

Przegląd Religioznawczy

THE RELIGIOUS STUDIES REVIEW

**2/296
2025**

**POLSKIE TOWARZYSTWO RELIGIOZNAWCZE – WARSZAWA
AKADEMIA MARYNARKI WOJENNEJ – GDYNIA**

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

Redaktor Naczelny

Zastępca Redaktora Naczelnego

Sekretarze Redakcji

Członek

KOMITET REDAKCYJNY

Zbigniew Drozdowicz

Jerzy Kojkoł

Sławomir Sztajer

Paweł Kusiak

Ewa Stachowska

Redakcja, korekta językowa, skład DTP –
Katarzyna Dzierżanowska

Projekt okładki – *Grzegorz Wolański*

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

Adres redakcji
Polskie Towarzystwo Religioznawcze
ul. Śmidowicza 69, 81-127 Gdynia
www.ptr.edu.pl
kontakt@ptr.edu.pl

Druk i oprawa: Wydawnictwo Akademickie AMW
ul. inż. J. Śmidowicza 69, 81-127 Gdynia
wydawnictwo@amw.gdynia.pl

Spis treści / Contents

KAROL JASIŃSKI

Idolatria w religii i sposoby jej przezwyciężania 5
Idolatry in religion and ways to its overcoming

ARKADIUSZ KOŁODZIEJ, AGNIESZKA KOŁODZIEJ-DURNAŚ, IWONA KRÓLIKOWSKA

Zarządzając religijnością? O strategiach radzenia sobie z różnorodnością
religijną załogi na statkach morskich 23
*Managing religiousness? On strategies of dealing with religious diversity
of the deep-sea vessels' crews*

EWA STACHOWSKA

Wspólnoty religijne a digitalizacja na przykładzie Kościoła katolickiego w Polsce... 41
*Religious communities and digitalization on the example of the Catholic Church
in Poland*

KRZYSZTOF CHMIELEWSKI

Motyw zła ontycznego i moralnego w polskich narracyjnych grach fabularnych
I i II generacji 57
*The theme of ontic and moral evil in Polish narrative role-playing games
of the first and second generation*

ASTRID MĘCZKOWSKA-CHRISTIANSEN

Obraz dziecka i dzieciństwa u Augustyna z Hippony oraz jego kulturowo-edukacyjne
implikacje 77
*The image of the child and childhood in Augustine of Hippo and its cultural-educational
implications*

KRZYSZTOF ULANOWSKI

Od wschodu po zachód: słońce w ludowych praktykach magiczno-leczniczych
w XIX–XXI w..... 93
*From sunrise to sunset: The sun in folk magical and healing practices in the 19th–21st
centuries*

TOMASZ MOJSIK

Muzy i politeizm grecki 119

Muses and Greek polytheism

EMIL CHAMMAS, DARIUSZ GRABOWSKI

Beyond the divine: A historical study of modern atheistic approaches

to spirituality..... 139

ZDZISŁAW KAZANOWSKI, EWELINA M. MAĆZKA, KATARZYNA ĆWIRYNKAŁO

Social distance toward individuals with differing religious attitudes in academic settings: A pilot study among students of social, exact, and natural sciences161

JOANNA MALITA-KRÓL, JOANNA KROTOFIL

"This pandemic showed what is important to people." The COVID-19 pandemic and collective religious practices from the perspective of the rural Catholics in Southern Poland 185

AGNIESZKA KOSIOROWSKA-LE RALL

"In France I discovered that being Catholic is a choice": Religious transformations among Polish migrants in Île-de-France 201

KAROL JASIŃSKI

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Wydział Teologii

e-mail: karol.jasinski@uwm.edu.pl

ORCID: 0000-0002-7695-499X

DOI: 10.34813/ptr2.2025.1

Idolatria w religii i sposoby jej przezwycięzania

Idolatry in religion and ways to its overcoming

Abstract. The purpose of this paper is to critically present the essential manifestations of idolatry, which consists in the absolutisation of finite and relative concepts, images, rituals, things and persons by means of which we relate to God. As a result, the true God is replaced by some fictitious image of Him treated as an object of adoration. It is therefore necessary to strive in religion to overcome all forms of idolatry by valuing certain aspects of the phenomenon of religious pluralism and the experience of *sacrum*. The article consists of three parts. The first shows the nature of idolatry in religion, its essential forms and elements of its critique. In the second part, attention is paid to the phenomenon of religious pluralism, its developmental stages, sources and ways of understanding. The third part focuses on the experience of *sacrum*, its essential manifestations and human attitudes towards it.

Keywords: religion, idolatry, religious pluralism, *sacrum*, experience.

Religia, w aspekcie etymologii tego słowa zaczerpniętej od chrześcijańskiego apologety Laktancjusza, jest żywą więzią między człowiekiem i Bogiem. Każdy rodzaj więzi zakłada jednak bezpośredni kontakt między partnerami, którego niewątpliwie brakuje w religii. W tym przypadku relacja między człowiekiem i Bogiem jest zawsze zapośredniczona przez pojęcia, wyobrażenia, obrzędy i przedmioty, które podlegają często procesowi ab-

solutyzacji i stają się przedmiotem czci. Kult Boga przekształca się wówczas w adorację idola, a religia przeobraża się w idolatrię.

Wydaje się, że żadna forma religii nie jest całkowicie wolna od idolatrii. Utożsamienie idola z bóstwem było częstą praktyką zwłaszcza w religiach pierwotnych. Nie były jednak od niej wolne również pewne postacie religii monoteistycznych, w których idolatria jest surowo zakazana. Można zatem dojść do przekonania, że w religii, mimo zakazów i restrykcji, jesteśmy zdani na jakąś jej formę. Człowiek nie tylko odnosi się do Boga za pomocą jakiś materialnych pośredników, lecz niekiedy zastępuje Go nimi jako przedmiotem adoracji. Zapomina on przy tym, że Bóg jest przede wszystkim niezgłębianą Tajemnicą.

Celem poniższych rozważań, mających głównie charakter filozoficzny, jest krytyczna prezentacja zasadniczych przejawów idolatrii występującej na gruncie religii. Zostaną ponadto wskazane dwa zasadnicze sposoby jej przezwyciężenia, do których można zaliczyć między innymi zjawisko pluralizmu religijnego i żywe doświadczenie *sacrum*.

Idolatria w religii

Amerykański antropolog kultury Roy A. Rappaport podkreśla, że idolatria polega na absolutyzacji skończoności i względności. Jest skutkiem nadmiernej sakralizacji konkretnego przedmiotu, który uzyskuje wyższy stopień świętości, niż tego wymaga. W jej wyniku dochodzi do profanacji i degradacji tego, co nieskończone (Rappaport, 2007, s. 575–579). Podobnie widzi sprawę niderlandzki religioznawca Jacques Waardenburg, według którego idol zostaje utworzony w wyniku procesu absolutyzacji jakiegoś przedmiotu, co dokonuje się z reguły niezależnie od ludzkiej woli i świadomości (1991, s. 182–183). W związku z tym należałoby stwierdzić, że proces absolutyzacji przygodnych przedmiotów jest szczególnie niebezpieczny, ponieważ dokonuje się poza ludzką świadomością i wolnością, a przynajmniej na ich minimalnym poziomie funkcjonowania. Człowiek niejako spontanicznie tworzy idole, które stawia w miejsce Boga i oddaje im cześć.

Warto mieć jednak na uwadze, zdaniem belgijskiego teologa Jacquesa Dupuis, że cecha absolutności przysługuje wyłącznie bytowi nieskończonemu. Nie powinna się ona odnosić w ścisłym znaczeniu tego słowa do żadnej rzeczywistości skończonej. W tym do samej religii. Jeśli jakiejś religii przypisuje się charakter absolutny, to wówczas staje się ona formą bałwochwalstwa (Dupuis, 2003, s. 227–228). Waardenburg zauważy ponadto, że zewnętrzne formy religii

są zawsze relatywne. Absolutność nie jest zatem przypisana jej ekspresjom, lecz raczej przekraczającemu je bytowi boskiemu (Waardenburg, 1991, s. 90)¹.

W związku z tym polski filozof religii Ireneusz Ziemiński twierdzi, że religia jest przedsięwzięciem niemożliwym. Jest ona ukierunkowana na byt nieskończony, a odnosi się do skończonych bytów materialnych. Narzędziem religijnego myślenia i działania są bowiem idole, które utożsamia się błędnie z obiektem religijnym. Zamiast funkcjonować jako pewne metafory, stają się one przedmiotem adoracji. Idolatria, będąca niezbywalnym i koniecznym składnikiem religii, polega więc na zastąpieniu Boga jakimś Jego fikcyjnym obrazem i oddawaniu mu czci. W związku z tym ważnym wyzwaniem staje się, zdaniem Ziemińskiego, odróżnienie Boga od Jego wizerunków. Jeśli człowiek jest jednak świadomy ich nieadekwatności względem Absolutu, to mogą być one narzędziem nawiązywania i podtrzymywania relacji z nim. Nie mogą jednak zatrzymywać na sobie, lecz winny odnosić człowieka do rzeczywistości transcendentnej (Ziemiński, 2020, s. 7–10, 22–23, 148–157, 185–189, 217). W tym kontekście warto przywołać koncepcję ikony i idola, autorstwa francuskiego filozofa Jeana-Luca Mariona, jako dwóch sposobów bycia lub dwóch fenomenów. Ikona, mająca twarz skierowaną na człowieka, jest zjawiskiem odsyłającym go do niewidzialnego bytu i jego wezwania. W ten sposób zostaje odsłonięta transcendencja boskości. Idol jest natomiast skończonym zjawiskiem, które olśniewa, absorbuje człowieka całkowicie, jest brane za rzeczywistość i zabsolutyzowane. Nie odsyła do bytu transcendentnego, lecz dokonuje raczej jego reifikacji. Różnica między ikoną a idolem leży więc według Mariona w podmiocie i sposobie odnoszenia się przez niego zjawisk (1991, s. 8, 17–19; 1996, s. 120; 2002a, s. 230; 2002b, s. 76–80). Istnienie ikony ma zatem charakter bardziej osobowy, a idola – rzeczowy. Posługując się natomiast aparatem pojęciowym scholastyki, można powiedzieć, że ikona jest pośrednikiem przezroczystym (*medium quo*), a idol – nieprzezroczystym (*medium quod*). Jeśli pojęcia i obrazy Boga traktuje się w drugi sposób, to zachodzi niebezpieczeństwo idolatrii. Jeśli natomiast obchodzi się z nimi jako ikonami, to wówczas jest szansa na jej uniknięcie.

Na innym miejscu Ziemiński doda, że religia jest zjawiskiem paradoksalnym, ponieważ występujące w niej idole są z jednej strony warunkiem odnoszenia się do Boga, z drugiej natomiast – zasłaniają Go lub zastępują. Centrum autentycznej religii ma być tymczasem bezinteresowny kult Boga, ukierunkowany wyłącznie na Niego. Obecność w nim pośredników jest

¹ Warto mieć też na uwadze, że nie można uchwycić idolatrii poza danym wyznaniem religijnym. Nie ma bowiem uniwersalnego rozumienia idolatrii, lecz ma ona zawsze charakter uwarunkowany. Pojęcie idolatrii jest zatem względne, a różnice w jej interpretacji mają charakter konfesyjny (Sobota, 2021, s. 158).

wprawdzie nieunikniona, lecz skutkuje często właśnie idolatrią (Ziemiński, 2021, s. 385, 400–402). Wydaje się, że powyższe uwagi prowadzą do dość pesymistycznych wniosków. Człowiekowi bowiem odmawia się możliwości nawiązania bezpośredniej więzi z Bogiem, która jest istotą religii. Jego punktem odniesienia są jedynie, znaczone antropomorfizmem, pojęcia i wyobrażenia, które zastępują Boga i stają się przedmiotem adoracji. Tym samym dochodzi, mówiąc językiem Maxa Schelera, do oddawania czci nie Bogu, lecz bożkom. Na pewnym poziomie świadomości człowiek może je wprawdzie traktować jako środki nawiązania i podtrzymania relacji z Absolutem, lecz będzie On zawsze przez nie zasłaniany lub zastępowany. Religia tym samym utraci swój właściwy charakter.

Idolatria może zdaniem Ziemińskiego przybierać różne formy. Wyróżnia on następujące rodzaje idoli: święte obiekty (kamień, Arka Przymierza, relikwie, groby), święte miejsca (drzewa, świątynie, góry), święte czasy (czas założycielski, święta, okresy liturgiczne), święte czyny (rytuały, przestrzeganie prawa moralnego, upolitycznione krzewienie wiary), święte osoby (hierarchia religijna, święci, męczennicy) i święte instytucje (Kościół, zbór, synagoga). Konsekwencją ich istnienia może być ukrycie prawdziwego Boga, ograniczenie Jego działania oraz poddanie Go władzy człowieka (Ziemiński, 2020, s. 25–102)². Widać zatem, że uniwersum bytów będących przedmiotem czci jest rozległe, a tym samym mamy do czynienia z pewnym pluralizmem idolatrii. Wydaje się jednak, że każdy z powyższych elementów może być, posługując się schematem pojęciowym Mariona, nie tylko koncentrującym nadmiernie na sobie idole, lecz również odsyłającą do Absolutu ikoną.

Idolatria bazuje w przekonaniu amerykańskiego teologa Michaela J. Buckleya na mechanizmie projekcji. Bierze się ona stąd, że Bóg zostaje sprowadzony do poziomu skończonych i zwodniczych pojęć, obrazów i odczuć, stając się tym samym idolem (Buckley, 2009, s. 195–211). Nie można zatem zapominać o dwóch ważnych kwestiach.

Po pierwsze, pojęcia tworzą zdaniem prawosławnego teologa Paula Evdokimova idole (1996, s. 9). W przekonaniu Mariona utrwalają one pewien kształt boskości; chwytają to, co nie jest możliwe do uchwycenia; używa się ich do myślenia o czymś, co nie jest możliwe do pomyślenia. Największym idolem jest, jego zdaniem, pojęcie Boga jako bycia (Marion, 1991, s. 16, 44–47, 108; 2001, s. 15, 17, 142–143). W związku z tym w celu uniknięcia idolatrii ważnym wyzwaniem stojącym przed człowiekiem religijnym jest korygowanie

² Idolatria może przybrać też zdaniem niektórych postać nadmiernej miłości, nadziei na szczęście, adoracji świata przyrody, nieskończonych ciągów liczb czy wartości transcendentnych. Można też sobie wyobrazić idolatrię wśród aniołów, przedkładających nad Boga jakieś mniejsze dobro (Iwanicki, 2021, s. 372).

i oczyszczanie schematów pojęciowych dotyczących Boga, który jest zawsze od nich bytowo i treściowo bogatszy.

Po drugie, irlandzki filozof Richard Kearney podkreśla, że Bóg wykracza poza wszelkie percepcje, wyobrażenia i znaczenia. Ponadto żaden skończony sposób i kształt Jego objawienia się nie wyczerpuje bogactwa i unikalności Boga. Nie może On być zatem sprowadzony do jakiejś jednej skończonej figury, ponieważ zachodzi między nimi niewspółmierność (Kearney, 2001, s. 10–11, 42–44)³. Bóg jest bowiem zawsze Inny oraz ontycznie i poznawczo transcendentny wobec człowieka.

Niektórzy podważają jednak tezę o idolatrii na trzy zasadnicze sposoby. Po pierwsze, idolatria jest kwestionowana przez tzw. religię zero, czyli religię indywidualną, nieinstytucjonalną i opartą na osobistym doświadczeniu podmiotu. Jest ona pozbawiona elementów konstytuujących typową religię i sprzyjających idolatrii. Po drugie, idolatria zostaje podważona przez przypadkowość aktu czci, gdy człowieka nieświadomie myli przedmiot aktu czci i przez przypadek, oddając cześć jakiemuś obiektowi, czci samego Boga. Po trzecie, idolatrię podważa ontyczny dystans między nieskończonym Bogiem a skończonym bytem ludzkim (Gębura, 2021, s. 358–362). Zwraca się jednak uwagę również na to, że byty skończone mogą nie tylko zasłaniać i ukrywać byt nieskończony, lecz raczej objawiać go i uobecniać (Sobota, 2021, s. 157–159, 165–167). Pełniłyby one zatem funkcję symbolu, czyli łącznika między rzeczywistością naturalną a nadnaturalnym bytem duchowym, objawiającym się i uobecniającym za ich pośrednictwem.

