydawane w języku polskim w pierwszej połowie ubiegłego wieku stanowią ciągle mało znany materiał badawczy. W artykule przywołam jedynie kilka przykładów takich publikacji, ilustrujących polską recepcję koncepcji uważności, które zostaną zanalizowane zgodnie z zasadami hermeneutycznej interpretacji tekstu.

Warto przypomnieć, że w międzywojennej Polsce myśl buddyjska była przedmiotem zarówno naukowej dyskusji, jak i indywidualnych zaintere-

¹ Medytacja uważności (*mindfulness*) przez wielu badaczy jest uważana za znaczące wsparcie farmakologicznego leczenia wielu chorób, ponieważ praktyka ta może się przyczyniać do wzmocnienia odporności, pomaga też lepiej sobie radzić ze stresem i przepracowywać emocje (Pagnini, Phillips, 2015).

² Tendencję tę trafnie scharakteryzował Bartłomiej Dobroczyński, pisząc: „Młodzi ludzie coraz rzadziej pojmują sens i genezę takich pojęć, jak «niepokalane poczęcie», «kenosis», «duchowe ubóstwo», «trójca święta», «teologia apofatyczna», «asceza», etc. Równocześnie człowiek współczesny coraz częściej używa takich pojęć, jak «satori», «nirwana», «reinkarnacja», «karma», «guru», i robi to – jak twierdzą złośliwi, a wykształceni krytycy – również bez większego zrozumienia” (Dobroczyński, 2009, s. 25).

sowań. W tej religijno-filozoficznej tradycji pojęcie uważności wyraża kilka bliskoznacznych terminów pochodzących z języka palijskiego, takich jak: *sati*, *sampajañña*, *appamada*. Ostatnie z wymienionych słów, oznaczające „uważność”, a także „czujność”, stanowi kluczowe pojęcie w jednym z najważniejszych tekstów buddyjskich, którym jest *Dhammapada*, zawierająca zbiór mów Buddy (Brough, 2001). Przed wojną na język polski tekst ten przetłumaczył Stanisław Franciszek Michalski-Iwieński (1881–1961)³. Nieopublikowany przekład *Dhammapady* przygotował również Józef Jankowski (1865–1935), zafascynowany ezoteryzmem poeta, pisarz i tłumacz⁴. Znamienne, że żaden ze wspomnianych autorów nie użył w przekładzie pojęcia *appamada* słowa „uwaga” lub „uważność”, zastępując je terminami „powaga” oraz „żarliwość”⁵, zasadniczo zmieniając tym wyjściowy sens zarówno źródłowego określenia, jak i całego tekstu. W rezultacie przedwojenny przekład *Dhammapady* nie wprowadził kategorii uważności do rodzimego obiegu kulturowego ani w kontekście naukowym, ani w odniesieniu do duchowości.

Problem ten pojawił się natomiast w tekstach teozoficznych. Inicjatorka i *spiritus movens* TT, Helena P. Bławatska (1831–1891), pozostawała pod dużym wpływem buddyzmu, zdecydowała się nawet na konwersję na tę religię. Ten zwrot był wyrazem jej sprzeciwu wobec kryzysu wiktoriańskiej

³ Przekład ten został opatrzony podtytułem *Ścieżki prawdy Buddy* (Michalski-Iwieński, 1925). Na marginesie tych rozważań warto wspomnieć, że Stanisław Franciszek Michalski-Iwieński był znanym polskim indologiem, tłumaczem i encyklopedystą, interesował się również nową duchowością. Przetłumaczył i opatrzył komentarzem jedną z popularnych książek Prentice’a Mulforda (1910).

⁴ Józef Jankowski interesował się filozofią mesjanistyczną (założył i prowadził Instytut Mesjanistyczny im. J.M. Hoene-Wrońskiego), alchemią, propagował koncepcje Paula Sédira (1871–1926). Należał do najbardziej znanych ezoteryków polskiego międzywojnia. Dokładna data tego przekładu *Dhammapady* nie jest znana, toteż w zbiorach Biblioteki Narodowej określony został jedynie szeroki przedział czasowy, kiedy tłumaczenie to powstało (Jankowski, 1900–1935). Tłumaczenie zostało przygotowane przy wsparciu któregoś z przekładów tego źródła na języki europejskie. Tekst ten wymaga jeszcze krytycznego opracowania.

⁵ Kluczowy tekst dotyczący kwestii uważności znajduje się w wersach 21–22 *Dhammapady*. W tłumaczeniu Michalskiego-Iwieńskiego (1925, s. 6) fragment ten brzmi: „Powaga znaczy nieśmiertelność, a niepoważność znaczy śmierć, / W kim jest powaga, ten umrzeć nie może, kto bez powagi, / ten jest już umarły. Gdy mędrzec pozna ostatecznie to, co zawarte jest w powadze, / W powadze szczęście swoje znajdzie, radosny pójdzie w ślad szlachetnych”. Natomiast Józef Jankowski pisał: „Żarliwość jest drogą do Nirwany. Gnuśność jest dniem śmierci. Żarliwy nie umiera, gnuśny jest jak gdyby umarły. Mądry, znający władzę żarliwości, upodobuje ją robić, napawając się losem człowieka zacnego (Jankowski, 1900–1935). Najbliższy oryginałowi wydaje się współczesny przekład Łukasza Trzcińskiego (2002, 220): „Uważność jest ścieżką nieśmiertelności, rozproszenie zaś to ścieżka śmierci. Uważny nie umiera, nieuwważny jakby już umarł. Rozumiejąc dokładnie powyższą różnicę, mędrzec, który znajduje radość w byciu ciągle uważnym, znajdzie miejsce wśród Szlachetnych (aria)”.

religijności na Zachodzie, a także materialistycznej postawy propagowanej w nauce (Bevir, 1994; Lachman, 2012). Jednocześnie koncepcje buddyjskie, do których można znaleźć wiele odniesień w tekstach tej autorki, interpretowała ona w sposób dość swobodny. Czuła się do tego uprawniona, powołując się na przekaz wiedzy, jaki miała otrzymać w czasie swojej rzekomej podróży do ukrytej w Himalajach siedziby mahatmów. Jak twierdziła, zapoznała się tam z dziełami spisаныmi w archaicznym języku senzar, które później stały się podstawą jej najważniejszego dzieła, *Doktryny tajemnej* (Bławatska, 1888)⁶. Teozofka uważała, że sanskryt jest najbliższy temu językowi pradawnej mądrości, której podstawy zamierzała zrekonstruować i przypomnieć.

Twierdziła, że fragmenty tych legendarnych nauk znalazły się w *The Voice of the Silence*, niewielkiej książeczce wydanej w 1889 r., dlatego wprowadziła do angielskiego tekstu liczne transkrypcje sanskryckich terminów, wyjaśniając obszerniej ich sens w przypisach. Staraniem polskich teozofów *Głos milczenia* ukazał się w polskim tłumaczeniu już w 1913 r. (Bławatska, 1889; 1913)⁷.

W pierwszym polskim przekładzie tego dziełka oryginalny styl nie został w pełni utrzymany, ponieważ sanskryckie słowa zostały usunięte z tekstu głównego, zachowano je natomiast w przypisach, gdzie znalazły się również szczegółowe wyjaśnienia ich znaczeń. Oryginalnej edycji pozostała natomiast wierna Wanda Dynowska (1888–1971), charyzmatyczna liderka Polskiego Towarzystwa Teozoficznego działającego w okresie międzywojnia, która w 1935 r. wyjechała do Indii (Trzcińska, 2019). Jej tłumaczenie zostało wprowadzone opublikowane dopiero w latach 50. w serii „Biblioteka Polsko-Indyjska”, którą prowadziła wraz z Maurycem Frydmanem (1901–1977), można jednak przypuszczać, że w międzywojniu treść tej znaczącej publikacji była znana członkom polskiej sekcji TT w takiej właśnie formie, zwłaszcza że Dynowska prowadziła wiele spotkań poświęconych lekturze tekstów kluczowych dla teozoficznej duchowości.

Teozofowie głosili, że jednym z najważniejszych postulatów ich ruchu było ujawnianie różnych nauk tradycji ezoterycznych, starannie ukrywanych we wcześniejszych epokach, co nie oznaczało jednak, że ich propozycja du-

⁶ Nazwisko Heleny Bławatskiej pojawia się w literaturze źródłowej w kilku zapisach. W literaturze anglojęzycznej dominuje transkrypcja „Blavatsky”. W języku polskim stosowano wcześniej formę „Bławacka”, natomiast obecnie przyjęto zapis „Bławatska”. Wszystkie trzy warianty występują w bibliograficznych adresach książek tej autorki, przywoływanych w niniejszym artykule, żeby więc uniknąć zamieszania, w przypisach stosuję najpowszechniejszą obecnie w polskiej literaturze przedmiotu wersję „Bławatska”, natomiast w bibliografii w nawiasach kwadratowych wprowadzam oryginalne zapisy.

⁷ Do *Głosu Milczenia* dołączono również inne utwory, takie jak: *Dwie drogi*, *Siedem wrót* i *Z tajemnych ksiąg hinduskich* (Bławatska, 1913). Wszystkie te teksty Bławatska miała znaleźć w ukrytych archiwach tybetańskich.

chowego rozwoju należała do łatwych. Lektura przywołanej książki w pełni potwierdza te ambicje, Bławatska zadedykowała ją zresztą „Nielicznym”. Już na samym początku pisała: „Ktokolwiek usłyszeć głos milczenia pragnie, kto pojąć go zechce, powinien osiągnąć zupełne skupienie” (Bławatska, 1913, s. 13). Tytułowy „Głos milczenia”, wyjaśniany również jako „Głos w Dźwięku Duchowym” (Bławatska, 1913, s. 69), był swobodnym tłumaczeniem sanskryckiego pojęcia *nada*, oznaczającego pierwotny dźwięk, niesłyszalny w wymiarze fizycznym. W wielu systemach indyjskich, np. w śiwaizmie, termin ten ma znaczenie kosmogoniczne. Bławatska zachęcała więc do praktyki w istocie mistycznej i właściwie niedostępnej dla cielesnych zmysłów, stąd tak ważne stało się w tych ćwiczeniach dążenie do „skupienia” (ang. *the concentration*), będącego w tym przypadku tłumaczeniem pojęcia *dhāraṇā*.

Ta ostatnia kategoria występuje w jodze i oznacza „przykucie uwagi”, czyli „związanie świadomości” z pewnymi miejscami w ciele lub „z przedmiotem świadomościowym zewnętrznym” (Cyboran, 1986, s. 131–132, 399), określając stan głębokiej integracji różnych wymiarów istnienia. Bławatska nieco inaczej wyjaśniała to pojęcie. Pisała, że kategoria ta ujmuje stan wyrażający „głębokie i zupełne skupienie myśli na przedmiocie wewnętrznym, połączone z całkowitym oderwaniem się od zewnętrznego świata zmysłów” (Bławatska, 1913, s. 70). Uznawała, że kosmogoniczny dźwięk boskiego prasłowa daje się usłyszeć jedynie w duchowej przestrzeni jaźni. Dojście do pozazmysłowego poznania zyskało więc sens immanentny oraz autosoteriologiczny, gdyż praktyka poszukiwania pradžwięku miała inicjować duchowy powrót adepta teozofii do mitycznego początku rzeczy, w którym zanikają karmiczne obciążenia, a człowiek staje się zdolny do urzeczywistnienia w swoim życiu natury Absolutu⁸.

Annie Besant (1847–1933), następczyni Bławatskiej, od 1913 r. pełniąca funkcje prezydenta TT, zainicjowała ważną reorientację światopoglądową

⁸ W tym założeniu można dopatrywać się pewnych nawiązań do duchowości hezychastów, która, być może, stanowiła jedną z inspiracji Bławatskiej. W prawosławiu kategoria czujności (gr. *νήσις*), odnosząca się do umiejętności rozróżniania dobrych i złych myśli i czynów, a jednocześnie utrzymania stanu wewnętrznego skupienia w procesie doświadczenia mistycznego, stała się ważnym słowem-kluczem ruchu hezychastycznego (Leśniewski, 2006, s. 266–273). Przyjmowana przez Helenę Bławatską koncepcja pradžwięku wydaje się stosunkowo bliska tak ujmowanej chrześcijańskiej idei Logosu, objawiającego się w przestrzeni serca, chociaż jej interpretacja ma w pismach teozofki zawsze charakter synkretyczny i jako taka daleka jest od założeń chrześcijańskiej ortodoksji. Warto przy okazji wspomnieć, że w centrum TT w Adyarze w Indiach zachowała się należąca do Bławatskiej mała podróżna ikona z przedstawieniem Przemienienia Chrystusa na górze Tabor, które w prawosławiu uznano za wzorec mistycznej transformacji. Richard A. Hutch (1980) udowodnił, że w nowoczesnej teozofii Bławatskiej było wiele inspiracji zaczerpniętych z obszaru prawosławia, jak i z szamańskich religii obecnych w imperium rosyjskim.

tej organizacji. Wiązała się ona m.in. z tym, że w obszarze ezoterycznego synkretyzmu religijnego przedstawicielom drugiego pokolenia teozofów znacznie bliższe stały się koncepcje związane z hinduizmem niż z buddyzmem (Grover i Ranjana, 1993; Taylor, 1991; Wessinger, 1988). Z tradycji hinduizmu wyrósł również Jiddu Krishnamurti (1895–1986), uznany początkowo przez członków TT za mesjasza i buddę przyszłości. Wątek praktyki skupienia pojawił się w teozoficznym bestsellerze jego autorstwa, którym była książka zatytułowana *U stóp Mistrza* z 1910 r. Zawartą w niej treść miał przekazać nastoletniemu wówczas chłopcu jeden z mahatmów⁹. Miało to wielkie znaczenie, ponieważ autorytet mistrzów Białego Bractwa, istniejącego niejako poza czasem i przestrzenią, a jednak wpływającego na bieg dziejów ludzkości, uchodził wówczas w środowisku teozoficznym za niepodważalny (Johnson, 1994).

Krishnamurti zwracał w tej książce szczególną uwagę na misję teozofów w świecie. Od swoich czytelników wymagał samodyscypliny, wytężonej pracy nad wolą i wielu wyrzeczeń. W tej perspektywie każde, najdrobniejsze działanie stawało się praktyką duchowości, a jej podstawowym narzędziem było ćwiczenie koncentracji i uwagi. Mistrz przywołany w jego książce nauczał: „I jeszcze w jednym musisz opanować swą myśl: nie pozwalaj jej się rozpraszać. Cokolwiek robisz, staraj się skupić na tym całą swą uwagę, by wykonane było jak najlepiej. Nie pozwalaj, by umysł twój pozostawał bezczynny. W głębi jego miej zawsze myśli dobre, które by w każdej swobodnej chwili mogły wysunąć się na pierwszy plan” (Krishnamurti, 1919, s. 48).

Krishnamurti, inaczej niż Bławatska, pisał o koncentracji praktykowanej w czasie codziennych i – przynajmniej na pierwszy rzut oka – całkiem zwyczajnych zadań, wplecionych w prowadzenie bieżących spraw. Jednocześnie on sam, a także jego uczniowie zachęcali do aktywnego udziału w kreowaniu świata, wykraczającego poza dotychczasowe normy i przekonania, a także do odnajdywania *sacrum* poza konwencjonalnymi wyobrażeniami religijnymi, na drodze osobistego doświadczenia.

Przykładem takiego nowatorskiego podejścia stała się książka Ernesta Wooda (1883–1965) zatytułowana *Koncentracja*, polecana w środowisku teozoficznym jako wypróbowany podręcznik ćwiczenia umysłu (Wood, 1924). Wood napisał ją w czasie swojego pobytu w centrum TT w Adyarze w 1913 r. Autor był gorącym zwolennikiem nowoczesnej pedagogiki propagowanej przez teozofów, a zainicjowanej przez Marię Montessori (1870–1952). W przywoła-

⁹ Opowieść Krishnamurtiego spisał Charles W. Leadbeater (1854–1934), a książka została podpisana pseudonimem młodego teozofa – „Alcyone” (1919; por. Lutyens, 1975, s. 41–44). W Polsce publikacja ta ukazała się w 1919 r. i miała kilka wznowień w okresie międzywojnia, po 1945 r. Dynowska wydawała ją również kilkakrotnie w serii „Biblioteka Polsko-Indyjska”.

nej książce uczył, jak uniezależniać się od nadmiaru bodźców, roztargnienia i natrętnych myśli przez systematyczny trening woli oraz wyobraźni, a przede wszystkim dzięki świadomemu prowadzeniu uwagi, którą metaforycznie nazywał „małą rybką” zanurzoną w bezkresnym oceanie świata. Uważał, że powodzenie w różnych sferach życia, np. w biznesie czy handlu, gwarantuje ćwiczenie „skupienia”/„koncentracji” (w książce te pojęcia występują zamienianie) „na jednym celu, myśli, uczuciu, czynie” (Wood, 1924, s. 6). Jednocześnie zalecał systematyczne wykonywanie prostej gimnastyki, mającej wspierać pracę nad umysłem i siłą woli.

Celem tych praktyk było ukształtowanie nowego człowieka, pielęgnującego zindywidualizowaną duchowość w miejsce tradycyjnej religijności. Podobnie jak wielu innych członków TT, Wood był pasjonatem myśli Wschodu, szczególnie interesował się jogą, której poświęcił kilka swoich prac (Wood, 1948; 1954). Do jogicznych inspiracji przyznawał się również w omawianej książce, ale zaznaczał, że usunął z tekstu zbyt wyraźne nawiązania do tego systemu, które jego zdaniem mogły uchodzić na Zachodzie za kontrowersyjne, a w rezultacie przeszkadzać w osiągnięciu właściwego celu, czyli poznania samego siebie. W zamian proponował neutralny język i uniwersalne ćwiczenia. Mówił wprawdzie o Boskiej Istocie, przyznawał jednak, że obrazy tego bytu należą do ograniczających przekonań i mają rodowód kulturowy. Jego zdaniem subiektywne „ja” stanowi przejaw wiecznej boskiej jaźni, w której granica między światem a jednostkowym umysłem zostaje zniesiona¹⁰.

W 1929 r. Krishnamurti zrezygnował ze wszystkich przypisywanych mu godności i opuścił szeregi TT. Jednocześnie radykalizował swoje poglądy dotyczące duchowości, podkreślając rewolucyjne znaczenie duchowego wyzwolenia (Dhopeshwarkar, 1970). Nie został wprawdzie agnostykiem, a tym bardziej ateistą, jednak coraz mocniej występował przeciwko powszechnym (zwłaszcza na Zachodzie) wzorcom religijności, zarówno w ujęciu doktrynalnym, jak i pobożnościowym, które jego zdaniem jedynie zasłaniały prawdę. Zaniechał też powoływania się na mahatmów. Dominującym wątkiem jego nauk pozostało natomiast doświadczanie życia „tu i teraz” oraz ćwiczenie uważności, rozumianej jako integralna ścieżka rozwoju osobistego. Co istotne, w przedstawieniu tej praktyki zanikła tak charakterystyczna dla kultury Zachodu opozycja ducha i ciała, a także *sacrum* i *profanum*. Praktykowanie

¹⁰ Cel tej praktyki był przez niego wielokrotnie opisywany, np.: „Pojęcie przedmiotu kontemplacji jako czegoś istniejącego poza mną, a podległego mojej obserwacji, jest również absurdem. Nie ma linii, ani też przegrody, tam gdzie «ja» się kończy, a zaczyna «tamto». Różnica między przedmiotem a podmiotem znika, gdy uświadomimy sobie, że jedno i drugie są jak gdyby dwoma końcami tego samego kija, albo że «ja» jest stałym niezmiennym świadkiem wszystkich zmian i przemian w samym sobie” (Wood, 1924, s. 118).

duchowości miało prowadzić do doświadczenia jedności człowieka, świata i Absolutu, a możliwej do uchwycenia w zasadzie w każdej chwili w rezultacie odpowiedniego treningu uważności.

Śladem Krishnamurtiego podążyło wielu polskich zwolenników teozofii, a jego koncepcje nie straciły na aktualności po 1939 r. Świadectwo tego zainteresowania można znaleźć np. w wojennych wspomnieniach Eweliny Karasiówny (1895–1965), jednej z najbardziej znanych polskich teozofek, która opisała własne ćwiczenia duchowości podejmowane w czasie okupacji niemieckiej: „Chodząc ulicami Warszawy w owe pamiętne, pełne intensywnego życia dni okupacji, obserwowałam swe myśli. Aby zatrzymać ich potok i znaleźć choćby jakiś pierwszy punkt wyjścia, starałam się sprowadzić uwagę do wrażeń jedynie, do spostrzeżeń. Idzie Niemiec; szczeka pies; dudni tramwaj; ta dziewczynka ma czerwoną sukienkę. I zanim zdążyłam spostrzec [myśl] już rozwijała się i biegła dalej i biegła drogą skojarzeń [...]. Rzadko mi się udawało złapać myśl w chwili, gdy pojawiała się w umyśle, najczęściej chwytalam ją niemal w jej końcowym etapie, jakby «za ogonek» i cofając się wzdłuż jej biegu, wracałam do spostrzeżenia, które ją wywołało. [...] Czułam, że krok mój staje się rytmiczny, a ruchy harmonijne i spokojne; wzruszenia znikły, myśl zacichła, tak aż «zbędnym stał się wysiłek myślenia», i była jakaś przedziwna pełnia” (Karasiówna, 1957, s. 11–12).

Jak podkreślała Karasiówna, ćwiczenia zalecane przez Krishnamurtiego doprowadziły ją do doświadczenia „ciszy umysłu” (Karasiówna, 1957, s. 12), osiągniętej dzięki dogłębnemu przeżyciu chwili obecnej, uchwyconej poza kontekstem myśli i emocji. Uważała, że udało jej się wówczas przekroczyć mechanizmy zorientowanej dualistycznie percepcji i osiągnąć stan ducha wiodący do poznania istoty rzeczywistości.

Po 1945 r. ruch Krishnamurtiego zyskał znaczny wpływ na formowanie się współczesnej duchowości Zachodu. Popularyzacji jego przekonań, określanych mianem „nowej nauki” (Dhopeshwarkar i Dynowska, 1955), patronowali Dynowska i Frydman, wspierający w Indiach kolejne polskie publikacje poświęcone tej kwestii. Dynowska jasno określiła cel najważniejszej praktyki zalecanej przez Krishnamurtiego: „Samo-opanowanie w myślach nazywa się *czystością* i ciszą myśli. Jest to taki naturalny spokój myśli i duszy, [...] gdyż spokój ów płynie samorzutnie z ujrzenia Rzeczywistego i zarzucenia węi kotwicy, co jest znów naturalnym wynikiem bez-interesowności, gdy nie ma pożądań myśli i czucia stają się ciche i głębokie” (Dynowska, 1960, s. 31).

W PRL-u koncepcje te nie wyszły poza wąską grupę pasjonatów ezoteryzmu. W tamtym okresie w środowisku polskim na ogół nie brano jednak pod uwagę pism Krishnamurtiego poświęconych kwestiom naukowym czy działaniom społecznym, których było bardzo wiele, koncentrując się przede

wszystkim na jego przekazie związanym z duchowością¹¹. W dużej mierze decydował o tym słaby dostęp do alternatywnych wydawnictw w Polsce. Ponadto radykalna postawa Krishnamurtiego wobec tradycyjnych modeli religijności, a także jego postulaty szukania wolności w oderwaniu od kwestii przynależności narodowej okazały się obce dla wielu zwolenników ezoteryzmu w powojennej Polsce, dotkniętych prześladowaniami reżimu komunistycznego z powodu swoich poglądów religijnych i społeczno-politycznych (Łagosz, 2017).

Warto jeszcze wspomnieć, że w latach 50. XX wieku w polskiej duchowości alternatywnej ważne miejsce zajęła koncepcja uważności Śri Ramany Maharishiego (1879–1950) (Osborne, 2014; Trzeciński 1999; 2012), również popularyzowana przez Dynowską i Frydmana. Nauki tego guru cieszyły się dużym zainteresowaniem w Indiach i na Zachodzie, miał on również wielu oddanych słuchaczy wśród członków TT (Brunton, 1939, s. 219–220). On sam był jednak daleki od teozofii i pozostał wierny tradycji religijnej hinduizmu, której zasad pieczołowicie przestrzegał w swoim aśramie. Jego uczniowie uważali go za wcielenie Boga, twierdząc, że misję Maharishiego można porównać do działań Buddy czy Chrystusa, chociaż nie zapoczątkował on nowej religii, ucząc tylko indywidualnych praktyk rozwoju duchowego, uznanych za możliwe do realizacji w mrocznym czasie końca epoki, czyli Kalijugi.

Nauki głoszone przez Maharishiego znacznie różniły się nie tylko od tradycji Zachodu, lecz także od propozycji nowoczesnej duchowości teozoficznej oraz od koncepcji propagowanych przez Krishnamurtiego. Hinduski nauczyciel nie szukał bowiem integracji ducha i ciała. Jako reprezentant koncepcji niedwoistości Adwajtawedanty uznawał, że tym, co istnieje, jest Brahman (Absolut), do odkrycia którego może prowadzić jedynie poznanie prawdziwej natury człowieka, czyli Atmana (Jaźni). Jego zdaniem można było to osiągnąć dzięki medytacji (*vičara*), skoncentrowanej na pytaniu „kim jestem”. Tym samym Maharishi uważał ciało za element należący do sfery złudzenia, pogrążonej w pełnym bólu przemijaniu. Z tego też względu słynny guru nie zwracał większej uwagi na potrzeby ciała, wskazując na fundamen-

¹¹ Dopiero w końcu lat 80. XX wieku niektóre jego pisma ukazały się w Wydawnictwie Pusty Obłok, czasem opatrzone adnotacją „Do użytku wewnętrznego”. W tej serii wydano również teksty Krishnamurtiego poświęcone duchowości (Krishnamurti, 1986a; 1986b), przetłumaczone m.in. przez Franciszka Urbańczyka (1900–1076), jednego z członków przedwojennego TT w Polsce. Były to głównie książki poświęcone problematyce wychowania (Krishnamurti, 1986a; 1987; 1989). Natomiast w latach 90. ukazały się jego dialogi z Davidem Bohmem (1917–1992) (Krishnamurti i Bohm, 1994). Wcześniej, w latach 70. XX wieku, do Polski docierały taśmy z nagraniami wystąpień Krishnamurtiego. Jednakże ich odbiór był możliwy jedynie w wąskim kręgu osób znających język angielski i pozostających w towarzyskim kontakcie z osobami wyjeżdżającymi na Zachód, które przywoziły te materiały.

talną rolę praktykowania stanu skupienia: „Stan skupienia, medytacji, jest twą prawdziwą naturą. Nazywasz to dziś medytacją, bo istnieją w tobie inne myśli, pochłaniające twą uwagę; ale gdy myśli te znikną, pozostaniesz sam ze sobą, tj. w stanie skupienia wolnym od wszelkich myśli i to właśnie jest twą istotną naturą; a teraz usiłujesz osiągnąć ten stan, odsuwając inne myśli, i to odsuwanie nazywasz medytacją. Ale gdy trwasz czas dłuższy w tej praktyce, twa istotna natura okazuje się być prawdziwym, najgłębszym skupieniem” (Dynowska, 1959, s. 43).

Warto podkreślić, że dla wielu słuchaczy Maharishiego jego nauki nie stały w sprzeczności z koncepcjami Krishnamurtiego, dopełniając się wzajemnie. Jednocześnie wyjaśnienie jego poglądów ludziom nieposiadającym dobrej lub choćby podstawowej wiedzy na temat kultury Indii rodziło liczne trudności. Wydaje się, że polscy odbiorcy zwracali uwagę przede wszystkim na swoistą hagiografię Maharishiego, który stawał się w ich oczach świętym cudotwórcą nauczającym w duchu „filozofii wieczystej”¹², niezwykle istotnej dla teozofów, a także ezoteryków innych nurtów i wszelkich zainteresowanych niekonwencjonalnymi propozycjami w dziedzinie duchowości. Natomiast jego niechęć do materii znalazła zrozumienie w kontekście ciągle jeszcze żywej w tamtym czasie w Polsce romantycznej gnozy związanej z ideą wielkiej transformacji Ducha, do której miała również prowadzić nauczana przez tego guru medytacja.

Podsumowując, można stwierdzić, że ważną inspiracją koncepcji i praktyki uważności w kulturze polskiej pierwszej połowy XX wieku stały się teksty popularyzowane przez ludzi związanych z ruchem teozoficznym. W źródłach tych znajdziemy zarówno ezoteryczną reinterpretację idei immanencji *sacrum*, jak i programy alternatywnej duchowości, przygotowane do wdrożenia w życiu codziennym. Godna uwagi jest również wyjątkowa trwałość i różnorodność tej niekonwencjonalnej oferty, do czego w dużej mierze przysłużyła się dynamiczna działalność Wandy Dynowskiej, a także Maurycego Frydmana, którzy wywarli znaczący wpływ na proces upowszechnienia myśli Wschodu w Polsce. Koncepcja uważności, która pojawiła się w naszym kraju wraz z pojawieniem się buddyzmu w latach 70. XX wieku, miała już całkiem inny charakter. Została ona wtedy prawie zupełnie pozbawiona nie tylko romantycznych kontekstów polskiej tradycji, lecz także odniesień do nurtów ezoterycznych, które odegrały w recepcji tej idei tak dużą rolę w okresie wcześniejszym.

¹² Koncepcja „filozofii wieczystej” została zapoczątkowana przez Agostino Steuco w dziele wydanym w 1540 r. Zgodnie z tym założeniem wszystkie systemy religijne i filozoficzne mają wspólne źródło (Schmitt, 1966). Te założenia stały się niezwykle ważnym elementem teozoficznej wizji świata. W 1945 r. książkę poświęconą współczesnej reinterpretacji tej koncepcji wydał Aldous Huxley (2011).