Ziemiński podważa jednak istnienie „religii zero”, ponieważ z idolatrią człowiek ma do czynienia już w chwili pierwotnego doświadczenia, które rozumie na swój własny ograniczony sposób i przekazuje je za pośrednictwem skończonych form językowych. Kwestionuje też przypadkowość aktu czci, który odnosi się zawsze do skończonej rzeczy fizycznej, polega na redukcji doświadczenia religijnego do innego typu doświadczeń i różnej jego interpretacji. Także w przypadku dystansu ontycznego należy mieć na uwadze, że transcendencję Boga należałoby rozumieć jako Jego odrębność od świata, przy zachowaniu jakiejś formy bliskości w celu kultu, ale wówczas prowadziłoby to do idolatrii (Ziemiński, 2021, s. 389–396). Nie tylko więc pierwotne doświadczenie religijne, lecz również interpretacja różnych aktów czci domagają się ujęcia i wyrażenia za pomocą skończonych obrazów i pojęć. Ich absolutyzacja prowadzi do idolatrii, która wydaje się niemożliwa do całkowitej eliminacji.

³ Michael J. Gorman mówi ponadto o tzw. idolatrii „normalnej” boskości, która nie objawia się w sposób oczekiwany przez człowieka, czyli przez spektakularny pokaz siły, lecz za pomocą skromnych ludzkich środków (2009, s. 27, 34–35).

Brak bezpośredniej relacji z Bogiem i kontakt z idolami nie może jednak skutkować, zdaniem Ziemińskiego, wykluczeniem religii z ludzkiego życia. Powinno nas to jednak uczyć pokory i ostrożności w absolutyzowaniu jakichkolwiek uwarunkowanych kulturowo obrazów i pojęć. Skoro bowiem jesteśmy zamknięci w świecie idoli, to nie powinniśmy sobie uzurpować prawa do znajomości absolutnej prawdy czy posiadania ostatecznego objawienia boskiego. Odbływałyby się to wówczas kosztem ludzi o innych przekonaniach. Ziemiński wskazuje zatem nie tylko na istotową idolatryczność religii, lecz także idolatryczność jej ewentualnej krytyki. Nie znaczy to jednak, że musimy popaść w skrajny sceptycyzm. Nie wszystkie bowiem idole są błędne. Ponadto w sytuacji braku prawdy absolutnej i jedyne objawienia warto docenić fenomen pluralizmu religijnego (Ziemiński, 2021, s. 398–399)⁴. Pluralizm religijny, czyli fakt istnienia wielu różnych religii i występujących w nich przekonań na temat natury *sacrum*, byłby zatem traktowany jako swoiste antidotum na idolatrię oraz sposób na przezwyciężenie parcjalnych ujęć *sacrum* poprzez korektę ludzkich wyobrażeń i schematów pojęciowych.

Pluralizm religijny a idolatria

Pluralizm religijny jest zatem postrzegany przez niektórych jako forma walki z idolatrią. Żadna religia nie jest bowiem absolutna i w każdej mamy do czynienia z jakąś domieszką błędu. Pluralizm jest ponadto twórczy, ponieważ sprzyja powstaniu wielu form obrazowania *sacrum* i wielu typów kultu (Ziemiński, 2020, s. 186–187).

Przez pluralizm religijny od strony zjawiskowej rozumie się zatem w przekonaniu polskiego badacza religii Andrzeja Bronka fakt istnienia wielu zewnętrznie i wewnętrznie zróżnicowanych postaci religii i religijności. Wielość ta jest problematyczna, ponieważ poszczególne religie przypisują sobie prawo do prawdziwości, zapewnienia kontaktu z Absolutem i zbawienia. Człowiek musi więc dokonać, zdaniem Bronka, racjonalnego wyboru określonej religii, a nie jest to rzeczą prostą (2009, s. 313–314, 322–323). Taki typ pluralizmu określa się mianem *de facto*, czyli wielość religii jest pewną rzeczywistością zstaną w świecie, wobec której nie można przejść obojętnie i z którą należy się liczyć.

⁴ Tomáš Halík zwraca dodatkowo uwagę na ikonoklastyczną rolę krytycznego ateizmu, który odróżnia od ateizmu ideologicznego. Pierwszy jest formą kwestionowania karykaturalnych ujęć Boga, a drugi – negacji Jego istnienia. Opowiada się on za pierwszym typem, a drugi odrzuca (Grün et al., 2019, s. XVI–XVIII, 36, 47, 129)

Pluralizm religijny jest zatem, zdaniem amerykańskiego filozofa analitycznego Philipa L. Quinna, okazją do porównania różnych religii, dzięki czemu można odkryć nieoczekiwane zbieżności między nimi, rzucić wyzwanie niektórym z jej form, dostrzec nieadekwatność podawanych wyjaśnień i wzbogacić własną tradycję religijną (Quinn, 2019, s. 306).

W tej sytuacji mamy do czynienia z wolnym rynkiem religii. Każda z nich jest wyłącznie jedną z możliwych opcji życiowych, której wybór zależy od preferencji człowieka (Broniek, 2020, s. 15–16). Religia staje się tym samym mniej racjonalistyczna, bardziej zróżnicowana i zindywidualizowana, związana z ludzkim doświadczeniem, zagrożona hybrydyzacją i synkretyzmem. Ludzie podchodzą też selektywnie do danej religii, wybierając z niej elementy według własnych potrzeb (Dyczewski, 2015, s. 29–30). W związku z tym żadna wspólnota religijna nie może narzucać innym ludziom całościowej wizji życia, lecz jedynie, trwając przy swojej prawdzie i uznając partykularyzm swoich rozwiązań, uczestniczyć w debacie światopoglądowej (Gellner, 2010, s. 25–26).

Niemiecki badacz religii Christoph Gellner mówi o trzech falach pluralizacji religii. Pierwsza, wewnątrzchrześcijańska, doprowadziła do rozbicia jedności Kościoła (XVI w.). Druga podzieliła stosunkowo jednolite pod względem światopoglądowym społeczeństwo na obóz religijno-kościelny i świecko-humanistyczny (XVIII–XIX w.). Trzecia trwa w większości krajów europejskich i cechuje się różnorodnością religijno-swiatopoglądową (lata sześćdziesiąte XX w.)⁵.

Badacze religii próbują też poszukiwać źródeł pluralizmu religijnego. Z reguły wspomina się o dwóch zasadniczych ich rodzajach, czyli kulturowym i religijnym.

Niemiecki teolog religii Hans Waldenfels wykazuje związek pluralizmu religijnego z pluralizmem kulturowym. Człowiek bowiem prowadzi swoje życie religijne w świecie kulturowo policentrycznym, którego zasadniczymi cechami są pluralizm języków, sposobów myślenia, grup społecznych, systemów politycznych i kultur (Waldenfels, 1995, s. 26–27). Na innym miejscu Waldenfels zauważył, że w świecie kulturowo pluralistycznym odrzuca się wszelką supremację i monopol w sferze światopoglądowo-religijnej (1997, s. 90). Pluralizm religii miałby więc swój fundament w różnorodności kulturowej, ponieważ między religią i kulturą istnieje silny związek. Każda zatem religia byłaby nie tylko kulturowo uwarunkowana, ale również ograniczona do określonego kręgu kulturowego i w jego ramach zrozumiała. Odnosi się to również do stosowanych w niej schematów pojęciowych i wyobrażeniowych.

⁵ W związku z tym polski historyk filozofii Piotr Gutowski zaznacza, że o ile w filozofii religii schyłku wieku XX centralnym zagadnieniem była kwestia pluralizmu religijnego, o tyle w XXI w. dominuje problem pluralizmu światopoglądowego (Gutowski, 2020, s. 32).

Religijne źródło pluralizmu religijnego tkwiłoby natomiast w naturze objawienia i zbawienia. W przypadku dającego początek religii objawienia zwraca się uwagę na jego powtarzalność i wielość form. W przypadku zaś zbawienia podkreśla się jego uniwersalizm.

W przekonaniu chociażby Gellnera mnogość tradycji religijnych jest odzwierciedleniem różnych sposobów objawienia się Boga oraz wielości odpowiedzi na nie człowieka. Bóg nie ogranicza się bowiem do jednorazowego objawienia się wyłącznie jednej grupie ludzi (Gellner, 2010, s. 16–17). Marion zalicza natomiast objawienie do tzw. zjawisk przesyconych, które charakteryzują się nadmiarem treści (intuicji) nad pojęciowością (intencjonalnością). W związku z tym domaga się ono niekończącej się hermeneutyki, czyli wielopoziomowej i wielokierunkowej interpretacji. Fenomen przesycony dopuszcza pluralizm interpretacji. Kwestia Boga jest ponadto, w przekonaniu Mariona, tak wielka, że należy uwzględnić objawienie lub doświadczenie obecne w różnych tradycjach religijnych, aby móc o Nim mówić w sposób właściwy (Marion i Kearney, 2005, s. 251–252; 2006, s. 320–322). W związku z tym założenie o możliwości wielokrotnego objawienia Boga jest według Ziemińskiego bardziej racjonalne, ponieważ bytowo i poznawczo nieskończony Bóg może się ukazać dzięki temu bytowo i poznawczo skończonemu człowiekowi. Żadne objawienie nie jest bowiem pełne i ostateczne. W tej sytuacji rzeczą naturalną wydaje się zdaniem Ziemińskiego istnienie wielu religii, ponieważ każda z nich jest ludzką odpowiedzią na określone objawienie się Boga. Dodaje on ponadto argument soteriologiczny, czyli wolę zbawienia przez Boga każdego człowieka w odpowiedni dla niego sposób i doprowadzenia do jedności w Bogu wszystkich ludzi (Ziemiński, 2016, s. 324–326)⁶. Pluralizm religijny byłby zatem zgodny z planem Boga, który chce objawić się każdemu człowiekowi w sposób odpowiedni do jego ograniczeń bytowych i poznawczych oraz pragnie zbawienia i jedności ludzkości. Wielość form objawienia, ich opisów i interpretacji chroniłaby ponadto człowieka przed pokusą idolatrii.

Niektórzy zwracają natomiast uwagę, że zasadniczym źródłem pluralizmu jest brak zgody między religiami w następujących kwestiach: statusu wiary w Boga i jej uzasadnienia, zawartości epistemicznej, sposobu interpretacji niektórych aspektów rzeczywistości, rozumienia celu i funkcji religii oraz praktyk religijnych (Pepliński, 2019, s. 64–65, 68–72). Przyczyną pojawienia się pluralizmu byłyby więc rozbieżności doktrynalne i kultyczne występujące w poszczególnych religiach, które domagałyby się lepszego zrozumienia, korekty lub uzupełnienia. Konsekwencją owych rozbieżności byłyby też re-

⁶ Objawienie nie ma zatem zdaniem niektórych charakteru idolatrycznego. Nie ujawnia się w nim nigdy cały Bóg, lecz jedynie jakiś Jego aspekt (Sobota, 2021, s. 159–160).

latywizacja poszczególnych doktryn i rytów, a tym samym niedopuszczenie do powstania idoli.

Za amerykańskim filozofem religii Paulem K. Moserem należy zatem stwierdzić, że pluralizm dotyczy nie tyle Boga (*de re*), ile ludzkich perspektyw w odniesieniu do Boga (*de dicto*) (Moser, 2021, s. 142). Pluralizm religijny jest zatem związany nie tyle z kwestią samego Absolutu, ile raczej ze sposobami mówienia o Nim za pomocą określonych obrazów i pojęć w określonej religii. W wyniku absolutyzacji mogą one stać się idolami.

Należy mieć przy tym na uwadze, że pluralizm religijny może być rozumiany na dwa zasadnicze sposoby: niekognitywny lub kognitywny. Jeśli uzna się niekognitywny charakter religii, to wówczas zostanie ona sprowadzona do sfery pozapoznawczej. Jeśli natomiast przyzna się jej charakter kognitywny, to wówczas będzie możliwa racjonalna dyskusja na temat Boga oraz konkretnych poglądów religijnych (Gutowski, 2020, s. 30–31). W jej wyniku będzie możliwe przyjęcie nie tylko krytycznej postawy wobec idoli poszczególnych religii, lecz docelowo również ich zakwestionowanie i wyeliminowanie.

Włoski teolog Cipriano Vagaggini wspomina ponadto o pluralizmie teologicznym, z którym mamy do czynienia na gruncie określonej religii. Każda z nich charakteryzuje się jednością wiary i wielością modeli interpretacyjnych. Wielość tych modeli jest konsekwencją bytowej i poznawczej transcendencji Boga. Każdy z nich jest częściowym ujęciem rdzenia danej religii, a wszystkie razem wzięte mają na celu jego komplementarne wyrażenie (Vagaggini, 2005, s. 171–184). Uwagi Vagagginiego są aktualne nie tylko w refleksji nad konkretną religią, lecz można je również odczytać w kontekście wielości religii. Ich punktem odniesienia jest Bóg, który przekracza ludzkie kategorie bytowe i poznawcze. Jego poznanie ma ponadto charakter apofatyczny, tzn. jest znaczone uznaniem ludzkiej niewiedzy na temat Boga i unikaniem pozytywnych orzeczeń o Nim. W związku z tym wszelkie wypowiedzi o Bogu winny być konfrontowane z Jego ujęciami obecnymi w innych tradycjach religijnych. Podążając zatem za intuicją francuskiego filozofa Paula Ricoeura, należałoby stwierdzić, że pewną ochroną przed niebezpieczeństwem idolatrii byłby pluralizm interpretacji bytu boskiego obecnych w różnych religiach. Byłby on znaczony nieredukowalnym konfliktem między poszczególnymi sposobami rozumienia Absolutu, lecz jednocześnie umożliwiałby korektę poszczególnych Jego wizji.

Doświadczenie *sacrum*

Religia, której elementem staje się idolatria, jest nie tylko nieautentyczna, ale wręcz fałszywa. W związku z tym religia autentyczna i prawdziwa winna mieć jakiś odpowiedni fundament. Wydaje się, że jest nim pewien typ źródłowego doświadczenia człowieka (Ziemiński, 2020, s. 10), które zostaje następnie wyartykułowane w postaci językowej.

Religia polega na odniesieniu człowieka do rzeczywistości ostatecznej i świętej, czyli *sacrum* (Szulakiewicz, 2017, s. 97). Czasami jest ona nazywana Rzeczywistością Prawdziwą lub Nadrzeczywistością (Rappaport, 2007, s. 348–349). Źródłowym doświadczeniem religijnym człowieka jest więc przeżycie obecności *sacrum* (Eliade, 1997, s. 5).

Słowo *sacrum* ma, zdaniem polskiego filozofa religii Jana A. Kłoczowskiego, różne znaczenia. Można je tłumaczyć jako „święty” (boski) i „przeklęty” (demoniczny). Słowo to pojawiło się według Kłoczowskiego jako rezultat poszukiwania jakiejś podstawowej kategorii religijnej. W wyniku badań antropologicznych stwierdzono, że istnieją tradycje religijne bez idei osobowego Boga i zaczęto domagać się odejścia od jego europejskiego, mającego konotacje judeochrześcijańskie, rozumienia (Kłoczowski, 2016, s. 27–29, 31–32). Zamiast wyobrażenia osobowego Boga mamy zatem do czynienia z zdepersonalizowanymi formami świętości. W celu ich opisu zaczęto używać pojęcia *sacrum*, które wprowadził Friedrich Schleiermacher, zastosował następnie w socjologii religii Émile Durkheim i upowszechnił dzięki swojej słynnej pracy Rudolf Otto.

Czym byłoby zatem owo *sacrum*? Mianem tym określa rumuński religioznawca i filozof Mircea Eliade siłę, która przejawia się w hierofaniach podstawowych (przyroda) i rozwiniętych (wcielenie osobowe). Każda hierofania jest paradoksalna, ponieważ przedmioty natury objawiają byt nadnaturalny (Eliade, 1999, s. 6–8). Na innym miejscu Eliade podkreśli, że objawiające się *sacrum* jest zawsze ambiwalentne pod względem psychologicznym (przyciąga i odpycha) i aksjologicznym (święte i skalane). Ważnym warunkiem doświadczenia go przez człowieka jest zdolność do rozumienia świata w kategoriach sakramentu. *Sacrum* przeciwstawia się *profanum* (Eliade, 2000, s. 19–22, 32, 48)⁷. Podobnie amerykański socjolog religii Peter L. Berger rozumie przez *sacrum* jakość tajemniczej i budzącej grozę siły. Jest ona odmienna od człowieka, ale też z nim związana (Berger, 1997, s. 57–61, 86, 133–134, 228–229).

⁷ Warto podkreślić, że podział na *sacrum* i *profanum* jest wynalazkiem Zachodu, ponieważ w innych kulturach *sacrum* obejmuje wszystkie sfery życia (Dupre, 1991, s. 20–21, 23–24). Co więcej, w społeczeństwach europejskich, aż do czasów oświecenia, obie sfery uzupełniały się wzajemnie (Dyczewski, 2015, s. 7).

Przeżycie *sacrum* polegałoby zatem na doświadczeniu bliżej nieokreślonej siły oddziałującej za pośrednictwem natury i historii, a jego warunkiem byłoby uznanie przez człowieka symbolicznego charakteru rzeczywistości.

W tym kontekście polski filozof religii Karol Tarnowski mówi o dwóch zasadniczych sposobach przejawiania się *sacrum*, do których należą: manifestacja za pośrednictwem przyrody i proklamacja w relacji interpersonalnej (2005, s. 250). Pomimo tego, że zwykle odróżnia się naturalne i historyczne objawienie *sacrum*, to jednak wyłącznie proklamacja jest w tym przypadku traktowana jako forma objawienia. Tym samym dochodziłoby do personifikacji owej tajemniczej siły.

Warto mieć zatem na uwadze, że kategorię *sacrum* można zdaniem niektórych pojmować na sposób nieteistyczny i teistyczny, tzn. stosuje się ją do opisu postawy człowieka wobec otaczającego świata i do przeżycia niepowtarzalności konkretnych bytów lub do Boga rozumianego osobowo i ingerującego w losy świata (Mariański i Wargacki, 2016, s. 11–12). *Sacrum* może mieć więc postać nieosobową i osobową. W pierwszym przypadku polega na odniesieniu do tajemnicy bytu i wyższej siły uzewnętrzniającej się przez niego, w drugim natomiast – na źródłowym przeżyciu religijnym człowieka, polegającym na doświadczeniu osobowego Boga (Smith, 1971, s. 18–19, 63–65). Wydaje się jednak, że nieosobowa forma *sacrum* była i jest dominująca w jego charakterystyce. *Sacrum* jest więc mocą, przekraczającą świat i ujawniającą się przez niego, wobec której człowiek przyjmuje, znaczoną nie tylko lękiem, lecz także fascynacją, postawę emocjonalną. Przybiera ono różne formy, dzięki czemu jest możliwe korygowanie lub rozpad rozmaitych pojęć i obrazów Absolutu.

W innej perspektywie patrzy na tę kwestię Kłoczowski, według którego obok *sacrum* i *profanum* trzeba wyróżnić jeszcze jeden czynnik. Jest nim boskość (*divinum*), która objawia się w świecie (*profanum*) poprzez różnych pośredników (*sacrum*) (Kłoczowski, 2016, s. 32–33). W przekonaniu Kłoczowskiego mielibyśmy zatem do czynienia z objawieniem się boskości w świecie poprzez różne byty. Mianem *sacrum* określano by zatem pośrednika, a nie samą działającą boskość. Otwarte pozostaje przy tym pytanie o jej naturę.

Obecnie zwraca się uwagę na to, że nastąpiła zmiana nie tylko w sposobie pojmowaniu *sacrum*, lecz również w podejściu do niego. Wynikiem procesu owej przemiany jest z jednej strony zakwestionowanie dotychczasowych, niekiedy zabsolutyzowanych, wizji bytu boskiego i podważenie związanej z nimi idolatrii, z drugiej natomiast – utrwalenie tendencji pluralistycznych w zakresie światopoglądu i postaw religijnych.

W przekonaniu niektórych badaczy religii mamy do czynienia przede wszystkim ze strukturalnym przekształceniem *sacrum* i jego rozproszeniem (Delsol, 2020, s. 61, 71; Sroczyńska, 2018, s. 168). Francuski antropolog

kultury Roger Bastide wspomina o rozproszonej „dzikiej świętości”, utożsamianej ze stanami uniesienia i upojenia. Jej pojawienie się jest wynikiem osłabienia tradycyjnych instytucji religijnych i anomią społeczną (Bastide, 2008, s. 23–25, 28–31). Niektórzy mówią o „płynnym” *sacrum* (Marianksi i Wargacki, 2016, s. 8, 13), którego konsekwencją religia „płynna” (de Groot, 2013, s. 271–274), rozproszona (Cipriani, 2003, s. 292–305; 2017, s. 3–22; Hervieu-Léger, 1999, s. 26, 54–56), czy też „implicitna” (Bailey, 1997, s. 39). Wywodzi się ona z religii instytucjonalnej, lecz wykracza poza jej ramy. W wyniku tego procesu wartości religijne rozpraszają się, łączą się w nowe układy i pojawiają się w sferach nietraktowanych dotychczas jako sakralne.

Francuska socjolog religii Danièle Hervieu-Léger podkreśla, że *sacrum* stanowi obecnie wszystko, co ma związek z misterium, z poszukiwaniem sensu, ze zwracaniem się do transcendencji i absolutyzacją wartości. W czasach współczesnych doszło w jej przekonaniu do rozszczepienia *sacrum* (emocjonalnego doświadczenia siły przewyższającej człowieka) i religii (zrytualizowanej anamnezy stanowiącej fundament przeszłości i teraźniejszości). Uważa jednocześnie, że pojęcie *sacrum* wniosło w dyskusję na temat religijności więcej zamieszania niż jasności. Nie przełamano bowiem hegemonii chrześcijańskiego modelu bóstwa oraz jego dominacji w nowoczesnym uniwersum znaczeń (Hervieu-Léger, 1999, s. 72, 83–84, 146, 150–154). Francuski filozof i socjolog Roger Caillois zauważa natomiast, że przez *sacrum* rozumie się obecnie to, co traktuje się jako wartość, co jest obiektem czci i czemu oddaje się życie (2009, s. 165). *Sacrum* może być w tej sytuacji wszystko, czemu człowiek nada wartość i poświęci swoją egzystencję. Jest ono rozproszone w różnych sferach życia i pozostaje poza ramami religii instytucjonalnej.

Tym samym nastąpiło, w przekonaniu brytyjskiego antropologa Paula Heelasa, przesunięcie *sacrum* z miejsc uznawanych za sakralne do nieposiadających takiego wymiaru. Świeckie dziedziny stały się przestrzenią poszukiwania *sacrum*, które przenika i integruje różne wymiary egzystencji (Heelas, 2008, s. 53). Na inny miejscu zauważy, że podkreśla się obecnie wewnętrzne źródła znaczenia oraz sakralizuje unikalne życie jednostkowe (Heelas i Woodhead, 2005, s. 6).

Amerykański teolog protestancki Harvey Cox dostrzega zatem obecność *sacrum* nie tylko w duchowości pentekostalnej (1995, s. XV–XVI, 17), lecz również w inspirowanym wiarą zaangażowaniu społecznym (1984, s. 20, 263–267). Zdaniem Hervieu-Léger, *sacrum* można odnaleźć w sferze estetyki, nauki, etyki, kultury, ekonomii i polityki (1999, s. 54–55, 221). Jego wyrazem są ideologie społeczne (liberalizm, marksizm) i partykularne (afirmacja życia, świętowanie) (Delsol, 2018, s. 303; Drozdowicz, 2017, s. 259–270), a także utopie i ruchy rewolucyjne (Bastide, 2008, s. 27). Ważnym miejscem

obecności *sacrum* jest obecnie również internet (Marianiński i Wargacki, 2016, s. 17–21). Zdaniem francuskiej filozof Chantal Delsol człowiek uznaje natomiast *sacrum* w dobrach materialnych, rządzie, przyrodzie lub cielesności (2018, s. 279, 288, 300). Niemiecki socjolog Thomas Luckmann zauważa przejawy *sacrum* w autonomii jednostki, samorealizacji, autoekspresji, etosie mobilności, rodzinie i seksualności (2011, s. 183–188).

Wcieleniem *sacrum* jest współcześnie zwłaszcza człowiek, dążący do samorealizacji i dobrostanu. Namiastką religii staje się wówczas psychologia (Broniek, 2020, s. 12, 84–89). Dochodzi zatem do sakralizacji jednostki, zwłaszcza jej jaźni jako miejsca hierofanii (Bailey, 1998, s. 50; Bruce, 2007, s. 83). W tym kontekście mianem *sacrum* określa się też procesy transcendowania biologicznej natury człowieka, dzięki którym rozwija się on jako osoba (Marianiński, 2009, s. 191–193) i otwiera się ku wyższym formom istnienia (Szulakiewicz, 2017, s. 87–89, 95–96). Doświadczenie *sacrum* byłoby więc utożsamione z transcendowaniem przez człowieka swej natury biologicznej, odkryciem nowych możliwości własnej egzystencji oraz związanego z tym poczucia sensu.

Sacrum jest również upatrywane w godności człowieka, której przyznano charakter sakralny (Ferry, 1998, s. 89). Swoistym *sacrum* stała się ponadto koncepcja praw człowieka, której pojawienie się jest współczesną formą religii naturalnej i naturalnego porządku moralnego. Podstawą ważności praw człowieka jest właśnie idea ludzkiej godności (Chlewicki, 2015, s. 8–9, 11–16).

W związku z tym uznaje się za sakralne rzeczy odpowiadające ludzkim upodobaniom i pragnieniom (np. konsumpcję, przyjemności, ezoterykę) (Nowicka, 2017, s. 154–155; Szulakiewicz, 2017, s. 99–100). *Sacrum* zostaje więc sprowadzone do wymiarów świeckich poprzez sakralizację konsumpcji, przyjemności, dobrobytu i szczęścia. Mówi się więc o tzw. „*sacrum* profanicznym” (Guzowska, 2020, s. 194). Dochodzi zatem do zacierania różnicy między *sacrum* a *profanum* oraz wchłonięcia transcendencji w obszar immanencji. Transcendencja wertykalna staje się horyzontalną.

Oprócz zauważalnej zmiany w pojmowaniu *sacrum*, doszło też do transformacji w podejściu do niego. Po pierwsze, w postawie wielu osób wobec *sacrum* dominuje element *fascinosum*, a nie *tremendum*. Brak fascynacji skutkuje odejściem od niego. Po drugie, niektórzy ludzie traktują *sacrum* w sposób utylitarny. Po trzecie, pojawiło się krytyczne podejście do wspólnot religijnych jako nośników *sacrum* (Dyczewski, 2015, s. 14).

Mając na uwadze powyższe tendencje, Waldenfels postuluje potrzebę rekonstrukcji kategorii *sacrum*. W wyniku zaistniałych zmian człowiek nie ma już w jego przekonaniu doświadczenia żadnej świętości i doznaje egzystencjalnej pustki (Waldenfels, 1997, s. 42–43, 92). W związku z tym warto

byłoby dowartościować przeżycie *sacrum* jako rzeczywistości absolutnej, która manifestuje się nie tylko za pośrednictwem przyrody, lecz ujawnia swoją obecność przede wszystkim w żywej relacji interpersonalnej. Przeżycie to byłoby wówczas nie tyle doświadczeniem jakiejś nieosobowej mocy, ile raczej niepowtarzalnym i zawsze nowym spotkaniem osobowego *divinum*, ukazującego sens egzystencji i dającego impuls autentycznemu życiu duchowemu. Jego zasadniczą cechą byłaby „inność” wobec ludzkich pojęć, wyobrażeń i pragnień, a tym samym nieprzewidywalność i niemożliwość absolutyzacji.

Zakończenie

Celem powyższych rozważań była krytyczna prezentacja zasadniczych przejawów idolatrii. Wydaje się, że w religii jesteśmy zawsze zdani na jakąś formę idolatrii, która polega na absolutyzacji skończonych i względnych pojęć, obrazów, obrzędów, rzeczy i osób, za pomocą których odnosimy się do Boga. W rezultacie prawdziwy Bóg jest zastępowany jakimś Jego fikcyjnym obrazem traktowanym jako przedmiot adoracji. W związku z tym należy dążyć do przezwyciężenia wszelkich form idolatrii poprzez dowartościowanie pewnych aspektów zjawiska pluralizmu religijnego i doświadczenie autentycznego *sacrum*.

Konsekwencją fenomenu pluralizmu religijnego, czyli faktu istnienia wielu zewnętrznie i wewnętrznie zróżnicowanych pod względem doktrynalnym i rytualnym postaci religii, może być ponowna relatywizacja ludzkich wyobrażeń i schematów pojęciowych na temat Boga, a tym samym osłabienie roszczeń poszczególnych religii do posiadania prawdy absolutnej i korzystanie z bogactwa innych narracji religijnych w celu korygowania dotychczas ukształtowanego obrazu Absolutu. Nieocenioną pomocą może być w tym względzie postawa wzajemnej otwartości i zrozumienia, pokory i ostrożności, racjonalnej i krytycznej dyskusji. Ważną kwestią jest też świadomość, że Boski byt jest przede wszystkim tajemnicą, z którą obcuja wyznawcy różnych religii, i pełnią prawdy, do której człowiek jedynie się przybliża i sukcesywnie ją poznaje. Warto zaznaczyć, że fenomen pluralizmu religijnego nie jest jednak wolny od trudności. Zalicza się do nich chociażby kwestię wiarygodności poszczególnych religii, brak możliwości ich egalitarnego traktowania, problem ich wartości poznawczej, redukcjonistyczne i sprzeczne wizje *sacrum*.

Swoistym antidotum na idolatrię może być przede wszystkim dowartościowanie żywego doświadczenia *sacrum*, mającego zwłaszcza charakter osobowy. Wydaje się bowiem, że osoba ludzka może znaleźć pełnię swego bytu i odkryć jego sens tylko w relacji z osobowym Bogiem. W tym przypadku mamy do czynienia z dwiema trudnościami. Po pierwsze, człowiek żyje

obecnie w dobie „*sacrum* rozproszonego”. Źródeł siły upatruje więc w różnych rzeczach, którym nadaje wartość i oddaje swoje życie. Nade wszystko doszło do sakralizacji jednostki i tym samym do naturalizacji *sacrum*. Utraciło ono swój charakter jako nadnaturalnej rzeczywistości będącej źródłem siły oddziałującej na człowieka, a tym samym domaga się ono rekonstrukcji. Po drugie, pojawia się pytanie o formę wspomnianego doświadczenia *sacrum*. Wydaje się bowiem, że nie ma ono nigdy charakteru bezpośredniego, lecz jest zawsze zapośredniczone przez pojęcia, obrazy, obrzędy i przedmioty będące środkami Jego manifestacji. Domaga się ono ponadto pewnego opisu i interpretacji za pomocą określonych kategorii oraz artykulacji językowej za ich pomocą w celu jego komunikacji innym osobom. Człowiek nie ma więc nigdy do czynienia z czystym, lecz zawsze jedynie zapośredniczonym i zinterpretowanym za pomocą różnych schematów pojęciowych doświadczeniem *sacrum*. Nawet w przypadku jego źródłowego doświadczenia człowiek nie jest zatem wolny od zagrożenia idolatrią, ponieważ ograniczone kategorie poznawcze mogą zostać zabsolutyzowane. Warto, aby miał on zawsze świadomość ich nieadekwatności względem rzeczywistości transcendentnej, a wówczas będą one mogły pełnić rolę narzędzi nawiązywania i podtrzymywania relacji z nią.

Wydaje się, że człowiek nie uniknie w swoim życiu religijnym posługiwania się różnymi idolami. W związku z tym kult żywego Boga może przekształcać się w cześć oddawaną idolowi, a religia przeobrazić się w idolatrię. Religijne pojęcia, obrazy i czynności domagają się więc oczyszczenia i krytyki w konfrontacji z ujęciami i praktykami obecnymi w innych religiach oraz na bazie różnych form doświadczenia duchowego.