Literatura

- Bławatska H. [Blavatsky H.P.] (1888). *The Secret Doctrine*. T. 1–2. London – New York – Madras: The Theosophical Publishing Company.
- Bławatska H. [Blavatsky H.P.] (1889). *The Voice of the Silence*. London – New York: The Theosophical Publishing Company, <https://www.theosociety.org/pasadena/voice/voice1.htm> [dostęp: 12.10.2020].
- Bławatska H. [Bławacka H.] (1913). *Głos milczenia. Dwie drogi. Siedem wrót. Z tajemnych ksiąg hinduskich*. Tłum. S. Widacki. Warszawa: Drukarnia Artystyczna K. Kopytowski.
- Bevir M. (1994). The West Turns Eastward: Madame Blavatsky and the Transformation of the Occult Tradition. *Journal of the American Academy of Religion*, 62(3), 747–767.
- Brough J. (2001). *The Gāndhārī Dharmapada*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private.
- Brunton P. (1939). *Ścieżkami jogów*. Tłum. W. Dynowska. Lwów – Warszawa: Książnica-Atlas.
- Campbell B.F. (1980). *Ancient Wisdom Revived. A History of the Theosophical Movement*. Berkeley: University of California Press.
- Cyboran L. (tłum. i oprac.) (1986). *Klasyczna joga indyjska. Jogasutry przypisywane Patańdzalemu i Jogabhasza czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dhopeswarkar A.D. (1970). *J. Krishnamurti and Mind in Revolution*. Bombay: Chetana.
- Dhopeswarkar A.D., Dynowska W. (1955). *Dwa głosy o Nowej Nauce*. Madras.
- Dixon J. (2001). *Divine Feminine: Theosophy and Feminism in England. The Johns Hopkins University Studies in Historical and Political Science*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.
- Dobroczyński B. (2009). *Kłopoty z duchowością. Szkice z pogranicza psychologii*. Kraków: Nomos.
- Dynowska W. (1959). *Nauka Śri Ramana Mahariszi*. Madras.
- Dynowska W. (1960). *Od Tłumacza*. W: W. Dynowska (tłum.). *Trzy drogowskazy*. Madras.
- Godwin J. (1994). *The Theosophical Enlightenment*. Albany, NY: SUNY Press.
- Grover V., Ranjana A. (red.) (1993). *Annie Besant: Great Women of Modern India – 1*. New Delhi: Deep of Deep Publications.
- Hutch R.A. (1980). Helena Blavatsky Unveiled. *Journal of Religious History*, 11(2), 320–341.
- Huxley A. (2011). *Filozofia wieczysta*. Tłum. J. Prokopik, K. Środa. Kraków: Biblioteka Nowej Ziemi.
- Jankowski J. (tłum.) [ok. 1900–1935]. *Dhammapada. Rękopis*. <https://polona.pl/item/dhammapada,MTg3MzkzNDE/0/#info:metadata> [dostęp: 12.10.2020].

- Johnson K.P. (1994). *The Masters Revealed. Madame Blavatsky and the myth of the Great White Lodge*. Albany, NY: SUNY Press.
- Karasiówna E. (oprac.) (1957). O Krishnamurtim. Myśli, cytaty, streszczenia. W: *Różne głosy o nowej nauce*. Madras.
- Krishnamurti J. [Alcyone] (1919). *U stóp Mistrza*. [Tłum. W. Dynowska]. Warszawa – Kraków: „Adyar” Spółka Wydawnicza Dziej Teozoficznych.
- Krishnamurti J. (1986a). *Jedyna rewolucja*. Tłum. A. Witkiewicz. Warszawa: Pusty Obłok.
- Krishnamurti J. (1986b). *Wolność od znanego*. Tłum. E. Sioma-Oświecimska, F. Urbańczyk. Warszawa: Pusty Obłok.
- Krishnamurti J. (1987). *Listy do szkół*. Tłum. A. Domańska, D. Chwastniewska. Warszawa: Pusty Obłok.
- Krishnamurti J. (1989). *Wychowanie a sens życia*. Tłum. B. Pożaroszczuk, F. Urbańczyk. Warszawa: Pusty Obłok.
- Krishnamurti J., Bohm D. (1994). *Wolność od czasu Trzynaście dialogów*. Wrocław: Thesaurus Press.
- Lachman G. (2012). *Madame Blavatsky. The Mother of Modern Spirituality*. New York: Jeremy P. Tarcher/Penguin.
- Leśniewski K. (2006). „Nie potrzebują lekarza zdrowi...” *Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Lutyens M. (1975). *Krishnamurti: the years of awakening*. Boston: Shambhala Publications.
- Łagosz Z. (2017). Aparat represji wobec ezoteryków i ugrupowań ezoterycznych – zarys problematyki. W: A. Świerzowska, I. Trzcńska (red.). *Tożsamość w ezoterycznych nurtach kultury* (s. 47–58). Kraków: Wydawnictwo Libron – Filip Lohner.
- Michalski-Iwieński S.F. (tłum.) (1925). *Dhammapadam. Ścieżka Prawdy Buddy*. Warszawa: Wydawnictwo Ultima Thule.
- Mulford P. (1910). *Przeciw śmierci*. Tłum. S. Michalski. Warszawa: Księgarnia M. Arcta.
- Osborne A. (2014). *Ramana Arunaćala*. Tłum. S. Ziemiński. Warszawa: Hennessey.
- Pagnini F., Phillips D. (2015). Being mindful about mindfulness. *The Lancet Psychiatry*, 2(4), 288–289.
- Schmitt Ch.B. (1966). Philosophia perennis from A. Steuco to Leibniz. *Journal of the History of Ideas*, 27, 505–532.
- Taylor A. (1991). *Annie Besant: A Biography*. London: Oxford University Press.
- Trzcńska I. (2019). Wanda Dynowska in the Testimonies of Other Female Theosophists. W: A. Świerzowska (red.). *Polish Esoteric Traditions 1890–1939. Selected Issues* (s. 117–137). Gdańsk: Gdańsk University Press.
- Trzcńska I., Świerzowska A., Szymeczek J. (2019). Z dziejów polskiej teozofii. W: M. Rzeczycka, I. Trzcńska (red.). *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*. T. 1: *Teozofia i antropozofia* (s. 38–130). Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Trzcński Ł. (1999). Mędrzec z Góry Świętego Płomienia. *Znak*, 533(10), 74–83.
- Trzcński Ł. (tłum. i oprac.) (2002). *Dhammapada*. W: M. Kudelska (red.). *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów* (s. 219–223). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Trzciński Ł. (2012). Problem ateizmu w filozofii indyjskiej: Śri Ramana Maharishi i Nisargadatta Maharaj. W: J. Guja (red.). *Ateizm w kulturze Zachodu i Wschodu*. (s. 31–47). Kraków: Wydawnictwo Libron – Filip Lohner.
- Wessinger C.L. (1988). *Annie Besant and Progressive Messianism, 1847–1933*. Lewiston – New York: Edwin Mellen Press.
- Wood E. (1924). *Koncentracja*. Tłum. Z.W. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Adyar”.
- Wood E. (1948). *Practical Yoga, Ancient and Modern*. New York: E.P. Dutton & Co.
- Wood E. (1954). *Great Systems of Yoga*. New York: Philosophical Library.

JULIUSZ IWANICKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Pracownia Religioznawstwa i Badań Porównawczych

e-mail: iwanicki@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0002-9391-1545

DOI: 10.34813/ptr1.2021.8

Religijny wymiar teorii spiskowych

The religious dimension of conspiracy theories

Abstract. The aim of the article is to present the religious context of conspiracy theories in relation to monotheistic and quasi-religious religions (secular ideologies and ufological movements). The conspiracy theories are usually not falsified on the basis of fact explanation, but can be understood from the perspective of cultural studies and religious studies. Their influence is particularly strong in the area of contemporary popular culture, but also in the area of religious doctrines and narratives with conspiracy threads. It is also impossible to fully study this phenomenon without considering the problem of mediation of religions. This is due to the fact that various conspiracy theories appear parallel to the process of transferring religion into the media space.

Keywords: conspiracy theories, monotheistic religions, quasi-religions, ideologies, popular culture

Wstęp.

Religijność a teorie spiskowe

Religijność w wierzeniach monoteistycznych na ogół wiąże się z przyjmowaniem wiary w transcendentnego Boga, posiadającego atrybuty bezcielesności, wieczności czy wszechwiedzy (Armstrong, 2004, s. 214). Idea Boga

pozaświatowego nie jest jednak wspólna dla różnych religii świata, zwłaszcza obca jest systemom duchowym Dalekiego Wschodu (Avanzini, 2004, s. 23–30). Jednak to, co z perspektywy religioznawczej wydaje się wspólną częścią myślenia religijnego w różnych kulturach, to przeświadczenie o ukrytym porządku rzeczywistości, cechującym się określonymi prawami moralnymi. Takie przekonanie pojawiło się również już w przedsokratejskiej filozofii Heraklita, szukającego ukrytej zasady, ostatecznie opartej na pojęciu logosu (Jones, 1998). Jednak w odróżnieniu od myślenia naukowego we wrażliwości religijnej nie zakłada się raczej możliwości zrozumienia tej rzeczywistości mocą samego rozumu ludzkiego.

W naukowej perspektywie również przyjmuje się, iż światem rządzą określone prawa (fizyczne, matematyczne), choć kwestią filozoficzną do rozstrzygnięcia jest to, na ile te prawa są odkrywane, a na ile konstruowane na podstawie rozwoju teorii fundamentalnych w przyrodoznawstwie (Such i Szcześniak, 2000, s. 104–105). W wizji religijnej człowiek otrzymuje pewne prawa z ksiąg objawionych, z nich również wywodzi wiedzę duchową o ukrytym porządku ontologicznym i moralnym świata. Osobną kwestią jest zgodność poglądów religijnych i naukowych (Bronk, 2006), lecz nie jest to przedmiotem rozważań w tym artykule.

Sposób rozumienia w teoriach spiskowych cechuje się pewnym podobieństwem zarówno do religii, jak i nauki. Myślenie spiskowe łączy pewne podobieństwo z podejściem naukowym – mianowicie sceptyczny i krytyczny stosunek do rzeczywistości. Natomiast tym, co łączy w pewnym stopniu przeświadczenia spiskowe z religijnymi, jest przekonanie o ukrytym porządku rzeczywistości, a zwłaszcza o siłach, które w niewidoczny sposób wpływają na obserwowalne zachowania jednostek i całych społeczeństw na świecie (Keelley, 2014, s. 101–102). Już Karl R. Popper zauważył, że teorie spiskowe cechują się pewnym podobieństwem do mitu bogów na Olimpie, a więc wyobrażenia potężnej grupy istot oddziałujących na rzeczywistość i nie liczących się z wolą zwykłych śmiertelników. Dostrzegł również, że teorie spiskowe w pewnym sensie aspirują do teorii naukowych, są jednak po prostu koncepcjami fałszywymi (część z nich można sfalsyfikować). Nazywał je więc zlaicyzowanymi przesadami religijnymi (Zdybel, 2002, s. 83–84). Nie podzielam tak krytycznego stosunku do problemu, uważając, że teorie spiskowe mają pewną wartość badawczą, ale nie z perspektywy epistemologicznej, lecz religioznawczej i kulturoznawczej. Wobec teorii spiskowych należy zachowywać krytyczny dystans, a jednocześnie postrzegać je jako przejawy kultury (czasem marginalnej, a czasami mainstreamowej) i w tym kontekście mogą być przedmiotem badań (Birchall, 2016, s. 27).

Celem niniejszego artykułu jest zbadanie, jak teorie spiskowe funkcjonowały w historii religii oraz jakie oddziaływanie mają we współczesnej kulturze w związku z wyobrażeniami religijnymi.

Teorie spiskowe w religiach monoteistycznych

W ramach trzech głównych religii monoteistycznych (judaizmu, chrześcijaństwa, islamu) powstawały nie tylko różne doktryny i koncepcje religijne, a także teorie spiskowe. Nawet wyznawcy tych religii byli przedmiotem wielu teorii spiskowych w dziejach. Przekazy historyczne tych tradycji często zawierały wątki narracyjne oparte na opowieściach o spiskach, wymierzonych przeciwko komuś lub czemuś. Spiski stanowią zatem ważne motywy historii religijnych.

W tradycji doktrynalnej kultury judeochrześcijańskiej wątki spiskowe można znaleźć w różnych fragmentach Starego Testamentu oraz ksiąg apokryficznych, już w opowieściach poprzedzających pojawienie się proroków. Bunt części aniołów przeciwko Bogu jest pierwszą formą spisku w kosmologiczno-religijnych wyobrażeniach (Dekert, 2010). W wizjach chrześcijańskich Szatan, postrzegany jako istota wroga człowiekowi, współtworzy różne sytuacje spiskowe, kusząc pierwszych ludzi i poprzez intrygę zmuszając Adama i Ewę do opuszczenia Raju.

Kara w postaci potopu, zesłana przez Boga na ludzi nieświadomych nadchodzącego zagrożenia, też była jakąś formą spisku przeciwko mieszkańcom Ziemi; opowieść ta obecna jest zarówno w tradycji judeochrześcijańskiej, jak i mezopotamskiej (Obidowicz, 2004). Sytuacje spiskowe dotyczą również postaci biblijne w innych fragmentach Księgi Rodzaju i Księgi Wyjścia. Przykładem może być historia o uwięzieniu i sprzedaniu Józefa przez jego braci, a następnie ujawnienie przez niego swojej tożsamości urzędnika egipskiego po wielu latach służby nieświadomym jego istnienia krewnym. W tej opowieści spisek ma więc wymiar podwójny: rodzinny i polityczny (Dzidosz, 2008). Z perspektywy faraona formą spisku było niepodporządkowanie się ludu żydowskiego jego woli politycznej i opuszczenie Egiptu przez Żydów pod przywództwem Mojżesza (Toeplitz, 2017). W chrześcijaństwie przez pryzmat spisku można interpretować główne wydarzenia z tradycji religijnej, przedstawiającej życie Jezusa Chrystusa. Kolejne sceny biblijne, takie jak decyzja króla Heroda o rzezi niemowląt, kuszenie Jezusa na pustyni, zdrada Judasza, skazanie Jezusa na śmierć na krzyżu (Ehrman, 2014), ilustrują jakiś rodzaj spisku lub intrygi związanej przeciwko założycielowi religii chrześcijańskiej.

Część tych wydarzeń inaczej odczytuje tradycja gnostycka, odmiennie rozumiejąc wygnanie z Edenu, gdzie organizatorem spisku przeciwko pierwszym ludziom był zły Demiurg, traktujący Raj jako więzienie, zaś wąż był wysłannikiem i reprezentantem dobrego Boga (Duda, 2011, s. 226–228). Ważna dla chrześcijan scena ukrzyżowania Jezusa dla doketystów była z kolei wydarzeniem pozornym, a nawet spiskowym, ponieważ przedstawiciele tego odłamu religii sądzili, że śmierć fizyczna Chrystusa była iluzoryczna (Mich, 2018, s. 35–37). Gnostycy szczególnie cechowali się spiskowym myśleniem o rzeczywistości, szukając Boga ukrytego, nie dowierzając materialnej rzeczywistości i zmysłowemu poznaniu – zdominowanych ich zdaniem przez siły demoniczne (Jocz, 2016, s. 27–29).

W przekazach islamskich również nie brakuje historii spiskowych. Ucieczka Mahometa z Mekki do Medyny (rozpoczynająca kalendarz muzułmański) w obliczu spodziewanego zagrożenia ze strony innych Arabów jest narracją, w której założyciel islamu musiał taktycznie wycofać się przed grożącym mu spiskiem i morderstwem. Również moment śmierci Mahometa i początków sporu o sukcesję po proroku był dla szyickiej tradycji początkiem politycznego spisku, wykluczającego, zwłaszcza po śmierci Aliego, możliwość faktycznego dziedziczenia spuścizny po Mahomecie przez bliskich krewnych proroka. Trwający do dziś podział w islamie na większościową część sunnicką i mniejszościową, choć wpływową część szyicką jest w dużej części wynikiem nie sporu doktrynalnego, lecz konfliktu politycznego (Armstrong, 2004, s. 36–39). Wciąż jest on trudny dla obszaru Bliskiego Wschodu, bo szyici są często traktowani przez sunnitów jako spiskująca i niebezpieczna mniejszość w narracjach i stereotypach medialnych (Khosravini i Sarkhoh, 2017).

Charakterystyczne dla rozwoju trzech tradycji monoteistycznych jest to, że przedstawiciele każdej z nich okresowo byli obiektem prześladowań i oskarżeń o tworzenie fikcyjnych spisków przeciwko władzy państwowej. Potwierdza to koncepcję „kozła ofiarnego” René Girarda, który przedstawiał mechanizm kulturowy prześladowań mniejszości w różnych epokach, gdy dominująca większość, szukając wyjaśnienia przyczyn swoich niepowodzeń, zrzuca winę na wymagowanego sprawcę, którego cechuje jakiś rodzaj odmienności (Woroniecka, 2002).

Chrześcijaństwo w pierwszych trzech stuleciach swej działalności wielokrotnie spotykało się z różnymi formami represji i oskarżeń o spiskowanie. Zarzucano im np. nieoddawanie należytej czci cesarzowi, ale także spożywanie krwi, uleganie zabobonom czy niejawną działalność gmin chrześcijańskich. Przypadek chrześcijan jest o tyle szczególny, że Rzymianie na ogół wykazywali sporą tolerancję wobec różnych sekt i nowych kultów powstających w cesarstwie, przez dłuższy czas tolerując również mniejszościową i starszą religię żydowską

(Nongbri, 2013). Chrześcijaństwo oficjalnie stało się religią dopiero od edyktu mediolańskiego w 313 r.

Żydzi w swojej historii religijnej również pamiętają o różnych formach przemocy i spisków, dotyczących ich już w czasach starożytności i średniowiecza. Pierwsze klęski polityczne tego narodu, takie jak czas niewoli babilońskiej, były odczytywane jako spiskowanie przeciw niemu przez silniejsze wówczas państwa sąsiedzkie (Rajak i in., 2007). W okresie rzymskim z perspektywy władzy hellenistycznej i rzymskiej to Żydzi spiskowali (powstanie Machabeusz, działalność zelotów i sykariuszy) i ze zmiennym szczęściem wywoływali powstania przeciw okupantom (Rosik i Rapaport, 2009, s. 43–45). Różny bywał los diaspor żydowskich w okresie średniowiecza i wczesnej nowożytności. Pod panowaniem arabskim Żydzi na ogół mogli spokojnie żyć, a nawet rozwijać swoje kariery urzędnicze i naukowe na dworach emirów. Ich sytuacja zaczęła się jednak pogarszać w Europie, w okresie narastającej rekonkwisty na Półwyspie Iberyjskim, kiedy zaczęli być obiektem różnych oskarżeń ze strony władców chrześcijańskich (Catlos, 2019, s. 363–403). Stopniowo więc byli zmuszani w późnym średniowieczu do opuszczenia państw zachodniej Europy, a pierwsze getta zaczęły powstawać w nowożytnej Italii (Jaroszevska, 2014). Coraz większa diaspora żydowska zaczęła powstawać w nowożytnej Rzeczypospolitej Obojga Narodów, a później utrzymywała się w różnych częściach zaborczych byłego państwa polskiego (Borecki, 2010).

Także muzułmanie mają swoją pamięć spiskową o prześladowaniach, które ich spotykały. Mniejszości muzułmańskiej, podobnie jak żydowskiej, niełatwo było żyć w Hiszpanii po zakończeniu rekonkwisty (Catlos, 2019) i z czasem zaczęły ją opuszczać. Poczucie zdominowania przez narody europejskie wzmocniło się u muzułmanów w okresie kolonizacji, kiedy to również państwa Maghrebu, Lewantu i Bliskiego Wschodu były zdominowane przez imperia Francji, Wielkiej Brytanii i inne państwa kolonialne Europy. Wrócił wówczas stereotyp „krzyżowca” – Europejczyka, który siłą i przemocą stara się narzucić swoje zasady muzułmanom (Madden, 2008, s. 271–273). Z perspektywy muzułmanów, tłumaczących ekonomiczne i polityczne niepowodzenia współczesnych państw islamskich, ich obecna sytuacja jest pozostałością po „kolonialnym spisku” Europejczyków, niepozwalających na samodzielny rozwój kulturowy świata islamu. Ta zideologizowana interpretacja dawnych wydarzeń stała się inspiracją do terrorystycznej działalności różnych organizacji świata islamu (Al-Kaida, ISIS itd.), które uzasadniały swoje praktyki przemocy i spiskowych zamachów terrorystycznych literalnym odczytaniem doktryny dżihadu oraz szukaniem sprawiedliwości dziejowej na Zachodzie przez słabszych wcześniej muzułmanów (Zydorowicz, 2018).

Również w niektórych nurtach współczesnego Kościoła katolickiego pojawiają się różne teorie spiskowe, wpisujące się najczęściej w obraz „oblężonej twierdzy”. W drugiej połowie XIX wieku papież Pius IX, ogłaszając *Syllabus błędów*, zawarł w nim różne tezy, które miały po części charakter spiskowy. O działalność antyklerykalną oskarżano ruchy masońskie i liberalne (Iwanicki, 2014, s. 50). Kościół katolicki w XIX wieku, po Soborze Watykańskim, opowiadał się przeciwko laickiej kulturze ówczesnego świata, starając się ostrzec przed niewłaściwymi tendencjami przełomu XIX i XX wieku. Narracja ta zmieniła się dopiero po Soborze Watykańskim II, na którym ustalono, że katolicyzm powinien być częścią przemian współczesnego świata, także poprzez dialog z innymi religiami i kulturami (Deklaracja o stosunku Kościoła..., 2007). Oprócz głównych prądów katolicyzmu funkcjonują dziś także nurty ekskluzywne (sedewakantyści), nieuznające większości ustaleń ostatniego soboru, a nawet odmawiające legitymizacji urzędu wielu papieżom drugiej połowy XX wieku (w tym Janowi Pawłowi II), snując różne teorie spiskowe wokół utraty ortodoksji w nauczaniu Kościoła katolickiego w czasach współczesnych (Kowalski, 2010).

W polskim Kościele katolickim postawy spiskowe pojawiały się w wyniku specyficznego odczytywania koncepcji narodu polskiego, ściśle związanego – według zwolenników takiej interpretacji – z katolicyzmem, w nurcie teologii narodu (Gałkowski, 2016). Choć równoległość myślenia narodowego i katolickiego nie musi prowadzić do teorii spiskowych, to takie tendencje pojawiły się zwłaszcza w kontekście integracji Polski z Unią Europejską, gdy część środowisk kościelnych postrzegała to w kategoriach utraty wiary, polskości, a także terytorium przez polskie społeczeństwo zagrożone przez zachodni liberalizm (Drozdowicz, 2013). W doktrynach ruchów mirakularnych wśród innych wrogów wymieniane były: masoneria, Żydzi, komuniści i sataniści (Krzywosz, 2012, s. 331–332). Najnowszą narracją spiskową, która pojawiła się wśród katolików, jest teza o gender jako ukrytej ideologii, groźnej dla polskiego społeczeństwa. Z kolei skandale seksualne w polskim Kościele katolickim są niekiedy przedstawiane jako medialny spisek mający na celu zniszczenie polskiej religijności i doprowadzenie do dechrystianizacji narodu polskiego.

Quasi-religijne teorie spiskowe w świeckich ideologiach

Myślenie spiskowe może występować nie tylko w religiach, na różnych etapach ich istnienia. Pojawiało się również w ramach świeckich ideologii powstałych

w XX wieku – w nazizmie i komunizmie. Obie ideologie miały pewne cechy quasi-religijne. O ile w nazizmie było sporo odniesień do mitologii germańskiej i skandynawskiej, a relacje z Kościołem katolickim wyglądały różnie, w zależności od etapu rozwoju III Rzeszy (Kmak-Pamirska, 2010), o tyle w dłuższej istniejącym Związku Radzieckim głoszone hasła antyreligijne i realizowano politykę laicyzacyjną, opartą na interpretacji pism komunistycznych.

Główną ideą spiskową nazizmu był antysemityzm. Część idei nazistowskich opierała się na wcześniejszych wątkach antysemitów, obecnych w różnych krajach Europy na przełomie XIX i XX wieku. Popularny wówczas falsyfikat *Protokoły mędrców Syjonu* był prawdopodobnie plagiatem XIX-wiecznego pamfletu politycznego (Bytwerk, 2015). Myślenie rasowe, z dzieleniem ludzi na bardziej wartościowych i nieprzydatnych dla społeczeństwa, pojawiało się również w ramach rozwijanej na Zachodzie eugeniki. W ramach tej ideologii dokonywano czasem sterylizacji u przedstawicieli różnych grup społecznych, niekoniecznie mniejszości etnicznych, ale np. u osób pochodzących ze środowisk ubogich, zmarginalizowanych społecznie (Bielawski, 2011). Zarówno eugenika, jak i antysemityzm stanowiły popularne idee w różnych nurtach przedwojennej polityki w II Rzeczypospolitej.

W nazizmie istotnym motywem była przegrana Rzeszy Niemieckiej w I wojnie światowej. Stworzono wówczas narrację „ciosu w plecy”, spisku, który miał wyjaśniać klęskę Niemiec – nie z powodu niepowodzeń militarnych, lecz wewnętrznego przewrotu, rzekomo dokonanego z inspiracji elit finansowych, głównie pochodzenia żydowskiego (Loew, 2017, s. 348–350). Pomimo oczywistej sprzeczności z faktami (armia niemiecka poniosła klęskę wojskową na froncie zachodnim w 1918 r.) teoria ta zyskała popularność w społeczeństwie niemieckim jeszcze przed dojściem nazistów do władzy. Sama ideologia nazistowska opierała się zresztą na wątkach spiskowych. Oprócz przeświadczenia, że Żydzi kierują zachodnimi społeczeństwami i od wieków „psuli rasę”, porównywano ich do tyfusu, czyli choroby niszczącej czystość rasową (Żółkoś, 2017). Pojawiały się też inne pseudonaukowe teorie, o charakterze po części spiskowym. Należały do nich wyobrażenia ideologiczne o odwiecznej walce żywiołu germańskiego na Wschodzie o przestrzeń życiową. Charakterystyczne dla nazizmu były różne quasi-religijne praktyki religijne i magiczne, popularne zwłaszcza w kręgach nazistowskich, w których funkcjonował Heinrich Himmler. Część z nich opierała się również na przeświadczeniach spiskowych, np. że chrześcijaństwo było religią, która zepsuła germańskie kultury, do których należy wrócić, czy wierze w mistyczne i romantyczne legendy (Drozdowicz, 2010).

W quasi-religijnym komunizmie także nie brakowało odniesień spiskowych. Niektórzy badacze zwracali uwagę na stosowanie w komunizmie

„drewnianego języka”, czyli języka ideologicznego, który miał specyficzne słownictwo, gramatykę, składnię, stylistykę i funkcję społeczną. Ważna w nim była idea manichejskiego podziału świata na dwa przeciwstawne i niedające się ze sobą pogodzić obozy. Niektórzy badacze dostrzegają taki sposób komunikacji także we współczesnym języku i kulturze (Jakubowska-Branicka, 2017, s. 17–19). Do nieprzyjaznego obozu zaliczano przeciwników ideowych, których określano mianem „wrogów ludu”, „przeciwników postępu”, „kontrrewolucyjnej reakcji”. Nieufność wobec świata zewnętrznego oraz tendencje izolacjonistyczne widać w rozwoju wczesnego państwa radzieckiego w latach 20. i 30. oraz w okresie stalinowskim, gdyż osobista skłonność Stalina do paranoicznego widzenia świata wzmacniała spiskową naturę ideologii komunistycznej. Kolejne czystki komunistycznych elit przed II wojną światową (które dotknęły również przedwojennych działaczy Polskiej Partii Komunistycznej) ukazywały „spiskowe” oblicze polityki i ideologii ZSRR (Zasuń, 2013, s. 29). O ile w nazizmie głównym wrogiem był Żyd i inne osoby gorszej proveniencji rasowej, o tyle w stalinizmie dzielono ludzi według kryterium klasowego i majątkowego (Kołakowski, 2001). W praktyce jednak władzy radzieckiej nieobce było też kryterium etniczne stosowania przemocy wobec pewnych mniejszości, o czym świadczyło prześladowanie Polaków w ZSRR jeszcze w latach 30. (Snyder, 2018, s. 120–151), a także podjęcie przez Stalina przygotowań do rozpoczęcia czystek wśród żydowskich lekarzy. Chociaż religia była w praktyce nieobecna w życiu publicznym w ZSRR, jeszcze we wczesnych latach istnienia państwa radzieckiego, to substytutem życia religijnego był powszechny kult Stalina, w tym różne formy czczenia wodza państwa radzieckiego, widoczne w literaturze, poezji czy sztuce plakatowej (Imos, 2007).

Quasi-religijne teorie spiskowe o charakterze ufologicznym

We współczesnej kulturze medialnej widoczna jest popularność teorii spiskowych, zwłaszcza w różnych obszarach paranauki i popkultury. Koncepcje te mają charakter quasi-religijny z uwagi na szukanie ukrytego porządku w oficjalnych narracjach medialnych, a także próby wyjaśniania zjawisk naturalnych w kategoriach mirakularnych. Przykładem może być domniemany incydent z Roswell na obszarze Nowego Meksyku w 1947 r., który zapoczątkował ruch ufologiczny. Rzekome rozbicie się statku kosmicznego na terenie Stanów Zjednoczonych doczekało się wielu interpretacji w środowiskach pasjonatów latających spodków. Jedną z nich jest przekonanie, że rząd amerykański ukrywa przed obywatelami przebieg rzeczywistych wydarzeń. Pogląd ten ma kolejne

odnogi interpretacyjne – pojazd obcej cywilizacji miałby być przechowywany w strefie 51, a jego wrak i ewentualne szczątki kosmitów służyły wojsku amerykańskiemu do prowadzenia eksperymentów (Kelley-Romano, 2010, s. 384). Inną konstrukcją spiskową jest twierdzenie, że rząd Stanów Zjednoczonych utrzymuje tajny kontakt z kosmitami, który (i tu powstają następne teorie spiskowe) z różnych powodów nie chcą ujawniać się ludzkości, a mają swoje interesy na Ziemi (Barkun, 2013, s. 80–98). Teorie spiskowe o charakterze ufologicznym mają wiele „kierunków” i wielu zwolenników przeświadczonych o swoich racjach.

Główny spór wśród zwolenników ufologii dotyczy tego, czy kosmici mają przyjazne zamiary, czy zagrażają ludzkości. W pierwszym wariantcie, pozostając przy transhumanistycznych wartościach i szacunku do innych cywilizacji, kierują się pobudkami ekologicznymi, będąc ewentualnie zaniepokojeni postępowaniem ludzi wobec Ziemi i środowiska, a zwłaszcza produkcją broni atomowej i możliwością jej użycia przez nieprzewidywalną ludzkość. W innym dyskursie ufologicznym kosmici są uważani za zagrożenie dla człowieka. Kierują się własnymi interesami, korzystając z technologicznej przewagi, i prowadzą niepokojące eksperymenty, porywając w tym celu zwierzęta, a nawet ludzi. Wokół obu koncepcji spiskowych powstał wielki przemysł popkulturowy – wiele filmów, seriali, powieści i gier komputerowych.

Istnieje również wiele interpretacji kulturowych i religijnych przedstawiających kosmitów jako istoty niebezpieczne, a nawet demoniczne (Partridge, 2004). W kulturze klasycznym utworem stała się *Wojna światów* autorstwa Herberta Georga Wellsa (pierwsze wydanie w 1898 r.), opowiadająca o ataku Marsjan na ludzkość (Stępiak, 2019, s. 32). Powieść doczekała się wielu adaptacji filmowych. Inne produkcje to: *Dzień Niepodległości* (1996) w reżyserii Rollanda Emmericha (Keith Booker, 2006) czy *Obcy – ósmy pasażer Nostromo* (1979) w reżyserii Ridleya Scotta (Faulstich i Strobel, 2014), stworzony w konwencji grozy i zapoczątkowujący kilkuczęściowy cykl. W amerykańskiej kinematografii są również produkcje serialowe oparte na wątkach ufologicznych, jeszcze przed rozwojem telewizji internetowej. Przykładem może być serial *Z Archiwum X* (pierwszy odcinek wyemitowano w 1993 r.) w którym przedstawiano spiskową narrację o ukrywaniu sekretu istnienia kosmitów przez służby amerykańskie (Knight, 2000, s. 27–28).