Literatura

- Bailey, E. (1997). *Implicit religion in contemporary society*. Kok Pharos, Dutscher Studien Verlag.
- Bailey, E. (1998). *Implicit religion: An introduction*. Middlesex Press.
- Bastide, R. (2008). „Dzika świętość” (tłum. J. J. Pawlik). *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, 1, 23–31.
- Berger, P.L. (1997). *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii* (tłum. W. Kurdziel). NOMOS.
- Bronk, A. (2009). *Podstawy nauk o religii*. TN KUL.
- Broniek, R. (2020). *Duchowe bezdroża. Przewodnik po wierze zmutowanej*. WAM.
- Bruce, S. (2007). *God is dead. Secularization in the West*. Blackwell Publishing.
- Buckley, M. J. (2009). *Ateizm w sporze z religią* (tłum. M. Frankiewicz). WAM.
- Caillois, R. (2009). *Człowiek i sacrum* (tłum. A. Tatarkiewicz, E. Burska). Oficyna Wydawnicza.

- Chlewicki, M. (2015). Osiemnastowieczna idea religii naturalnej i jej współczesne formy. *Colloquium. Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych AMW*, 3, 7–18.
- Cipriani, R. (2003). Religion as diffusion of values. „diffused religion” in the context of a dominant religious institution: The Italian case. W: R. K. Fenn (Ed.), *The Blackwell Companion to sociology of religion* (s. 292–305). Blackwell Publishers.
- Cipriani, R. (2017). *Diffused religion: Beyond secularization*. Palgrave Macmillan.
- Cox, H. (1984). *Religion in the secularity: Toward a postmodern theology*. Simon & Schuster.
- Cox, H. (1995). *Fire from heaven — the rise of pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the 21 century*. Addison-Wesley.
- Delsol, Ch. (2018). *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?* (tłum. M. Kowalska). ZNAK.
- Delsol, Ch. (2020). *Czas wyrzeczenia* (tłum. G. Majcher). PIW.
- Drozdowicz, Z. (2017). Zamienniki tradycyjnych religii. W: M. Szulakiewicz, Ł. Dominiak (red.), *Religie w dialogu kultur* (t. II, s. 259–270). b.w.
- Dupre, L. (1991). *Inny wymiar. Filozofia religii* (tłum. S. Lewandowska). ZNAK.
- Dupuis, J. (2003). *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu* (tłum. S. Obirek). WAM.
- Dyczewski, L. (2015). Religion: Spirituality in Modernity. W: L. Dyczewski (Ed.), *Secularization and the development of religion in modern Polish society* (s. 7–34). The Council for Research in Values and Philosophy.
- Eliade, M. (1997). *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii* (tłum. A. Grzybek). Wydawnictwo KR.
- Eliade, M. (1999). *Sacrum i profanum. O istocie religijności* (tłum. R. Reszke). Wydawnictwo KR.
- Eliade, M. (2000). *Traktat o historii religii* (tłum. J. W. Kowalski). Wydawnictwo KR.
- Evdokimov, P. (1996). *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia* (tłum. A. Liduchowska). Wydawnictwo „M”.
- Ferry, L. (1998). *Człowiek-Bóg czyli o sensie życia* (tłum. A. Miś, H. Miś). PIW.
- Gellner, Ch. (2010). *Chrześcijańin pośród religii świata* (tłum. K. Markiewicz). Wydawnictwo Święty Wojciech.
- Gębura, B. (2021). O (domniemanej) idolatryczności religii. *Roczniki Filozoficzne*, 4, 357–365. <http://doi.org/10.18290/rf21694-16>.
- Gorman, M.J. (2009). *Inhabiting the cruciform God: Kenosis, justification, and theosis in Paul's narrative soteriology*. Eerdmans.
- Groot, K. de. (2013). Religion in liquid modernity: Collective manifestations of religion in secularizing Dutch society. W: W. Hofstee, A. van der Kooij (Eds.), *Religion beyond its private role in modern society* (s. 271–282). Brill.
- Grün, A., Halík, T., Nonhoff, W. (2019). *Is God absent? Faith, atheism, and our search for meaning*. Paulist Press.
- Gutowski, P. (2020). Teizm – ateizm – religia. Mapa współczesnych sporów w filozofii religii. *Przegląd Religioznawczy*, 2, 21–35. <https://doi.org/10.34813/ptr2.2020.2>
- Guzowska, B. (2020). Świecka religia życia – perspektywa filozoficzna. *Przegląd Religioznawczy*, 2, 191–198. <https://doi.org/10.34813/ptr2.2020.13>

- Heelas, P. (2008). *Spiritualities of life. New age romanticism and consumptive Capitalism*. Blackwell.
- Heelas, P., Woodhead, L. (2005). *The spiritual revolution. Why religion is giving way to spirituality*. Blackwell.
- Hervieu-Léger, D. (1999). *Religia jako pamięć* (tłum. M. Bielawska). NOMOS.
- Iwanicki, M. (2021). Religia przez czarny monokl. *Roczniki Filozoficzne*, 4, 367–380. <http://doi.org/10.18290/rf21694-17>.
- Kearney, R. (2001). *The God who may be: A hermeneutics of religion*. Indiana University Press.
- Kłoczowski, J. A. (2016). Świętość – morfologia sacrum. W: J. Salamon (red.), *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny* (s. 27–36). WAM.
- Luckmann, T. (2011). *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie* (tłum. L. Bluszczyk). NOMOS.
- Mariański, J. (2009). „Niewidzialna religia” w badaniach socjologicznych. *Studia Płockie*, 37, 191–209.
- Mariański, J., Wargacki, S.A. (2016). Płynne „sacrum” w społeczeństwie ponowoczesnym. *Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne*, 4, 7–27.
- Marion, J. L. (1991). *God without being* (trans. T.A. Carlson). University of Chicago Press.
- Marion, J. L. (1996). *The saturated phenomenon* (trans. T. Carlson). *Philosophy Today*, 40, 103–124.
- Marion, J. L. (2001). *The idol and distance. Five studies* (trans. T. A. Carlson). Fordham University Press.
- Marion, J. L. (2002a). *Being given: Toward a phenomenology of givenness* (trans. J. L. Kosky). Stanford University Press.
- Marion, J. L. (2002b). *In Excess: Studies of Saturated Phenomena* (trans. V. Berraud, R. Horner). Fordham University Press.
- Marion, J. L., Kearney, R. (2005). Giving more. Jean-Luc Marion and Richard Kearney in dialogue. W: I. Leask, E. Cassidy (Eds.), *Givenness and God. Questions of Jean-Luc Marion* (s. 243–257). Fordham University Press.
- Marion, J. L., Kearney, R. (2006). Hermeneutics of revelation. W: J. P. Manoussakis (Ed.), *After God. Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy* (s. 318–339). Fordham University Press.
- Moser, P.K. (2021). God *de re et de dicto*: Kierkegaard, faith and religious diversity. *Scottish Journal of Theology*, 74, 135–146. <https://doi.org/10.1017/S0036930621000314>
- Nowicka, J. (2017). Teologia codzienności Karla Rahnera jako odpowiedź na duchowe potrzeby człowieka w postmodernistycznym świecie. *Teologia i Moralność*, 1, 151–166. <https://doi.org/10.14746/tim.2017.21.1.9>
- Pepliński, M. (2019). The importance of religious diversity for religious disagreement. Are the perspectives of believer and philosopher so different?. *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2, 60–75. <https://doi.org/10.21146/2587-683X-2019-3-2-60-75>
- Quinn, Ph.L. (2019). Różnorodność religijna: znane problemy, nowe szanse (tłum. M. Iwanicki). W: P. Gutowski, M. Iwanicki (red.), *Teizm, ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej* (s. 303–333). KUL.

- Rappaport, R. A. (2007). *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości* (tłum. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski). NOMOS.
- Smith, J. E. (1971). *Doświadczenie i Bóg* (tłum. D. Petsch). PAX.
- Sobota, D. R. (2021). Od idoli religijnych do idolatrycznej filozofii. Rozważania polemiczne wokół książki Ireneusza Ziemińskiego „Religia jako idolatria”. *Przegląd Religioznawczy*, 3, 153–168. <https://doi.org/10.34813/ptr3.2021.10>.
- Sroczyńska, M. (2018). O potrzebie religii w ponowoczesnym świecie (refleksje socjologa). *Chrześcijaństwo. Świat. Polityka. Zeszyty społecznej myśli Kościoła*, 22, 166–175. <https://doi.org/10.21697/csp.2018.22.1.10>
- Szulakiewicz, M. (2017). Powrót sacrum w kulturze współczesnej. W: M. Szulakiewicz, Ł. Dominiak (red.), *Religie w dialogu kultur* (t. II, 85–101). bw.
- Tarnowski, K. (2005). *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*. Instytut Tischnera.
- Vagaggini, C. (2005). *Teologia. Pluralizm teologiczny* (tłum. J. Partyka). Homini.
- Waardenburg, J. (1991). *Religie i religia. Systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa* (tłum. A. Bronk). Verbinum.
- Waldenfels, H. (1995). *Fenomen chrześcijaństwa wśród religii świata* (tłum. J. Marzęcki). Verbinum.
- Waldenfels, H. (1997). *Odkrywać Boga dzisiaj* (tłum. B. Białecki). WAM.
- Ziemiński, I. (2016). Czy Bóg chce istnienia tylko jednej religii?. *Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein – Fenomen wieczności*, 15, 319–327. <https://doi.org/10.14746/cbes.2016.15.23>
- Ziemiński, I. (2020). *Religia jako idolatria. Esej filozoficzny o nieuchronności elementów idolatrycznych w religii*. Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Ziemiński, I. (2021). O rzeczywistej i nieuchronnej idolatryczności religii – odpowiedź polemistom. *Roczniki Filozoficzne*, 4, 381–405. <https://doi.org/10.18290/rf21694-18>

Przegląd Religioznawczy 2(296)/2025

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

ARKADIUSZ KOŁODZIEJ

Uniwersytet Szczeciński

e-mail: arkadiusz.kolodziej@usz.edu.pl

ORCID: 0000-0003-2302-5553

AGNIESZKA KOŁODZIEJ-DURNAŚ

Uniwersytet Szczeciński

e-mail: agnieszka.kolodziej-durnas@usz.edu.pl

ORCID: 0000-0003-0844-2869

IWONA KRÓLIKOWSKA

Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni

e-mail: i.krolikowska@amw.gdynia.pl

ORCID: 0000-0002-3406-3152

DOI: 10.34813/ptr2.2025.2

Zarządzając religijnością? O strategiach radzenia sobie z różnorodnością religijną załogi na statkach morskich

Managing religiousness?

On strategies of dealing with religious diversity of the deep-sea vessels' crews

Abstract. The article reveals the spectrum of measures taken in the context of organizing the work of deep sea vessels' multicultural crews in terms of managing religious diversity. Authors analyse strategies for adapting to religious diversity at sea in three key dimensions: regulations and formal policies of companies, strategies developed within the organizational culture on board of the ship, and individual strategies of seafarers. Individual and group interviews with seafarers of multicultural transport ships were used as research material. The identified strategies can help develop solutions related to building multicultural communities in shore-based companies. The conducted research provides a source of knowledge about the social role of religion and religiousness in the maritime work environment. The research shows that religiosity, as a cultural component of the ship-system environment, demands intentional and professional attention. At each level of analysis, a set of appropriate strategies aimed at reducing potential tensions arising from this aspect of crew diversity becomes apparent. Religious diversity is recognized as

an important element of work organization. The response to this challenge (in each of the analysed dimensions of the organization) is to be an attitude of professionalism, which includes an expectation of respect towards other crew members.

Keywords: religion, religiousness, sociology of religion, maritime sociology, organisational sociology, psychology of labour, multicultural labour milieu, diversity management, education to maritime profession.

Statek jest wyjątkowym miejscem pracy. Na jego pokładzie członkowie załogi nie tylko wykonują swoje obowiązki zawodowe, ale też po prostu żyją – odpoczywają, śpią, spotykają się towarzysko, uczą się. Jest to sytuacja, w której na ograniczonej przestrzeni, w izolacji od najbliższych i często przez długi czas przebywa się jedynie wśród współpracowników. Tym niezwykłym środowiskiem pracy i życia, już od ponad pół wieku, zajmują się polscy socjologowie morscy (Janiszewski, 1967; Kołodziej i Kołodziej-Durnaś, 2022).

Upowszechnienie strategii kompletowania wielonarodowościowych załóg w transporcie dalekomorskim wskazuje na to, że może być ona efektywna i opłacalna (Dewan i Godina, 2024; Horck, 2004; Królikowska 2021). Takie podejście do zarządzania zasobami ludzkimi na statku spotyka się także z dobrym przyjęciem ze strony samych marynarzy. Wielokulturowość w miejscu pracy przejawia się między innymi w odrębności religijnej, która – poza sferą duchową – ma także swój społeczny aspekt wyrażający się w odmiennych zachowaniach członków załogi. Różnice te manifestują się szczególnie wyrażnie w sytuacjach odmiennego obchodzenia świąt. Często jednak pojawiają się także w innych, mniej oczywistych, codziennych interakcjach.

Taka kulturowa odmienność pracowników może prowadzić do nieporozumień, które mają różne, zwykle negatywne, konsekwencje. W wymiarze jednostkowym mogą się one wyrażać w braku wiedzy (partnerów interakcji) na temat skutecznych strategii gratyfikacji (Parsons, 2009). W kontekście systemowym mogą one z kolei prowadzić do dezintegracji systemu, czego wyrazem może być np. malejąca liczba interakcji. Nawet jeśli przyjmiemy, że „konsens względem wartości”, jak chciał Niklas Luhmann, może być wypracowany, a nie zastany, to proces ten wymaga czasu (2007, s. 102–103). Praca na morzu od lat poddawana jest daleko idącej standaryzacji. U podstaw tego procesu leży potrzeba szybkiego (natychmiastowego) przejmowania roli. Marynarz na danym stanowisku ma płynnie i bez okresu przejściowego przejmować swoje obowiązki. Nie ma tu zatem czasu na wypracowywanie porozumienia, co potęguje potrzebę sprawnego zarządzania różnorodnością. Ze zróżnicowaniem religijnym w opisywanym morskim środowisku należy sobie zatem poradzić, czemu służy szereg przyjmowanych strategii. Ogólny pozytywny odbiór pracy

na morzu w wielonarodowościowych załogach uprawdopodobnia tezę, że strategie te są skuteczne.

Głównym celem artykułu jest przedstawienie zjawiska adaptacji do zróżnicowania religijnego na morzu w wymiarze: regulacji i formalnej polityki firm, strategii wypracowywanych w ramach kultury organizacyjnej na pokładzie statku i indywidualnych praktyk respondentów (marynarzy). Za materiał badawczy posłużą tu przeprowadzone wywiady indywidualne i grupowe z marynarzami statków transportowych. Zidentyfikowane w badaniach mechanizmy funkcjonowania w wielokulturowych załogach statków mogą być pomocne w trakcie prowadzenia (obowiązkowych i nieobowiązkowych) szkoleń z zakresu kompetencji miękkich dla samych marynarzy. Wyniki niniejszych badań mogą być także głosem w szerszej dyskusji na temat funkcjonowania wieloreligijnych społeczności na lądzie.

Przegląd literatury i dokumentów

Badania nad zróżnicowaniem religijnym na morzu nie odnoszą się jedynie do współczesności. Nietrudno odnaleźć przedmiotowe studia dotyczące początku ubiegłego wieku (Lawless, 1994), a nawet starożytności (Brody, 2008). Problem zróżnicowania religijnego analizowany jest także odrębnie w różnych sektorach gospodarki. W edukacji, podobnie jak w sektorze morskim, wskazuje się pozytywne aspekty zróżnicowania społecznego (Ali i Ghumro, 2020). Podkreśla się w tym kontekście (także w sektorze prywatnym) konieczność respektowania praw człowieka w zakresie wolności religijnej (United Nations Guiding Principles on Business and Human Rights) (Letnar Cernic, 2023). Oznacza to, że w zarządzaniu potencjałem społecznym należy uwzględniać różnorodność religijną pracowników. Realizacja tej potrzeby natrafia jednak na różnorakie bariery już na etapie możliwości zebrania wiarygodnych danych o tej szczególnie wrażliwej sferze (Alewell i Rastetter, 2019).

Zagadnienie religijności na statkach morskich opisywana jest w różnych kontekstach. Szeroko charakteryzowana jest np. rola kapelanów w portach. Ich pracę przedstawia się jako często niezauważaną, ale niezbędną dla zachowania przez marynarzy równowagi duchowej i psychicznej. Ich rola wykracza zresztą często poza aspekt czysto religijny. Pomagają oni przy pozyskiwaniu potrzebnych dóbr z lądu, czy uzyskiwaniu schronienia. Są oni także źródłem porad związanych z pracą zawodową (np. prawnymi aspektami warunków zatrudnienia) (Cadge i Skaggs, 2019; Cadge i in., 2023; Gilliat-Ray i in., 2023; Montemaggi, 2018).

W kontekście zapotrzebowania na religijną posługę część autorów odnosi się do skrajnie trudnych, traumatycznych przeżyć na statkach (Jensen i Oldenburg, 2019). Aspekt ten (ciężkiej pracy na morzu) stanowi istotny element charakterystyki życia religijnego wśród marynarzy. Wielokulturowość oraz trudne środowisko pracy (naturalne i społeczne) sprawiają, że kwestie zarządzania zespołem stają się priorytetowe. Progoulaki i Theotokas (2016) uznają, że zarządzanie kulturowo zróżnicowanym potencjałem społecznym w gospodarce morskiej, jest podstawową kompetencją firm związanych z transportem morskim. Religijna tożsamość marynarzy należy do tych aspektów zarządzania różnorodnością, które wiążą się z zagadnieniami dobrostanu, a w szczególności ze zdrowiem psychicznym. Problematyka ta zyskuje na znaczeniu w okresie cięcia kosztów i prekaryzacji pracy na morzu (Baum-Talmor i Şahin 2024) oraz ograniczeń wywołanych pandemią (Celik, 2024; Şenbursa, 2024). Wszystko to przekłada się na poziom bezpieczeństwa pracy na morzu. Nie należy się więc dziwić, że życie na statku podlega szerokim regulacjom określającym „miękkie aspekty” funkcjonowania człowieka w zespołach ludzkich. Podstawowe dokumenty regulujące warunki pracy na morzu w kontekście dobrostanu i zdrowia psychicznego to:

- Konwencja o pracy na morzu 2006 (The Maritime Labour Convention 2006) – wyznacza i reguluje minimalne standardy dotyczące zakwaterowania, żywienia, opieki zdrowotnej oraz warunków pracy. To jedyna konwencja zawierająca zapisy dotyczące uwzględniania różnic kulturowych i religijnych marynarzy np. odnośnie do żywienia (Prawidło 3.2 - Wyżywienie i przyrządzanie posiłków) czy wypoczynku w czasie świąt państwowych (Prawidło 2.1 – Marynarskie umowy o pracę). Określa także dostęp do lądowych obiektów socjalnych, w tym miejsc kultu, gdzie wyraźnie podkreśla się, że regulacje te muszą obejmować wszystkich marynarzy, niezależnie od ich narodowości, rasy, koloru skóry, płci czy też religii (Prawidło 4.4 – Dostęp do umiejscowionych na lądzie udogodnień socjalnych; Guidelines on the Access of Seafarers to Shore-Based Facilities in Ports).
- Międzynarodowa Konwencja o Normach Szkolenia, Kwalifikacji i Służby Wacht dla Marynarzy (STCW) – zawiera wykaz ramowych programów szkoleń i wymagań egzaminacyjnych dla marynarzy, także dotyczących budowania relacji w załodze. Analiza treści kursów wskazuje, że treści dotyczące pracy w wieloreligijnym środowisku występują sporadycznie (Królikowska, 2021). Zawierają je np. przeszkolenie w zakresie bezpieczeństwa własnego i odpowiedzialności wspólnej (treści związane różnicami religijnymi i tolerancją) czy przeszkolenie w zakresie nautycznego dowodzenia statkiem/przeszkolenie w zakresie dowodzenia siłownią okrętową (treści związane ze świadomością wynikającą z różnic kulturowych).

- SEA Seafarer's Employment Act – umowa dotycząca ochrony praw i dobra marynarzy pracujących na statkach pływających pod banderą państw członkowskich IMO. Zawierana jest między armatorem a marynarzem. Zapisy regulują, między innymi, obowiązek armatora do uwzględniania różnic kulturowych i religijnych marynarza w kontekście wyżywienia podczas wykonywania pracy. Zasady te mogą być jednak szersze niż te zakładane w Konwencji MLC, o ile wprowadzone zmiany nie spowodują nierównych korzyści dla marynarzy.

Poza międzynarodowymi regulacjami prawnymi wielu armatorów określa własne zasady dotyczące różnorodności religijnej. Szczegółowe wytyczne mogą znaleźć się w kodeksach etyki, polityce równego traktowania, procedurach dotyczących miejsc kultu, harmonogramach pracy i urlopu, polityce żywienia, polityce zabezpieczania potrzeb duchowych.

Kwestia zarządzania różnorodnością jest więc podnoszona w różnych dokumentach mówiących o politykach armatorów i innych uczestników pola organizacyjnego branży morskiej. Badacze podkreślają jednak, że szkoleń w tym zakresie na etapie edukacji do zawodów morskich jest zbyt mało i podejmowane są tylko w niektórych szkołach wyższych kształcących przyszłych marynarzy (Jensen i Oldenburg, 2020; Królikowska, 2021). Analiza niektórych dokumentów określających minima, jakie należy spełniać zatrudniając marynarzy pokazuje ponadto, że różne procedury mają zabezpieczać przede wszystkim wielkich aktorów tej branży – armatorów, agencje pośrednictwa pracy, a nie samych pracowników (Ver i in., 2024).

Niezależnie od konwencji i regulacji firmowych marynarze mogą ustanawiać swoje metanormy dotyczące swobody i form praktyk religijnych na statku (por. metanormy ustanawiane przez robotników dotyczące wymogów wydajności – Doktor, 1964). Stają się one wtedy składową więzi społecznej marynarzy na danym statku (elementem integracji systemu społecznego statku). Wypracowane w ten sposób zbiorowe zasady postępowania mogą obowiązywać niezależnie od międzynarodowych konwencji, czy regulacji firmowych. Na najniższym poziomie analizy, możemy ponadto identyfikować indywidualne strategie radzenia sobie ze zróżnicowaniem religijnym. Formalne i nieformalne zasady obowiązujące na wyróżnionych poziomach mogą się nie tylko różnić, ale nawet wchodzić ze sobą w konflikt.

Badania własne – znaczenie religijności i profesjonalna postawa marynarzy

Poniższe analizy opieramy na częściowo ustrukturyzowanych wywiadach przeprowadzonych z polskimi marynarzami floty transportowej w latach

2023 i 2024. Poszukiwaliśmy informacji na temat strategii radzenia sobie z codziennością pracy na pokładzie statku bez wspólnych korzeni kulturowych i religijnych. Zwracamy uwagę na balansowanie pomiędzy indywidualnymi poglądami i doświadczeniami marynarzy, a formalnymi wytycznymi związanymi z polityką IMO, armatora czy innego zarządzającego. Ogółem przeprowadzono 16 pogłębionych wywiadów indywidualnych (IDI), 4 wywiady grupowe (2–3 respondentów) oraz 4 wywiady zogniskowane poświęcone stricte zagadnieniom religijności. Wywiady przeprowadzono bezpośrednio (w Szczecinie i Gdyni) oraz za pośrednictwem połączenia telefonicznego lub internetowego. Wywiady poddano transkrypcji, a następnie kodowaniu indukcyjnemu oraz analizie tematycznej (por. Fielding i Thomas, 2008).

Z przeprowadzonych wywiadów wynika, że polscy marynarze zauważają tendencję do zmniejszania oddziaływania religii; proces obserwowany na lądzie następuje także na statkach. Wskazaną deprecjację i uniformizację należy uznać za jeden z podstawowych tematów zidentyfikowanych w materiale badawczym. Respondenci wskazują także na większe znaczenie religii i religijności wśród marynarzy pochodzących z krajów muzułmańskich i „młodych” chrześcijańskich (szczególnie katolickich):

[...] generalnie religia jeszcze dużo znaczy w krajach arabskich, pomimo tego, że tam też jest w tym pewnie trochę hipokryzji, i na pewno dużo znaczyło wcześniej w Polsce, na Filipinach, Brazylii... tam są istotne te rzeczy, i kraje arabskie, bo tam nie można sobie pozwolić na uszczypliwości jakieś jeśli chodzi o religię, trzeba być bardzo ostrożnym, jeśli się pracuje np. z Egipcjanami, Tunezyjczykami, są bardzo wrażliwi i trzeba wykazać się dużą kulturą. (W5)

Jednak i wśród tych „bardziej religijnych” narodów widać już postępującą laicyzację:

[teraz] tego też tak nie widać, więc nie powiem ci, czy oni się modlą w tych kabinach, nieraz jak robię z kapitanem tam inspekcję kabiny to bardzo rzadko, kiedyś w każdej prawie kabinie Filipina czy Kiribata to był obrazek Matki Boskiej czy Jezusa, a teraz bardzo rzadko, to tylko na podstawie takiego spostrzeżenia mogę powiedzieć, że tego jest mniej. (W9)

Spośród krajów chrześcijańskich, o dominującym wyznaniu katolickim religia szczególnie ważna jest dla Filipińczyków i Brazylijczyków. Marynarze tych narodowości często z własnej inicjatywy organizują praktyki religijne, łącznie z dbaniem o to, by sprawować niedzielną mszę (nawet bez księdza).

Z takich zauważalnych rzeczy no to czasami się zdarza, że ktoś odprawia mszę co niedzielę, nie wiem na jakiej zasadzie, ja nie jestem osobą wierzącą. W Brazylii to było dość popularne, że był jeden z załogi człowiek wyznaczony,

tam oni między sobą jakoś wybierali i on odprowadzał jakieś tam nabożeństwo, po prostu się tam w niedzielę spotykali gdzieś pod wieczór no i tak sobie odprowadzali, rozmawiali itd. Wśród Filipińczyków też można było zaobserwować, że oni się tam gdzieś wspólnie modlili. I to tyle tak naprawdę, bo wśród Polaków jakoś nie zaobserwowałem tego. (W12)

Poza deprecjacją religijności na morzu drugim zidentyfikowanym zjawiskiem (nadrzędnym tematem) jest postawa tolerancji (wśród marynarzy) wymuszona umiędzynarodowieniem załóg. Ogromna większość marynarzy ma świadomość specyfiki tego zawodu (pracy w wielokulturowych zespołach i oczekiwań globalnego rynku pracy względem postaw marynarzy):

[...] nie ma żadnej dyskryminacji, każdy jest jednak tak nastawiony pozytywnie, czy to będzie hinduizm, najczęściej to stykamy się z islamem, z katolicyzmem i hinduizmem... każda grupa sobie organizuje tam święta, przede wszystkim to jest podkreślone jedzeniem, specjalne jedzenie... większość marynarzy jest całkowicie tolerancyjnych... marynarz to jest człowiek bez paszportu i kraju, na statku jesteśmy załogą. (W8)

Postawa tolerancji wobec innych religii jest składnikiem profesjonalnej orientacji marynarza. Sama sfera religijnych praktyk oraz znaczenia religijności ulega jednak, zgodnie z tendencjami lądowymi, wyraźnej deprecjacji i erozji.

Strategie firmowe – religijność i procedury

Mimo że na statku obowiązuje kosmopolityzm, a tolerancja jest jedną z podstawowych składowych profesjonalnego zachowania to wśród załogi może dochodzić do konfliktów na tle kulturowym, w tym religijnym. Umiejętności opanowania tych potencjalnych animozji (szkolenia, mityngi, procedury firmowe) można traktować jako wkład w pokojowe współistnienie przedstawicieli różnych wyznań w ogóle na świecie. Już na poziomie polityki rekrutacji unika się sytuacji, które mogłyby zwiastować konflikty. Na morzu, tak jak na lądzie, rządzą zasady ekonomiczne. Na ich podstawie uznaje się, że łączenie zbyt odległych kultur może nie być korzystne. Filipińczycy na przykład są chętnie zatrudniani, bo uważani są za nację nieco zeuropeizowaną, natomiast marynarze pochodzący z Indii często są pracownikami drugiego wyboru.

[Hindusi] mówią lepiej po angielsku - ale nie chcą ich brać bo, bo, bo właśnie wiesz inna, inne wyznanie [...] oni są jakby z innej planety. W stosunku do Filipińczyków, nie Filipińczycy są tak jakby z jakiejś biednej Europy, a Hindusi są tak jakby zupełnie inni. (W23)

Polityka firm w zakresie pozyskiwania pracowników, w kontekście unikania potencjalnych konfliktów na tle religijnym, może także koncentrować się na pozyskiwaniu osób wykształconych, z odpowiednio wysoką kulturą osobistą czy kapitałem społeczno-kulturowym. Kapitał ten ma zniwelować ryzyko pojawienia się nieporozumień, wrogości, awersji:

Nasza firma przykłada dosyć dużą uwagę do wyboru ludzi i tutaj mamy swoje filie w różnych państwach [...] ale oni już na początku weryfikują ludzi i raczej bardziej wyedukowanych, z większym doświadczeniem, i mam wrażenie, że jakość ludzi na statku już jest taka i ten poziom kultury, że tutaj już nie ma problemów. (W25)

Respektowanie specyfiki wyznawanej religii bywa zapisywana w kontraktach, czy nawet układach zbiorowych.

[...] z tego co pamiętam z poprzedniego kontraktu, to chyba w Malezji jednym z wymagań w ogóle podpisania kontraktu z taką firmą malezyjską było stworzenie im sali do ich modlitw i to był w ogóle wymóg pracy w tamtym rejonie. (W26)

Zapisy te mogą podnosić koszt eksploatacji statku. Zróżnicowana religijnie załoga może np. oznaczać konieczność prowadzenia na statku dwóch oddzielnych kuchni. Pozornie w kategoriach kosztów związanych z religijnością rozpatrywać można także szkolenia, czy opracowanie właściwych procedur. Ostatecznie jednak działania te zwiększają bezpieczeństwo pracy oraz dobry wizerunek firmy. To zaś buduje przewagę konkurencyjną. O znaczeniu wprowadzania właściwych procedur wspomina jeden z respondentów:

[...] pracuję w firmie holenderskiej i mamy kilka narodowości i tu jest tak, że firma się tym zaopiekowała i na wszystko mamy procedury, rzeczy typu sexual harassment czy religijne, wszystko jest opisane i to jak mamy się zachowywać, dodatkowo są jakieś mityngi, gdzie się to wszystko podkreśla, tutaj jeżeli ktoś ma wątpliwości, należy zajrzeć do procedury, gdzie krok po kroku jest opisane jak się zachowywać [...] Tak że tu firma to przejęła. (W25)

Serwisant, który na statkach bywa tylko sporadycznie (zwykle działa zdalnie) mówi o strategii firmy, którą można by nazwać „unikową”. Być może takie podejście jest preferowane u osób, które nie są na stałe członkami załogi:

[...] w profesjonalnym środowisku i ogólnie na wszystkich szkoleniach było, nie rozmawiać o tym, po prostu nie poruszało się religijnych tematów, można na bardzo wiele tematów porozmawiać, ale były... są różne załogi, najczęściej złożone z Filipińczyków, którzy są bardzo religijni, ja osobiście nie jestem aż

tak religijny, no i może dochodzić do scysji na ten temat i omija się po prostu takie tematy. (W3)

Niektórzy marynarze podkreślają, że to istota tego zawodu być niekonfliktowym, a jeśli się to zdarza, to trzeba być przygotowanym na duże konsekwencje ze strony pracodawcy:

[...] ja mam taki zawód, że ja nie mogę być konfliktowy, pracuję z różnymi nacjami [...] jeżeli będziesz w jakiś sposób wpływał na innego człowieka to cię firma zwolni, nie ma dyskryminacji ani rasowej, ani wyznaniowej... (W2)

Kontekst religijności objawia się także w oczekiwaniach względem sprawności całej załogi. Przyzwolenie firmy na obniżoną efektywność np. w okresie ramadanu może nie być wprost zapisane, ale być nieformalnie obecne w polityce firmy. Przyjmuje się tu na bazie doświadczenia, że przesadne egzekwowanie odpowiedniej wydajności w tym okresie nie będzie skuteczne.