Inne produkty kultury filmowej przedstawiają obrazy, w których kosmici, chociaż o wiele tysięcy lat bardziej zaawansowani w rozwoju technologicznym, żywią przyjazne zamiary wobec ludzkości, zaczynając dopiero rozumieć kosmiczne prawa rządzące światem. Są to takie próby, jak film *Kontakt* (1997) w reżyserii Roberta Zemeckisa czy *E.T.* (1982) w reżyserii Stevena Spielberga, zaliczany do kina familijnego. W tego typu produkcjach dominuje wyobrażenie

kosmitów nie jako krwiożerczych, ale nadzwyczaj mądrych i empatycznych wobec niżej rozwiniętej ludzkości. Istnieją również twórcze wizje, w których wykazuje się, że kosmici są zbyt odlegli od antropomorficznych wyobrażeń, aby móc z nimi nawiązać konwencjonalną komunikację. Taki pomysł został przedstawiony w powieści *Solaris* (1961) Stanisława Lema, która również doczekała się kilku adaptacji filmowych (Haladyn i Jordan, 2010).

Pomimo że kultura science fiction dostarcza wielu wyobrażeń kosmitów, media potrzebują również wypowiedzi ekspertów naukowych na temat UFO i obcych cywilizacji. Stephen Hawking utrzymywał, że ewentualny kontakt z kosmicznymi cywilizacjami zakończy się dla ludzkości katastrofą i należy go unikać (Hawking, 2018, s. 113). Odmienne zdanie wyraził w 2020 r. były szef izraelskiego programu kosmicznego Haim Eshed, dzieląc się swoim pozanaukowym przekonaniem, że kosmici istnieją i są przyjaźnie nastawieni do ludzkości, ale nie jest ona jeszcze gotowa do kontaktu z nimi, ponieważ ludzie są zbyt podzieleni pod względem kulturowym, politycznym i religijnym (Eshed, 2020). W kontekście filozoficznym sprzeczność między dość wysokim prawdopodobieństwem istnienia pozaziemskich cywilizacji a brakiem jakichkolwiek obserwowalnych śladów ich istnienia wyraża paradoks Fermiego (Such, Szcześniak i Szczuciński, 2000, s. 198–212). Jedną z wielu odpowiedzi w kulturze science fiction jest tzw. hipoteza zoo – rodzaj teorii spiskowej mówiącej, że obcy obserwują ludzką cywilizację, tak jak pracownicy zoo obserwują zwierzęta. Taką koncepcję kulturową przedstawiono w obrazie filmowym i serialowym uniwersum *Star Trek* (Jindra, 1994).

Ufologia jest pseudonaukowym kierunkiem rozwijającym się w ramach kultury popularnej, ale także w środowiskach quasi-religijnych i ezoterycznych. Popularnością cieszą się zdjęcia i nagrania rzekomych statków kosmicznych, których wiele można znaleźć w zasobach cyfrowych internetu. Ustalenie ich prawdziwości, a także autorstwa jest jednak niemożliwe. Środowiska zwolenników istnienia UFO są luźno zorganizowane, a cechuje je entuzjazm i nieszkodliwość społeczna, w odróżnieniu od innych nurtów spiskowych, takich jak środowiska antyszczepionkowców czy przeciwników technologii 5G, które nachalnie popularyzują własne decyzje, a nawet dopuszczają pewne formy przemocy.

Istnieją również kultury ufologiczne, takie jak ruch scjentologiczny, założony przez pisarza science fiction L. Rona Hubbarda jako związek wyznaniowy, z różnych powodów mające problemy z funkcjonowaniem w wielu krajach na świecie (Drozdowicz, 2011, s. 62–64). Historia religii i nowych kultur obejmuje również przypadki sekt o charakterze destruktywnym, np. amerykańskiej sekty Heaven's Gate, której członkowie uważali, że po popełnieniu zbiorowego samobójstwa dostaną się na statek kosmiczny za kometa Hale'a-Boppa (Siuda,

2010, s. 14). Są to jednak skrajne przykłady wierzeń ufologicznych, pokazujące, że skłonność do przemocy może pojawić się w każdej religii, niezależnie od tego, czy należy ona do tradycyjnych kościołów/institucji religijnych, czy też do nowych kultów.

W polskich środowiskach ufologicznych również nie brakuje osób przekonanych o istnieniu kosmitów i latających spodków. Znanym wydarzeniem było rzekome lądowanie kosmitów w miejscowości Emilcin na Lubelszczyźnie w 1978 r. Epizod ten doczekał się nawet upamiętnienia kulturowego w postaci publikacji komiksu *Przybysze* autorstwa Grzegorza Rosińskiego. Przedstawia on domniemany opis lądowania pojazdu. W 2005 r. w Emilcinie postawiono także pomnik „upamiętniający” to „wydarzenie”.

Teorie spiskowe dotyczące UFO mają charakter quasi-religijny. Przypisywanie nadzwyczajnych zdolności i mocy (boskiej omnipotencji) kosmitom ma cechy deifikacji. Wielu pseudonaukowców, np. Erich von Däniken, popularyzujący ideę, że kosmici wpływali na ludzkość w czasach prahistorycznych (tzw. paleoastronautyka), wyraża w swoich publikacjach przekonanie, że wyżej rozwinięte cywilizacje kosmiczne zapoczątkowały już w starożytności rozwój ludzkich wierzeń i mitów (w kulturze mezopotamskiej, indyjskiej, żydowskiej itd.). Według tego poglądu u podstaw współczesnych religii leży zatem ingerencja kosmitów. Z perspektywy religioznawstwa jest to pogląd nieweryfikowalny.

Zwolennicy UFO często wypowiadają się również na tematy związane z duchowością, holistyczną metafizyką czy etyką. Powołują się na różnego rodzaju „źródła”, takie jak channelingi czy książki ufologiczne, mające być rzekomym zbiorem prawd, przekazanych przez wyżej rozwiniętych kosmitów. Jednocześnie w przekonaniach tych na ogół pojawia się krytyka tradycyjnych religii, które zdaniem zwolenników kosmitów dzielą ludzkość, są zbyt mało rozwinięte duchowo bądź za bardzo przywiązane do rytuałów. Pojawia się tu również afirmacja idei reinkarnacji, a także sympatia dla religii wschodnich. W ramach quasi-religijnych koncepcji ufologicznych występuje komponent doktrynalny, choć o mało zdogmatyzowanym charakterze, w którym widać również inspiracje eklektyczne. Polega to na dość powierzchownym czerpaniu z tradycji religijnych z obszaru wierzeń hinduskich (idea reinkarnacji i potężnych bóstw), a nawet szamanistycznych (idea Ziemi jako jednej całości). Jednak to, co łączy niemal wszystkie „źródła” ufologiczne, to przeświadczenie, że prawda jest ukryta przed ludzkością, a zwłaszcza to, że kosmici od dawna odwiedzają Ziemię, choć większość osób o tym nie wie. Mediatyzacja religii jest procesem, który powoduje, że UFO jest jedną z wielu fascynacji współczesnych mediów, zwłaszcza tych tabloidowych (Majewski i Cybulska, 2017, s. 138–139).

Zakończenie

Przedstawiony zbiór przykładów teorii spiskowych, osadzonych w religii, mediach, kulturze i ideologiach, nie ma charakteru wyczerpującego. We współczesnej kulturze popularnej istnieje wiele wątków spiskowych, niektórych nawiązujących do filozofii i współczesnej nauki. Internauci rozważają obecnie na nowo np. ideę nierealności widzialnego świata (wątek, który pojawił się już zarówno u Platona, jak i Kartezjusza), bazującą na wyobrażeniu rzeczywistości jako sztucznej symulacji. Nie poruszyłem też w tekście wielu teorii spiskowych odwołujących się do wydarzeń politycznych, np. zamachu na Kennedy'ego, ataku na World Trade Center czy katastrofy smoleńskiej (w ramach każdej z nich pojawiają się również elementy religijne).

Istnieją też antyklerykalne teorie spiskowe, których wzrost popularności można zauważyć w literaturze faktu (np. teza o istnieniu „ławendowej mafii” w Kościele katolickim), a także w dokumentach, jak w filmach Tomasza Sekielskiego *Tylko nie mów nikomu* (2019) i *Zabawa w chowanego* (2020). Te ostatnie przykłady z kultury reportażu nie lokują się już zresztą w ramach teorii spiskowych, ponieważ ich autorzy wykrywają prawdziwe sytuacje spiskowe, polegające na dłuższym, zorganizowanym procederze, opartym na istniejących strukturach i niejawnych decyzjach, które mogą prowadzić do rzeczywistej krzywdy ofiar przestępstw seksualnych.

Można zatem potraktować teorie spiskowe jako rodzaj myślenia o władzy, zwłaszcza w sytuacji nietransparentności niektórych instytucji politycznych czy religijnych. Zdecydowana większość teorii spiskowych jest z dużym prawdopodobieństwem fałszywa, a część w ogóle nie podlega procedurom naukowej sprawdzalności i nie może być rozważana jako przedmiot badania naukowego, polegającego na wyjaśnianiu faktów. Natomiast w ujęciu, jakie zaproponowałem, można uznać poszczególne teorie spiskowe w religiach i quasi-religiach za przedmiot refleksji kulturoznawczej i religioznawczej, ukazując źródło i kontekst powstawania wierzeń spiskowych. W tej metodzie abstrahuje się od ontologicznej wiarygodności tych koncepcji, podobnie jak współczesne religioznawstwo nie rozstrzyga ostatecznej prawdziwości głównych wierzeń i przekonań poszczególnych religii (Sztajer, 2010, s. 103).

Spiski w historii i współczesności faktycznie się zdarzają, a działania niejawne mają miejsce (także w organizacjach religijnych). Jednak czym innym jest rozważać autentyczność danego spisku, sprawdzając potencjalne źródła i dowody, a czym innym tworzyć teorie spiskowe, które nie spełniają standardów racjonalności i rzetelności w rozumieniu naukowym. Jest to niełatwe w sytuacji, gdy większość ludzi funkcjonuje w warunkach trudności poznawczych,

polegających na tym, że wobec mnogości procedur i regulacji pojedynczy człowiek coraz mniej źródeł może sprawdzić samodzielnie. Częściej, chcąc zrozumieć dany problem, trzeba się odwoływać do wyjaśnień eksperckich. Większość teorii spiskowych pełni rolę „drogi na skróty”, omijającej gąszcz informacji i wiedzy eksperckiej, proponującej atrakcyjne, choć zredukowane wyjaśnienie danego zagadnienia z obszaru religii, kultury czy polityki. Mediatyzacja kultury, która sprzyja pewnym przerysowaniom i hasłowości w obrębie zapośredniczonych kanałów medialnych, jest zatem procesem, który trzeba uwzględniać w badaniu teorii spiskowych w kulturoznawstwie i religioznawstwie.

Literatura

- Armstrong K. (2004). *Krótką historia islamu*. Tłum. J. Włodarczyk. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Avanzini F. (2004). *Religie Chin*. Tłum. K. Stopa. Kraków: WAM.
- Barkun M. (2013). *A Culture of Conspiracy. Apocalyptic Visions in Contemporary America*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Bielawski M.Z. (2011). *Higienisci. Z dziejów eugeniki*. Tłum. W. Chudoba. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Birchall C. (2016). Być może masz paranoję, ale oni faktycznie chcą cię dopaść. *Studia kulturowe o teoriach spiskowych i jako teorie spiskowe*. Tłum. M. Czech. *Czas Kultury*, 2, 21–36.
- Borecki P. (2010). Uwagi o statusie prawnym wyznawców judaizmu na ziemiach polskich. *Czasopismo Prawno-Historyczne*, 62(2), 49–89.
- Bronk A. (2006). Religia i nauka: dwie prawdy? *Filozofia Nauki*, 1(53), 33–43.
- Bytwerk R.L. (2015). Believing in “Inner Truth”: The Protocols of the Elders of Zion in Nazi Propaganda 1933–1945. *Holocaust and Genocide Studies*, 29(2), 212–229.
- Catlos B.A. (2019). *Królestwa wiary. Nowa historia muzułmańskiej Hiszpanii*. Tłum. A. Jankowski. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Dekert T. (2010). Satan jako apostates u Justyna Męczennika i Ireneusza z Lyonu w świetle opisu buntu aniołów w 2 Księdze Henocha (29,2–5; 31,3–6). *Studia Religiosa*, 43, 57–76.
- Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Nostra aetate, 28 października 1965 (2007). W: I. Bokwa, *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* (s. 513–516). Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Drozdowicz J. (2010). Nazistowski okultyzm a niemiecka koncepcja narodu i wspólnoty. *Przegląd Religioznawczy*, 1(235), 47–57.
- Drozdowicz Z. (2011). Racjonalizacja religii i izolacja społeczna. *Przegląd Religioznawczy*, 1(239), 55–65.
- Drozdowicz Z. (2013). *Essays on European Liberalism. History and Ideology*. Berlin: LIT Verlag.

- Duda J. (2011). Rajske „drzewo poznania dobra i zła” w literaturze wczesnochrześcijańskiej. *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 4, 223–235.
- Dziadosz D. (2008). Bóg i człowiek w biblijnej historii Józefa (Rdz 37–50). *Teologia i Człowiek*, 12, 25–52.
- Ehrman B.T. (2014). *Nowy Testament. Historyczne wprowadzenie do literatury wczesnochrześcijańskiej*. Tłum. S. Tokariew. Warszawa: Wydawnictwo CiS.
- Eshed H. (2020). Former-Israeli space security chief says Israel, US in touch with aliens. *The Week Magazine*, 9 December. <https://www.theweek.in/news/sci-tech/2020/12/09/Former-Israeli-space-security-chief-says-Israel-US-in-touch-with-aliens.html> [dostęp: 11.01.2020].
- Faulstich W., Strobel R. (2014). Uksiążkowanie” jako problem estetyczno-medialny. *Obcy – ósmy pasażer Nostromo – studium przypadku*. Tłum. M. Kasprzyk. *Przestrzenie Teorii*, 22, 231–259.
- Gałkowski J. (2016). Naród i Objawienie. Spór o status teologii narodu. W: P. Rojek (red.). *Społeczeństwo teologiczne. Polska teologia narodu 1966–2016* (s. 173–192). Kraków: Wydawnictwo M.
- Haladyn J., Jordan M. (2010). Simulation, Simulacra and Solaris. *Film-Philosophy*, 1(14), 253–273.
- Hawking S. (2018). *Krótkie odpowiedzi na wielkie pytania*. Tłum. M. Krośniak. Poznań: Zysk i S-ka.
- Imos R. (2007). *Wiara człowieka radzieckiego*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Iwanicki J. (2014). *Procesy sekularyzacyjne a filozofia sekularna i postsekularna. Tradycje i współczesność*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM.
- Jaroszewska A. (2014). Wizerunek średniowiecznego Żyda. *Ethics in Progress*, 5(2), 269–282.
- Jakubowska-Branicka I. (2017). Mentalność demokratyczna a dogmatyzm. Przemiany postaw społeczeństwa polskiego w procesie demokratyzacji. *Zoon Politikon*, 8, 9–32.
- Jindra M. (1994). Star Trek Fandom as a Religious Phenomenon. *Sociology of Religion*, 55(1), 27–51.
- Jocz A. (2016). Szczególny przypadek recepcji gnozy w Polsce. Jerzego Prokopiuka poszukiwanie duchowości. *Przegląd Religioznawczy*, 1(259), 27–33.
- Jones H. (1998). Heraklit – fragment 31. Tłum. J. Jarzębiak. *Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej*, XXI–XXII, 227–232.
- Keelley B.L. (2014). O teoriach spiskowych. Tłum. M. Kaliszuk, F. Czech. W: F. Czech (red.). *Struktura teorii spiskowych* (s. 101–102). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Kelley-Romano S. (2010). Mythmaking in Alien Abduction Narratives. *Communication Quarterly*, 54(3), 383–406.
- Keith Booker M. (2006). *Alternate Americas. Science Fiction Film and American Culture*. London: Praeger.
- Kmak-Pamirska A. (2010). *Religia w czasach III Rzeszy*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Knight P. (2000). *Conspiracy Culture. From Kennedy Assassination to the X-Files*. London – New York: Routledge.
- Kołakowski L. (2001). *Główne nurty marksizmu. Rozkład*. Cz. III. Poznań: Zysk i S-ka.

- Kowalski J. (2010). Apostazja Jana Pawła II. *Czas Kultury*, 154(2), 56–61.
- Khosravinik M., Sarkhoh N. (2017). Arabism and Anti-Persian Sentiments on Participatory Web Platforms: A Social Media Critical Discourse Study. *International Journal of Communication*, 11, 3614–3633.
- Krzywosw M. (2012). Zjawiska mirakularne w PRL i po transformacji ustrojowej. Próba socjologicznej analizy porównawczej. W: J. Baniak (red.). *Religia i Kościół w społeczeństwie demokratycznym i obywatelskim w Polsce. Między losem a wyborem* (327–342). Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM.
- Loew P.O. (2017). Targowica i cios w plecy (Dolchstoß). Kreatywna i zwodnicza siła zdrady. W: R. Traba, H.H. Hahn (red.). *Wyobrażenia przeszłości. Polsko-niemieckie miejsca pamięci* (343–355). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Madden T.F. (2008). *Historia wypraw krzyżowych. Nowe ujęcie*. Tłum. A. Czwojdrak. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Majewski J., Cybulska P. (2017). Narodziny popreligii. Religia w dobie kultury popularnej. *Sensus historiae*, 3, 135–149.
- Mich K.A. (2018). Jezus Chrystus w tekstach apokryficznych Nowego Testamentu. *Nurt SVD*, 1, 25–41.
- Nongbri B. (2013). *Before Religion. A History of a Modern Concept*. New Haven – London: Yale University Press.
- Obidowicz A.J. (2004). Biblijny opis potopu a dokumenty mezopotamskie. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 57(1), 5–10.
- Partridge C. (2004). Alien demonology: The Christian roots of the malevolent extra-terrestrial in UFO religions and abduction spiritualities. *Religion*, 34(3), 163–189.
- Rajak T., Dines J., Aitken J., Pearce S. (red.) (2007). *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Rosik M., Rapaport I. (2009). *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Siuda P. (2010). *Religia a internet. O przenoszeniu religijnych granic do cyberprzestrzeni*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Snyder T. (2018). *Skrwawione ziemie. Europa między Hitlerem a Stalinem*. Tłum. B. Pietrzyk. Kraków: Znak.
- Such J., Szcześniak M. (2000). *Filozofia nauki*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Such J., Szcześniak M., Szczuciński A. (2000). *Filozofia kosmologii*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
- Toeplitz K. (2017). Wyjście (ucieczka?) z Egiptu. *Rocznik Teologiczny*, 3, 595–611.
- Woroniecka G. (2002). „Kozioł ofiarny” Rene Girarda w perspektywie poststrukturalnej. *Kultura Współczesna*, 1(2), 37–50.
- Zasuń A. (2013). Religijny wymiar paranoi politycznej. *Athenaeum*, 38, 26–44.
- Zdybel L. (2002). *Idea spisku i teorie spiskowe w świetle analiz krytycznych i badań historycznych*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Zydorowicz J. (2018). *Kultura wizualna w dobie terroryzmu*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM.
- Żółkoś M. (2017). Insektosemityzm. *Narracje o Zagładzie*, 3, 51–65.

EWELINA NYSKE

Adam Mickiewicz University Poznań

Center for Religious and Comparative Studies

e-mail: ewelina.nyske@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0001-5126-0679

DOI: 10.34813/ptr1.2021.9

Christians and demons on the battlefield. Spiritual warfare in the Italian Pentecostal worship songs

Abstract. Pentecostal worship songs, especially these related to charismatic communities, emphasize the presence as well as the power of the Almighty. God is believed to be the major donor of miracles and also, the supreme Commander responsible for the individual's victory in their spiritual warfare. The principal objective of this article is to analyse the linguistic content of the Italian Pentecostal worship songs which are being performed by the Neo-charismatic (*Third Wave*) churches, interested in the question of a spiritual battle. Careful attention will be given to the linguistic means of evaluation.

Keywords: Neo-Pentecostalism, Italy, worship songs, Christian charismatics, military concepts, appraisal, spiritual battle

1. Introduction

The emergence of the *Third Wave* (*Terza Ondata*) of the Pentecostal movement in the 1980s, gave rise to the new forms of leadership as well as the new approaches to conducting ministries. Enzo Pace and Annalisa Buttici (2010, p. 20) identify those responsible for implementing the incoming ideas as the *renewalists* (*rinnovatori*). They classify the contemporary Christians into three major groups, namely: the Pentecostals (*Pentecostali*), charismatics

(*carismatici*) and the this-worldly mystics (*mistici intramondani*). As far as the Pentecostals are concerned, this particular group relates to the members of the historical Pentecostal church, associated with the so-called First Wave, whereas the second and the third accentuate the presence of the Holy Spirit as well as the practice of performing miracles. When it comes to the charismatics, Pace and Butticci (2010, p. 21) note that in general, they belong to traditional churches such as the Catholic Church. Furthermore, this group also encompasses the individuals who started a new congregation outside the traditional church or those who are in open conflict with the mainstream. In 1967 in the USA, a group of Catholics inspired by the Pentecostals, formed a community focused mainly on the question of a spiritual awakening, gifts of the Holy Spirit, and the supernatural phenomena. Nowadays, the above-mentioned community is widely recognized as the Catholic Charismatic Renewal (*Rinnovamento nello Spirito Santo*). Although the members of this particular congregation were formally Catholics, the religious practices they employed undoubtedly represented the Pentecostal movement. Therefore, they are known as the Pentecostal Catholics. As for the most popular practices, these are the following: speaking in tongues (*glossolalia*), divine healing (*la guarigione divina*), making prophecies (*profezie*) and praying for deliverance (*preghiera di liberazione*). According to Pace and Butticci (2010, p. 22), the third group, namely, the this-worldly mystics (*mistici intramondani*), consists of the individuals who both tend to be submissive to their leaders (*un leader carismatico*) and at the same time believe in the guidelines of the so-called Prosperity Gospel (*Il vangelo della prosperità*) which has already been popularized worldwide. The members of the third group are recognized as the Neo-Pentecostals due to the characteristics of their worship service, being significantly different from those typical of the *First* and *Second Wave*. Pace and Butticci (2010, p. 22) claim that the proper “charisma” starts with the leader’s personality, and then it manifests itself in the form of gifts (charisms) granted by the Holy Spirit. In other words, the more charismatic the leader is, the more generous the Holy Spirit will be. Besides, the authors also take the organisational structure of the charismatic churches into consideration, emphasizing, inter alia, their pyramidal functioning. They employ the term *chiesa-impresa carismatica* (a charismatic company-like Church) in order to specify its major characteristics. These are the following: (a) the presence of a leader who binds the whole community, (b) providing spiritual services based on particular religious practices such as divine healing, (c) implementing loyalty strategies (*una strategia di fidelizzazione dei membri*) with the intention of establishing a stable community and (d) employing mass media to spread the message that originated in the headquarters (*casa madre*) across the world. To sum up, the this-worldly mysticism with its company-like structure focuses

on the giver-taker relationship, where the gifts of the Holy Spirit accompanied by God's generosity, are expected to guarantee a successful life.

The principal objective of this article is to analyse the linguistic content of the Italian Pentecostal worship songs, performed by the Neo-charismatic churches which are based in different parts of Italy and which are interested, at the same time, in the question of a spiritual battle. The analysis will focus mainly on the expressions of appraisal as well as the incorporation of military concepts into the lyrics. The research will refer only to the communities meeting physically on a regular basis, especially during the so-called Sunday worship services. The selected groups operate according to the previously mentioned pyramidal (hierarchical) structure with their leaders being the centre of attention.

2. Dalla paura alla fede. From fear to faith in a spiritual battle

The *Spiritual Warfare Theology* developed in the early 80s of the last century due to an enormous contribution Peter C. Wagner (1997, 2009, 2012) and John Wimber made into spreading the message. They were both American missionaries involved in the so-called *power evangelism*. According to Murphy: "we are at war. The war will not end until the final judgment of evil supernaturalism [...] recorded in Revelation 20. We are all involved in this warfare whether we are aware of it or not. We need to condition ourselves, so to speak, to put on our spiritual warfare eyeglasses to correctly view present reality" (Murphy, 2012, pp. 54-55). The author also emphasizes the fact that although the evil spirits exist, it appears possible to win the battle, following what Jesus Christ did. In other words, since demons always told Jesus the truth, an experienced deliverance minister who acts in His name has the same potential.

Murphy (2012, p. 55) notes that the war to be won concentrates mainly on the question of sin, and therefore he refers to human spiritual struggles as to a *sin war*. Besides, he highlights the nature of this particular encounter by claiming that human beings ought to learn to war against sin because of the fact that sin wars against human beings. The author also specifies the main characteristics of the above-mentioned spiritual enemy: "[...] sin – moral evil in contrast to natural evil – is not a passive something that appears where righteousness is absent. Sin is at war with righteousness. It is like an active, dynamic, negative spiritual energy field that seeks to carry away everything with it. It will oppress, enslave, and eventually destroy everything that stands in its way" (Murphy, 2012, p. 55). Furthermore, sin is believed to release the

so-called *sin energy*, responsible for tempting, seducing, deceiving, delighting and captivating. As a result, human beings experience spiritual tortures and finally – complete destruction. What is worth mentioning is the *multidimensional perspective of sin war*. First of all, Murphy (2012: 56) emphasizes its *personal aspect*, taking the human flesh into consideration, which he defines as the inner humanity, prone to perform evil actions. Secondly, he focuses on the *social* nature of sin, explaining that this particular problem is worldwide, since it affects the whole society. Thirdly, according to the author, sin is *supernatural*. To be more precise, it forms an integral part of Satan, his kingdom and power. Because of the fact that this particular dimension has a lot in common with evil spirits, it is obviously *spiritual* to a considerable extent. What is more, all these three dimensions appear to co-operate, which means that both flesh and the world serve as channels for Satan and his demons.

In addition to the above-mentioned qualities, Murphy (2012, p. 58) also elaborates on the levels of spiritual warfare, providing three, well-defined categories based on the wrestler-dark angels relationship, where the word *wrestler* is used in relation to a human being. The first category, known as the *objective level*, concentrates upon the difficulties connected with world evangelism. According to the author, the message of God cannot be easily spread since Satan “holds the nations in bondage to himself.” Therefore, the individuals who are not aware of God’s love (the unbelievers), automatically become slaves of the evil supernaturalism. Furthermore, owing to these obstacles and the risk of failure when it comes to preaching, the unaware are perceived as potentially demonized, although not demon possessed. Murphy (2012, p. 59) draws an important distinction between *demonic possession* and *demonization*. The former applies to total ownership for a specific period of time during which the possessed medium loses control over their emotions, will and actions, whereas the latter focuses on exercising direct partial control over particular areas of human life. With respect to partial control, “it can be exercised from without as well as from within the victim” (Murphy, 2012, p. 60). The author emphasizes the fact that the practice of implementing the western, reasoned approach when facing demons will prove ineffective. The gospel of power, followed by the individual’s will to accept Jesus Christ, appear to be the only solutions.

The second category, namely, the *subjective personal level*, encompasses the so-called true believers and their tendencies to ignore Satan’s deceptive strategies. According to Murphy (2012, p. 61), all the delegates of Jesus Christ have been given authority over the kingdom of the evil spirits being both already defeated as well as forced into subjection. Hence, spiritual warfare should be based on faith, not on fear, taking the authority in Christ into account. Deliver-

ance ministers deal with the cases of severe demonization which arise from the victim's ignorance and negligence. To be more precise, although the demons have already been defeated, they are still alive and also highly active in their search for responsive souls. The author claims that Satan's main purpose is to divert the believer's attention away from the practice of glorifying God. and therefore, with the aid of the available sin handles, he pushes the individuals towards disobedience.

The third category, described as the *Christian level*, concentrates upon the practice of offering deliverance prayers to the demonized Christians, taking the previously mentioned fact that true believers cannot be demon possessed into account. Murphy (2012, p. 64) differentiates between the severe demonization and the mild one, explaining that the former requires the help of others, that is, the deliverance minister, whereas the latter allows the possibility of employing a group of goldy believers who pray for the demonized, since they know the reality of a spiritual battle. What appears to be interesting is the question of the so-called *self-deliverance* which can be implemented in minor cases. The author argues with the position of the Protestant Church on the demonic issues, claiming that demonization does not consist in *demonic indwelling* – the condition which has been denied by the Protestants, but it is rather the problem of *demonic attachment*: “The presence of the Holy Spirit does not, in itself, prevent demonization just as it does not, in itself, prevent Christians from sinning” (Murphy, 2012, p. 65). Moreover, it is believed that the Holy Spirit may enter the body of the already-demonized individual, accelerating, at the same time, the process of liberation.

Murphy tries to account for the enigma of the demonized Christians by focusing on two distinctive groups, namely, those who were “demonized before their conversion and the believers who picked up demons after their conversion through their own sins or the serious sin of others committed against them” (Murphy, 2012, p. 67). The author clarifies that accepting God is not tantamount to automatic and absolute spiritual purification. Instead, a new convert needs the so-called *post-conversion deliverance counselling* whose aim is to provide the neophyte with the proper, spiritual armour. It should also be stated that only a gospel of power will prove effective in such cases, as opposed to the western, analytical approach towards preaching, mentioned above. When it comes to the individuals demonized after their conversion, they are also prone to such an invasion despite the threefold protection involving *the hedge of God, the angels of God and the shield of faith*. Furthermore, the entering demon has the potential to attract other demons, thereby leading to multiple demonic invasions. As a consequence, the believer's inner life becomes disrupted since their emotions, mind, will, and spiritual well-being, no

longer operate independently. According to Murphy (2012, p. 70), although in most cases the demonization of the spirit-filled, sincere Christians is mild, they do not appear to be free from the aftermath of the spiritual invasion. In other words, evil spirits generate inexplicable fear and confusion which result in the emergence of obsessive thoughts, affecting mostly the following sin areas: (1) illicit sexual practices or fantasies; (2) deep-seated anger, bitterness, hatred, rage and rebellion, often leading to destructive and self-destructive impulses; (3) a sense of rejection, guilt, poor self-esteem, unworthiness, and shame; (4) strange attraction to the occult and to the spirit world, often, but not always, with a desire for illicit power over their circumstances and over other people. The evil spirits need the entrance in order for them to have the possibility to invade the believer. Murphy (2012, p. 71) refers to this particular entrance as *the door*. *Generational sin* is one of these possibilities, especially when the ancestors have previously rebelled against God, whereas child abuse (sexual, psychological, physical and spiritual) is believed to be the second opportunity for the entering demons. The author clarifies that spiritual child abuse can be the outcome of the child's voluntary actions, involuntarily received occult forces that have formerly influenced the family line, and also the curse put on the individual or by the individual. Finally, the third door is connected with the believer's deliberate sinful initiatives, taken both in youth as well as adulthood.