Jakieś wewnętrzne ustalenia? Nie, armator nic nie ma oficjalnie. No ale każdy przyjął tą zasadę, że w tym okresie no nie można więcej wymagać, nie można wymagać standardu takiego, który się od nich wymaga jak nie ma świąt. Ale to jest tylko tak słownie powiedziane, bo były jakieś przypadki buntu z ich strony w tej firmie jak ja jeszcze tu nie pływałem, więc oni znaczy się w tej firmie nauczyli. [...] A żeby też tak jakby zasygnalizować, że firma jakby wie, że mają to święto no to wiadomo na koniec ramadanu jest wielka celebacja. (W22)

Powyższe wypowiedzi kreślą szeroki wachlarz działań (strategii) podejmowanych przez same firmy w ramach zarządzania różnorodnością kulturową. Elementami tej strategii są:

- odpowiednie szkolenia (często kończące się testami) i procedury,
- wspieranie postawy tolerancji (w obrębie branży) na bazie powiązania profesjonalizmu z bezkonfliktowością (jedną z oczekiwanych kompetencji miękkich wśród marynarzy jest obycie międzykulturowe),
- właściwa selekcja pracowników (dobieranie właściwej „konfiguracji narodowościowej” załogi, oraz pracowników z właściwym kapitałem intelektualno-kulturowym,
- zawieranie stosownych zapisów w kontraktach z marynarzami,
- wprowadzanie (formalnie i nieformalnie obowiązujących) rozwiązań organizacyjnych dostosowanych do potrzeb religijnych czy kulturowych.

Religijność tak jak inne wymiary zróżnicowania kulturowego traktowana jest zatem przez podmioty zatrudniające marynarzy jako aspekt otoczenia, który wymaga od nich odpowiedniego dostosowania. Nie mamy tu więc do czynienia z charakterystycznym dla tradycyjnego zarządzania przekonaniem,

że pracownicy mają dostosować się do wyidealizowanego obrazu firmy. To organizacja musi sprawnie działać w zmieniających się warunkach jej funkcjonowania. W tym kontekście religijność i zmiany w religijności stanowią składową otoczenia jak zmiany rynkowe (np. koniunktury ekonomicznej) czy prawne.

Strategie zarządzających statkiem – religijność negocjowana

Poza stosowną polityką firm szereg rozwiązań wprowadzanych jest bezpośrednio w obrębie statku. Redukować tarcia na tle religijnym mają, przeprowadzane na pokładzie statku szkolenia, spotkania, odprawy o zabarwieniu edukacyjnym. Spotkania te mają swoje źródło (ponownie) w samej polityce firmy. Jednak ich implementacja, a co za tym idzie skuteczność, zależy już w dużej mierze od sposobu ich wdrażania bezpośrednio przez załogę statku. Szczególnie istotna wydaje się tu być postawa marynarzy poziomu zarządzania (kierownictwa), którzy mogą swoim zachowaniem podnosić albo ograniczać efektywność takich edukacyjnych wysiłków.

Meeting dotyczy tutaj wszystkiego, u nas jest to bardzo rozbudowane, niektórzy nawet na to narzekają, szkolenia one są non stop na każdym kroku, więc jak są te nasze safety meeting miesięczne czy preshift meetingi przed każdą zmianą, to zawsze się jakiś „sejfciać” wskoczy z jakąś nawet 10 minutową prezentacją, na której wyskoczy z tematem religijnym, jutro bullying, pojutrze nie wiem, płęć, więc tego jest dużo. To są programy przygotowane przez firmę, i one się pojawiają cały czas. [...] A oprócz tego jeszcze mamy system szkoleń, w którym, to są treningi online, gdzie oprócz tych takich safety czy typowo marynarskich są też takie treningi typu np. czym jest wielokulturowość. (W25)

Zarządzający statkiem dbają o to, by załoga była zadowolona z kuchni, co także obejmuje respektowanie kulinarnych wymogów związanych z religią, np. z zakazanymi produktami (rodzaje mięsa), albo porami postu (ramadan, Wielki Piątek). Wskazana relacja: religijność – kuchnia – dobre morale pracowników stanowi istotną składową efektywnego zarządzania załogą.

[...] to się bierze pod uwagę, bo nie wolno grzeszyć. W Brazylii mieliśmy nawet dwa oddzielne grille na barbecue by się mięska nie mieszały, a grill tłuszczem nie nasiąkał. To standard był. (W1)

[...] jeżeli chodzi o chrześcijan, katolików no to generalnie ich wyznawanie religii widać tylko w postaci tego, że obchodzą święta. W święta rzeczywiście są robione jakieś tam specjalne obiady czy tam śniadanie wielkanocne i generalnie

do tego to się sprowadza. [...] jeżeli chodzi o muzułmanów to widać tu z kolei dostosowują się właśnie, żeby pozwolić im na to, żeby mogli funkcjonować w nocy wtedy, kiedy nie mogą jeść, bo inaczej wszyscy za słabi. Nie wiem, czy to jest kwestia tego że ludzie są tolerancyjni czy po prostu nie chcą mieć problemów, że ktoś im padnie na pokładzie, bo nie będzie miał siły. (W24)

Elastyczność zarządzania objawia się także w udostępnianiu przestrzeni i czasu na modlitwy, które muzułmanie odprawiają pięć razy dziennie:

[...] ludzie którzy chcą się pomodlić tak 5 razy dziennie to oni to zrobią. Nie jest udostępnione dla nich na przykład specjalne pomieszczenie, bo z reguły dodatkowego pomieszczenia nie ma, natomiast nikt nie robi problemu z tego, że ten człowiek sobie odejdzie i kilka razy dziennie i pójdzie do siebie do kabiny i się pomodli. [...] dobrym przykładem jest miejsce gdzie się trzyma żyrokompasy. Muzułmanie z reguły chodzą tam i modlą się w tym pomieszczeniu z żyrokompasami i mogą się tam pomodlić w samotności, dlatego że no tam nikogo nie ma w okolicy. To ma też swój praktyczny wymiar, dlatego że oni muszą się modlić w kierunku Mekki, a oni dokładnie no znają pozycję, bo spytają z reguły surveyera gdzie oni są, mają już takie aplikacje w tej chwili, które mówią, gdzie są. (W24)

Elastyczność ta ma jednak także swoje granice. Jeśli dane przyzwolenie jest nadużywane, czy po prostu zagraża właściwej obsłudze statku kadra menedżerska reaguje stanowczo nie zważając na to, że są wyznawcami tej samej religii i znają jej wymagania:

Słyszałem historię takiego bliskiego kolegi i ona jest całkowicie prawdziwa: miał kiedyś taki problem, że nie mógł się dodzwonić na mostek ponieważ właśnie na mostku oficer się modlił. Był muzułmaninem i akurat się modlił i nie odbierał telefonów. Ale to zostało naprostowane bardzo szybko przez kapitana, również przez muzułmanina. To taka pojedyncza sytuacja. (W12)

Jeśli zachowania danego marynarza-wyznawcy utrudniają działanie innym załogantom oficer stara się zwykle znaleźć jakieś kompromisowe rozwiązanie. Jeden z oficerów odpowiedzialnych za alarmy przeciwpożarowe opisuje sytuację, w której jednemu z członków załogi – hindusowi – trudno było na czas stawić się na manewry ponieważ nie mógł się pokazywać innym bez turbanu, którego ułożenie na głowie trwało zbyt długo. Ostatecznie znaleziono tu „organizacyjne rozwiązanie”, które jednak nie szło w parze ani z procedurami, ani z wymogami bezpieczeństwa.

[...] cóż, no tak to było, że się czekało na niego, w końcu załoga zaczęła się podśmiewać z niego, no i rozwiązałem to w ten sposób, że dostawał, że tak powiem, yy takie wyprzedzenie, tak z mojej dobrej woli dostawał 15–20

minut wcześniej telefon: weź sobie chłopie zawiąż ten turban bo będziemy mieli alarm. I się udawało. (W19)

To kolejny przykład obrazujący postrzeganie religii jako składowej otoczenia, do którego trzeba się dostosować. Ta sama „systemowa” perspektywa objawia się zatem zarówno w polityce firmy jak i na niższym poziomie organizacji w obszarze zarządzania bezpośredniego. Zakres dostosowywania organizacji pracy do potrzeb religijnych ma jednak swoje granice. Tak reguły negocjacji (poszukiwanie kompromisu na linii praktyki religijnej – efektywność pracy) opisuje pracujący z muzułmanami *chief officer*:

[...] często się zdarza, że jak mają tamte swoje święta ramadan i tak dalej, to nie chcą pracować. (...) staram się to rozwiązać w taki sposób, że jakiś luz im w tej pracy daje. Ale to tak nie do końca działa, bo oni się zawsze tłumaczą, że mają ścisły post, to później nie mają siły. Ale z drugiej strony ja im tłumaczę, że jak ja mam swoją religię i swoje święto, to ja też muszę pracować w swoje święta religijne. [...] z nimi trzeba dużo rozmawiać [...] A jak się z nimi rozmawia i się zacznie tłumaczyć, że jesteśmy na jednym statku i że musimy pracować i że ode mnie też wymagają więc – ja od was też muszę wymagać jakiejś pracy to jest lepiej. Ale z reguły jak ja z nimi rozmawiam to jest tak, że ta efektywność pracy jest i tak mniejsza bo nawet jak im tłumaczę to i tak i tak ta efektywność prac nie jest na 100%. Jakbym chciał wymagać na 100% to oni by się sprzeciwili. A potrafią się sprzeciwić. (W22)

Jedną ze strategii stosowanych przez kadrę menedżerską na statku jest unikanie problemów przez ograniczanie kontaktów z pracownikami niższego szczebla (Kołodziej i Kołodziej-Durnaś, 2015). Takie postępowanie może być pokłosiem podejścia właścicieli, którzy także delegują (spychają) zarządzanie konfliktami kulturowymi i religijnymi na niższe poziomy organizacji. Możemy tu więc mówić nie tylko o „kulturze zarządzania religijnością”, ale także o „klimacie zarządzania religijnością” (jak kierownicy różnego szczebla oceniają sposób postrzegania religijności przez swoich przełożonych względnie całą firmę). Oto jak przedstawia to polski kapitan:

- No to jest menedżment proszę ciebie grecki, a właściciel tego całego kapitału to prawdopodobnie jest Japończyk. Ale on nie chce się taką drobnicą zajmować to dał to Grekom. I oni się do niczego nie wtrącają tutaj. Ma być porządek jak chcesz pracować. Ja z nikim nie gadam tylko z chiefa-mi (śmiech) jestem trochę jak bóg a nie ksiądz na tym statku (śmiech).
- Bóg?
- No, niedostępny [śmiech]. (W23)

W podejściu zarządzających (oficerów) wyraźnie uwidacznia się nastawienie na elastyczne podejście do zarządzania. Oficerowie z konieczności dostrzegają znaczenie miękkich (kulturowych, społecznych) komponentów życia na statku i starają się do nich dostosować. Tak jak nie podważa się (zwykle) roli nieformalnych liderów, tak nie lekceważy się uwarunkowań, które choć nieujęte w regulaminie będą miały duże znaczenie dla funkcjonowania załogi. Analiza wywiadów pozwoliła zidentyfikować cały wachlarz strategii zarządzających. Obserwujemy tu bierność wyrażającą się w unikaniu kontaktów czy rozmów dotyczących problemów wynikających ze zróżnicowania, „racjonalną tolerancję” wynikającą z profesjonalizacji roli zarządzającego, próby budowania kompromisów czy konsensusów, jak i pełną akceptację i docenianie zróżnicowania załogi jako pozytywnego zjawiska życia na morzu. Wśród zidentyfikowanych postaw nie ma jednak całkowitego lekceważenia czy deprecjacji religijności. Religijność ma znaczenie nawet wtedy, gdy staramy się unikać podejmowania wyzwań wynikających z zarządzaniem wielokulturową załogą.

Strategie indywidualne marynarzy – różne oblicza profesjonalizmu

Kluczowa norma organizacji pracy w zespołach wielokulturowych na morzu opiera się na szacunku względem innych. Poza tą wyjściową i uznawaną przez marynarzy postawą niektórzy w zróżnicowaniu religijnym dostrzegają też bogactwo kulturowe, z którego można czerpać wiedzę o świecie. Zwykle jednak w kontekście religijności podkreśla się po prostu adaptacyjny wymóg życia w obrębie jednej załogi:

Trzeba się przyzwyczaić do tego i to szanować, bo to takie środowisko. W kraju to można sobie mówić, że a to muślin taki czy inny. Tu wszyscy pracujemy na jednym statku. Mamy się szanować i jak chce się mieć pracę, to się trzeba dostosować. (W18)

Czasami nawet w obrębie jednej nacji zdarzają się znaczące różnice kulturowe – Filipińczycy mogą być chrześcijanami (przeważnie katolikami) lub muzułmanami. Tak Polak pisze o filipińskich współpracownikach:

[...] jak się chce pracować to mamy się dogadywać, tak to wygląda. Więc sobie pracujemy niby razem, ale w sumie to osobno. Bo oni się do mnie nie wtrącają a ja do nich. Spokój jest. Bosman pilnuje by był porządek. Ludzie się boją tracić pracę i siedzą cicho po prostu. (W21)

Dogadywanie się może też oznaczać strategię „trzymania ze swoimi”. Religijność staje się wtedy platformą wyłaniania struktur nieformalnych:

[...] ja jestem katolikiem, tak że mi jest bardzo łatwo, ja nie miałem żadnych problemów, ja po prostu przebywam z tymi, którzy mi są bliżsi kulturowo [...] nie ma religii na statku, ale to samoistnie się dzieje, że muzułmanie się trzymają razem i katolicy razem, a ateści czy deści są obojętni i sobie szukają swojego środowiska. Ja jestem katolikiem, dla mnie jest bardzo łatwo, ja świat widzę inaczej. (W8)

Inni natomiast wykazują tendencję do uznawania religii za kwestię całkowicie prywatną. Jest to ogólny kierunek zmian zachowań załogi. Czas wolny na statku z powodu dostępności cyfrowych technologii bardzo się sprywatyzował. Dzięki współczesnym technologiom można więcej rozmawiać z rodziną, ale za to mniej przebywa się w sytuacjach towarzyskich z innymi członkami załogi:

Europejczycy w kabinach... nie wiem co się dzieje, ale tak na zewnątrz starają się nie rozmawiać o religii – jeżeli ktoś jest wierzący, to wierzy i nie wypowiada się na ten temat [...] na statku jest więcej czasu na myślenie. Ja miałem parę razy w kabinie, że było Pismo Święte – w szczególności Nowy Testament. Znam takie osoby, które wożą ze sobą Pismo Święte i czytają – niektórzy lubią sobie pomedytować, poczytać. Ale rzadko kto się wypowiada na ten temat. (W13)

[...] każdy ma laptopa i to życie towarzyskie zabija... to jest to samo, co się dzieje na lądzie... kiedyś dzieciaki nie chciały w ogóle wracać do domu z podwórka, a dziś wszyscy siedzą przy monitorach, jakieś tam online, to generalnie to samo weszło na statkach. (W9)

Taka jest tradycja, że się nie mówi o religii i o rodzinie. (W15)

Nie bez znaczenia w kontekście zaniku praktyk religijnych na statku była także pandemia. Okres ten charakteryzował się ograniczeniem dostępności marynarzy do portów. To zaś utrudniło dostęp do misji religijnych, a duszpasterzom szansę dotarcia na statek:

[...] wszystko trzeba porównywać z lądem, tak jak w domach każdy ma jakiś krzyżyk, obrazek, i on na statku jest, ale też nie widzimy, czy ktoś się modli, zawsze trzeba to porównywać z lądem, to jest to samo przeniesienie, nie ma różnic... kiedyś było przyjęte... np. w Szczecinie też jest taka misja w portach religijna, chrześcijańskie ogólnie, bo i w Stanach baptyści jacyś... w Europie to są katolicy, to się nazywa Flying Angel, np. przyjeżdżają księża na statek, wożą marynarzy, zapraszają do kościoła, taki ksiądz z Rouen przyjeżdżał,

z Francji, z Niemiec, teraz to nie, bo pandemia. W Stanach też tak było, że zawsze jakiś tam ksiądz przyjeżdżał... (W1)

Strategie samych marynarzy opierają się na kilku powtarzalnych elementach. Istotna jest tu wspomniana już postawa tolerancji wobec kultury (zachowań) innych. Postawa ta traktowana jest przez samych marynarzy analogicznie do innych kompetencji (np. twardych), które świadczą o zawodowej wartości pracownika. Wyraźny jest także komponent „wycofania” (indywidualizacji pracy, nie poruszanie tematów religijnych) lub trzymania się własnego kręgu kulturowego. Religijność może, ale nie musi stanowić elementu więziotwórczego i różnicującego. Jej społeczne znaczenie zanika wraz z procesami indywidualizacji, przenikania nowoczesnych technologii komunikacji i rozrywki oraz zmian organizacji pracy (np. redukcji liczebności załogi). Niekiedy trudno jest ocenić społeczny kontekst religii przez związki tej sfery z szerszą kategorią zróżnicowania kulturowego, narodowością czy ojczystym językiem. Wszystkie te cechy tworzą wspólnie istotne podziały – ciągle dostrzegalną granicę między my i oni. Można się spodziewać, że granice te będą nadal kreślone, nawet przy deprecjacji religijności.

Wnioski – procedury i negocjacje

Zarządzanie różnorodnością podlega coraz bardziej szczegółowym analizom. Ustala się w tym celu kryteria zróżnicowania tożsamości pracowników według wielu wymiarów (różnice pierwszorzędowe, drugorzędowe, trzeciorzędowe – Hubbard, 2004). Odmienności te dotyczą także sfery religii, którą na morzu odbiera się jako jedną z wielu istotnych i realnych cech otoczenia. Pomimo upływu czasu i laicyzacji wielu sfer życia społecznego religijność na pokładach statków ma znaczenie. Na każdym poziomie przeprowadzonej analizy domaga się ona uważności. O jej istotności świadczą różnorodne strategie przyjmowane w ramach „zarządzania religijnością”. Na wielu statkach pracodawcy aktywnie propagują tolerancję jako obowiązujące, profesjonalne podejście. Z drugiej strony nie ingerując wprost w proces zaspokajania potrzeb duchowych i religijnych, pozostawiają tę sferę w gestii samych marynarzy i wyspecjalizowanych organizacji religijnych.

Jedną ze zidentyfikowanych w materiale badawczym strategii było ujmowanie religijności na statku w proceduralne ramy. Procedury wdraża się tam, gdzie zwykła, bieżąca ocena pracowników może być niewystarczająca, a więc w sytuacjach przerastających ich kompetencje. Zjawisko religijności uznaje się tu więc za coś znaczącego (realnie oddziałującego, istotnego), potencjalnie

konfliktogennego i skomplikowanego. Inne wypowiedzi respondentów wskazywały na pewne napięcie między wysoką efektywnością organizacji pracy, a realizacją praktyk religijnych (oczekiwań) marynarzy. Wypracowanie konsensu wymagało tu negocjacji i stosownych ustępstw obu stron tego konfliktu. Jest to zatem sfera, która wymyka się powszechnej na morzu zasadzie standaryzacji i ujmowaniu zjawisk w proceduralne ramy. Należy zatem uznać, że religijność na statkach jest jednocześnie proceduralnie (strukturalnie) określana i negocjowana (wypracowywana).

Analizując sytuację rynkową sektora morskiego przez pryzmat koncepcji VUCA, widzimy nowe ujęcie profesjonalizacji poszerzone o kompetencje pozwalające marynarzom radzić sobie w wysoce zmiennej, niepewnej, złożonej i niejednoznacznej przestrzeni działań statku i organizacji. Umiejętne budowanie relacji międzyludzkich, a nawet świadomość znaczenia emocji, empatia, rozumienie dynamiki grupy wielokulturowej zaczynają być immanentnym aspektem zarządzania załogą. Wskazuje to na potrzebę wspierania aktywnego uczenia się formalnego i pozaformalnego marynarzy. Zalecenie to dotyczy także pracowników biur, którzy – jak wynika z przeprowadzonych badań – są także wskazywani jako istotny „lądowy” element budowania relacji na statku.

Literatura

- Alewell, D., Rastetter, D. (2019). On the (ir)relevance of religion for human resource management and diversity management: A German perspective. *German Journal of Human Resource Management: Zeitschrift für Personalforschung*, 34. <https://doi.org/10.1177/2397002219882399>
- Baum-Talmor, P., Şahin, Ç. (2024). Employment practices, cost minimization, and their implications for food provisions and seafarers' wellbeing on board ships – A qualitative analysis. *INQUIRY: The Journal of Health Care Organization, Provision, and Financing*, 61. <https://doi.org/10.1177/00469580241229613>
- Brody, A. (2008). The specialized religions of ancient Mediterranean seafarers. *Religion Compass*, 2, 444–454. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2008.00079.x>
- Cadge, W., Skaggs, M. (2019). Humanizing Agents of modern capitalism? The daily work of port chaplains. *Sociology of Religion*, 80(1), 83–106. <https://doi.org/10.1093/socrel/sry020>
- Cadge, W., Turgo, N., Gilliat-Ray, S., Sampson, H., Smith, G. (2023). The work of port chaplains: views from seafarers served. *Journal of Contemporary Religion*, 38(2), 325–342. <https://doi.org/10.1080/13537903.2021.1986311>
- Celik, B. (2024). A bibliometric analysis of mental health and wellbeing of seafarers. *Marine Science and Technology Bulletin*, 13, 56–65. <https://doi.org/10.33714/masteb.1404370>

- Dewan, M. H., Godina, R. (2024). Sailing towards sustainability: how seafarers embrace new work cultures for energy efficient ship operations in maritime industry. *Procedia Computer Science*, 232, 1930–1943. <https://doi.org/10.1016/j.procs.2024.02.015>.
- Doktór, K. (1964). *Przedsiębiorstwo przemysłowe - studium socjologiczne Zakładów Przemysłu Metalowego „H. Cegielski”*. Książka i Wiedza.
- Fielding N., Thomas H., (2008). Qualitative interviewing. W: Gilbert Nigel (Ed.), *Researching social life* (245–265). Sage.
- Gilliat-Ray, S., Smith, G., Cadge, W., Sampson, H., Turgo, N. (2023). “Here Today, Gone Tomorrow”: The Risks and rewards of port chaplaincy. *Journal of Beliefs & Values*, 44(2), 173–187. <https://doi.org/10.1080/13617672.2022.2039982>
- Horck, J. (2004). An analysis of decision-making processes in multicultural maritime scenarios. *Maritime Policy & Management*, 31, 15–29. <https://doi.org/10.1080/03088830310001642021>
- Hubbard, E. (2004). *Diversity management*. HRD Press.
- Janiszewski, L. (1967). *Rybaczy dalekomorscy. Studium socjologiczne / Deep-sea fishermen. Sociological study*. Wydawnictwo Instytutu Zachodniego.
- Jensen, H.-J., Oldenburg, M. (2020). Training seafarers to deal with multicultural crew members and stress on board. *International Maritime Health*, 71(3), 174–180. <https://doi.org/10.5603/IMH.2020.0031>
- Kołodziej, A., Kołodziej-Durnaś, A. (2015). Diversity and social trust: Polish seafarers in multicultural crews. *European Societies*, 17(2), 158–175.
- Kołodziej, A., Kołodziej-Durnaś, A. (2022). Maritime Sociology in the making. W: A. Kołodziej-Durnaś, F. Sowa, M.C. Grasmeier (Eds.), *Maritime spaces and society*. Brill
- Królikowska, I. (2021). *Załoga statku morskiego jako wielokulturowe środowisko pracy w opiniach polskich oficerów. Wyzwania dla edukacji międzykulturowej*. Wydawnictwo Akademickie AMW.
- Lawless, R. (1994). Religion and politics among arab seafarers in Britain in the early twentieth century. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 5, 35–56. [10.1080/09596419408721020](https://doi.org/10.1080/09596419408721020).
- Letnar Cernic, J. (2023). Managing religious diversity in the private sphere in post-secular societies: Lessons from business and human rights. *Religions*, 14, 1510. <https://doi.org/10.3390/rel14121510>
- Luhmann, N. (2007). *Systemy społeczne*. Zakład Wydawniczy Nomos.
- Montemaggi, F. E. S. (2018). Hospitality and compassion: The work and ethics of catholic chaplains supporting seafarers. *Journal of Beliefs & Values: Studies in Religion & Education*, 39(4), 502–515. <https://doi.org/10.1080/13617672.2018.1488468>
- Parsons T. (2009). *System społeczny*. Zakład Wydawniczy Nomos.
- Progoulaki, M., Theotokas, I. (2016). Managing culturally diverse maritime human resources as a shipping company’s core competency. *Maritime Policy & Management*, 43(7), 860–873. <https://doi.org/10.1080/03088839.2016.1173734>
- Şenbursa, N. (2024). Seafarers’ wellbeing on board: Scoping review. *Transactions on Maritime Science*, 13. <https://doi.org/10.7225/toms.v13.n01.w04>

- Shaman, A., Ghumro, I. A. (2020). Employee performance in light of education diversity, religious diversity, work experience diversity, and language diversity. *International Journal of Disaster Recovery and Business Continuity*, 11(1), 1229–1244.
- Ver, J., Galam, R., Bartuseviciene, I. (2024). Regulating seafarers' welfare: An examination of the protection of Filipino seafarers' well-being through a legal analysis of the POEA-Standard Employment Contract. *International Maritime Health*, 75, 10–18. <https://doi.org/10.5603/imh.98244>

EWA STACHOWSKA

Uniwersytet Warszawski

Wydział Stosowanych Nauk Społecznych i Resocjalizacji

Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji

e-mail: ewa.stachowska@uw.edu.pl

ORCID: 0000-0003-2432-319X

DOI: 10.34813/ptr2.2025.3

Wspólnoty religijne a digitalizacja na przykładzie Kościoła katolickiego w Polsce*

Religious communities and digitalization on the example
of the Catholic Church in Poland

Abstract. Nowadays digital technologies are tools, which enable the Churches and religious communities to widely propagate religious content. At the same time, tendencies under the banner of secularization are becoming more and more noticeable, which is visible not only in Western European countries, but also in Poland.

New technologies have acquired particular significance for religious entities during the time of the COVID-19 pandemic due to the need for maintaining contact and bond with the congregation. The end of the pandemic has made it possible to return to traditional forms of activity. However, for many religious communities the space created in the digital sphere has remained a crucial element of their activity. To what extent can the actions taken by the religious communities, especially by the Catholic Church, suppress the secularization tendencies in Poland? To what degree is religion in the digital form attractive to the contemporary believer

* Niniejszy tekst powstał w ramach projektu międzynarodowego RECOVIRA pt. *Digitalizacja i europejskie wspólnoty religijne. Odpowiedź na pandemię* (nr projektu 2021/03/Y/HS6/00279), który uzyskał finansowanie w ramach konkursu „CHANSE Transformations: Social and Cultural Dynamics in the Digital Age”. Projekt jest realizowany od lipca 2022 do września 2025. Przedstawione w artykule dane dotyczą tylko Polski. W projekcie poza Polską udział biorą: Wielka Brytania (lider projektu), Dania, Finlandia, Niemcy, Szwecja, Słowenia.

in Poland? An attempt to answer these boundary questions will be made on the basis of the results of the research conducted within the international project RECOVIRA.

Keywords: religious community, digitalisation, polish religiosity, Catholic Church.

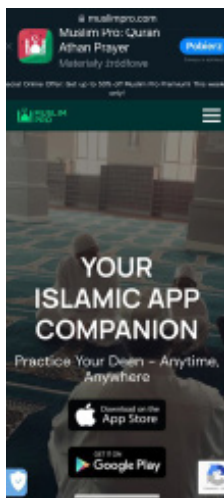
Współcześnie obserwujemy rosnące znaczenie nowych technologii i świata cyfrowego, które obecne są niemal w każdym wymiarze życia indywidualnego i społecznego. Ich rola była szczególnie zauważalna i przybrała na sile w czasie pandemii COVID-19, a zwłaszcza lockdownu, kiedy świat został – ujmując metaforycznie – na chwilę „zatrzymany”, a ludzie i ich życie „uwięzione” w domach. W efekcie obszarem kontaktów, interakcji, działań stała się przestrzeń internetowa wspomagana różnymi narzędziami cyfrowymi. Nie tylko zatem praca, edukacja, polityka, kultura, życie rodzinne i towarzyskie, ale również życie religijne zostały przeniesione do tego wymiaru. Kościoły i wspólnoty religijne wykorzystywały cyfrowe narzędzia do utrzymywania kontaktu oraz więzi z wiernymi, a także służyły realizacji działań i celów ewangelizacyjnych. Paleta tych inicjatyw była niezwykle zróżnicowana, bo obejmowała formy konwencjonalne, a przez to nieco oczywiste, jak transmisje mszy, modlitw, uroczystości religijnych, które były próbą odtworzenia kalendarza rytualnego i regularnych celebracji (por. Campbell, 2020, s. 10), oraz inne jak nauczanie, kursy, rozmaite spotkania, wydarzenia, konstytuujące i wzmacniające życie wspólnotowe (por. s. 11). Działania te pozwalały na – wskazane wyżej – podtrzymywanie więzi, utrzymywanie przynależności, realizację potrzeb religijnych, ale również budowały i ukazywały kohezję wspólnot i grup religijnych. Nowoczesne technologie stworzyły zatem możliwość formowania życia wspólnotowego, kształtowania praktyk, poszerzania przestrzeni religijnej, która może funkcjonować w połączeniu z wymiarem instytucjonalnym religii, ale również może działać nieco na jego obrzeżach, poszerzając zakres praktyk i form aktywności religijnej (por. Campbell, 2020, a także 2012, s. XX, cyt. za: Tsuria i Campbell, Eds., 2022, s. 5). Relacja między digitalizacją a religią jawi się jako dialektyczna, albowiem z jednej strony łączy się ona z implementacją i adaptacją cyfrowych schematów i praktyk przez sferę religijną, a z drugiej strony powszechność treści religijnych w obszarze cyfrowym tworzy, jak wskazuje H.A. Campbell, „nowe konteksty medialne” (2020), a przez to nasącza i ukierunkowuje dyskursy i interpretacje dotyczące otaczającej rzeczywistości.

W niniejszym artykule ukazano rolę nowych technologii i procesu digitalizacji w sferze religijnej, a dokładniej ich znaczenie dla członków wspólnot religijnych na przykładzie Kościoła katolickiego w Polsce. Podstawą analizy będą wyniki badań zrealizowanych w Polsce w ramach międzynarodowego projektu RECOVIRA.