To summarize, on the basis of the above-mentioned arguments, spiritual warfare starts with the demonic attachment which should not be mistaken for the demonic possession. The former concentrates upon partial control whilst the latter applies to total ownership. Christians are as vulnerable to demonization as non-believers, however, those who accept the Holy Spirit, have the potential to influence and accelerate the liberation process. Evil spirits tend to be extraordinarily powerful, since they control emotions. In consequence, the invaded individuals appear to be more inclined to take sinful initiatives.

3. Music as spiritual weapon

The contemporary Neo-charismatic churches employ the practices typical of the Third Wave and base on the aftermath of the so-called *Toronto Blessing*, which took place in the early 1990s at the *Toronto Airport Vineyard Church* (renamed to *Catch the Fire* in 2010). This particular event became famous worldwide not only because of the ritual itself but also because of the supernatural phenomena that emerged during the worship service. In consequence,

the practice of *soaking prayer* in combination with *Godly love* gained popularity among the followers of Neo-Pentecostalism. These two concepts will be discussed further in this article, mainly in relation to the previously mentioned spiritual warfare.

According to Michael Wilkinson and Peter Althouse (2015), music is a significant aspect of charismatic worship, especially when contemporary pop music is taken into consideration. The participants tend to raise their hands, jump, dance, spin around and wave flags with the intention of expressing their faith. Lying on the floor, shaking, jerking, crying or laughing have also been reported. All these bodily movements serve as the introduction to a powerful ritual whose principal aim is to enable the individuals to enter an alternate world and as a result, to expose them to the Father's love. Moreover, the above-mentioned practices have already been properly classified, whereas the ritual itself has been termed as soaking prayer. The name originated in the 1970s and was predominantly used to refer to the physical as well as inner healing. Nowadays, the *soaking prayer* appears in a new form due to its gradual development over recent years. The modern version includes, for instance, resting in the Spirit, anointing, prayer of the heart, divine presence, contemplation, hearing God, prophecy, healing and impartation (Wilkinson & Althouse, 2015). What seems to be worth mentioning is the fact that the *soaking prayer* is definitely altruistic in its nature since the divine love experienced by the participants releases stimuli for further actions, namely, the acts of forgiveness, benevolence or reconciliation. In other words, the implementation of the soaking prayer facilitates the search for the Father's love and once experienced by the individual, it transforms itself into good deeds towards others. The concept of *Godly love* appears to be crucial when referring to a spiritual battle. Matthew T. Lee, Margaret M. Poloma and Stephen G. Post (2013) clarify the details of this particular relationship between a human being and the Almighty from the Neo-charismatic perspective. First of all, it should be mentioned that *Godly love* relates to the Christian "Great Commandment," according to which the believer is expected to love God above all. Furthermore, it also refers to the fact of receiving love from the Father and passing it on to others in a proper manner, as stated above. Lee et al. (2013) emphasizes the value of a personal experience within the context of Jesus's teachings on love, since the Gospel of John provides a clear explanation of what the proper manner really means. To be more precise, human beings will be able to love the neighbor only if they are touched by the Almighty themselves. Lee et al. (2013) claims that the divine touch helps the individuals to solve the problem of where to search for help in case of spiritual difficulties. In consequence, a true believer should not be afraid to address the Father when the evil spirits start the process of demonization.

Christian Neo-charismatic worship songs tend to be performed with the company of guitars, keyboards and the singers who convey the message from the auditorium's platform (Wilkinson & Althouse, 2015). According to the authors, "the two-stage progression of worship music begins with fast-paced music to encourage praise through bodily excitement, accelerating until it reaches a crescendo, and then quiets down in a calming manner for worship. It often includes emotional and/or bodily healing, manifestations and signs and wonders" (Wilkinson & Althouse, 2015, p. 41). The slower pace influences collective behavior and what seems to be most important, may be associated with the invitation to soak in the Father's love. On the basis of the above-mentioned facts, it can be stated that within the Neo-charismatic congregations, music functions as the catalyst which facilitates the process of initiating divine communication.

The Neo-charismatic worship service, could be compared to what Adam B. Seligman, Robert P. Weller, Bennett Simon and Michael Puett (2008), calls a subjunctive, an "as if" or "could be" universe. To be more precise, the author refers to the so-called shared reality which emerges as a result of particular religious practices. Owing to the fact that this article concentrates on the above-mentioned musical bodies as well as the way they interact within the Neo-charismatic communities, the reality discussed here will mostly apply to *the subjunctive* created as a consequence of a live music performance. According to Seligman et al.: "[...] ritual modes of behavior can be usefully contrasted to what we term sincere forms of approaching the world. Sincere views are focused not on the creation of an *as if* or a shared subjunctive universe of human being in the world. Instead, they project an *as is* vision of what often becomes a totalistic, unambiguous vision of reality as it *really* is" (Seligman et al., 2008, p. 8). Within the context of spiritual warfare, the creation of the "as if" universe by means of theme worship songs, which is then followed by the previously mentioned *soaking prayer* associated with Godly love, could be compared to the moment of reaching the land of hope. It should be noted that for a demonized Christian the chances of winning a spiritual battle are definitely higher in the "as if" reality, contrary to the "as is" world. Due to the fact that the subjunctive universe is believed to be the symbolic world at the same time, the participants of a mutual illusion could be referred to as symbol users. Furthermore, the subjunctive universe tends to be defined as the world of potentiality with no limitations. In practice this means that the participants of the Neo-charismatic worship service cannot spontaneously share their feelings with other members of the "could be" reality but they have the potential to evoke similar reactions or a set of experiences, bearing in mind the power of a particular symbol.

Seligman et al. elaborates on the common features of ritual and play, declaring the subjunctive the point of reference: "Play, ritual, art, and festival each thus creates its own bounded community and world of action. Each is a shared and bounded human construction with a rhythm [...], rules of understanding and action, and powerful performative effects. Each deals with the dynamics of boundaries and boundlessness, maintaining a tension that is built into human existence [...]. Both construct a third space where we create, experience, and share alternative realities and orders" (Seligman et al., 2008, p. 70). Although these two human activities appear to be almost identical in many respects, the author claims that their "as if" worlds differ. In the case of ritual, the subjunctive sphere is true and eternal, whereas the one of play's manifests itself as the ephemeral reality. Furthermore, following on from key differences, it should be noted that ritual tends to implement its past owing to the endlessness of its world, whilst play is mostly characterized by its temporal dimension, in spite of the fact that it also uses symbolization to some extent. Ritual's past influences its present. On the basis of the common features ritual and play share, especially when the subjunctive universe is taken into account, Seligman et al. (2008, p. 77) provides the typology which may apply to both realms simultaneously. Bearing in mind the principal objective of this study, only two categories suggested by the author will be discussed, namely, *alea* and *ilinx*. The former emphasizes the importance of set roles as well as the identity of the performer, whereas the latter allows for the dissolution of roles in favor of total freedom. In consequence, the first criterion, that is, the criterion of hierarchy clearly emerges. In addition, there is also the second criterion which centers on the question of giving up self-control with reference to musical bodies. To be more precise, both *alea* and *ilinx* apply to the universe where the individual has the opportunity to cede responsibility to external forces. When it comes to the issue of hierarchy within the Neo-charismatic congregations, the above-mentioned *alea* perfectly reflects the reality of a typical, Neo-Pentecostal worship service in terms of the practice of following the charismatic leader. According to Seligman et al., "followers retain their roles, or sometimes occupy newly defined roles within the movement, but either way those roles define them both within and beyond the 'as if' moment. As with votive supplicants or diviners, though, they have ceded control over their own fates to an outside figure, in this case the charismatic leader" (Seligman et al., 2008, p. 80). In practice this means that with respect to the demonized Christians, the final defeat as well as victory are believed to come from the supernatural and not from the deliverance minister who only plays the role of a facilitator. Because of the fact that the participants give up self-control, they become highly vulnerable to the activity of the Almighty. As far as musical

bodies are concerned, the soaking prayer they attend might be associated with the subjunctive universe characteristic of the formerly discussed *ilinx* where the roles dissolve in favor of “the realm of mystical transcendence, ecstatic rapture, and inspired vision” (Seligman et al., 2008, p. 82). To be more precise, the implemented worship songs which help to establish divine communication, encourage the individuals to experience the world of endless possibilities with self-control given up completely at the same time. Hence, in this particular universe, the responsibility for the outcome of a spiritual battle may be ceded to God to Whom a demonized Christian submits.

Operating within a particular subjunctive universe, such as the selected Neo-charismatic practices, involves direct social interaction with other participants. Randall Collins (2004), discusses the question of the so-called *interaction ritual* (IR) as well as its aftermath in the form of *emotional energy* (EE). According to the author, rituals consist of a number of ingredients that are mutually dependent. In other words, these are the conditions which should be satisfied prior to the emergence of the desired outcomes. The ingredients provided by Collins (2004, p. 48) seem to be true for the musical bodies who operate within the universe of the soaking prayer. First of all, the participants of the charismatic worship service are physically assembled in one place. Secondly, they have a sense of who participates and who does not. Thirdly, the gathered tend to be focused on a common activity, communicating to each other their strong commitment. Finally, the participants share a common mood together with emotional experience. As soon as the bond has been established, the ritual outcomes can be observed, namely: (1) a tendency to express group solidarity; (2) demonstrating enthusiasm, elation and strength that contribute to the increasing level of emotional energy; (3) recognizing symbols, for instance, gestures and words, which identify those soaked in the Father’s love, and what seems equally important; (4) expressing a feeling of morality, understood as “the sense of rightness in adhering to the group, respecting its symbols, and defending both against transgressors” (Collins, 2004, p. 49).

With reference to divine communication and spiritual warfare, the question of the so-called primary emotions, namely, anger, fear, happiness and sadness, should be explained. It is worth mentioning that both anger and fear are located in the amygdala, that is, the evolutionary primitive part of the human brain responsible for emotional processing, whereas happiness and sadness are not identified with only one, specific area. As a matter of fact, apart from the amygdala, they are believed to be based also in the cortical and subcortical areas which were developed later from the evolutionary point of view. This particular information appears to be of vital importance for the research topic, especially because the above-listed areas play the crucial role

in human symbolic functioning as well. When it comes to fear, human beings share this emotion with mammals and that is why escape is regarded as the most probable reaction. A demonized Christian who intends to soak in the Father's love, believes in miracles and hopes to win his or her spiritual battle, will definitely not withdraw as opposed to a scared animal. Referring back to the formerly discussed ritual outcomes, the Neo-charismatic worship songs tend to evoke elation, effervescence, joy and enthusiasm which have altogether been ascribed to the psycho-physiological pattern, defined by Collins (2004, p. 107) as *high emotional energy*. According to the author, "EE gives energy, not just for physical activity [...], but above all for taking the initiative in social interaction, putting enthusiasm into it, taking the lead in setting the level of emotional entertainment [...]. Emotional energy, in IR theory, is carried across situations by symbols that have been charged up by emotional situations. Thus, EE is a central part of the arousal of symbols that humans use to talk and to think with" (Collins, 2004, p. 107). The accumulation of emotional energy during the Neo-Pentecostal worship service contributes towards the immediate recognition of the shared reality, namely, the "as if" world which in the case of the soaking prayer and spiritual warfare applies to the battlefield, dominated by two competing forces, it means, the evil spirits and the Almighty. As a result of interacting in the realm of powerful symbols, the participants show solidarity which transforms itself into both confidence and the long-term attachment to the community. Moreover, Collins (2004, p. 109) notes that emotional energy encompasses the feelings of what is right and wrong. Therefore, the individuals with high emotional energy tend to perform specific acts of altruism and love, reinforcing at the same time their sense of belonging.

Wilkinson and Althouse (2015, p. 43) refer to the topic of the subjunctive universe, claiming that "music has the capacity to take the body beyond itself in ways that transcend written communication and cognitive processes, and to shape behavior, form personal identity, and consolidate group fidelity". For this reason, it can be stated that the Neo-Pentecostal worship songs have the potential to evoke peak experiences, followed, in the first place, by powerful emotional responses which then turn into the feelings of peace, forgiveness and comfort. Owing to the fact that participating in the "could be" reality of the soaking prayer is tantamount to giving consent to experiencing the supernatural, phenomena such as mental images or prophetic communication should not raise questions. Wilkinson and Althouse (2015, p. 48) discuss the four visible segments that are typical of large renewal meetings, referring at the same time to how the musical bodies behave during the time of resting in the Father's love. The first segment concerns the energetic praise with enthusiastic singing which is then followed by the practice of lying down at the

front of the auditorium. This particular stage is believed to be the time when the previously mentioned divine communication actually starts. The second segment applies to a private prayer uttered intently and accompanied by slow music in the background. The third segment incorporates the message given by the charismatic leader, whereas the fourth stage involves testimonies of faith, among which the stories of miracles and healings play the crucial role.

The connection between music and spiritual warfare has been clarified by Andrew M. McCoy (2015) who emphasizes the importance of human suffering in Pentecostal worship. He claims that the Neo-charismatic gatherings enable the participants to confront with evil spirits and that the lyrics of particular worship songs, due to their direct reference to the war zone, might be regarded as both the powerful prayer and expression of despair. Therefore, according to McCoy, music is believed to be “a kind of spiritual weapon – which materially repositions the faithful for the reception of healing and renewal” (McCoy, 2015, p. 58). The emotional energy (EE), resulting from the interaction within the shared reality, helps the demonized Christians to take the fight. Because of the fact that the Neo-Pentecostal gatherings engage the crowd, a spiritual battle is definitely not the problem of just a single human being. Entering the war zone requires cooperation and mutual understanding, as mentioned by Collins (2004, pp. 75–81). He makes reference to the so-called high solidarity situations which give rise to rhythmic synchronization. To be more precise, bodily movements of those who participate in the soaking prayer, synchronize in response to the worship songs performed on stage. Moreover, rhythmic synchronization affects mutual empathy as well as directs the demonized towards the mutual focus of attention.

To sum up, the Pentecostal music should not be associated merely with pure entertainment, since the Neo-Pentecostal worship songs, whose lyrics appear to carry an important message, serve as a means of expressing despair. It is also worth mentioning that for a demonized Christian, searching for deliverance and interacting with the Almighty through the soaking prayer are tantamount to entering the war zone. Operating within the subjunctive universe could be thus compared to resting in the comfort zone, known also as the Father's love.

4. Military terms in the Italian Pentecostal worship songs: the analysis

A number of key issues have been addressed in this study, however, the most significant seem to refer to the question of spiritual warfare the demonized

Christians engage in. This particular topic appears in the lyrics of the selected Italian Pentecostal worship songs which, owing to their core message, have been enriched in specific military terms. The data have been obtained from the YouTube channels dedicated to the Italian Pentecostal worship teams as well as from the websites related to the Italian Pentecostal musical output. The first part of the analysis focuses on the employed military terms that have been chosen for the purposes of this study, whereas the second part concentrates on the language of evaluation (*appraisal*) with careful attention given to the contrast between God and a human being. Furthermore, it should also be mentioned that the topic of spiritual warfare is common to all the communities specified by Pace and Butticci (2010) as the renewalists (*rinnovatori*), namely, the Pentecostals (*Pentecostali*), charismatics (*carismatici*) and worldly mystics (*mistici intramondani*). Because of the fact that the original lyrics are in Italian, an accurate translation has been made by the author of this paper.

I. Military terms translated from Italian into English

Source Text	Target Text
<i>La battaglia appartiene a Lui e non a noi.</i>	The battle is fought by Him and not by us.
<i>Il nemico saprà [...]. Lui non vincerà.</i>	The enemy knows that He will not win.
<i>Marcia insieme a noi.</i>	March together with us.
<i>Tu vinci per me le mie battaglie.</i>	You win the battles for me.
<i>Io vincerò comunque.</i>	I will win eventually.
<i>Più che vincitori siamo in Te.</i>	We are more than winners in Thee.
<i>Dio mi conquistator.</i>	God, my conquistador.
<i>Delle catene mai più avrò.</i>	I will be freed from the chains.
<i>In Te, io ho vittoria.</i>	My victory is in Thee.
<i>Combatti al posto mio.</i>	You fight on my behalf.
<i>Il solo scudo è Dio.</i>	God is the only shield.
<i>L'armata del mio Dio è sempre accanto a me.</i>	The army of my God is always close to me.
<i>Io dico no alla sconfitta.</i>	I say no to the defeat.
<i>Combattendo contro ogni paura.</i>	Fighting against fear.
<i>Hai sconfitto le tenebre.</i>	You defeated the darkness.
<i>Esplode in me.</i>	Explode in me.
<i>Il mio destino è vincere.</i>	My destiny is to win.
<i>Ho la certezza della Tua vittoria.</i>	I am certain of Your victory.
<i>La Tua spada ed il Tuo scudo son per me.</i>	Your sword and Your shield are for me.
<i>Il nemico fuggirà davanti a Te.</i>	The enemy will escape before Thee

On the basis of the above-mentioned examples, it can be assumed that, regardless of the category a particular group represents in relation to the typology provided by Pace and Butticci (2010), all these communities express

their interest in the topic of a spiritual battle. The terms incorporated into the lyrics of the chosen songs suggest that a Christian could be compared to the vulnerable target the evil spirits tend to attack, whereas God is perceived as a good Commander who helps the endangered individuals to win particular battles and the entire war. Therefore, it can be stated that the true believers will eventually defeat the controlling demons with the Almighty acting in their behalf.

Apart from the military concepts, the resources of appraisal used for negotiating social relationships should be discussed thoroughly. In this particular case, the contrast between God and a human being will be presented from a linguistic point of view. First and foremost, it ought to be mentioned that the basic system of appraisal encompasses three main aspects, namely, (1) attitudes, (2) how they are amplified, and (3) their sources. According to J.R. Martin and David Rose (2007, p. 28), attitudes can be further divided into the following categories: expressing emotion (*affect*), judging character (*judgement*), and valuing the worth of things (*appreciation*). Owing to the nature of this research, only the emotional as well as judgmental dimensions will be taken into consideration. Secondly, the source of these attitudes should be clearly specified. Bearing in mind that this particular analysis focuses on the subjunctive universe and its participants who are believed to have entered a war zone, it can be assumed that the demonized Christians function as the source in the selected lyrics.

To begin with, the judgmental aspect of an attitude will be discussed. Rose and Martin (2007, p. 68) claim that judgements, whether positive or negative, involve *normality* (how unusual someone is), *capacity*, *tenacity*, *propriety*, and *veracity*. Moreover, evaluation can be either explicit or implicit. Metaphors also seem to play an important role in judging. What is then *the source's* attitude towards God – the Commander? The following expressions have been found in the chosen lyrics: (1) *Tu sei la mia luce* (You are my light), (2) *Tu sei la guida* (You are the guide), (3) *Ti prendi cura di me* (You take care of me), (4) *guarisci il cuore rotto* (You heal the broken heart), (5) *con Te sono al sicuro* (I am safe by your side), (6) *sei fedele e buono* (You are trustworthy and gentle), (7) *Tu sei domani* (You are the future), (8) *sei il mio rifugio* (You are my shelter), (9) *sei potenza [...]*, *sei speranza [...]*, *sei la risposta* (You are the power [...], the hope [...], the answer), (10) *il mio Dio è irresistibile* (My God is irresistible), (11) *Dio infallibile e invincibile* (infallible and invincible God), (12) *non c'è dolore troppo grande per Lui* (too much pain is not a problem for Him), (13) *la Tua voce calma il vento* (Your voice calms the wind), (14) *sei Dio la mia certezza* (You are God, my guarantee), (15) *nessuno è come Dio* (there is no one like God), (16) *il fuoco sei che mai svanirà* (You are the flame that will never burn

out), (17) *Tu sei la forza* (You are the strength), (18) *La tua bontà dura per sempre* (Your kindness is everlasting). On the basis of the above-mentioned details, it seems obvious that *the source* (the demonized Christian/s) regards the Almighty as the ultimate authority. Furthermore, the implementation of metaphors indicates tenderness, commitment as well as a deep affection on *the source's* part. In the case of the selected lyrics, judgements have been expressed both explicitly (e.g. *sei fedele e buono*) and implicitly (e.g. *la Tua voce calma il vento*). Last but not least, when it comes to the formerly discussed categories of judgements, capacity (e.g. *sei potenza*), tenacity (e.g. *con Te sono al sicuro*) and veracity (e.g. *sei Dio la mia certezza*) prevail.

As far as affect is concerned, similarly to the judgmental dimension, it can be either positive or negative. On top of that, it can be expressed directly or indirectly. In this research, careful attention is given to how the demonized Christian (*the source*) feels upon entering a war zone, and therefore, the analysis of the linguistic content referring to *the source's* emotional condition should be carried out. For this particular reason, the following instances have been enumerated: (1) *quando sono afflitto, quando sono debole* (when I am afflicted, when I am weak), (2) *non ho paura mai* (I am no longer afraid), (3) *anche se forza più non ho* (although I lost my strength), (4) *più non cadrò* (I am not going to fall anymore), (5) *il mio cuor arde per Te* (my heart burns for you), (6) *sono stanco* (I am tired), (7) *io grido vittoria* (I am shouting the victory), (8) *abbiamo fame di Te* (we are hungry for You), (9) *io mi stringo a Te* (I cling to You), (10) *io riposo in Te* (I rest in You), (11) *brucia dentro me un fuoco per Te* (a fire burns inside of me for You), (12) *il mio desiderio è stare con Te* (my wish is to stay with You), (13) *servire Te è ciò che voglio* (serving You is what I want), (14) *sono vivo grazie a Te* (I am alive because of You), (15) *senza Te sono un quadro senza colore* (without you I am a colorless picture). The analysis clearly shows that *the source* at the first stage of their battle, feels weak and miserable (e.g. *sono stanco*). However, as soon as *the source* becomes aware of the Father's love and power, the attitude changes considerably. In consequence, *the source* decides to take an active part in their spiritual battle which is evidenced by expressions such as: *non ho paura mai* (I am no longer afraid). In other words, *the source* declares absolute trust in the Almighty. From a linguistic point of view, affect (positive as well as negative) has been expressed both directly and implicitly. The former applies to mental states (e.g. *quando sono debole*) and also to describing behavior which at the same time suggests *the source's* physical condition (e.g. *anche se forza più non ho*), whereas the latter focuses on describing emotions through the usage of metaphors, as in the case of the judgmental dimension (e.g. *senza Te sono un quadro senza colore*). The formerly mentioned contrast between God and

a human being manifests itself in what has already been defined as *capacity*. To be more precise, the lyrics present a human being as an afflicted individual who is not capable of winning a spiritual battle without the intervention of the supernatural. God, on the other hand, appears to be *the source's* ultimate hope and only choice because it is believed that a responsible commander never abandons their soldiers.

5. Conclusions

The main purpose of this article was to analyse the linguistic content of the Italian Pentecostal worship songs, performed by the Neo-charismatic churches which are based in different parts of Italy and which are interested, at the same time, in the question of a spiritual battle. The analysis focused mainly on the expressions of appraisal as well as the incorporation of military terms into the lyrics. The research referred only to the communities meeting physically on a regular basis, especially during the so-called Sunday worship services. The selected groups are characterized by the pyramidal (hierarchical) structure with their leaders being the centre of attention.

First of all, on the basis of this particular study, it can be stated that the selected songs are rich in both judgmental as well as emotional expressions. The former aim at describing God whereas the latter refer to the mental states of human beings, demonized Christians in fact, who have been defined as *the source*. Moreover, it should also be mentioned that the question of capacity seems to be the major issue here. *The source* has been presented as miserable and helpless, whilst the Almighty – as powerful and reliable. When it comes to the ways the attitude has been negotiated, both explicit as well as implicit examples appear in the lyrics. Employing metaphors together with the language of poetry, proves a strong spiritual bond between *the source* and the Father.

Secondly, this article clearly differentiates between demonic possession and demonization, which seems to be crucial when exploring, for instance, the problem of Pentecostal healing. Demonic possession is considered to be a serious condition, involving complete control over a human being as opposed to demonization which consists in only partial control or rather attachment. According to Pentecostal demonology, evil spirits tend to be named on the basis of the symptoms they induce. Catholic Church, on the other hand, recognizes demons by their proper names.

Thirdly, the importance of the soaking prayer has been discussed with special attention given to the topic of the subjunctive universe where those

who struggle on the battlefield, search for the Father's love. As mentioned before, spiritual warfare is believed to be demanding, however, music may be used as spiritual weapon against the evil spirits. Moreover, the relationship established with God during the soaking prayer is expected to influence the final outcome.

To summarize, it can be assumed that the Italian Pentecostal worship songs function as the catalysts whose main role is to initiate successful divine communication, whereas the ritual itself could be compared to the symbolic world, focused on both interaction and cooperation. The pyramidal structure discussed before places the charismatic leader at the centre of this unique environment.

References

- Collins R. (2004). *Interaction ritual chains*. Princeton: Princeton University Press.
- Lee M.T., Poloma M.M., Post S.G. (2013). *Spiritual empowerment, benevolence, and the experience of God's love. The heart of religion*. New York: Oxford University Press.
- McCoy A.M. (2015). Salvation (not yet?) materialized: healing as possibility and possible complication for expressing suffering in Pentecostal music and worship. In: M.M. Ingalls, A. Yong (eds.), *The spirit of praise. Music and worship in global Pentecostal-Charismatic Christianity* (pp. 56–72). University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Murphy E. (2012). We are at war. In: C.P. Wagner, *Supernatural forces in spiritual warfare* (pp. 53–73). Shippensburg: Destiny Image Publishers.
- Pace E., Buttici A. (2010). *Le religioni pentecostali*. Rome: Carocci.
- Rose D., Martin J.R. (2007). *Working with discourse. Meaning beyond the clause*. London – New York: Continuum.
- Seligman A.B., Weller R.P., Simon B., Puett M.J. (2008). *Ritual and its consequences. An essay on the limits of sincerity*. New York: Oxford University Press.
- Wagner C.P. (1997). *Praying with power. How to pray effectively and hear clearly from God*. Shippensburg: Destiny Image Publishers.
- Wagner C.P. (2009). *Warfare prayer. What the Bible says about spiritual warfare*. Shippensburg: Destiny Image Publishers.
- Wagner C.P. (2012). *Supernatural forces in spiritual warfare*. Shippensburg: Destiny Image Publishers.
- Wilkinson M., Althouse P. (2015). Musical bodies in the charismatic renewal: the case of Catch the Fire and soaking prayer. In: M.M. Ingalls, A. Yong (eds.), *The spirit of praise. Music and worship in global Pentecostal-Charismatic Christianity* (pp. 39–55). University Park: The Pennsylvania State University Press.

Internet sources

- [ADI Media] (2021, January 6). *Così come sei* [lyrics]. <https://www.canzoncristiane.it/artista/96-ADI-Media/testo/4726-Cosi-come-sei>
- [ADI Media] (2021, January 6). *Chi è come Dio* [lyrics]. <https://www.canzoncristiane.it/artista/96-ADI-Media/testo/5116-Chi-e-come-Dio>
- [ADI Media] (2021, January 6). *L'armata del mio Dio* [lyrics]. <https://www.canzoncristiane.it/artista/96-ADI-Media/testo/4722-Larmata-del-mio-Dio>
- [ADI Media] (2021, January 6). *Più che vincitori* [lyrics]. <https://www.canzoncristiane.it/artista/96-ADI-Media/testo/4374-Piu-che-vincitori>
- [ADI Media] (2021, January 6). *Marcia con noi* [lyrics]. <https://www.canzoncristiane.it/artista/96-ADI-Media/testo/5115-Marcia-con-noi>
- [Cesnur] (2020, December 1). *La Terza Ondata: (a) Vineyard e i Risvegli di Toronto e Pensacola*. <https://cesnur.com/la-terza-ondata-a-vineyard-e-i-risvegli-di-toronto-e-pensacola/>
- [Cesnur] (2021, January 6). *Breve portfolio storico del movimento pentecostale in Italia*. <https://www.cesnur.org/2008/iovino.htm>
- [Eman] (2021, January 6). *Tu sei la forza* [lyrics]. <https://www.canzoncristiane.it/artista/256-Eman/testo/4689-Tu-sei-la-forza>
- [Eman] (2021, January 6). *Sei* [lyrics]. <https://www.canzoncristiane.it/artista/256-Eman/testo/4691-Sei>
- [Ministero Sabaoth] (2021, January 6). *Dio grande* [lyrics]. <https://www.canzoncristiane.it/artista/13-Ministero-Sabaoth/testo/4063-Dio-grande>
- [Ministero Sabaoth] (2021, January 6). *Le tue parole* [lyrics]. <https://www.canzoncristiane.it/artista/13-Ministero-Sabaoth/testo/4067-Le-tue-parole>
- [Ministero Sabaoth] (2021, January 6). *Senza Te* [lyrics]. <https://www.canzoncristiane.it/artista/13-Ministero-Sabaoth/testo/491-Senza-Te>
- [Mirko&Giorgia] (2021, January 6). *Con Te sono al sicuro* [lyrics]. <https://www.canzoncristiane.it/artista/296-Mirko-Giorgia/testo/4992-Con-Te-sono-al-sicuro>
- [PdG Worship Team] (2021, January 6). *Il mio destino è vincere* [lyrics]. <https://www.canzoncristiane.it/artista/133-PdG-Worship-Team/testo/5047-Il-mio-destino-e-vincere>
- [PdG Worship Team] (2021, January 6). *Esplode in me* [lyrics]. <https://www.canzoncristiane.it/artista/133-PdG-Worship-Team/testo/5049-Esplode-in-me>
- [PdG Worship Team] (2021, January 6). *Vittoria* [lyrics]. <https://www.canzoncristiane.it/artista/133-PdG-Worship-Team/testo/5052-Vittoria>
- [PdG Worship Team] (2021, January 6). *Libero* [lyrics]. <https://www.canzoncristiane.it/artista/133-PdG-Worship-Team/testo/5048-Libero>
- [PdG Worship Team] (2021, January 6). *Oltre ogni limite* [lyrics]. <https://www.canzoncristiane.it/artista/133-PdG-Worship-Team/testo/5054-Oltre-ogni-limite>
- [Pieno Vangelo] (2021, January 6). *Tu sei Dio* [lyrics]. <https://www.musixmatch.com/lyrics/Pieno-Vangelo-Music/Tu-sei-dio-Acoustic-Version>

[SDV Worship] (2021, January 6). *Apri i cieli* [lyrics]. <https://www.canzoncristiane.it/artista/101-SDV-Worship-Sorgente-di-Vita/testo/5244-Apri-i-cieli>

[SDV Worship] (2021, January 6). *Re dei Re* [lyrics]. <https://www.canzoncristiane.it/artista/101-SDV-Worship-Sorgente-di-Vita/testo/5245-Re-dei-re-Osanna>

JAREMA DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Studiów Edukacyjnych

e-mail: drozd23@wp.pl

ORCID: 0000-0003-1060-6324

DOI: 10.34813/ptr1.2021.10

Ruch QAnon i nowy prawicowy fundamentalizm

QAnon and the new right wing fundamentalism

Abstract. This paper focuses on the phenomenon of QAnon – a newly shaped social, political and quasi religious movement that emerged in recent years as one of the most profound examples of the new right wing radicalism in the United States. The mentioned movement has a significant impact on how contemporary American religiosity and religious driven politics are being transformed and how this transformation affect the public discourse. The paper highlights the most important aspects of QAnon and puts them in a larger context of the conservative turn not just in the US politics but also globally. Thus the paper's thesis is based on the assumption that movements like QAnon fill a gap which was neglected for a long time by liberal politics and as a religious phenomenon they influence from the bottom up the political, social and religious mainstream.

Keywords: QAnon, 8chan, alt-right, United States, Donald Trump

W listopadzie 2020 r. podczas tzw. szturm na Kapitol niemałe zainteresowanie opinii publicznej wzbudziła półnaga postać w charakterystycznej futrzanej czapce przyozdobionej masywnymi bawolimi rogami, zdecydowanie wyróżniająca się pośród i tak już niekonwencjonalnie prezentujących się osób

atakujących amerykański symbol parlamentaryzmu. Osoba ta została dość szybko ochrzczone przez media mianem „szamana QAnon”. Jak się okazało, w rolę tę wcielił się niejaki Jake Angeli, bezrobotny, zamieszkujący z matką zwolennik nowego amerykańskiego ruchu społeczno-politycznego kryjącego się pod enigmatyczną nazwą QAnon. Ruch ten zyskał rozgłos w ostatnich latach nie tylko za sprawą wydarzeń na Kapitolu, lecz także wielu innych kontrowersyjnych wydarzeń relacjonowanych przez amerykańskie i światowe media, których wątkiem przewodnim było zaangażowanie w nie ludzi identyfikujących się ze wspomnianym ruchem. Jednocześnie nimb tajemnicy, jaki otacza QAnon, i niekiedy sprzeczne informacje na temat jego źródeł, jak również struktur sprawiają niemałe trudności w odpowiedzi na pytanie, czym ten ruch jest obecnie. Przyglądając się jednak bliżej dynamicznemu rozwojowi tej jednej z najgłośniejszych w ostatnim czasie form amerykańskiego komunitaryzmu, można dostrzec rysy sugerujące jego quasi-religijny wymiar. Aspekt światopoglądowy łączący ludzi związanych z QAnon opiera się bowiem na kilku istotnych elementach pozwalających na interpretację formułowanych przez nich postulatów nie tylko w znaczeniu politycznym, ale także właśnie religijnym. Niniejszy tekst stanowi zatem próbę rekonstrukcji najważniejszych z tych elementów w szerszym kontekście społecznym, politycznym i religijnym typowym dla obecnych przemian społeczno-politycznych w Stanach Zjednoczonych. Dzięki temu możliwe stanie się głębsze zrozumienie kierunków działań podejmowanych przez członków QAnon w sferze publicznej oraz powiązanie go z nowym prawicowym fundamentalizmem (tzw. *alt-right*), z którego ruch ten w dużej mierze wyrasta i w ramach którego realizuje swoje cele.

QAnon (niekiedy określany jedynie literą Q) jest fenomenem ściśle związanym z najnowszymi przemianami amerykańskiej, ale też globalnej sceny politycznej. Neokonserwatywny zwrot – zauważalny w ostatnim czasie w Stanach Zjednoczonych, Europie i Ameryce Południowej – jest istotnym czynnikiem formowania się wielu nowych ruchów społeczno-politycznych stanowiących zarówno emanację tej tendencji, jak i społeczne ramię wielu ugrupowań i organizacji związanych z nową prawicą. Związek ten staje się szczególnie widoczny w kontekście północnoamerykańskim, gdzie obecna scena polityczna *alt-right* stara się włączyć w dyskurs publiczny przekonanie o narastającym niezadowoleniu i marginalizacji (paradoksalnie) białej większości obywateli USA. Chodzi o twierdzenie, że biali protestanccy Amerykanie poddawani są planowej i systematycznej akcji marginalizacyjnej. Jakkolwiek absurdalna wydaje się ta teza z perspektywy strukturalnych zależności w społeczeństwie amerykańskim, to jest ona nierzadko przywoływana jako argument *ad ignorantiam* w wielu debatach politycznych, modyfikowany w różnych kontekstach

odpowiednio do potrzeb grup dominujących. Przekonanie to jest też istotnym elementem światopoglądu zwolenników ruchów i partii neokonserwatywnych, ale również wielu separatystycznych milicji głoszących skrajnie prawicowe hasła i sugerujących nadchodzącą nową wojnę domową na tle rasowym. Konfrontacyjny charakter tych ruchów przekłada się także na ich znaczące poparcie dla kandydatów politycznych, którzy są postrzegani jako apologety idei, że głęboko zakorzenione podziały w społeczeństwie amerykańskim są nie do pokonania i należy pogodzić się z tym faktem, starając się zachować niegdyśjsze status quo.

Zanegowanie rzeczywistości, czy to politycznej, społecznej, ekonomicznej, czy wreszcie klimatycznej, stanowi dla wielu zwolenników omawianej opcji światopoglądowej dystynktywny sposób tworzenia znaczących relacji z otoczeniem. Poczucie bycia częścią zmarginalizowanej grupy, której odebrano należny jej głos i dawne przywileje, jest kluczowym czynnikiem psychologicznym jednoczącym sympatyków QAnon w wymiarze klasowym, ale też powtarzanym często na całej amerykańskiej scenie konserwatywnej zabiegiem retorycznym. Skupia się dzięki niemu różnorodne ugrupowania i ludzie reprezentujących niekiedy przeciwstawne poglądy pod wspólnym szyldem białego reakcjonizmu, którego trzon stanowią przedstawiciele środowisk w większym lub mniejszym stopniu prawicowych. Stąd też sztandarowy slogan wyborczy Donalda Trumpa mówiący o konieczności przywrócenia Ameryce jej rzekomo utraconej świetności (oryg. *Make America Great Again*) trafił na podatny grunt, stając się z czasem samodzielnym znakiem w słowniku konserwatywnej polityki. W ten sposób idea powrotu do dawnych porządków (w których np. mniejszości zajmują właściwe im, tj. podległe białej większości, miejsce) i mit złotego wieku amerykańskiego społeczeństwa i kultury (przez wielu kojarzony z wyidealizowanym obrazem beztroskiego konsumpcjonizmu lat 50. i 60.) zostają dziś wplecione w narrację widoczną na płaszczyźnie, na której rozgrywany jest społeczny resentyment. Stanowi on potencjał zagospodarowywany dzisiaj przez wielu przedstawicieli amerykańskiej sceny politycznej.

QAnon jako fenomen nie tylko polityczny, ale także społeczny stanowi jeden z przykładów takiego wejścia w przestrzeń dyskursu dotąd zaniedbanej i ignorowanej przez środowiska liberalne. Tym większym zaskoczeniem okazał się wspomniany na początku szturm na Kapitol, podczas którego wielokrotnie pojawiał się wątek omawianego ruchu, rozpatrywanego jako jeden z głównych inspiratorów tego wydarzenia. QAnon stanowi jednak zjawisko dużo bardziej złożone zarówno pod względem reprezentowanych przez identyfikujących się z nim ludzi poglądów, jak i kształtu, który przybiera obecnie. Jak podaje raport Centrum Szymona Wiesenthala, w ujęciu chronologicznym początki

QAnon sięgają zaledwie 2017 lub 2018 r., kiedy to na forum internetowym 4chan, a później 8chan i 8kun, pojawiły się pierwsze wzmianki o tajemniczej postaci podpisującej się jako „Q” (Simon Wiesenthal Centre, 2020). To wówczas nawiązania do Q i informacje przezeń zamieszczane (określane jako „Q drops”) w przestrzeni publicznej i mediach zwróciły uwagę dziennikarzy stacji telewizyjnej NBC, którzy przeprowadzili śledztwo dziennikarskie w tej sprawie. Jak się okazało, za źródłem informacji kryło się kilka osób, ale jednoznaczne zidentyfikowanie osoby podającej się za Q i kierującej tą działalnością było niemożliwe. Za skrótem Q miał się kryć rzekomo wysoko postawiony i pragnący zachować anonimowość ze względów bezpieczeństwa pracownik administracji rządowej, agent FBI lub amerykański wojskowy mający wgląd w działania Pentagonu (w niektórych wersjach interpretacji tajemniczym Q miał być sam Donald Trump). Mając dostęp do tajnych informacji, Q przekazuje jedynie wycinki większego obrazu (tzw. okruchy), a odbiorcy mają za zadanie złożyć je w logiczną, aczkolwiek szokującą dla zwykłych obywateli całość. Sam znak Q jest skrótem zwrotu „Q Clearence Patriot” i zakłada się, że kryje się za nim nie jedna, lecz wiele współpracujących ze sobą osób. Założenie to wynika z faktu, że treści i komunikaty Q są nierzadko niezborne i nielinearne. Niemniej z biegiem czasu przekaz Q zyskał na unifikacji wybranych elementów, które powtarzają się w przypadku rozmaitych wydarzeń na amerykańskiej scenie politycznej, wybuchów społecznego niezadowolenia i zamieszek rasowych, jak również globalnych transformacji zachodzących na wielu poziomach amerykańskiego zaangażowania (jak np. rosyjska ingerencja w wybory prezydenckie w Stanach Zjednoczonych). Składają się one na całościowy obraz rzeczywistości, który zwolennicy Q starają się nie punktowo implementować w życie publiczne, lecz dokonywać systemowej zmiany amerykańskiego porządku politycznego i społecznego. Nie mogą zatem dziwić radykalne zachowania zwolenników byłego prezydenta Donalda Trumpa ukierunkowane na demontaż podstawowych instytucji tamtejszej władzy ustawodawczej. Działania te, podobnie jak sama postawa radykalna, są bowiem integralną częścią ideologicznie uformowanego schematu światopoglądowego, według którego obecne nowe władze oraz cała amerykańska liberalna elita stanowią nie tyle nawet grupę uzurpatorów fałszujących świadomie wyniki głosowań elektorskich w poszczególnych stanach na swoją korzyść, ile odłam dobrze zorganizowanej i równie dobrze utajnionej sieci degeneratów dążących do przejęcia kontroli nad światem.

Idea ta sytuuje ruch QAnon w szerokim spektrum teorii spiskowych. Co więcej, pozwala zrozumieć jego bezpośredni związek z bliskimi mu zjawiskami bazującymi na łudząco podobnych przekonaniach i mających zbliżony efekt społeczny. QAnon wykazuje w tym względzie wyraźny związek z nieco

wcześniejszym fenomenem znanym jako Pizzagate (nazwa nawiązuje do afery Watergate, która była jednym z największych kryzysów politycznych w historii USA), ujawnionym w 2016 r., który można określić mianem teorii spiskowej. Po upublicznieniu korespondencji mailowej Johna Podesty, szefa kampanii Hilary Clinton, część obserwatorów zaczęła wyrażać opinię, że w mailach znajduje się zaszyfrowany przekaz. Tajne informacje miały się odnosić do wpływowej sieci pedofilskiej sięgającej samego szczytu amerykańskiej elity i składającej się z polityków, celebrytów, na której czele stoi sama Clinton. Grupa ta miała komunikować się przy użyciu złożonego systemu symboli, których znaczenie znali jedynie wtajemniczeni. Głównym jednak miejscem, w którym rzekomo prowadzony był pedofilski proceder, miała być sieć pizzerii Comet Ping Pong, w piwnicach których przetrzymywano wykorzystywane dzieci. W efekcie lokalne filie tej sieci oraz ich pracownicy stali się celem ataków samozwańczych mścicieli. Znaczące jest to, że przekonanie o prawdziwości tych rewelacji skłoniło grupę użytkowników sieci do wzięcia sprawy w swoje ręce i podjęcia próby samodzielnego uwolnienia ofiar szajki. Problem polegał jednak na tym, że we wskazanych przez głosicieli tej tezy pizzeriach nie tylko nie znaleziono więzionych w piwnicach dzieci, ale większość z nich w ogóle nie miała takich pomieszczeń. Nie przeszkodziło to jednak uparcie trwając zwolennikom teorii spisku Pizzagate w przekonaniu, że prawda została skrzętnie zatuszowana, a odpowiedzialni ludzie nie ponieśli żadnych konsekwencji.

Antyestablishmentowy resentyment stanowi również cechę dystynktywną ruchu QAnon, przez wielu postrzeganego jako kontynuacja sprawy Pizzagate. Jego główna idea zawiera się bowiem w twierdzeniu, że wśród elit politycznych i gospodarczych rządzących Ameryką toczy się zażarta walka, w której stawką jest libertariańsko pojmowana wolność obywatelska. Myśl ta wiąże w ramach ruchu tradycyjne amerykańskie idee republikańskie, liberalizm polityczny, a także paradoksalnie pewne elementy specyficznie rozumianego anarchizmu. Odrzucenie instytucji państwa pozostaje jednak w tym przypadku w ścisłym związku z antyfederalistyczną tendencją wyrażaną nie przez środowiska lewicowe czy liberałów, ale stanowiącą stały element postulatów głoszonych przez niektóre skrajnie prawicowe i ekstremistyczne ugrupowania i organizacje w Stanach Zjednoczonych. Skupione wokół organizacji zbrojnych tzw. milicje są zatem w dzisiejszym krajobrazie politycznym Ameryki ważnym graczem, na którym koncentruje się uwaga co bardziej oportunistycznie nastawionych oficjeli upatrujących w środowiskach ekstremistów potencjalnego kapitału politycznego. Trudno zatem nie dostrzec wzajemnego przenikania się ruchu QAnon z grupami dążącymi do zbrojnego obalenia społeczno-politycznego porządku, a rozmaite wizje, jak taka nowa rewolucja amerykańska miałaby

się dokonać, odnajdujemy nie tylko w przypadku QAnon, lecz także wielu innych ruchów i zjawisk o podobnym umocowaniu ideologicznym.

Jako cel tych działań QAnon przyjmuje m.in. rozbicie powiązań finansowo-politycznych łączących rodzinę Rothshildów, saudyjską rodzinę królewską oraz George'a Sorosa zwanych „władcami marionetek”. Stanowią oni trzy filary teorii spiskowej nadającej QAnon dynamikę. Ten abstrakcyjny konstrukt myślowy opiera się na tezie, że ponad oficjalnymi strukturami państwowymi widocznymi dla laika istnieje równoległe państwo ukryte (ang. *deep state*), którego decydenci posiadają realną władzę nad nieświadomymi niczego obywatelami pierwszej instytucji. Klientami ukrytego państwa są rozmaici politycy, głównie demokraci i liberałowie, którzy sami upatrują w podtrzymywaniu tego stanu profitów. Najbardziej znanymi przedstawicielami politycznych elit uwikłanych w spisek są Bill i Hilary Clinton oraz Barack i Michelle Obama. Do grupy interesantów należą również znane postacie kultury i mediów, takie jak aktor Tom Hanks wraz z żoną Ritą Wilson czy talkmasterka Ellen DeGeneres. Nawet hierarchowie religijni, jak papież Franciszek, zamieszani są w tajną sieć handlującą i wykorzystującą dzieci, akumulującą niewyobrażalne bogactwo, a także praktykującą satanistyczne rytuały na wzór przedstawianych w hollywoodzkich produkcjach tajnych stowarzyszeń. W tej ostatniej kwestii interesujące wydaje się nie tylko ustanowienie religijnej opozycji pomiędzy ewangelicznie lokowanym chrześcijaństwem a satanizmem, lecz także powielana na forach QAnon teza mówiąca, że reżyser Stanley Kubrick, który ukazał w swym ostatnim filmie pt. *Oczy szeroko zamknięte* sceny takich właśnie rytuałów i orgii, w których partycypuje amerykańska elita, nie zmarł śmiercią naturalną, ale został celowo uśmiercony ze względu na odsłonięcie przed szeroką publiką tego, co nigdy nie miało ujrzeć światła dziennego. Tego typu nawiązania do filmowej fikcji, tworzenie wewnętrznie sprzecznych amalgamatów różnych elementów czy po prostu ideologiczny eklektyzm nie są dla idei stojących za postulatami QAnon niczym niezwykłym. Ruch ten wykazuje też pod omawianym względem pewne zbieżności z logiką fenomenu znanego powszechnie antysemitckiego falsyfikatu *Protokoły mędrców Syjonu*. Łączy on bowiem przekonania typowe dla chrześcijańskiego, w szczególności protestanckiego, fundamentalizmu z wybranymi treściami popkultury, w efekcie tworząc zbiór wysoce zróżnicowanych religijnych i parareligijnych idei.

Konspiracjonistyczny charakter QAnon stanowi też trzon ideologiczny działań podejmowanych przez ludzi identyfikujących się z ruchem na płaszczyźnie politycznej. Zwolennicy ruchu wykazują w tym względzie przekonania millenarystyczne, głosząc nadchodzącą w przewidywalnej przyszłości wojnę domową określaną mianem Burzy (*The Storm*). Platformą wykorzystywa-

ną do propagowania tej tezy są portale społecznościowe, takie jak Twitter i Instagram, gdzie dzięki odpowiednim słowom kluczowym (hasztagom) komunikuje się i rozprzestrzenia w mediach te i inne tezy QAnon mówiące o nieuchronności zbrojnej konfrontacji prawych obywateli z siłami ciemności (np. poprzez hasztag #TheStormIsComing). Następujące przez to zbliżenie z radykalnie prawicowymi, głównie amerykańskimi, ugrupowaniami sprawia, że ruch ten jest postrzegany przez władze Stanów Zjednoczonych i FBI jako organizacja realnie zagrażająca porządkowi publicznemu (kategoryzowana jest przez FBI jako „krajowe zagrożenie terrorystyczne”). Duża w tym zasługa rosnącej popularności ruchu, wynikającej ze zdolności do szybkiej adaptacji do zmieniających się warunków politycznych i społecznych, prostoty głównego przekazu oraz podkreślania roli, jaką odgrywają w podtrzymywaniu spiskowej narracji indywidualni „oświeceni” obywatele biorący sprawy w swoje ręce. Jak zauważają autorzy raportu przygotowanego przez instytut badawczy Network Contagion, QAnon w tej perspektywie „stanowi bardziej rodzaj synkretycznego kultu czy millenarystycznego ruchu skupionego wokół zakodowanych objawień profetycznego przywódcy aniżeli tradycyjną teorię spiskową” (Network Contagion Research Institute, 2020, s. 8).

Jako kult parareligijny QAnon stanowi wyzwanie w kwestii systematyzacji zarówno tego, jak i podobnych, wyłaniających się dopiero zjawisk. Niemniej przyglądając się w ujęciu religioznawczym formie, funkcjonowaniu i sposobom komunikacji ludzi lokujących się w jego ramach, można użyć w tym przypadku pojęcia „kult”, ale przy pewnych zastrzeżeniach wynikających ze specyfiki ruchu. Przede wszystkim należy podkreślić znaczenie, jakie dla skuteczności rozprzestrzenienia się idei spisku ma korzystanie z komunikacji internetowej, gdyż internet stanowi płaszczyznę zarówno wymiany, jak i kreowania treści uznawanych później przez zwolenników Q za „kanoniczne”. Stając się w ten sposób kultem medialnym, QAnon wykazuje dużą dynamikę, cechującą szybko transformujące i różnicujące się idee mieszczące się w owym kanonie i poddawane na internetowych forach społecznościowych dyskusji. Prowadzi to do rozdrobnienia i autonomizacji społeczności identyfikujących się z ruchem, a zarazem utrudnia uchwycenie jego struktury. Działając na zasadzie niezależnych komórek lokalnych i będąc pozbawionym jasno określonych struktur hierarchicznych, QAnon jest przykładem nowego typu ruchu kultowego, którego punktem centralnym wpływającym na praktykę w świecie realnym pozostaje internet i platformy komunikacji, takie jak 4chan i 8chan, poprzez które ta teoria spiskowa zostaje reprodukowana, przekształcana i dostosowywana do wydarzeń interpretowanych doraźnie jako niezbite dowody prawdziwości tezy mówiącej o oplatającej na wszystkich poziomach życie publiczne, politykę, ekonomię i kulturę sieci wpływów. Powstająca w prze-

strzeni internetu nowa religia polityczna nie tylko pozwala więc na szybkie uformowanie się wspólnoty bliskich sobie pod względem światopoglądowym indywiduów, lecz może także z powodzeniem być wykorzystywana jako jedno z narzędzi walki politycznej przez osoby z zewnątrz QAnon, ale dzielące podobne poglądy w takich kwestiach, jak: migracja, relacje rasowe, prawo do noszenia broni i liberalna wolność gospodarcza.

Luźna struktura ruchu wpływa także na wysoki stopień zróżnicowania głoszonych treści, w tym tych uznawanych za kanoniczne. Analiza ponad 30 tysięcy okrucich publikowanych na sześciu największych forach internetowych wykazała w tej mierze kilka prawidłowości (Aliapoulos i in., 2021, s. 2). Po pierwsze, treści publikowane na tych forach wykazują niewielki stopień wzajemnej zgodności. Pojawiają się też wyraźne różnice pomiędzy stosowanymi w różnych wypowiedziach sygnowanych przez Q stylami językowymi, co sugeruje, że za ich publikacją stoją różne osoby. Po drugie, tematem przewodnim podejmowanym przez Q jest uzurpacyjny charakter oficjalnych rządów w Stanach Zjednoczonych, aczkolwiek argumenty popierające tę tezę są niezborne logicznie, co nie przekreśla jednak wspólnego im stopnia agresji wyrażanej w poszczególnych wypowiedziach i kierowanej wobec rządu czy przeciwników politycznych. Po trzecie, wypowiedzi publikowane na poszczególnych forach i platformach internetowych, takich jak Reddit, są z początku autorstwa wąskiej grupy twórców, lecz nawet mimo wprowadzenia przez niektóre z tych platform zakazu tworzenia grup i wątków związanych z QAnon dyskusje na ten temat szybko się rozszerzają, angażując coraz więcej użytkowników. W efekcie internetowego bana debata toczona jest dalej przy użyciu alternatywnych dróg komunikacji, a wszelkie próby odgórnego wyciszenia zwolenników QAnon spotykają się z reakcją powiększającą jedynie ich szeregi w konserwatywnych środowiskach, niekoniecznie dotąd związanych z ruchem, lecz wyrażających silne przekonanie o niemożności prowadzenia obecnie konserwatywnej debaty w zdominowanych przez liberałów mediach oficjalnych i aktywnie wspierających wszelkie „uciskane” przez polityczną poprawność grupy radykałów. Dlatego wskazanie na kanoniczne przekazy QAnon wiąże się z uznaniem nieortodoksyjnych źródeł za równie istotne przestrzenie, w których ta debata się toczy i jest interpretowana przez „wyznawców” QAnon jako jedynie słuszna (nieprzeinaczona) prawda o świecie. Jest to czynnik uprawomocnienia samych platform medialnych pravicowych środowisk, jak i też oraz haseł tam głoszonych. Ten typowy także dla innych niż amerykańskie ugrupowań pravicowych zabieg określenia mediów służących konserwatywnej sprawie mianem niezależnych jest nie tylko zwrotem retorycznym definiującym styl językowy, w jakim toczono są dyskusje, ale także narzędziem delegitymizacji kanałów oficjalnych jako zinfiltrowanych przez

ludzi i organizacje nieprzychylnie Trumpowi i innym konserwatystom. Warto zauważyć, że zgodnie z przytoczoną analizą w debatach tych dominującymi tematami i płaszczyznami, na których tworzone są wspólnoty online, są te związane z postulatem wypowiedzenia posłuszeństwa rządowi oraz religijnym przebudzeniem Ameryki (Aliapoulios i in., 2021, s. 7).

Mariaż politycznych postulatów QAnon z religią można także interpretować jako konsekwencję przekształcania się samej religijności w Stanach Zjednoczonych i na świecie w wyniku powiązania jej z polityką w tym sensie, że tworzona jest – jak ujmuje to Emilio Gentile – albo religia upolityczniona, albo religia polityczna (Gentile, 2006). W zaproponowanym przez Gentile ujęciu QAnon mieściłby się w formule religii upolitycznionej, gdyż wyrasta z głęboko osadzonych w amerykańskim ewangelicyzmie wartości i modeli światopoglądowych kreujących wizję rzeczywistości, na które składają się takie wątki, jak: nieograniczana prawem wolność jednostkowa, nieufność wobec instytucji federalnych i poczucie osaczenia przez rozmaicie definiowaną obcość w znaczeniu zagrożenia tradycyjnych amerykańskich wartości oraz stylu życia. Gentile wskazuje też, że amerykańska religijność uległa przemianom uwypuklającym te i podobne akcenty po wydarzeniach z 11 września (Gentile, 2006, s. 5). Napędzany tym nurt fundamentalistyczny wiąże religijny sposób rozumowania z działaniem politycznym stanowiącym narzędzie implementacji wartości cechujących chrześcijański radykalizm. Nietrudno bowiem zauważyć, że amerykańska polityka, w szczególności administracja republikańska George’a W. Busha Jr. i Donalda Trumpa, realizowała w ostatnich 20 latach ten rodzaj światopoglądu w praktyce z wyraźnym odwołaniem do Boga i religii jako ostatecznych punktów odniesienia dla spraw świeckich. Upolitycznienie religii jest w tej perspektywie immanentnym dla tamtejszego kontekstu zjawiskiem, definiującym nie tylko życie polityczne, lecz także inne obszary sfery publicznej. Amerykańscy chrześcijanie, nie tylko protestanci z tzw. pasa biblijnego, traktują nierzadko ów stan religijno-politycznej homeostazy jako sytuację naturalną i pożądaną, a zarazem definiującą prawdziwą amerykańską tożsamość. Co więcej, zgodnie z wykładnią profetyczną politycy dążący do realizacji swoich celów bez względu na racjonalne przesłanki sugerujące brak ich zasadności są postrzegani nierzadko przez środowiska otwarcie religijnych Amerykanów jako zbawcy narodu o nacechowaniu mesjanistycznym. Jak twierdzi Gentile, publiczne wyrażanie przez amerykańskich prezydentów swojej wiary, jak np. w przypadku George’a W. Busha identyfikującego się z ruchem „nowo narodzonych chrześcijan”, mocno przemawia do wyobraźni tamtejszych wyborców i przekłada się na konkretne wyniki w rankingach popularności (Gentile, 2006, s. 42). Trudno zatem nie dostrzec, że również zwolennicy ruchu QAnon zauważają tę zależność i starają się wpływać na

amerykańskich polityków z pierwszych stron gazet, lobbując na rzecz swoich postulatów. Do grupy polityków głoszących swoje poparcie dla QAnon należy m.in. Marjorie Taylor Green, która w 2020 r. zajęła miejsce z ramienia stanu Georgia w Izbie Reprezentantów, czy Angela Stanton-King – znana mówczyni motywacyjna i autorka aktywnie wspierająca Trumpa w imieniu społeczności afroamerykańskiej.

Wejście QAnon do politycznego mainstreamu w Stanach Zjednoczonych jest faktem, który trudno zignorować. Jeśli nie jest to bezpośrednia obecność podmiotów związanych z ruchem, to jest to niekiedy wyraźna refleksja idei przez ruch ten propagowanych. Poszerzenie horyzontu, za którym kryje się polityczno-religijny radykalizm, następuje tu w drodze konstytuowania się w wielu dziedzinach życia publicznego struktur przychylnych ideom QAnon, jakkolwiek nie wydają się one irracjonalne. Postulowany przez zwolenników ruchu radykalny moment rozliczenia się z elitami, demokratami i wszystkimi czerpiącymi korzyści z żerowania na waszyngtońskich strukturach i instytucjach postaciami przyjmowany jest z dużą nadzieją zarówno przez zwykłych wyborców republikańskich i niezdecydowanych, jak i przez ludzi posiadających realne wpływy, aby urzeczywistniać wybrane hasła. Niemniej rosnąca popularność ruchu nie mogłaby osiągnąć dzisiejszej skali, gdyby nie stworzony wcześniej grunt światopoglądowy, w ramach którego pomysł, że istnieje ukryte dla oczu zwykłych śmiertelników i działające na szkodę prawdziwych patriotów „głębokie państwo”, nie był postrzegany w kategoriach faktyczności. W tym kontekście QAnon nie jako kult, lecz teoria spiskowa reprodukuje w sferze medialnej dezinformacyjny szum składający się z komunikatów i treści budzących skojarzenia z podobnymi teoriami o bardziej religijnym umocowaniu (np. globalny spisek żydowskiej finansjery, spisek masoński, spisek iluminatów). Znaczące zatem jest to, że ruch ten przyciąga osoby reprezentujące przywiązanie do (głównie chrześcijańskiej) religijności i wyrażających zaniepokojenie charakterem i kierunkami zmiany społeczno-kulturowej mogącymi zburzyć religijny format amerykańskiej tożsamości. Zapowiadana przez zagorzałych wyznawców QAnon nadchodząca „burza” ma w domyśle odwrócić te tendencje i przywrócić – zgodnie z brzmieniem sloganu wyborczego Donalda Trumpa – dawną wielkość Ameryki. Trump jako mesjasz tej kontrrewolucji jest obiektem niezachwianej wiary w realizowaną przezeń politykę antyimigracyjną, negacjonizm klimatyczny czy zniesienie systemu opieki społecznej Obamacare wprowadzonego przez jego demokratycznego poprzednika-uzurpatora. W przypadku chwil zwątpienia lub zaistnienia jakichkolwiek niezgodności między informacjami od Q a rzeczywistością ostatecznym narzędziem racjonalizacji takiego stanu rzeczy jest sformułowanie „Trust the plan” (Zaufaj planowi) powtarzane w mediach

społecznościowych. Niekiedy mówi się też o celowej dezinformacji mającej pokrzyżować szyki przeciwnikom poprzez wprowadzenie informacyjnego zamieszania. Skoro zatem wszystko idzie zgodnie z tajemnym planem, a wszelkie niejasności zostaną już wkrótce wyjaśnione poprzez epifanię wielkiego zamysłu neokonserwatywnej transformacji, podczas której winni zostaną publicznie osądzeni za swe zbrodnie przeciwko narodowi i straceni, to należy jedynie niestrudzenie podążać za nim niczym akolita jedynej prawdy. Jakobiński zapal w wymierzaniu sprawiedliwości wyznacza ramy radykalizmu stymulowanego przez QAnon i skierowanego przeciwko wszystkim tym, którzy mogą zagrażać zarówno realizacji planu, jak i samemu Trumpowi. Stąd uzasadniony był niepokój prawników reprezentujących aktorkę pornograficzną Stormy Daniels oskarżającą Trumpa o molestowanie, kiedy przed ich prywatnymi domami pojawili się ludzie ogłaszający swoje związki z QAnon, a w 2018 r. niejaki Matthew Wright zablokował słynną tamę Hoovera w Arizonie opancerzoną ciężarówką z banerami ruchu.

Millenarystyczny wymiar idei burzy i innych przepowiedni QAnon może w przypadku ich niespełnienia prowadzić do dalszej radykalizacji jego członków i powiązania ruchu z innymi skrajnymi organizacjami reprezentującymi podobne cele i ideologię. Problemem o równie dużej wadze jest przenikanie idei ruchu nie tylko do amerykańskiej polityki, lecz także do głównego nurtu amerykańskiego ewangelizmu. Opublikowany przez pastora Eda Stretzera, a jednocześnie dziekana Wheaton College w stanie Illinois, list otwarty ukazuje niebezpieczeństwa wynikające z infiltrowania przez QAnon lokalnych struktur kościelnych (USA Today 09/04/2020). Wskazuje on w nim na ekspansywną naturę QAnon oraz fałszywość głoszonych przez ruch prawd, które podobnie jak dawniej gnostycyzm oferowały wgląd w jakiś rodzaj wiedzy tajemnej. Niemniej Stretzer przedstawia również kroki, jakie religijni Amerykanie powinni podjąć, aby uniemożliwić rozprzestrzenianie się tej groźnej ideologii. Mówi po pierwsze, że kultywowanie własnej wnikliwości i ograniczonego zaufania do źródeł informacji może być jednym z narzędzi obalenia pewnych mitów propagowanych przez QAnon. Jest to spore wyzwanie, gdyż według danych Billy Graham Center Research Institute przy Wheaton College 46% respondentów identyfikujących się jako ewangelicy i 52% respondentów utożsamiających swoje przekonania z ewangelizmem wyraża opinię, że mainstreamowe media produkują fake newsy. Korelacja ta zresztą idzie dalej, gdyż zgodnie z tymi badaniami im bardziej aktywna jest dana wspólnota religijna, tym mniejsze zaufanie do mediów wyrażają jej członkowie. Po drugie, jak stwierdza dalej Stretzer, konieczne jest rozpoznanie oporu w szeregach samych republikańców i konserwatystów niezgadających się ani z filozofią ruchu, ani z jego działalnością. Po trzecie, należy zdaniem pastora być wyczulonym na nad-

używanie języka religijnego, aby nie zostać przezeń omamionym, zwłaszcza gdy mowa jest o duchowym przebudzeniu. W tym względzie QAnon nie jest tożsamy z chrześcijaństwem, ale stanowi jedynie jego zamiennik ze swoim własnym mesjaszem. Po czwarte, Stretzer sugeruje, aby podążać za sprawami prawdziwymi, a media społeczne, poprzez które QAnon rośnie w siłę, takie bynajmniej nie są. W konsekwencji QAnon zostaje w całości zanegowany przez Stretzera jako zjawisko niebezpieczne dla chrześcijaństwa, jak i całego społeczeństwa amerykańskiego z powodu powoli dokonywanego demontażu demokracji.

Jak podają autorzy raportu dotyczącego aktywności QAnon na platformie Twitter, do głównych wskaźników działalności w sferze mediów należy mechanizm reprodukcji dezinformacji poprzez powtarzanie przez rozmaitych użytkowników Twittera, w tym Trumpa, tych samych treści, ale również widoczne w tych treściach elementy narracji antysemitkiej oraz retoryki neonazistowskiej, w szczególności odnoszące się do sytuacji pandemicznej w Niemczech (de Smedt i Rupar, 2020, s. 7). Tego rodzaju narracje w sferze mediów spotykają się wprawdzie z reakcją administratorów, ale skala i tempo ich rozpowszechniania utrudniają skuteczne przeciwdziałanie im. Tylko w samym 2020 r. Twitter zawiesił ponad 7000 kont powiązanych z QAnon, natomiast Facebook skasował około 790 grup dyskusyjnych, 100 fanpage'y i 1500 reklam związanych z ruchem. Działania te są o wiele trudniejsze w kontekście pandemii COVID-19. Zgodnie bowiem z najnowszymi doniesieniami apologetów QAnon globalny lockdown jest zakrojoną na szeroką skalę akcją koordynowaną przez głębokie państwo, a wszelkie doniesienia o pandemii i jej konsekwencjach stanowią zasłonę dymną dla przejęcia kontroli nad życiem obywateli (stosuje się w tym kontekście często zwrot „plandemia”). Zderzając się z tego typu wizjami, warto jednak zauważyć, że część tych twierdzeń pada na podatny grunt tradycyjnej religijności ewangelicznej. Dlatego niektórzy z pastorów lokalnych wspólnot ewangelicznych w Stanach Zjednoczonych z mniejszym lub większym przekonaniem przekazują treści głoszone przez QAnon w ramach własnych kazań, działalności publicznej czy po prostu w interakcjach z parafianami. Przykładem takiej adaptacji idei ruchu i włączenia ich w bieżące dyskusje religijne może być przypadek pastora Johna MacArthura ze stanu Kalifornia, który w 2020 r. sprzeciwiał się publicznie regulacjom i zakazom związanym z rozprzestrzenieniem się koronawirusa, argumentując swoje działania twierdzeniami o pandemicznej mistyfikacji. O ile jednak większość pastorów popierających QAnon to postacie o marginalnym znaczeniu dla współczesnego kształtu amerykańskiej religijności, o tyle przypadek MacArthura jest o wiele bardziej niepokojący. Jest on bowiem uznanym i bardzo popularnym pastorem telewizyjnym, którego

kazania trafiają do wielu Amerykanów, chętnych również przekazywać niemałe sumy na rzecz prowadzonego przez niego kościoła w Sun Valley. O wpływach MacArthura w świecie politycznym może zaś świadczyć fakt, że obrony sądowej łamiącego otwarcie obostrzenia pastora podjęła się kancelaria prawna The Thomas Moore Society, reprezentująca także Donalda Trumpa podczas kampanii wyborczej w 2020 r. Z kolei w stanie Indiana powstała niedawno organizacja o nazwie Omega Kingdom Ministry, której celem jest wypracowanie formy łączącej chrześcijaństwo z ideami QAnon poprzez powiązanie fragmentów Pisma Świętego z tweetami reprezentującymi rewelacje sygnowane przez Q.

Proces infiltrowania przez QAnon oraz podobne mu ruchy amerykańskiej religijności i konserwatywnych kręgów decyzyjnych jest zatem zjawiskiem, którego nie można zignorować. Mając na uwadze siłę mobilizacyjną tego ruchu, zgodnie z powtarzaną przez jego zwolenników hasztagową formułą WSWG1WWGA („dokąd idzie jeden z nas, idziemy wszyscy”), należy też mieć świadomość, jak dalece QAnon jest w stanie wpływać na ludzi identyfikujących się z jego światopoglądem oraz jak radykalną formę mogą te działania przyjąć. Wydarzenia na Kapitolu pokazały dobitnie, że nowe zjawiska ideowe na amerykańskiej scenie politycznej i społecznej, jakkolwiek nie wydają się irracjonalne, przyczyniają się do głębokiej transformacji sposobów praktykowania religijnych i parareligijnych idei, zwłaszcza w przestrzeni publicznej. Kluczowy jednak w przypadku sukcesu QAnon wydaje się inny aspekt funkcjonalny aniżeli tylko uatrakcyjnienie religijnej oferty dzięki przedstawieniu wizji świata sterowanego zza kulis przez nieprzychylnie zwykłym ludziom elity. Jest nim zdolność i efektywność wykorzystania przez QAnon nowych kanałów komunikacji w celu transmisji, reprodukcji i bardzo szybkiej adaptacji do zmieniających się okoliczności głoszonych przez tajemniczego Q haseł. Przywiązanie do technologii i sprawność, z jaką ruch ten działa dzięki takim narzędziom, jak: fora internetowe, komunikatory czy inne aplikacje komunikacyjne, znacząco przyczynia się do zwiększenia tempa, w jakim QAnon poszerza swoje kręgi wpływów. Tym bardziej znamienity staje się w tym kontekście fakt, iż o ile przez ostatnie lata domyślano się, kto może kryć się za postacią tajemniczego anonimowego informatora mającego dojście do najbardziej sekretnych dokumentów rządowych, o tyle w 2021 r. w ramach realizowanego dla telewizji HBO programu dokumentalnego poświęconego ruchowi i jego źródłom twórca forum 8chan Jim Watkins przypadkowo przyznał się do tego, że on sam zainicjował postać Q, lecz całe zjawisko dość szybko wymknęło się spod kontroli i funkcjonuje już obecnie niezależnie od zamierzeń swego twórcy.

Literatura

- Aliapoulos M., Papasavva A., Ballard C., DeCristofaro E., Stringhini G., Zannettou S., Blackburn J. (2021). The Gospel According to Q: Understanding the QAnon Conspiracy from the Perspective of Canonical Information. *iDrama*, 1–13.
- Gentile E. (2003). *The Struggle For Modernity: Nationalism, Futurism and Fascism*. Westport – London: Praeger Publishing.
- Gentile E. (2006). *God's Democracy: American Religion After September 11*. Westport – London: Praeger Publishing.
- Meese J., Frith J., Wilken R. (2020). Covid-19, 5G conspiracies and infrastructural futures. *Media International Australia*, 177(1), 30–46.
- Network Contagion Institute (2020). *The QAnon Conspiracy: Destroying Families, Dividing Communities, Undermining Democracy*. Rutgers.
- Simon Wiesenthal Center (2020). *QAnon: From Fringe Conspiracy to Mainstream Politics* (tekst online).
- Smedt T. de, Rupar V. (2020). *QAnon2: Spreading Conspiracy Theories on Twitter*. Media University Institute.
- Smedt T. de, Voue P., Cauberghs O. (2020). The QAnon superconspiracy: Analysis of tweets during the 2020 US presidential election. *Textgain*, December, 1–24.
- START: National Consortium for the Study of Terrorism and Responses to Terrorism (2020). *QAnon Offenders in the United States*. <https://start.umd.edu/publication/qanon-offenders-united-states> [dostęp: 15.04.2021].

Źródła internetowe

- <https://eu.usatoday.com/story/opinion/2020/09/04/qanon-and-evangelicals-its-time-address-qanoners-column/3446756001/> [dostęp: 15.04.2021].
- <https://omegakingdomministry.org/equipping-the-ekklesia/> [dostęp: 15.04.2021].
- <https://slate.com/technology/2020/09/qanon-identity-revealed-explained.html> [dostęp: 15.04.2021].
- <https://www.politifact.com/article/2021/apr/09/what-hbo-qanon-documentary-series-revealed-about-i/> [dostęp: 15.04.2021].

SŁAWOMIR SZTAJER

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Katedry Religioznawstwa i Badań Porównawczych

e-mail: sztajers@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0001-8975-2994

DOI: 10.34813/ptr1.2021.11

Formy ucieleśnienia w religii przeżywanej

Forms of embodiment in lived religion

Abstract. The article discusses various forms of embodiment in lived religion and different ways of studying them. It focuses on three approaches to embodiment: the study of religious subjectivity that involves experiencing one's own body, the study of shared cultural representations of the body, and the study of determinants that change body states and thus influence religious thought and behavior. It is argued that embodiment in lived religion does not just mean that the body is at the center of religious life. Embodiment manifest itself in all dimensions of religious life from ritual behavior to ineffable religious experience. It is most clearly seen in everyday religious activity that forms the core of lived religion.

Keywords: lived religion, embodiment, body, religious experience, cognition

Zarówno religia przeżywana, jak i ucieleśnienie w religiach należą obecnie do pojęć szeroko stosowanych w badaniach nad religiami. Ale nie zawsze tak było. Dominujące wyobrażenia o religii, przynajmniej od czasu wczesnej nowożytności, opierały się na marginalizacji cielesnego wymiaru doświadczenia religijnego oraz podkreślanii drugorzędności religii przeżywanej. Tendencje takie miały odzwierciedlenie w tych wszystkich definicjach religii, które akcentują wierzenia i przekonania, natomiast spychają na margines praktyki

ucieleśnienia. Przyczyn tej marginalizacji dopatrywano się m.in. w zmianach myślenia o religii, które następowały pod wpływem ruchów reformacyjnych w świecie chrześcijańskim. Zarówno religia przeżywana, jak i religia ucieleśniona postrzegane były jako zjawiska nieistotne, „nieczyste”, nienormatywne, a nawet niebezpieczne (McGuire, 2007, s. 189). Towarzyszyła temu marginalizacja codziennego życia religijnego oraz skłonność do ujmowania religii w ogóle raczej przez pryzmat wierzeń niż praktyk. W znacznej mierze takie rozumienie religii utrzymało się do czasów współczesnych, jednak nowe podejścia w badaniach nad religiami, stosowane m.in. w obrębie antropologii, nauk kognitywnych czy fenomenologii, zwróciły uwagę na szczególną rolę ucieleśnienia w religii.

Przez religię przeżywaną rozumiem wszystkie te doświadczenia, przekonania i zachowania religijne, które stanowią część codziennego życia zwyczajnych ludzi religijnych (Ammerman, 2007; Orsi, 2010; McGuire, 2008). Jest to religia osadzona w życiu codziennym i przejawia się w różnych formach codziennej aktywności. Użycie tego terminu ma na celu zwrócenie uwagi na pozainstytucjonalne formy życia religijnego oraz wskazanie różnic między rzeczywistym doświadczeniem religijnym a zbiorem usankcjonowanych przekonań i praktyk religijnych (McGuire, 2008, s. 12; Pawlik, 2019, s. 80). Choć w oczywisty sposób religia przeżywana może wykraczać poza ramy instytucjonalne poszczególnych wyznań religijnych, nie oznacza to, że jest ona zjawiskiem jedynie subiektywnym. Przeciwnie, podtrzymywanie subiektywnej rzeczywistości religii wymaga wsparcia społecznego. Jednocześnie niesłuszne jest twierdzenie, że religia instytucjonalna i religia przeżywana wykluczają się, ponieważ religia życia codziennego może realizować się w kontekście instytucjonalnym, a także znajdować się pod wpływem religii instytucjonalnej.

Badacze religii przeżywanej są zwykle krytycznie nastawieni wobec ujmowania religii jako abstrakcyjnej kategorii (Knibbe i Kupari, 2020, s. 158). Podobnie jak wielu innych religioznawców, wskazują na zachodnie i teistyczne źródła pojęcia religii. Stosowanie ukształtowanego pod wpływem tradycji chrześcijańskiej pojęcia religii może z góry wykluczać pewne doświadczenia, przekonania i zachowania ze zbioru zjawisk religijnych. W badaniach religii przeżywanej konstruowanie pojęcia religii dokonuje się raczej poprzez analizę potocznego rozumienia religii. Pojęcie to wyłania się z działań i interpretacji dokonywanych przez ludzi religijnych.

Pojęcie ucieleśnienia jest w literaturze różnie rozumiane i na różne sposoby rozwijane w wielu dyscyplinach naukowych. W idei ucieleśnienia zwykle nie chodzi tylko o to, że stany umysłowe znajdują się pod wpływem stanów cielesnych. Procesy zachodzące w ciele składają się raczej na procesy umysłowe (Klocová i Geertz, 2019, s. 78). Ciało jest do tego stopnia istotne, że nie można

mówić o umyśle i procesach umysłowych w oderwaniu od ciała. Podejścia akcentujące zjawisko ucieleśnienia procesów umysłowych podważają, jeszcze niedawno rozpowszechniony, dualizm ciała i umysłu; nie traktują ciała i umysłu jako oddzielnych systemów wchodzących w interakcję, lecz proponują model umysłu ucieleśnionego.

Istotna rola ucieleśnienia w religii wynika z faktu, że każda religia obejmuje takie działania jednostkowe i zbiorowe, które angażują ciało. Istotna jest nie tyle sama obecność ciała w praktykach religijnych, ile konsekwencje, jakie owa obecność ma dla rozumienia różnych przejawów życia religijnego. Ponieważ ucieleśnienie dotyczy wszystkich wymiarów życia religijnego – doświadczeń, przekonań, narracji, rytuału, etyki – religioznawstwo nie może się obyć bez badań nad ciałem i nad zjawiskiem ucieleśnienia (Cave i Norris, 2012, s. 2; Jonkers i Sarot, 2013). Należy podkreślić, że ucieleśnienie dotyczy nie tylko tych przejawów życia religijnego, które w widoczny sposób angażują ciało, jak np. działania rytualne, ale także takich zjawisk, jak abstrakcyjne spekulacje teologiczne czy trudne do wyrażenia doświadczenia mistyczne.

Ucieleśnienie nie jest zjawiskiem jednorodnym, przybiera rozmaite formy i może być badane na różne sposoby. Obejmują one zarówno doświadczenie własnego ciała i doświadczenie świata przez pryzmat ciała, jak i zobiektywizowane kulturowe reprezentacje ciała oraz determinanty, które zmieniając ciało – jego fizjologię czy anatomię – mają wpływ na subiektywne stany podmiotu. Wymienione wymiary cielesności z pewnością nie wyczerpują złożonej natury ucieleśnienia, ale mogą stanowić podstawę wyodrębnienia głównych kierunków badań nad ucieleśnieniem w religii przeżywanej. Pierwszy sposób badania korzysta z metody fenomenologicznej i ujmuje ucieleśnienie z punktu widzenia świadomości religijnej. Drugi koncentruje się na rozpowszechnionych i wspólnie podzielanych wyobrażeniach o ciele. Trzeci sposób badania skupia się na ciele jako przedmiocie, które podlega różnym uwarunkowaniom, zaś znajomość tych uwarunkowań przyczynia się do wyjaśnienia ważnych aspektów życia religijnego. O ile rezultatami pierwszego sposobu badania ucieleśnienia są zwykle opis i interpretacja różnych form ucieleśnienia (np. ucieleśnienie w doświadczeniu religijnym, języku religijnym czy w działaniach rytualnych), drugiego zaś interpretacja idei, przekonań i artefaktów, o tyle trzeci typ badań nad ucieleśnieniem próbuje wyjaśnić zjawiska religijne w kategoriach cielesnych, wskazując na cielesne uwarunkowania doświadczenia, myślenia i zachowania religijnego. W literaturze poświęconej ucieleśnieniu w religii te trzy sposoby badania często nie są rozróżniane. Mogłoby się wydawać, że tylko pierwszy typ badań jest istotny dla religii przeżywanej, jednak dwa pozostałe typy są nie mniej ważne. Chociaż przeżywanie własnej cielesności jest punktem wyjścia w badaniach nad religią przeżywaną, to przeżycia cielesności

znajdują się pod silnym wpływem kultury oraz wewnętrznego i zewnętrznego środowiska. Bardziej precyzyjne określenie tych trzech podejść oraz odwołanie się do przykładu doświadczenia religijnego pozwoli dostrzec nakładanie się na siebie różnych wymiarów ucieleśnienia.

Pierwsze podejście koncentruje się na subiektywnym doświadczeniu ucieleśnienia. Są to przede wszystkim doświadczenia własnego ciała w interakcji ze światem zewnętrznym. Szczególną rolę odgrywają tutaj procesy percepcyjne. Tego rodzaju badania nad doświadczeniem ciała przyjmują zwykle perspektywę fenomenologiczną. Podejście fenomenologiczne jest szczególnie bliskie badaczom religii przeżywanej (Knibbe i Kupari, 2020, s. 161), ponieważ pozwala ująć religijne ucieleśnienie od strony przeżywającego podmiotu. Metoda fenomenologiczna umożliwia wgląd nie tylko w religię przeżywaną, lecz także w ciało przeżywane, tj. doświadczenie ciała jako podmiotu doświadczenia. Istotny wpływ na kształtowanie się podejścia fenomenologicznego w badaniach nad ciałem i ucieleśnieniem miała koncepcja zaproponowana przez Maurice'a Merleau-Ponty'ego (2001).

Drugie podejście głównym przedmiotem zainteresowania czyni kulturowe wyobrażenia o ciele. Wyobrażenia te mają charakter intersubiektywny, choć ich występowanie jest ograniczone czasowo i przestrzennie. Obserwuje się istotne różnice kulturowe w zakresie wyobrażeń o ciele. Poszczególne tradycje religijne same mają zdolność wytwarzania wspólnie podzielanych wyobrażeń o ciele. Przykładowo różnice między tradycjami religijnymi dotyczą waloryzacji ciała z religijnego punktu widzenia (negacja bądź afirmacja), przy czym waloryzacja ta może ulegać zmianie na przestrzeni dziejów. Do wyjątków nie należy też zróżnicowanie typów reprezentacji i waloryzacji ciała w obrębie danej tradycji w tym samym czasie. Tradycja chrześcijańska byłaby dobrym przykładem takiego zróżnicowania. Kulturowe, w tym religijne, reprezentacje ciała i wyobrażenia o ciele przyjmują postać zobiektywizowanych wytworów ludzkich działań, takich jak np. teksty czy reprezentacje wizualne. Niewątpliwie tak rozumiane wyobrażenia stanowią przedmiot zainteresowania badaczy religii przeżywanej, gdyż mają istotny wpływ na kształtowanie się subiektywnego doświadczenia cielesności. Doświadczenie własnego ciała pozostaje pod wpływem kulturowych wyobrażeń o ciele. W praktyce religijnej intersubiektywne reprezentacje ciała mogą mieć charakter normatywny, ponieważ normują techniki posługiwania się ciałem oraz waloryzację ciała.

W trzecim podejściu ciało jest ujmowane w sposób zobiektywizowany, niezależnie od przeżywania własnego ciała oraz od różnych wyobrażeń kulturowych. Tak rozumiane ciało jest przedmiotem zainteresowania nauk przyrodniczych. Zależy ono od wielu uwarunkowań, których zmiana prowadzi nie tylko do zmiany w obrębie ciała (np. ukłucie uszkadza naskórek), ale także

do zmiany w obrębie świadomości (np. odczucie bólu). Nie chodzi przy tym jedynie o zmiany świadomości ciała, lecz o wszelkie zmiany świadomości. Niektóre zmiany w obrębie ciała sprzyjają indukowaniu doświadczeń, którym przypisywana jest wartość religijna. Umiejętność kontrolowania niektórych uwarunkowań pozwala wypracować techniki indukowania doświadczenia religijnego. Są to zarówno techniki oparte na użyciu substancji chemicznych, które powodują zmiany przewodnictwa w mózgu, jak i rozmaite techniki behawioralne, umożliwiające zmianę świadomości poprzez odpowiednią zmianę zachowania. Badania nad religią przeżywaną nie koncentrują się wprawdzie bezpośrednio na naturalnych uwarunkowaniach ciała, jednak ich znajomość jest niezbędna do rozumienia zamierzonych działań mających na celu zmianę świadomości.

Te trzy zarysowane podejścia nie określają wszystkich możliwych sposobów badania ucieleśnienia w religii, a do tego nie wykluczają się nawzajem. Badanie zachowania religijnego wymaga zastosowania wielu podejść, uwzględniających różne wymiary życia religijnego. Konieczność uwzględnienia wielu wymiarów jednocześnie dotyczy również form ucieleśnienia w religii przeżywanej. Przykład ucieleśnienia w doświadczeniu religijnym pokazuje, na czym polega konieczność wielowymiarowego badania tego zjawiska. Punktem wyjścia w takich badaniach jest tekst będący sprawozdaniem z doświadczenia religijnego. Dostęp do doświadczenia nie jest bezpośredni, lecz dokonuje się za pośrednictwem tekstu. Tekst umożliwia dostęp do przeżyć religijnych doświadczającego podmiotu, ale przeżycia te są już zinterpretowane w oparciu o wiedzę posiadaną przez ten podmiot. Zawarte w tekście metafory zakotwiczone doświadczenie religijne w ciele doświadczającego podmiotu nie czerpią jedynie z subiektywnych przeżyć dotyczących własnego ciała, ale również z dostępnych w danej kulturze wyobrażeń o ciele. Już sam język jako medium, za pomocą którego przeżycia religijne są wyrażane, może narzucać rozpowszechnione w kulturze wyobrażenia (Sztajer, 2009). Interpretacja doświadczenia religijnego wymaga wzięcia pod uwagę zarówno subiektywnego, jak i kulturowego wymiaru tego doświadczenia. W tym miejscu jednak badanie się nie kończy, ponieważ doświadczenie religijne może być nie tylko interpretowane, ale także wyjaśniane w oparciu o wiedzę dotyczącą – mówiąc najogólniej – cielesnych determinant stanów umysłowych. W kilku ostatnich dekadach poczyniono znaczne postępy w badaniu neuronalnych uwarunkowań doświadczenia religijnego oraz w badaniu technik, które umożliwiają indukowanie i kontrolowanie tego doświadczenia (Schjoedt, 2009).

Ucieleśnienie odgrywa kluczową rolę w religii przeżywanej. Podkreślają to badacze religii przeżywanej, którzy koncentrują się bardziej na praktykach niż na przekonaniach i tekstach religijnych. Zdaniem Davida Morgana religię

przeżywaną można rozumieć jako zbiór realizowanych w horyzoncie życia codziennego praktyk angażujących ciało. Są to rozmaite praktyki mówienia, widzenia, śpiewania, jedzenia, a także rytuały (Morgan, 2010, s. 18). Z tej perspektywy ucieleśnienie może być rozumiane szeroko i obejmować nie tylko ciało, ale również materialne środowisko, w którym działa jednostka. Podobnie Meredith McGuire ujmuje cielesność jako nieredukowalny wymiar religii przeżywanej. „Na religię przeżywaną składają się praktyki podejmowane w celu zapamiętywania, współdzielenia, odgrywania, dostosowywania i tworzenia opowieści, którymi żyją ludzie. Religia przeżywana powstaje dzięki praktykom, które ludzie stosują do przekształcania tych opowieści w codzienne działanie. Zwyczajne, konkretne istnienie, zwłaszcza zaś ludzkie ciało, stanowi kwintesencję tych znaczących praktyk. Ludzkie ciała są istotne, ponieważ owe praktyki – również te wewnętrzne, jak kontemplacja – angażują ludzkie ciało nie mniej niż ludzki umysł czy ludzkiego ducha” (McGuire, 2008, s. 118). Ciało znajduje się niejako w centrum religii przeżywanej, ponieważ rzeczywistość życia codziennego odgranicza możliwość abstrahowania od cielesności, tworzenia wyspecjalizowanych dyskursów, które pomijają jednostkowe przeżycia.

Uprzywilejowanie kategorii praktyki religijnej w badaniach nad religią przeżywaną nie oznacza, że doświadczenia, przekonania czy opowieści religijne schodzą na dalszy plan, ponieważ także one mogą być rozumiane jako praktyki. Niezależnie od tego, jakimi kategoriami posługują się badacze religii przeżywanej, ucieleśnienie dotyczy wszystkich zasadniczych wymiarów życia religijnego. Myślenie religijne oraz doświadczenie religijne są ucieleśnione w nie mniejszym stopniu niż działania w widoczny sposób angażujące ciało.

Ciało stanowi nie tylko narzędzie używane w działaniach rytualnych oraz religijnie waloryzowanych działaniach w obrębie rzeczywistości życia codziennego, ale także istotne źródło religijnych przeżyć i konceptualizacji. Oznacza to, że doświadczenie i myślenie religijne również są ucieleśnione. Nawet zdawałoby się najbardziej nieuchwytnie i niewypowiadalne doświadczenia religijne oraz najbardziej abstrakcyjne pojęcia mogą być wyrażone w kategoriach cielesnych. Metaforyka opisów przeżyć mistycznych stanowi dobry przykład takiego zakorzeniania nieokreślonych doświadczeń w ciele. Przykładowo traktowanie ciała jako więzienia, jako źródła zgubnych pokus czy bezwartościowej powłoki nie przeszkadzało wielu mistyczkom chrześcijańskim w opisie głębokich doświadczeń religijnych w kategoriach zmysłowych. Zjawisko takie jest wprawdzie w religiach powszechne, ale mistykę chrześcijańską przedstawiano zwykle jako doświadczenie przekraczające zmysłowy świat. Mistyk miał obcować ze światem transcendentnym, a więc bezcielesnym. Tymczasem w wielu pismach mistyków cielesność wydaje się osią, wokół

której dokonuje się konceptualizacja transcendentnego przedmiotu doświadczenia.

Podobną tendencję można zaobserwować w odniesieniu do języka specjalistów religijnych, którzy wytwarzają zrationalizowane systemy przekonań. Dotyczy to tych form dyskursu teologicznego, które operują pojęciami abstrakcyjnymi. Dopóki tego rodzaju dyskurs teologiczny nie wykracza poza ramy specjalistycznej mowy religijnej, funkcjonuje względnie autonomicznie, w separacji od codziennej mowy religijnej. Natomiast z chwilą, gdy abstrakcyjne pojęcia teologiczne mają być zastosowane do interpretacji doświadczenia codziennego, wymagają one przełożenia na język bardziej konkretnych doświadczeń. Również w tym przypadku z pomocą przychodzą metafory religijne, które to, co abstrakcyjne, zakorzeniają w tym, co konkretne. Przykładem takiego przeniesienia może być ujmowanie abstrakcyjnie rozumianego Boga – istoty posiadającej w tradycji chrześcijańskiej takie atrybuty, jak nieskończoność, wszechobecność, wszechwiedza – jako kochającego ojca, a więc istoty uchwytnej w codziennym doświadczeniu.

Badania nad myśleniem religijnym w kontekście życia codziennego wskazują na skłonność ludzi religijnych do zastępowania abstrakcyjnych pojęć istot nadprzyrodzonych pojęciami konkretnymi (Barrett, 1999). Odpowiadają temu konkretne wyobrażenia religijne oraz reprezentacje wizualne. Skłonność ta prowadzi często do antropomorfizacji, tj. przypisywania cech ludzkich istotom nadprzyrodzonym, przy czym do cech ludzkich należą zarówno cechy fizyczne, jak i psychiczne. Przykładowo istota nadprzyrodzona pojmowana jako interlokutor wyobrażana jest jako osoba posiadająca zdolności komunikacji (np. rozumie mowę, w której zwraca się do niej wyznawca), postrzegania, odczuwania, a zarazem wyobrażana jest jako istota fizyczna, zajmująca miejsce w przestrzeni, istniejąca w czasie, przybierająca konkretną postać. Innymi słowy, jest wyobrażana jako istota posiadająca liczne ograniczenia, które są przypisywane cielesnym osobom, ale nie są przypisywane abstrakcyjnie ujmowanym istotom nadprzyrodzonym. Sposób funkcjonowania ludzkiego umysłu w trybie szybkiego przetwarzania informacji wymusza „ucieleśnienie” istoty nadprzyrodzonej, to znaczy reprezentowanie jej jako podobnej do człowieka istoty cielesnej.

Ciało w religii może być wreszcie przedmiotem, na którym skupia się uwaga i które jest waloryzowane religijnie. Podstawą takiej waloryzacji jest generalna postawa wobec ciała, która może przybierać formę akceptacji, negacji, a także prowadzić do religijnie motywowanych i racjonalizowanych modyfikacji ciała. Dopuszczalność modyfikacji ciała zależy z kolei od tego, czy jest ono postrzegane jako raz na zawsze dane, czy też jako przekształcalne (LaFleur, 1998, s. 38). Ciało postrzegane jako „dane” (przez boga, los, przypadek) jest

przedmiotem akceptacji (lub odrzucenia), natomiast ciało przekształcalne może być poddawane różnym modyfikacjom – od ćwiczeń umysłowych zmieniających postrzeganie ciała po głęboką ingerencję w ciało.

Ucieleśnienie w religii przeżywanej dotyczy nie tylko typowo religijnych działań, takich jak modlitwa czy składanie ofiary. Religia przeżywana tworzy się i rozwija na styku religii i życia codziennego. Należą do niej zatem religijne waloryzacje zwyczajnych, codziennych sposobów posługiwania się ciałem. Termin „sposoby posługiwania się ciałem” (fr. *techniques du corps*) zaproponowany przez Marcela Maussa (2001) stanowi dobry punkt wyjścia do badań nad formami ucieleśnienia w religii przeżywanej, ponieważ oznacza właśnie używanie ciała jako narzędzia w rzeczywistości życia codziennego. Mauss wymienia rozmaite techniki posługiwania się własnym ciałem w społecznościach ludzkich; należą do nich sposoby spania, jedzenia, poruszania się, komunikowania, pielęgnacji itp. W przekonaniu Maussa ciało można potraktować jako najbardziej podstawowe narzędzie, którym posługuje się człowiek, jako przedmiot, a zarazem jako środek techniczny (Mauss, 2001, s. 397). Codzienne czynności angażujące ciało i będące przejawem zinternalizowanych technik używania ciała stają się religijnie znaczące z chwilą, gdy zostaną religijnie zwaloryzowane. Z drugiej strony poszukiwanie religijnych znaczeń i doświadczeń w życiu codziennym, charakterystyczne współcześnie dla wielu wyznań i ruchów chrześcijańskich, wymaga zaangażowania ciała jako narzędzia służącego do indukowania poczucia rzeczywistości nadprzyrodzonego świata. Ciało staje się tutaj niezbędnym ogniwem w łańcuchu przedmiotów i czynności, które w codziennym doświadczeniu religijnym interpretowane są jako mediatorzy obecności Boga.

Nie jest przypadkiem, że zwrot ku cielesności jest wyraźnie widoczny w badaniach nad religią przeżywaną, ponieważ to właśnie w religii życia codziennego ciało staje się kluczowym narzędziem, a zarazem podmiotem przeżyć i działań. Badania takie nie powinny jednak ograniczać się do subiektywnego wymiaru ucieleśnienia, ponieważ ucieleśnienie jest zjawiskiem wielowymiarowym, obejmującym tworzenie, rozpowszechnianie i internalizowanie kulturowych modeli ciała, posługiwanie się artefaktami, a także podleganie środowiskowym uwarunkowaniom, które działając na ciało, zmieniają sposób, w jaki religia jest przeżywana. W istocie badania nad ucieleśnieniem w religii nie wprowadzają po prostu ciała jako dodatkowego wymiaru życia religijnego, ale proponują istotną zmianę perspektywy religioznawczej. Ciało stawiane jest niejako w centrum życia religijnego, zaś ucieleśnienie dotyczy wszystkich podstawowych wymiarów religii.

Literatura

- Ammerman N.T. (red.) (2007). *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Oxford: Oxford University Press.
- Barrett J.L. (1999). Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion. *Method and Theory in the Study of Religion*, 11(4), 325–339.
- Cave D., Norris R.S. (2012). Introduction. W: D. Cave, R.S. Norris (red.). *Religion and the Body: Modern Science and the Construction of Religious Meaning* (s. 1–12). Leiden: Brill.
- Jonkers P., Sarot M. (2013). *Embodied Religion: Proceedings of the 2012 Conference of the European Society for Philosophy of Religion*. Utrecht: Ars Disputandi.
- Klocová E.K., Geertz A.W. (2019). Ritual and Embodied Cognition. W: R. Uro, J.J. Day, R.E. Demaris, R. Roitto (red.). *Early Christian Ritual* (s. 74–94). Oxford: Oxford University Press.
- Knibbe K., Kupari H. (2020). Theorizing Lived Religion: Introduction. *Journal of Contemporary Religion*, 35(2), 157–176.
- LaFleur W.R. (1998). Body. W: M.C. Taylor (red.). *Critical Terms for Religious Studies* (s. 36–54). Chicago: Chicago University Press.
- Mauss M. (2001). *Socjologia i antropologia*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- McGuire M. (2007). Embodied Practice: Negotiation and Resistance. W: N.T. Ammerman (red.). *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives* (s. 187–200). Oxford: Oxford University Press.
- McGuire M.B. (2008). *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Merleau-Ponty M. (2001). *Fenomenologia percepcji*. Warszawa: Aletheia.
- Morgan D. (2010). The Material Culture of Lived Religion: Visuality and Embodiment. W: J. Vakkari (red.). *Mind and Matter: Selected Papers of Nordic Conference 2009* (s. 14–31). Studies in Art History. Vol. 41. Helsinki: Society of Art History.
- Orsi R.A. (2010). *The Madonna of 11th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880–1950*. New Haven – London: Yale University Press.
- Pawlik J.J. (2019). Religia przeżywana. *Roczniki Teologiczne*, LXVI(9), 79–91.
- Schjoedt U. (2009). The Religious Brain. A General Introduction to the Experimental Neuroscience of Religion. *Method and Theory in the Study of Religion*, 21, 310–339.
- Sztajer S. (2009). *Język a konstituowanie świata religijnego*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM.

Przegląd Religioznawczy 1 (279)/2021

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

MAREK SZULAKIEWICZ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Wydział Filozofii i Nauk Społecznych

e-mail: mszulak@umk.pl

ORCID: 0000-0003-4987-2603

DOI: 10.34813/ptr1.2021.12

Religia jako warunek metafizycznej otwartości? Religijne podstawy otwartego świata

Religion as a condition of metaphysical openness?
Religious foundations of the open world

Abstract. Emphasizing the thoughts of E. Cioran, who points out that only a religious man can properly grasp the nature of being, the article addresses the issue of metaphysical openness. Firstly, it considers what the metaphysical idea of openness is, and how it relates to religion. The second point of analysis is whether acceptance of the existence of God (Transcendence) can be combined with the idea of an open world? The third notion is whether man and culture, deprived of religious experiences, are actually threatened with closing the world and living only in *hic et nunc*? In the religious sense, openness must be considered twofold. On the one hand, it is looking towards another dimension of reality, on the other hand, it is openness to the depths of man himself. In reference to human life, such openness signifies that it cannot be reduced to a biological dimension demarcated by birth and death. Man is always something more. When it comes to values, it turns out that they cannot be reduced to our will and creativity, because there is something more to them. Religious openness prevents the reduction of the world to something singular and universal, and prevents us from becoming stuck in the world and in ourselves.

Keywords: religion, openness, culture, reductionism

Trzeba być człowiekiem bardzo religijnym, aby móc z przekonaniem wypowiadać słowo *być*. Trzeba wierzyć, ażeby móc zwyczajnie powiedzieć o jakimś przedmiocie czy osobie, że *jest* (Cioran, 2006, s. 62).

Trudno oczekiwać, by powyższe słowa rumuńskiego myśliciela były (w jego przypadku) jakąś apoteozą religii i religijności. Wydaje się, że w swoim myśleniu nie miał on żadnych złudzeń co do religii: z łatwością poddawał ją krytyce i włączał do źródeł nihilizmu i cynizmu. A jednak jest to sąd, który każe dostrzegać u niego resztki myślenia metafizycznego i jakąś próbę przecięcia tak często ukazywanego chaosu i beznadziei. Idąc tropem tych zdań, trzeba zapytać o to, co jest takiego w religii, że właśnie dzięki niej człowiek z przekonaniem może wypowiadać słowo „być”? Co jest w niej tak ważnego, że dzięki niej okazuje się, iż świat odzyskuje swoje „jest”? To tylko niektóre pytania wyznaczające kontekst myśli Emila Ciorana i stanowiące ważny element zrozumienia współczesnych losów religii i naszego świata. Stają się one szczególnie ważne wtedy, gdy ona sama wydaje się nie odgrywać już w społeczeństwach kultury Zachodu takiej roli, jaką dostrzegano jeszcze w niedawnej przeszłości. Można powiedzieć, że jeśli współcześnie jest ona postrzegana jako coś przypadkowego i zbędnego, to – idąc za myślą Ciorana – człowiek nie potrafi już ani wypowiadać słowa „być”, ani też rozumieć tego, co znaczy „jest”. Co prawda jest on nadal nazywany *homo religiosus* (Pannenberg, 1999, s. 15), jednak nie wykorzystuje już religii w tym metafizycznym sensie, staje się ona co najwyżej ortopraksją, zaangażowaną tylko w służbę moralności, pokoju, sprawiedliwości, ochrony słabych i świata (Ratzinger, 2004, s. 96). W sposób wyraźny religia traci w życiu człowieka i kultury charakter czegoś naturalnego i zrozumiałego, a wzmacnia się jej niepewność i konieczność obrony bądź usprawiedliwienia swego istnienia.

Rumuński myśliciel odsłania zatem dwie możliwości ujawnienia bytu, które związane są z religią: pierwszą, w której (właśnie dzięki religii) świat zostaje otwarty na wymiar transcendentny i nadprzyrodzony, i da się tu z przekonaniem wypowiadać słowa „być” i „jest”; drugą, w której – po utracie doświadczenia religijnego – nie jesteśmy już w stanie właściwie ujawnić istnienia (w jego byciu) i żyjemy tylko w ramach samowystarczalnego i immanentnego świata. Utrata religii jest tu tożsama z utratą otwartości i zamknięciem do świata *hic et nunc*. Religia wydaje się zatem spełniać ważną funkcję otwierającą, chronić przed materializacją świata i degradacją człowieka. Czy tak jednak jest? Czy te intuicje, obecne w myśli Ciorana, rzeczywiście pozwalają tak łączyć religię i świat, że jej obecność ubogaca i otwiera, a jej brak zamienia świat w Weberowską „stalową skorupę” (*stalharteres Gehäuse*) (Weber, 2016, s. 171)? Te pytania są szczególnie ważne w kulturze współczesnej. Formułując je, nie mamy

oczywiście na uwadze prawdziwości (lub fałszywości) religii bądź konkretnych doktryn religijnych, lecz jej sens, czyli to, co znaczy ona dla ludzi, którzy wierzą. Ale również to, co znaczy ona dla kultur, które nie lękają się jej obecności. Nie chodzi zatem o treści konkretnych religii, lecz o warunki i sposoby ich doświadczania. Należy zatem rozważyć, na czym polega metafizyczna idea otwartości i jej związek z religią, a także przyjrzeć się temu, czy akceptacja istnienia Boga (Transcendencji) da się połączyć z ideą otwartego świata. Na koniec należy też zwrócić uwagę na to, czy człowiek i kultura, pozbawieni doświadczenia religijnego, zostają zagrożeni zamknięciem świata i życiem tylko w *hic et nunc*. Religia jest bowiem zawsze wpisana w rzeczywistość kultury i mówiąc o niej, mówi się też o kulturze, w jakiej żyjemy.

Metafizyczna otwartość

Jacques Derrida podczas „rozmów na Capri” o religii sformułował ważne dwuczęściowe pytanie: co czyni religia i co my z nią dzisiaj czynimy? (Derrida, 1999, s. 7–8). Przyglądając się temu pytaniu i biorąc pod uwagę współczesne zainteresowanie religią, łatwo dostrzec, że z rozważań religioznawczych często umyka pierwszy człon tego pytania (co czyni ona sama?) na rzecz zaakcentowania członu drugiego (co my z nią czynimy?) albo też: co się z nią dzisiaj dzieje? Ten pierwszy problem pojawia się co najwyżej wraz z pytaniem o dobro i przekaz nauczania moralnego. Często też mówiąc o ludziach wierzących, ma się na uwadze jedynie ich związek z dobrem i moralnością¹. Religia wydaje się tu tylko pomocą w tym, aby człowiek dobrze żył: czyni ludzi dobrymi i pełni funkcję pocieszycielki w trudnych chwilach życia. Wbrew temu jednak wiara religijna pierwotnie związana jest z metafizyką, a dopiero wtórnie z moralnością. Dlatego pytanie o to, co czyni ona sama, nie powinno być ograniczane do wąskiego wymiaru troski o dobre życie. W postępowaniu takim zbyt łatwo redukuje się religię do faktu psychologicznego, socjologicznego czy kulturowego. Można powiedzieć nawet, że ograniczenie jej do tego wymiaru jest jednym z powodów jej dzisiejszej eliminacji z kultury. Łatwo bowiem wykazać (również w praktyce), że nie jest konieczne bycie religijnym, aby troszczyć się o dobro.

Roli religii w kulturze (co ona czyni?) nie należy poszukiwać w poszczególnych aspektach jej doktryny, lecz w rezultatach działania. Wiara, obecna w doświadczeniu religijnym, dotyczy nie tego, co jest, lecz tego, czego się spodziewamy, i jako taka właśnie czyni coś ze światem: otwiera go ku czemuś innemu. Religia jest zatem specyficznym odczytywaniem świata przez czło-

¹ Silnie obecny jest on np. w języku niemieckim (a przez to w protestantyzmie), w którym słowo „wierzyć” (*glauben*) wywodzi się ze słowa „dobry” (*liob*).

wieka i siebie w tym świecie. Otwiera na to, co jest inaczej (niż świat), inne (niż rzeczywistość) i gdzie indziej (niż tu i teraz). W tym otwarciu tworzy i podtrzymuje takie idee, w których człowiek zasługuje na lepszy los i kiedyś te aspiracje zostaną spełnione. „Akt religijny – podkreślał Louis Dupré – nie jest prostym doświadczeniem, lecz skomplikowanym ruchem, za pomocą którego umysł odkrywa nową rzeczywistość. Chociaż leży ona poza tym, co zjawiskowe, i jest mu przeciwstawna, ostatecznie integruje wszelką rzeczywistość w wyższej syntezie” (Dupré, 2003, s. 14–15). Można oczywiście zastanawiać się nad tym, czym jest to „inaczej, inne i gdzie indziej”. I można traktować to wszystko jako jedyną prawdziwą rzeczywistość. Wszystkie te problemy znajdują – tak czy inaczej – rozwiązanie w konkretnych religiach. Istotniejsze jednak niż one jest to, co dzieje się ze światem, gdy uwzględnione zostaje owo „inne i gdzie indziej”.

Ku światu religii (w różnych postaciach) zwracają się najczęściej ludzie, którzy uświadamiają sobie zanurzenie w świecie skończonym i którzy poszukują nieskończoności. Nie może być wiary w wyższy i niewidzialny porządek, gdyby nie udało się odrzucić przekonania, że człowiek (i świat) pozostają zawsze zamknięci do tu i teraz, w tym się wypełniają i tacy powinni pozostać (James, 2011, s. 57). Człowiek religijny potrzebuje idei otwartego świata i nie jest w stanie przyjąć, że świat jest zamknięty i nie ma nic innego poza tym, co dzieje się tu i teraz. I odwrotnie: jeśli człowiek uznał, że wszystko, co nieznanne, może (teraz lub kiedyś) być sprowadzone do tego, co znane, jeśli razem z tym nie jest w stanie wykraczać ponad skończoność w nieskończoną tajemnicę, to z pewnością nie będzie on człowiekiem religijnym. To bowiem, czym w ogóle jest świat, najlepiej poznajemy nie wtedy, gdy gubimy się w *hic et nunc*, gdy absolutyzujemy siebie i swój świat, lecz wtedy, gdy uczymy się przekraczać rzeczywistość i zwracać się do doświadczeń wyższego rzędu². W rozwijającym się dzisiaj nowym paradygmacie wszechświata kreatywnego (Artigas, 2017, s. 182) jeszcze mocniej ukazuje się, że to właśnie religia może pełnić funkcję zachowania i troski o otwartość, w której świat i nasze życie przedstawiają się jako elementy większej całości. Z drugiej strony, każda próba przekonywania, że wszystko nie może być inne niż jest, gdyż jest tylko to i nic więcej, oznacza zamykanie świata. Neguje otwartość ten, kto uznaje, że wszystko już wiadomo, a zwłaszcza to, że panują tu tylko materialne determinizmy. Dlatego religia, otwierając rzeczywistość, nie pozwala jednocześnie na utknięcie w „tu i teraz”. Na pytanie zatem, co czyni ona sama, można odpowiedzieć, że otwiera rzeczywistość i troszczy się o zachowanie otwartego świata. „Religia – wskazuje Robert Spaemann – wzmacnia doświadczenie przygodności. Rzeczywistość

² Tak postępujemy np. przy tworzeniu definicji i konieczności uwzględnienia wyższego rodzaju (*genus proximum*), lecz jest tak również przy próbie rozumienia świata.

świata jako całości jest dla niej swoistą tajemnicą, przedmiotem nieustannego zadziwienia – czy to w sensie podziwu, czy to w sensie skargi” (Spaemann, 2009, s. 208). Odwołując się do terminu Ludwiga Wittgensteina „ogarniające tło” (*überkommene Hintergrund*) (Wittgenstein, 1970, s. 12), można też powiedzieć, że religia stwarza takie unikalne tło rozumienia świata, w którym należy go pozostawić otwartym i uznać, że musi być coś więcej i jakoś inaczej. Rudolf Bultmann tak właśnie określa wiarę religijną: oznacza ona konieczność otwarcia się na przyszłość („Und eben das heißt «Glaube»: sich frei der Zukunft öffnen”) (Bultmann, 1948, s. 29).

Stąd religijne sposoby myślenia i formy życia oddziałują na wszystkie elementy istnienia. Religijne otwarcie należy rozumieć podwójnie. Z jednej strony jest to skierowanie na inny wymiar rzeczywistości, z drugiej zaś – otwarcie w głąb samego człowieka. Można powiedzieć, że w tym religijnym otwarciu idea nieskończoności i „innego” nachodzi człowieka w codziennym doświadczaniu świata. Na przykład w odniesieniu do ludzkiego życia taka otwartość oznacza, że nie da się go zredukować do wymiaru biologicznego, wyznaczonego narodzinami i śmiercią. Człowiek to zawsze coś więcej. W odniesieniu do wartości okazuje się, że nie da się ich zredukować do naszej woli, twórczości i do dóbr, gdyż są one czymś więcej. Jednak najmocniej ową otwartość i anty-redukcjonizm można dostrzec w metafizyce. Religijna otwartość uniemożliwia redukcję świata do czegoś jednego i uniwersalnego oraz chroni przed tym, abyśmy nie utknęli w świecie i w sobie. I jeśli tak łatwo dokonana została symbioza między metafizyką a religią wraz z hellenizacją chrześcijaństwa (Habermas, 2003, s. 259), to przyczyn tego można poszukiwać w takim samym rozszczeniu pierwszej i drugiej. Co prawda religia nie jest metafizyką i elementy poznawczo-racjonalne nie są w niej najważniejsze. I tak samo metafizyka nie jest religią, gdyż źródła doświadczenia religijnego tkwią głębiej niż wszelkie pytania, dowody i metafizyczne rozumowania³. Zarówno jednak religia, jak i metafizyka walczą o tę samą sprawę: jest nią uniemożliwienie redukcjonizmu⁴ i zamknięcia świata do Toż-samego (Lévinas, 1994). Jeśli nie rozumie się religijnej otwartości w kategoriach metafizycznych, ale uzasadnia się jej istnienie czynnikami socjopsychologicznymi bądź moralnymi, to nie sposób zrozumieć problemów współczesnej kultury, w której idea otwartego świata przysłonięta zostaje ponownym gnostyckim jego „zaczarowaniem”. To znaczy zamiast religijnego otwierania rzeczywistości ku innym wymiarom istnienia samej tej rzeczywistości nadaje się nowy, duchowy charakter. W ten sposób za

³ „Dla metafizyka – pisał Max Scheler – kwestia zbawienia pozostaje wtórna; dla człowieka religii wtórne jest poznanie bytu absolutnie rzeczywistego” (Scheler, 1995, s. 61).

⁴ Słowo „redukcjonizm” pochodzi z łacińskiego *re-duco*, co oznacza: prowadzenie na powrót do punktu wyjścia, upraszczanie.

religię zaczyna uchodzić zespół przeżyć panteistycznych, skierowanych bardziej w stronę komfortu psychicznego człowieka niż otwierania rzeczywistości. Taka swoista resakralizacja świata (Knoblauch, 2009, s. 31) nie wydaje się dalszym rozwojem religii, lecz powrotem do form wcześniejszych, przedreligijnych i mitycznych, oraz akcentowaniem bezosobowej jedności człowieka ze światem.

Religia i otwarty świat

Chociaż w filozofii coraz częściej mówi się o potrzebie odnowy metafizyki, to dość powszechne wśród współczesnych filozofów jest przekonanie, że religia nie wnosi niczego nowego w kwestii myślenia bytu (Gabriel, Hogrebe i Speer, 2015). Najczęściej jednak to „nowe” jest rozumiane jako dodatkowa wiedza, której człowiek nie może zyskać na drodze doświadczenia religijnego: religia jest poza wiedzą. Jej teoretyczna przydatność zostaje w ten sposób zanegowana, a rozum nie może z nią wiązać żadnych oczekiwań. Jednak doświadczenie religijne – jeśli nawet nie dodaje nowej wiedzy na temat bytu – ujawnia jego głębszy wymiar – możliwość źródłowej prezentacji istnienia i nowe horyzonty. Religia jest bowiem szczególnym sposobem doświadczenia świata i postępowania w nim. Można powiedzieć, że stanowi doświadczenie pierwotne i jako taka otwiera na sens rzeczywistości i na „więcej” w byciu świata. Można to dostrzec już w doświadczeniu transcendencji, czy też obecności Boga. Człowiek religijny ujmuje Boga jako dodatkowe istnienie, rzeczywistość transcendentną, to znaczy całkowicie różną od tego wszystkiego, co jest światem. „Bóg – pisał Alfred N. Whitehead – jest zwierciadłem ukazującym przed każdym stworzeniem jego wielkość” (Whitehead, 1997, s. 125). Bez względu na to, czy Boga nazwie się Ojcem, Allahem, Jahwe, Brahłą, Pierwszą Przyczyną czy Najwyższym Bytem, wszędzie tam mówi się coś ważnego o świecie, a sam człowiek nie może zostać wobec tego neutralny czy obojętny. Jeśli bierze się pod uwagę Boga, czyli „inaczej, inne i gdzie indziej”, to człowiek, świat, kultura nie są Bogiem, nie są tym „inaczej”. W doświadczeniu Boga, czy też otwarciu na Boga, byt ujawnia swój relacyjny charakter, zawierając w sobie ukierunkowanie w stronę tego, czego tu nie ma, a co jest możliwe. Wszystko to oznacza, że rzeczywistość odczuwana jest inaczej w otwierającym doświadczeniu religijnym niż np. w doświadczeniu naukowym. To ostatnie ma skłonność do wypierania innych reakcji i innych sposobów bycia. Jest ono myśleniem redukcjonistycznym (Szulakiewicz, 2012, s. 38). Inaczej jest, gdy religia zachęca do pozostawiania świata otwartym. Wtedy zawiesza się przekonanie, że wszystko musi być właśnie tak i tylko tak. Aby zatem w pełni wykorzystać ukierunkowanie ku Bogu, człowiek musi otworzyć swój świat, czyli uwolnić się od ograniczania (zamykania) go do

przedmiotowości i materialności. Może on jednak zignorować takie religijne otwarcie i poświęcić się tylko temu światu w relacji uprzedmiotowiającej rzeczywistość. Świat uprzedmiotowiony staje się wtedy światem dla mnie i nie ma w nim miejsca ani na Boga, ani na religię. Staje się on światem zamkniętym. „Im głębiej człowiek drąży badawczo świat – pisał Karl Rahner – tym częściej się natyka na świat właśnie i tylko na świat” (Rahner, 1983, s. 67). Otwarcie ku Bogu zawsze oznaczało, że człowiek baczniejszą uwagę zwraca najpierw na samego siebie, później na innego i świat, aby w końcu odkryć, że wszystko to ma swoje źródło w Innym. Jednak ten Inny nie jest ograniczeniem i zamknięciem świata, lecz odwrotnie, jest nadzieją, że wszystko to może ujawniać nowy wymiar istnienia. Takie odkrycie skończoności i słabości w świecie pobudza do jego przekroczenia i jeszcze pilniejszego szukania nieskończoności. Należy przyrzeć się teraz temu otwarciu i relacji, która wiąże człowieka religijnego (wierzącego) z tym, co transcendentne. Czy ukierunkowanie na Boga da się jednak pogodzić z otwarciem świata?

Najpierw należy przypomnieć myśl, którą przed laty wyraził Rahner, zastanawiając się nad tym, co się stanie, gdy człowiek podejmie kiedyś próbę eliminacji ze swego życia i swego świata „słowa Bóg”. Gdy to się stanie, podkreślał ten uczeń Heideggera, wówczas człowiek „utknie w świecie i w sobie”, zacznie zajmować się szczegółami swego świata i „powróci do poziomu pomysłowego zwierzęcia” (Rahner, 1987, s. 45). Błędem byłoby oczywiście religijną troskę o otwartość świata utożsamiać z ucieczką od rzeczywistości, niechęcią do materii i odsuwaniem się od spraw świata. Chociaż oczywiście przyjmowane tu idee mogą doprowadzić do wyraźnego konfliktu na linii immanencji (doczesności) i transcendencji (innego wymiaru świata). W sposób skrajny rezultatem takiego konfliktu może być też odrzucenie i dewaluacja doczesności. Jednak taki sens religijnego otwierania świata łatwo przeradza się w konieczność stopniowego eliminowania religii, gdyż zamiast ochrony przed zamknięciem i materializacją prowadzi ona do zawężenia horyzontów i nietolerancji (Taylor, 2003, s. 24). W otwieraniu rzeczywistości chodzi bowiem o przekształcenie świata, czy też uformowanie go na nowo, a nie o odrzucenie. Dzieje się to przez ujawnienie (umożliwienie) myślenia alternatywnego, będącego poszukiwaniem innych rozwiązań niż te, które prezentuje świat ograniczony do tu i teraz. Trzeba podkreślić jednak, że ani transcendencji, ani też immanencji nie należy utożsamiać z terminami wskazującymi na położenie (gdzieś), lecz raczej z kierunkami życia i działania, w których człowiek może się poruszać. Uznanie transcendencji oznacza, że oprócz kierunku „w stronę immanencji, czyli świata tu i teraz” możliwy jest jeszcze inny kierunek – „w stronę transcendencji, czyli ku czemuś innemu”. Nie istnieje religia, w której nie byłoby poczucia transcendencji, czyli przekonania, że jest coś więcej niż tylko

mierzalny świat, poddany badaniu naukowemu (Dawkins, 2014, s. 58). Karl Jaspers wyraźnie ukazywał, że transcendencja uobecnia się wtedy, gdy świat przestaje się jawić jako to, co istnieje samo z siebie, co bytuje w sobie, co jest wieczne, lecz odbiera się go jako będący czymś jeszcze (Jaspers, 1991, s. 108). W tym sensie religia żyje z obecności tego, co nieobecne, i nie ma w sobie nic z zabójczego dla człowieka zamknięcia. Więcej nawet, otwiera ona człowieka na siebie i jego świat. Jednak samo uznanie transcendencji jako czegoś (kogoś), co wykracza poza rzeczywisty świat i codzienne doświadczenie, lub też jako tego, co skrywa się w świecie, oznacza nie tyle informację o niej samej, ile ważniejszą nawet informację o samym świecie. Ujawnia się bowiem wtedy, że doświadczalny świat wcale nie jest wszystkim i musi pozostawiać otwarty „na coś innego”. Religia ukazuje, że nie jesteśmy w stanie zrozumieć naszej (i świata) skończoności, jeśli nie byłoby w nas nieskończoności. Można powiedzieć, że religia chroni nas przed tym, abyśmy nie utknęli w świecie.

Należy zatem podkreślić, że skierowanie ku Bogu oznacza metafizyczne otwieranie świata. I dzieje się to zarówno wtedy, gdy człowiek zwraca się ku Bogu-Początku (Stwórcy), jak i ku Bogu-Końca (Zbawienie). Ujawniająca się tu tajemnica, jako miejsce zapytywania, zawiesza możliwość zamknięcia świata, gdyż nigdy nie uzyskuje się odpowiedzi przez wskazanie na coś należącego do świata. Przekraczanie tego, co skończone, nie pozwala ograniczyć skończoności do tego, co tu i teraz. „Jeśli bowiem doświadczać oznacza obcować z pewną obecnością – stwierdza Karol Tarnowski – to doświadczenie religijne jest spotkaniem z nieobecnością: jest to, trzeba by powiedzieć, „obecność Nieobecności”, czyli tego, co w sposób radykalny przekracza wszystko, co może być dla nas obecne, ale także – przez zwykłe zaprzeczenie – nieobecne” (Tarnowski, 1994, s. 66).

Gdy zabraknie religijnej otwartości

Religia tworzy porządek, w którym człowiek zostaje postawiony wobec czegoś, czego nie może ująć i zrationalizować. Martin Heidegger podkreślał, że Dasein w nastroju otwiera się na świat, doświadczając w tym, „że” świat istnieje (Heidegger, 1994, s. 192). Inaczej jednak dzieje się w otwartości religijnej: tu nie chodzi o to, „że” świat w ogóle istnieje, lecz o „inne” świata, o to zatem, że świat jest jeszcze inny niż to wszystko, co jawi się w uprzedmiotowiającym oglądzie. W takiej postawie ujawnia się, że istnienie, byt, świat nie jest wcale przeszłością, lecz przyszłością. Powtórzyć trzeba: byt (i my również) jest zawsze bardziej tym, czym będzie, niż tym wszystkim, czym już zdarzyło mu się być i czym jest. Nie jest jednak dla nikogo zaskakujące, że stan współ-

czesnej kultury jest również rezultatem osłabienia skutków takiej religijnej otwartości, która wyznaczała ważną barierę przed redukcją świata. I mimo tego, że wiele wartości humanistycznych przy bliższym spojrzeniu okazuje się wartościami religijnymi, chrześcijańskimi, jedynie zlaicyzowanymi, znaturalizowanymi, zeświecczonymi (Löwith, 2002, s. 108), to raczej zapomina się o religijnym przekraczaniu rzeczywistości ku czemuś innemu. Efektem tego jest redukcjonizm metafizyczny i uznawanie istnienia tylko za to, czym jest w naszym postrzeżeniu. Zupełne odrzucenie takiej otwartości prowadzi w sposób logiczny nie tylko do całkowitej zgody na immanencję, lecz także do zamknięcia świata do tu i teraz. Często z lęku przed religijnym fundamentalizmem z centrum kultury słychać nawoływanie do tego, że religia, która otwiera świat, ma zamilknąć, zniknąć i zatrzeć nawet ślad swego istnienia. Otwieranie świata wydaje się niebezpieczne, korzystne zaś jest prowadzenie poszukiwań w obrębie ustalonych granic codzienności. Jednak niemożność otwarcia świata staje się antropologiczną i metafizyczną katastrofą. Bez religii nie może pojawić się afirmacja dla tego, co niewidzialne, świat zaczyna się zamykać, a sam człowiek próbuje wyeliminować wymiary duchowe i etyczne swego istnienia. Książę Myszkina w *Idiocie* Fiodora Dostojewskiego wskazuje, że spotkał swego czasu uczonego ateistę i ucieszył się, że dowie się od niego czegoś istotnego. Tymczasem – mówi Dostojewski słowami Myszkina – „jakby wcale nie o tym mówił cały czas, i dlatego mnie właśnie uderzyło to, co i dawniej, ilekroć rozmawiałem z niewierzącymi albo czytałem takie książki; wciąż mi się wydawało, że i oni mówią, i w książkach piszą zupełnie jakby nie o tym, chociaż z pozoru wygląda, że o tym” (Dostojewski, 1961, s. 247).

Życie w świecie zamkniętym, który kieruje się tylko zasadami rozumu instrumentalnego, czyli uprzedmiotowienia i panowania, prowadzi do niezwykłego zubożenia rzeczywistości, kultury i istnienia człowieka. Zamknięty świat doprowadza do zafałszowania naszych dotychczasowych wartości, które stanowiły o istocie kultury. W zamkniętym świecie godność człowieka szybko przemienia się w egoizm, wolność w samowolę, równość w dominację mniejszości, demokracja w konformizm, prawda w ideologię, sprawiedliwość w układy, a solidarność w produktywność. Zaczyna dominować relatywizm i regresywne tworzenie potrzeb, w którym wyższe wypierane są przez niższe. To zerwanie z religią zaczynało się jako marzenie o całkowitej niezależności i emancypacji, jako wyniosłe, rewolucyjne zerwanie ze wszystkim, co otwiera człowieka na inny wymiar istnienia. Kończy się zaś uniżonym poddaniem się temu światu, jego metafizyczną dewaluacją i – jak mówił Abraham Joshua Heschel – „brakiem wrażliwości wobec tajemnicy” (Heschel, 2007, s. 194). W tym wszystkim okazuje się, że nie ma możliwości zbliżenia się do rzeczywistości w żaden inny sposób poza tym jedynym: instrumentalnym.

Od pewnego czasu człowiek wyraźnie dokonuje naturalistycznego zwrotu w rozumieniu siebie i świata. Polega on na tym, że świat i nasze zdolności poznawcze dostrzegamy tylko jako własności naturalne, które zamykają się w tej jednej materialnej, zreifikowanej rzeczywistości. Nie ma już ani innego wymiaru świata, ani tym samym konieczności ukazywania różnych wymiarów istnienia. Gdy zabrakło takiego myślenia – co dzieje się nawet wbrew fizyce kwantowej – a człowiek nie ma odwagi choćby na to, aby uchylić drzwi na coś innego, i pozostało tylko to, co ziemskie, przyrodzone, realne, wydawało się, że czeka nas idealny świat wyrastający z naszych działań. Było to jednak pierwsze zamknięcie, w którym zapragnęliśmy „pozostać tutaj” i niczym Faust ćwiczyć się w wołaniu: „chwilo, trwaj”, „niech tak będzie na zawsze”. Człowiek stał się całkowicie ziemski i skończony, stał się istotą zamkniętą w świecie i próbującą nad nim zapanować, zgodnie z zasadą, którą wyraził kiedyś Feliks Koneczny: gdy człowiek przestanie patrzeć w górę, bo nie ma na co, przestaje też iść pod górę (Koneczny, 2001, s. 14.). Zostaje tutaj, gdzie jest, i czyni to dla własnej wygody. W takim zamkniętym świecie zapragnął też stworzyć rzeczywistość zgodną ze swoimi pragnieniami. Jednak nie trzeba wielkich badań, aby dostrzec, że w metafizycznym zamknięciu nie poczuliśmy się wcale bardziej szczęśliwi. Religia troszczyła się o ważną ludzką potrzebę ucieczki przed skończonością i otwierała na inny, nieskończony wymiar istnienia. Potrafiła z jednej strony rozpoznać możliwość nieskończoności naszego istnienia, z drugiej zaś – uczyła pojednać się ze skończonością. Dalszym ciągiem religii jest duchowość, której nie da się bez niej osiągnąć. Zamknięcie się przed nią w klatce instrumentalnej racjonalności i w „tu i teraz” i wykluczanie jej z życia człowieka nie oznaczało wcale usunięcia tej potrzeby z naszego bytu. Wirus racjonalizacji wszystkiego, zanegowanie metafizycznej tajemnicy i zamknięcie do jedyne go świata natury powoduje już stany chorobowe. Mówiąc metafizycznie, można wskazać, że zamiast uwolnienia duchowości zamykamy siebie w materialności i zatrzymujemy świat w rozwoju. Świat taki jest co prawda w ruchu, podlega zmianom, pojawiają się nowoczesne techniki, lecz w tym wszystkim nie ma rozwoju „dalej”, tylko unowocześnienie tego, co jest. Trzeba zapytać jednak o przyczynę. Dlaczego tak się dzieje, że okaleczamy siebie, stwarzając jednocześnie pozór pełni, bogactwa i spełnienia? Dlaczego wolimy świat zamknięty niż otwarty? Dlaczego, wreszcie, tak bardzo uczymy się wrastać w teraźniejszość, ukrywając inne wymiary czasu?

Kultura, w której żyjemy, znalazła się w stanie choroby nie z powodu jakiegoś wroga zewnętrznego, lecz z powodu ułomności swoich własnych zalet: rzecz można, z powodu wewnętrznej infekcji. Wśród nich najważniejszy jest redukcjonizm jako takie stanowisko metafizyczne, w którym podejmuje się próby wyjaśnienia świata (istnienia, człowieka, samej kultury...) umniejszając

samo istnienie i nasze myślenie. W tym pierwszym (umniejszaniu istnienia) jest to redukcja świata do rzeczywistości fizycznej, człowieka tylko do części świata przyrody, kultury tylko do sztuki opanowania teraźniejszości. W tym drugim (umniejszaniu myślenia) redukcjonizm uczy stosowania naszego myślenia tylko do świata zmysłowego. Oba kierunki redukcjonizmu bezpośrednio godzą w religijną otwartość. Wraz z takim myśleniem mamy do czynienia jednak nie tylko z umniejszaniem istnienia, ale także z zanegowaniem jego otwartości na to, co „więcej i dalej”, i redukowaniem do tego, co „tu i teraz”. Redukcjonizm przekreśla możliwość uznawania istnienia za otwarte ku czemuś innemu, zatrzymuje je w stanie statycznym i zamkniętym oraz neguje dalszy jego rozwój. Takie fałszywe myślenie metafizyczne oddziałuje na wszystkie wymiary naszego bytu, tworząc pozór izolowanej samowystarczalności i negując konieczność otwartości i wykraczania poza siebie. Jednak jeśli kultura rezygnuje z tego „więcej, dalej, inaczej” i – dodatkowo – nie pozwala na afirmację istnienia, to osłabia swoje moce i wcześniej czy później ulega poważnej infekcji. Wtargnięcie do naszego istnienia zamykającego redukcjonizmu prowadzi do infekcji w wielu obszarach, wywołując choroby. Nie są to tylko zakażenia miejscowe, lecz dotyczące – rzecz można – całego ustroju. „Projekt ludzkiego istnienia z właściwą mu przyswajającą interpretacją jest i pozostaje projektem otwartym – pisał niemiecki filozof Bernhard Welte – Od ludzi, których życie nie stanowi projektu otwartego, lecz raczej zamknięty, nie można oczekiwać, że zdobędą doświadczenie w poważnym i istotnym sensie” (Welte, 2000, s. 34). Taki redukcjonizm nie prowadzi dalej, lecz tylko powiększa zakres tego, co i tak już jest nasze, zdobyte i osiągnięte: można powiedzieć, że ta współczesna płatanina dróg zatrzymuje nas tu i teraz. Możemy stawać się już tylko bogatsi, lecz nie możemy stać się inni i nowi. Wielu ludzi czuje się spełnionymi, zrealizowanymi i oczekuje już tylko siódmego dnia wypoczynku: nie ma dla nich żadnego „dalej”, tracą swą otwartość nie tylko na drugiego człowieka, ale także na inny wymiar istnienia. Umacnia się w ten sposób swego rodzaju normatywne żądanie rezygnacji z poszukiwań i pójścia dalej na rzecz wielopostaciowej rozmaitości i zatrzymania tutaj.

Jednak eliminacja religijnej otwartości nie poprzestaje na umniejszeniu człowieka i ograniczeniu go do „tu i teraz”. Zmierza ona również do umniejszenia świata, redukując go do fizycznej rzeczywistości, gdyż tylko ona może być postrzegana przez zmysły i ujęta przez instrumentalny rozum. Coraz częściej uważa się, że jest tylko taki jeden świat, który jest zespołem nietrwałych, pozbawionych sensu faktów. Da on się też wyrazić przy pomocy jednego języka, jednego sposobu badań. Jedyne kompetencje do jego tłumaczenia mają zaś przyrodnicy. Taka materialistyczna strukturalizacja świata jest ograniczeniem jego wielopoziomowości i przede wszystkim zubożeniem. Jednowymiarowość

świata jest jednak nie tylko propagowana (czy nawet reklamowana) w granicach nauki, lecz wkracza także w codzienność życia naszej kultury. Dzieje się tak przez niedopuszczenie do poszerzania źródeł poznania i redukowanie ich do manipulowania rzeczami w świecie fizycznym. Można powiedzieć, że zamknęliśmy świat i straciliśmy orientację razem z usunięciem najważniejszej metafizycznej otwartości, jaka ujawniała się w religii. Wielu wydaje się, że gdy jest tylko *hic et nunc*, wszystko to tylko ludzkie, arcyłudzkie i wystarczy zadbać o dobre urządzenie się w świecie, bowiem taki jest sens naszego bytowania. Ale przede wszystkim zaczęliśmy postrzegać siebie wyłącznie z własnego miejsca, miejsca człowieka dzisiejszego, które sami sobie stworzyliśmy. Zredukowanie świata, usunięcie transcendencji zaowocowało (!) tym, że utknęliśmy w świecie, zastygliśmy w materialności przedmiotów, ogniskując uwagę na „tu i teraz” i sami sobie wyznaczając granice naszego bytu i naszych możliwości. Miotamy się w tym jak w klatce i trudno nam te granice przekroczyć, utraciliśmy świadomość naszej niesamowystarczalności, lecz wcale nie zyskaliśmy świadomości naszej wszechmocy (bo też i nie mogliśmy jej uzyskać). Religia była gwarancją tej niesamowystarczalności i metafizycznej otwartości nas i świata, mogliśmy dzięki temu nie tylko być w ruchu, ale także iść dalej. Dziś nie ma już żadnego dalej. Jest tylko „teraz i tutaj”. Poetycko wyraził to Tomáš Halik, stwierdzając, że Bóg uwalniał nas na trwale z tego, że to my/ja mógłbym być Bogiem” (Halik, 2007, s. 98).

Kultura stawia nas teraz w rzędzie świata uprzedmiotowionego lub sytuuje na jego peryferiach i nie może spełnić tej nadziei, którą chcielibyśmy w niej pokładać. Kultura, która zwraca (zawraca?) człowieka do siebie samego i do świata immanencji, która nadaje nam boski charakter albo/i która uprzedmiotowia i depersonalizuje, również w sposób fałszywy ukierunkowuje nasze życie i działanie. Zamiast orientacji otrzymujemy od niej dezorientację i z trudem już rozpoznajemy zwodnicze iluzje, w których zło pojawia się w postaci dobra, egoizm przybiera maski altruizmu, a uznawane kierunki życia przynoszą złudne zadowolenie. Słusznie stwierdzał Mikołaj Bierdiajew: „Wszystko to, co jest względne i zostało przekształcone w to, co jest absolutne, wszystko to, co jest skończone i zostało przekształcone w to, co jest nieskończone, wszystko to, co należy do *profanum* i zostało przekształcone w *sacrum*, nabiera charakteru demonicznego” (Bierdiajew, 2003, s. 179). W ten sposób zamiast przynosić pomoc w poszukiwaniu orientacji taka zdepersonalizowana i zamknięta kultura tworzy własne lęki, zmuszając człowieka do ciągłej ostrożności i walk z iluzjami. Trzeba podkreślić, że w tych zamknięciach i redukcjach we wskazanych tu obszarach istnienia nie chodzi wcale o to, aby usunąć to, co inne, lecz aby wszystko sprowadzić do jakiegoś jednego wymiaru: człowiek jest tym tutaj i niczym więcej, świat jest tylko materialny i nic więcej, kultura jest miejscem

przyjemności i nic więcej. Zwycięstwo tych działań zamknięcia (postawy redukcjonistycznej) osiąga się zatem wtedy, gdy zawęży się nasz horyzont poznawczy i sądzi, że świat, człowiek, kultura rzeczywiście są tylko „tym” i niczym więcej nie są i być nie mogą. My sami zaś (co najwyżej) możemy w tym zamkniętym (ograniczonym) świecie poprawiać, ulepszać to, co jest, lecz oczekiwanie czegoś innego nie ma sensu. Jak łatwo dostrzec, redukcjonizm sprzyja postępowi, doskonaleniu, poprawianiu, upiększaniu tego świata i nic więcej. Z kolei wszędzie tam, gdzie jesteśmy w stanie odkryć (i ocalić) inny wymiar istnienia, jego „jeszcze-nie” (Ernst Bloch), redukcjonizm ten zostaje umniejszony. Można powiedzieć, że w tej pierwszej postawie redukcjonizmu zafałszowuje się (ogranicza i zamyka) świat, człowieka i kulturę, w tej drugiej zaś – przywraca światu transcendencję, człowiekowi duchowość, a kulturze dążenie ku wartościom. Pierwsza jest postawą zatrzymującą w „tu i teraz”, i utrzymującą, że „to już wszystko”, druga zaś postawą otwierającą na transcendencję, podkreślającą obecność nieznanego i wskazującą, że zawsze jest więcej i inaczej. Należy podkreślić, że coraz częściej również z samej nauki płyną roszczenia o konieczności wyzwolenia jej z tego zamknięcia i narosłych od wieków dogmatycznych założeń (Sheldrake, 2015, s. 14).

Zakończenie

Religia nie jest ideologią, lecz aspektem ludzkiego doświadczenia, w którym uniemożliwiane są jego zamknięcia i ograniczenia. Na pytanie Derridy: „Co czyni religia?” można udzielić wielu odpowiedzi. Z równą łatwością takich odpowiedzi udzielają ludzie religijni, co niereligijni. Różnicą jest tylko kierunek: ci pierwsi wzorem Pascala wskazują wiele jej praktycznych funkcji, ci drudzy nie dostrzegają ani jednej takiej funkcji. Dla pierwszych jest ona przydatna (dla jednostek, społeczeństw, kultur), dla drugich odwrotnie: wszystko to byłoby lepsze bez religii. W obu jednak dostrzega się, że nie jest ona obojętna dla kultur i człowieka. Nie jest również obojętna pod względem metafizycznym. W przeszłości religia dokonała w kulturze czegoś niezwykle ważnego – pozbawiła mit iluzji, broniąc tego, że świat ma swój niemityczny wymiar. Dzisiaj – strzegąc otwartości świata – takiej iluzji pozbawia ona myślenie naukowe, które chce dokonać redukcji świata, ograniczyć go do jednego wymiaru i doprowadzić do niebezpiecznego opanowania rzeczywistości. I jak tam (w konfrontacji z mitem) religia pomagała przekroczyć złudne myślenie mityczne, nie niszcząc jego piękna, tak tu (w konfrontacji z naukowym redukcjonizmem) pomaga ocalić inny wymiar istnienia, nie negując prawdziwości poznania naukowego. Walka religii o otwartość świata i doświadczenia pomaga nauce w ujawnieniu jej ogra-

niczeń oraz pomaga uznać, że mierzalny świat fizyczny to nie wszystko. „Nie możemy zgłębić tajemnicy i obrócić jej w wiedzę – pisał Leszek Kołakowski – lecz ważne wiedzieć, że mamy z nią do czynienia” (Kołakowski, 1990, s. 16).

Taka postawa otwierająca jest również niezbędna do pełnego rozwoju człowieczeństwa. Chyba nigdy bardziej niż obecnie nie doświadczaliśmy tego, że człowiek definiowany jedynie przez efektywność, produktywność, rentowność nie zadowala. Wszystko to za mało i oczekuje się czegoś więcej. Jesteśmy nie tylko potrzebującymi, lecz także pragnącymi, oczekującymi i marzącymi. Komfort życia materialnego, obfitość dóbr konsumpcyjnych, nowoczesna technika nie potrafią usunąć pragnienia czegoś jeszcze, pozostawiając otwartą przestrzeń na coś innego. I właśnie w trosce o otwartą rzeczywistość i zachęcanie do refleksji nad tym, co jest inne, wkracza religia wraz ze swoją funkcją otwierania świata. Trzeba jednak przypomnieć, że – oprócz religii – w wielu obszarach naszej kultury taką funkcję ochronną przed zamknięciem i ograniczeniem świata do „tu i teraz” spełniała zawsze metafizyka, ale także sztuka. W nich wszystkich rozbijane były granice i ujawniała się tęsknota za światem, którego jeszcze nie ma lub który jest jakoś inaczej. Metafizyka wyposażała świat w dodatkowy sens, odkrywała dodatkowy wymiar świata, który decydował o strukturze codziennego doświadczenia, bez którego było ono niepełne i fałszywe. Sztuka zaś stwarzała „inny świat” obok świata codziennego życia, pomagając w przetrwaniu ludzkiego ducha i budząc „nienasycone pragnienie wszystkiego, co jest ponad nami” (Baudelaire, 1971, s. 121). Religia natomiast troszczyła się o transcendencję, stając się nośnikiem sensu i odsyłając do mocy nadprzyrodzonych ponad lub obok świata. W naszej kulturze była ona zawsze świadomością braku (Habermas, 2008, s. 27), ten brak uświadamiała i nie pozwalała o nim zapomnieć. Również Bóg zawsze był gwarantem nowości i otwartości, a nie kustoszem skostniałych struktur. Oczywiście od konkretnego człowieka zależało, jak radził sobie z tą świadomością, ale w niej właśnie odkrywał, że to nie jest wszystko. Wszędzie tam zdzierane były maski redukcjonizmu i wskazywana była nieskończoność oraz niewyczerpalność istnienia. W nich wszystkich istnienie, a razem z nim człowiek i jego świat, otrzymywało charakter otwarty, niegotowy, procesualny. Cechą ukazywanego w nich świata była jego otwartość, bycie w możliwości, odkrywane właśnie w refleksji metafizycznej, kontemplacji dzieła sztuki i wszechmocy transcendencji. Wszędzie tam przełamywana była postawa subiektywistyczna i wyłączne skierowanie ku człowiekowi. Wszystko to się jednak zmienia, gdy rezygnujemy z metafizyki, odrzucamy religię i degradujemy sztukę. Człowiek pozbawiony metafizyki, religii i sztuki ubożeje w swym istnieniu, zatracą się w „tu i teraz” i gubi siebie samego. W sposób nieuchronny musi wtedy dokonać redukcji, zamyka istnienie i zakreśla jego granice. Istnienie traci „moż-

nościowy” charakter: świat jest teraz tylko tym, czym jest; człowiek jest tylko świadomością; kultura tylko miejscem użycia i zabawy. Ale przede wszystkim my sami stajemy się więźniami swojego świata, stając wobec realnej groźby samozniszczenia. Bez metafizyki, religii i sztuki zostajemy przepełnieni złudną samowystarczalnością, świat zaś zostaje zagrożony nihilistyczną destrukcją.

We współczesnej kulturze można dostrzec wyraźnie, że konsekwencje kulturowe braku metafizyki, załamania się religii i degradacji sztuki są wręcz przerażające, redukcjonizm zaś z tym związany staje się cechą kulturową. Jeden z największych antropologów niemieckich Otto Friedrich Bollnow w jednej ze swoich prac w połowie XX wieku podkreślał, że w związku z tym człowiek stał się tułaczem, nigdzie nie może zamieszkać i poczuć się jak w domu (Bollnow, 1962, s. 19). Dzisiaj powiedzielibyśmy, że tułaczem już nie jest, zamieszkał w tu i teraz i chce w tym sztucznym domu pozostać na zawsze, określając siebie tylko ze względu na ten świat. Taki człowiek, zamknięty do swego świata, rozkoszuje się wątpliwym szczęściem chwili i sądzi, że jest to jego domostwo. Nie znajduje w tym jednak ani osłaniającej przystani, ani możliwości rozwoju. Traci też pewne fundamentalne prawdy i wartości o sobie i świecie. Trzeba jednak zapytać: Czy to znaczy, że nie ma nadziei i jesteśmy skazani na bogate życie w zamkniętym świecie, który szybko zmienia się, jest w ruchu, lecz pozostaje ograniczony w tym samym? Czy jest to los nieodwracalny? Czy skrajna mentalność pozytywistyczna, zakorzeniona głównie w naukach szczegółowych i technice, wystarczy do naszego istotnego bycia? Czy nie ma szans na jego ponowne metafizyczne otwarcie?

Pewną nadzieję można widzieć w coraz mocniejszej, trwałej i czynnej niezgodzie na świat taki, jaki jest. Zdając sobie sprawę z naszego uwikłania w świat, czas i historię, trzeba – jak mówił Max Scheler – „przeciwwstawić takiej rzeczywistości mocne «nie»” („dieser Art Wirklichkeit ein kräftiges Nein entgegenschleudern”) (Scheler, 1947, s. 49). Nie chodzi zatem o to, aby religię dostosować do bieżących upodobań i mody świata. Gdyby tak się stało, to jej otwierający charakter zostałby bezpowrotnie utracony. Chodzi o to, aby człowiek uczył się żyć tak, jakby Bóg istniał, *Veluti si Deus daretur*, co nie jest zgodą na kategorię wiary, lecz na pewien sposób życia, w którym uznaje się, że jest uzasadniony powód poważnego traktowania religii. I przede wszystkim niewłaściwe są decyzje w sprawie pozostawiania tego wszystkiego przypadkowi, bezkrytycznym emocjom lub niejasnym uprzedzeniom. Trzeba mieć nadzieję, że w tej postawie ujrzymy nie tylko przywrócenie wartości duchowych od dawna uznawanych, lecz także rodzenie się nowych. I w tym procesie religia odegra swoją tradycyjną rolę, coraz lepiej ukazując, jak bardzo potrzebujemy otwartego świata, a wszelkie zamykanie ideologiczne, kulturowe, polityczne i fundamentalistyczne zagraża naszemu istnieniu. Jednocześnie bezreligijność

współczesnego człowieka i zamknięcie w świecie stworzonym przez siebie jest czasem oczyszczania z nadmiaru bożków. Lecz ten czas kiedyś się skończy i ponownie wykorzystamy religię do otwarcia naszego świata. „Jestem przekonany – pisał Kołakowski – że jeśli nasza cywilizacja dopuści do wyschnięcia swoich religijnych korzeni, obumrze razem z nimi; to dziedzictwo jest nam konieczne potrzebne do wyraźnego uświadomienia sobie naszych przewin i obowiązków, nie zaś do tego, byśmy kodyfikowali religijne nasze pretensje, roszczenia czy prawa odwetu” (Kołakowski, 2014, s. 111). Religia jest w stanie przemienić nie tylko nasze myślenie, lecz także wartościowanie, kierunek naszej woli i postępowania. Przede wszystkim jednak – obok filozofii i sztuki – jest w stanie wyleczyć człowieka z niebezpiecznej ideologii „nicwężyzmu” (Życiński) i pomóc odkryć, że wszystko to jest czymś więcej niż mierzalnym światem przedmiotów, którym możemy dowolnie dysponować.

Literatura

- Artigas M. (2017). *Umysł wszechświata*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Bierdiajew M. (2003). *Niewola i wolność człowieka. Zarys filozofii personalistycznej*. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Baudelaire Ch. (1971). *Sztuka romantyczna. Dzienniki poufne*. Warszawa: Czytelnik.
- Bollnow O.F. (1962). Die Vernunft und die Mächte des Irrationalen. W: O.F. Bollnow, *Mass und Vermessenheit des Menschen. Philosophische Aufsätze* (s. 9–32). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bultmann R. (1948). Neues Testament und Mythologie. W: H.-W. Bartsch (red.). *Kerygma und Mythos*. T. I: *Ein theologisches Gespräch* (s. 15–53). Hamburg: Reich.
- Cioran E. (2006). *Wyznania i anatemy*. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Dawkins R. (2014). *Bóg urojony*. Stare Groszki: Wydawnictwo CiS.
- Derrida J. (1999). Wiara i wiedza. Dwa źródła religii w obrębie samego rozumu. W: *Seminarium na Capri prowadzone przez Jacques'a Derridę i Gianniego Vattimo* (s. 7–98). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Dostojewski F. (1961). *Idiota*. Warszawa: PIW.
- Dupré L. (2003). *Inny wymiar. Filozofia religii*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Frankl V.E. (1984). *Homo patiens*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Gabriel M., Högrefe W., Speer A. (red.) (2015). *Das neue Bedürfnis nach Metaphysik*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Habermas J. (2003). Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001. W: J. Habermas, *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1980–2001* (s. 249–262). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas J. (2008). Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. W: M. Rederund, J. Schmidt (red.). *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas* (s. 26–37). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

- Halik T. (2007). *Noc spowiednika. Paradoxy małej wiary w epoce postoptymistycznej*. Katowice: Księgarnia Św. Jacka.
- Heidegger M. (1994). *Bycie i czas*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heschel A.J. (2007). *Bóg szukający człowieka*. Kraków: Wydawnictwo Esprit.
- James W. (2011). *Odmiany doświadczenia religijnego*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Jaspers K. (1991). *Von der Wahrheit*. München: R. Piper Verlag.
- Knoblauch H. (2009). *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Kołąkowski L. (1990). *Horror metaphysicus*. Warszawa: Res Publica.
- Kołąkowski L. (2014). Czy ludzkość może jeszcze ocalić swoje człowieczeństwo? W: L. Kołąkowski, *Niepewność epoki demokracji* (s. 106–110). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Koneczny F. (2001). *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Antyk.
- Lévinas E. (1994). *O Bogu, który nawiedza myśl*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Löwith K. (2002). *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Pannenberg W. (1999). Das Heilige in der modernen Kultur. W: W. Pannenberg, *Philosophie, Theologie, Offenbarung. Beiträge zur systematischen Theologie* (s. 11–26). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht Verlag.
- Rahner K. (1983). *O możliwości wiary dzisiaj*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Rahner K. (1987). *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Ratzinger J. (2004). *Wielość religii i jedno Przymierze*. Poznań: Wydawnictwo W drodze.
- Scheler M. (1947). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. München: Nymphenburger Verlagshandlung.
- Scheler M. (1995). *Problemy religii*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Sheldrake R. (2015). *Nauka wyzwolona z dogmatów*. Wrocław: Wydawnictwo Manendra.
- Spaemann R. (2009). *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Szulakiewicz M. (2012). *O człowieku w czasach trudnych*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Tarnowski K. (1994). Źródła poznania Boga. *Znak*, 4, 56–69.
- Taylor Ch. (2003). Katolicka nowoczesność? *Znak*, 12, 17–46.
- Weber M. (2016). *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus. Neuausgabe der ersten Fassung von 1904–05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920*. Wiesbaden: Springer VS.
- Welte B. (2000). *Czas i tajemnica*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Whitehead A.N. (1997). *Religia w tworzeniu*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Wittgenstein L. (1970). *Über Gewißheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Spis treści

ZBIGNIEW DROZDOWICZ – Zachodni neopoganizm – wybrane problemy badawcze	3
DOROTA JEWDOKIMOW – Staroobrzędowcy jako przedmiot/podmiot badań interdyscyplinarnych. Postulaty badawcze	21
ALEKSANDRA F. MICHALSKA – Antropologia wizualna w badaniu przemian religijności – na przykładzie ikonografii cerkwi św. Jerzego we wsi Złatolist w Bułgarii	35
MICHAŁ MOCH – Krytyka religii i kultury arabskiej w <i>Chorobie islamu</i> Abdelwahaba Meddeba.	49
HANNA GRZESIAK – Niepełnosprawność w systemach religijnych Japonii	61
RADOSŁAW SIEROCKI – Zróżnicowanie Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. Analiza sieciowa katolickich stron na Facebooku	75
IZABELA TRZCIŃSKA – Ezoteryczne źródła koncepcji uważności – kontekst polski	95
JULIUSZ IWANICKI – Religijny wymiar teorii spiskowych	109
EWELINA NYSKE – Christians and demons on the battlefield. Spiritual warfare in the Italian Pentecostal worship songs	125
JAREMA DROZDOWICZ – Ruch QAnon i nowy prawicowy fundamentalizm	145
SŁAWOMIR SZTAJER – Formy ucieleśnienia w religii przeżywanej	159
MAREK SZULAKIEWICZ – Religia jako warunek metafizycznej otwartości? Religijne podstawy otwartego świata	169

Contents

ZBIGNIEW DROZDOWICZ – Western neopaganism – selected research issues	3
DOROTA JEWOKIMOW – Old Believers as an object/subject of interdisciplinary research. Research recommendation	21
ALEKSANDRA F. MICHALSKA – Visual anthropology in the study of changes in religiosity – on the example of the iconography of the church of St. George in the village of Złatolist in Bulgaria	35
MICHAŁ MOCH – Critique of religion and Arab culture in Abdelwahab Meddeb's <i>The Malady of Islam</i>	49
HANNA GRZESIAK – Disability in Japan's religious systems	61
RADOSŁAW SIEROCKI – Diversity of Roman Catholic Church in Poland. Social network analysis of the catholic Facebook pages	75
IZABELA TRZCIŃSKA – The esoteric sources of the idea of mindfulness – the Polish context	95
JULIUSZ IWANICKI – The religious dimension of conspiracy theories.	109
EWELINA NYSKE – Christians and demons on the battlefield. Spiritual warfare in the Italian Pentecostal worship songs	125
JAREMA DROZDOWICZ – QAnon and the new right wing fundamentalism	145
SŁAWOMIR SZTAJER – Forms of embodiment in lived religion	159
MAREK SZULAKIEWICZ – Religion as a condition of metaphysical openness? Religious foundations of the open world	169