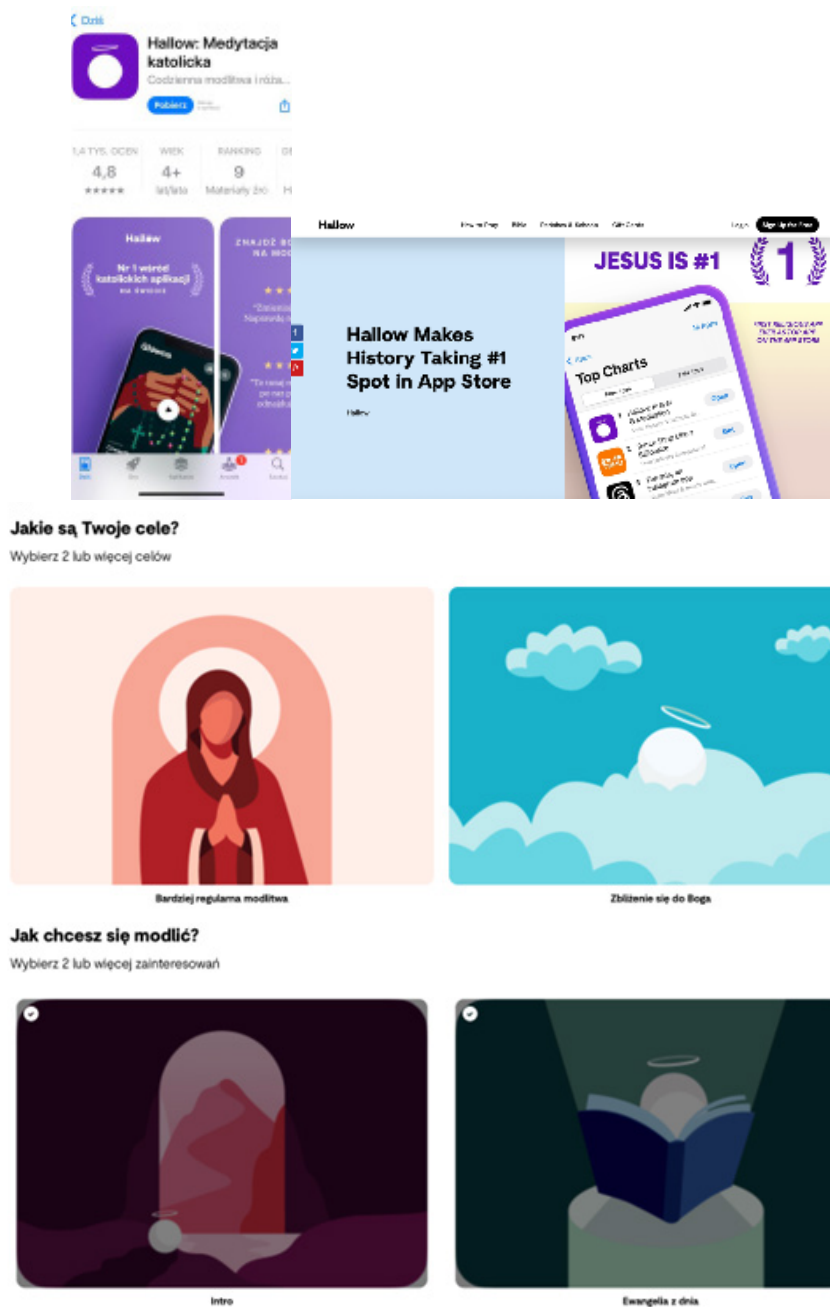
Cyfrowa religia?

Wykorzystanie cyfrowych technologii w sferze religijnej – podobnie jak w innych wymiarach indywidualnej i społecznej aktywności – nieustannie ekspanduje. Stosowane w tym obszarze formy są różnorodne, wszak oscylują między konwencjonalnością, osadzoną na transmisjach i streamingach liturgii lub spotkań modlitewnych z różnych miejsc, kościołów i wspólnot religijnych, które udostępniane są na stronach internetowych parafii i grup religijnych lub na kanałach platform (jak np. YouTube), a innowacyjnością obejmującą: aplikacje modlitewne, kanały liderów religijnych na YouTube, dyskusje tematyczne, kursy, szkolenia na platformach (takich jak: Google meets, Teams lub Zoom), oraz grupy wspólnot na różnych portalach społecznościowych (np. Facebook, FB). Zasięgi i popularność tych inicjatyw jest niezwykle zróżnicowana. Dla przykładu aplikacja modlitewna MuslimPro (zob. fot. 1) odnotowała – zgodnie z danymi z oficjalnej strony – ponad 160 mln pobrań (MuslimPro). Popularną natomiast katolicką aplikację modlitewną Hallow (zob. fot. 2) – zgodnie z oficjalnymi danymi z 2024 r. – pobrano 14 mln razy, a korzystano z niej 400 mln razy (Hallow).

Fotografia 1. Zrzut z ekranu, www.muslimpro.com, 09.11.2024



Fotografia 2. Zrzut z ekranu, www.hallow.com, 09.11.2024
oraz zrzut z ekranu z logowania do aplikacji Hallow



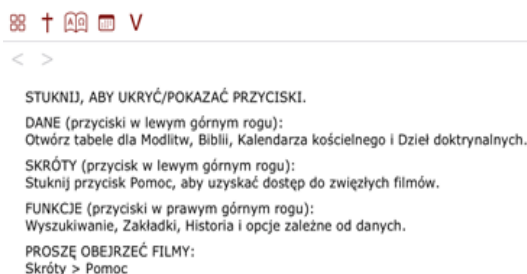
Innymi aplikacjami katolickimi są m.in. Laudate (zob. fot. 3), która miała ponad 1 milion pobrań (Must-Have Catholic Apps, 2022), iPieta (zob. fot. 4), która została pobrana dla systemu Android 170 tys. razy, bądź Amen (zob. fot. 5), która ma 50 tys. pobrań (Must-Have Catholic Apps, 2022). Przywołane aplikacje¹ mają różny „staż” na rynku cyfrowym, zasady korzystania oraz wykazują nieznaczne różnice w funkcjonalności, które najogólniej pozwalają na określenie celów religijnych, ale przede wszystkim umożliwiają odmawianie modlitw o różnych porach dnia, a także pozwalają na dostęp do katechizmu, wysłuchanie mszy, nauczanie czy medytację. Aplikacje oferują zatem głównie rozwój czy też pogłębianie religijności indywidualnej oraz poszerzanie wiedzy. Warto nadmienić, że niektóre z nich – jak chociażby Amen – umożliwiają dołączanie do różnych grup dyskusyjnych bądź modlitewnych. W podobnym nurcie plasują się rozpoznawalne i niejednokrotnie znacząco popularne kanały duchownych na YouTube, które ukierunkowane są zasadniczo na edukację, eksplikację zagadnień teologicznych i zaprezentowanie mniej lub bardziej istotnych dla wyznawców kwestii w nowoczesny, a przede wszystkim atrakcyjny sposób. Przywołajmy dla przykładu w tym miejscu kanał na YouTube pn. Ascension Presents, prowadzony m.in. przez ks. Mike’a Schmitza, który ma 1,14 mln subskrybentów, lub w Polsce kanał Langusta na Palmie o. A. Szustaka, który ma niemal 1 mln subskrybentów, a poszczególne odcinki mają zróżnicowaną liczbę wyświetleń oraz komentarzy. Egzemplifikacją mogą być dane kilku odcinków, np. *Świadectwo* wyświetliło 2,8 mln internautów, skomentowało 1443 osób, a „zalaikowało” – 36 tys.; *Zrzucam habit* odpowiednio 1 mln wyświetleń, 1150 komentarzy oraz 9,4 tys. lajków. Pewnym dopełnieniem mogą być liczne fora tematyczne czy grupy działające m.in. na portalach społecznościowych, z których część ma charakter grup zamkniętych.

Fotografia 3. Zrzut z ekranu z aplikacji Laudate

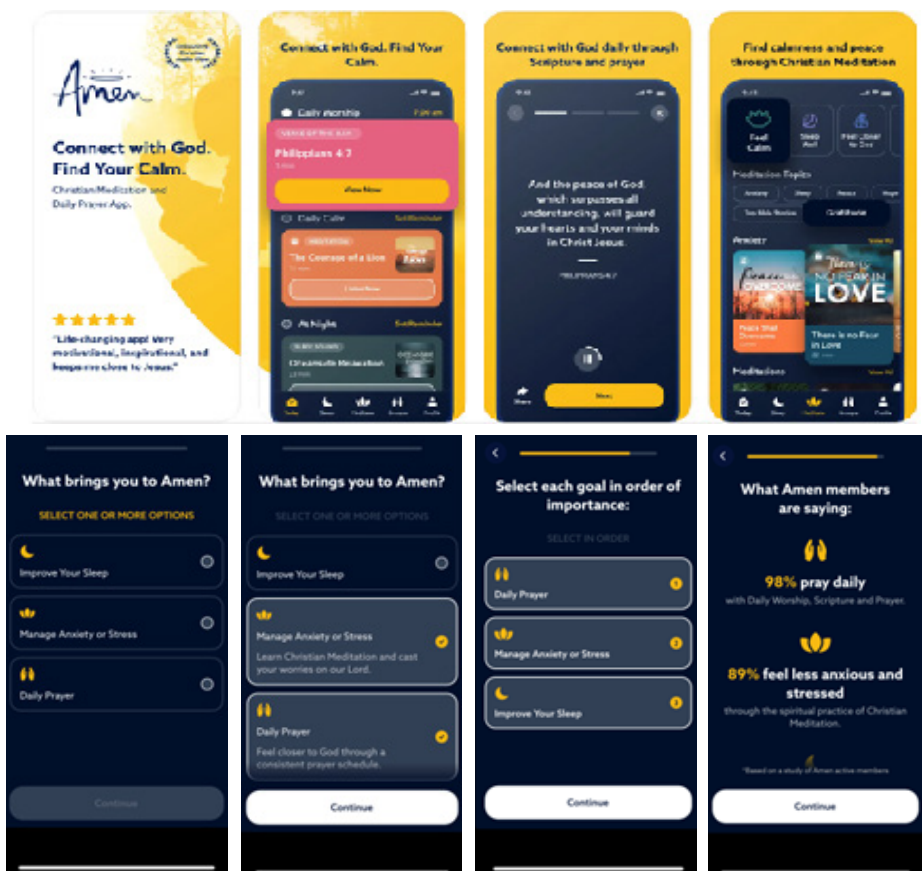


¹ Niektóre z przywołanych aplikacji są odpłatne, chociaż oferują nieodpłatny czasowy dostęp. Dla przykładu aplikacja Hallow jest bezpłatna przez 7 dni, a po tym czasie koszt subskrypcji wynosi 249,99 zł. Podobnie jest w przypadku aplikacji Amen, której roczna subskrypcja po darmowym okresie próbnym kosztuje 174,99 zł. Aplikacja Laudate i iPieta są natomiast bezpłatne.

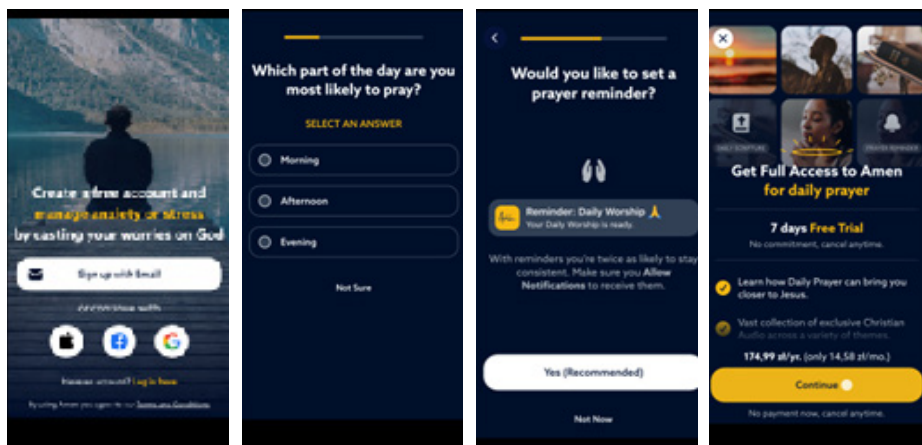
Fotografia 4. Zrzut z ekranu z aplikacji iPieta.



Fotografia 5. Zrzut z ekranu, app.store



Fotografia 6. Zrzut z ekranu z aplikacji Amen



Przywołana oferta zaledwie sygnalizuje istniejące i pojawiające się formy przymierza między religią a digitalizacją, tworząc tym samym przestrzeń dla tzw. religii cyfrowej. Ta zaś najogólniej jest identyfikowana – jak zaznacza H.M. Campbell – jako „sposoby angażowania się jednostek i grup religijnych w media cyfrowe i nowe technologie” (2023, s. 1). Formę tę można zidentyfikować – za H.A. Campbell – jako most łączący aktywności, praktyki i zaangażowanie z obszarów religii online i offline (2012, s. XX, cyt. za: Tsuria i Campbell, Eds., 2022, s. 5), co oznacza, że religia cyfrowa inkorporuje cechy kultury cyfrowej, obejmujące konwergencję, interaktywność, kreatywność odbiorców, ich produkcję, a zarazem przenika – co wskazywano – ze swoimi treściami i perspektywami interpretacyjnymi do oglądu otaczającego świata (2012, s. XX, cyt. za: Tsuria i Campbell, Eds., 2022, s. 5). Otwarte pozostaje pytanie, na ile tego rodzaju inicjatywy mogą poskramiać trendy sekularyzacyjne.

Kościół katolicki online w Polsce

Kościół katolicki nieustannie stara się budować swoją obecność w obszarze cyfrowym, traktując tę przestrzeń jako współczesne wyzwanie, a zarazem istotny cel działań ewangelizacyjnych. Obserwowane od wielu lat zmiany w obszarze religijnym wskazują bowiem na poszerzanie się zakresu tendencji związanych z sekularyzacją, identyfikowaną jako dystansowanie się od Kościoła – szczególnie instytucjonalnego – i religii. Procesy te widoczne są głównie w Europie Zachodniej, ale coraz wyraźniej zarysowują się w również Polsce. Egzemplifikacją mogą być wyniki badań CBOS, zgodnie z którymi odsetek

osób wierzących w 2024 r. wynosił – 87 proc., w tym głęboko wierzących było 9 proc. badanych, zaś w 2020 r. wierzących było 91 proc., a głęboko wierzących 8 proc. badanych (Bożewicz, 2020, s. 1–2; 2024, s. 2). Jednocześnie powoli zwiększa się odsetek osób identyfikujących się jako niewierzące, których w 2024 r. było 14 proc., a w 2020 r. – 8 proc. (Bożewicz, 2020, s. 1–2; 2024, s. 2). Tendencje spadkowe także widoczne są w wymiarze praktyk, gdyż regularną aktywność w tym względzie, bo przynajmniej raz w tygodniu, w 2024 r. zadeklarowało – 39 proc., zaś w 2020 r. – 47 proc. respondentów. Odsetek osób nieuczestniczących w praktykach w 2024 r. wynosił – 22 proc., a w 2020 r. – 15 proc. (Bożewicz, 2020, s. 1–2; 2024, s. 2).

Tendencje spadkowe w zakresie praktyk rejestrują również badania Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego, zgodnie z którymi w 2024 r. odsetek dominicanos wynosił 29 proc., a communicantes 14 proc. Dla porównania przed pandemią w 2019 r. wskaźniki te wynosiły odpowiednio: 36,9 proc. i 16,7 proc. (ISSK, 2024, s. 31 i 36).

Analogiczną tendencję ukazującą dystansowanie się od religijnego wymiaru pokazują wyniki badań IPSOS, wedle których w Polsce 76 proc. badanych identyfikuje się jako chrześcijaństwo, a 19 proc. deklaruje brak przynależności do jakiegokolwiek religii (Global Religion, 2023, s. 5). Uczestniczy w nabożeństwach przynajmniej raz w miesiącu 38 proc. badanych, modlitwę zaś poza miejscami kultu wskazała nieco ponad połowa badanych (52 proc.) (s. 10). Wiarę w Boga zgodnie z opisem biblijnym wskazał co drugi badany (52 proc.), wiarę w siłę wyższą 12 proc., a brak wiary – 14 proc. respondentów (s. 14).

Dane te pokazują zmianę pejzażu religijnego w Polsce, który z ożywionego czy witalnego staje się coraz bardziej zdystansowany, by nie rzec – świecki. Opis ten jednak empirycznie „chwytą” głównie religijność instytucjonalną, w mniejszym zaś zakresie odnosi się od religijności indywidualnej i obszaru potrzeb. Niemniej tendencje te skłaniają organizacje religijne do podejmowania licznych działań i inicjatyw, które mogą – przynajmniej potencjalnie – retardacyjnie oddziaływać na procesy spod znaku sekularyzacji, przejawiającej się w postaci pustoszejących kościołów i spadku indywidualnego zaangażowania. Zauważalne jest zatem poszerzanie oferty medialno-eventowej ze strony Kościoła katolickiego. Na rynku obecne są bowiem nie tylko propozycje związane z tradycyjnymi mediami, jak chociażby: TV Trwam, Radio Maryja, Radio Plus czy prasa, ale również formaty cyfrowe, do których należą m.in. portale: deon.pl, Aleteia.pl, stacja7.pl, opoka.org.pl, wiara.pl, misyjne.pl. Posiadają one swoje profile w mediach społecznościowych, w tym na FB, portalu X oraz Instagramie, i skupiają różne liczebnie społeczności obserwatorów i lajkujących użytkowników. Dla przykładu, profil deon.pl

na FB ma 271 tys. obserwujących i 264 tys. polubień, Aleteia.pl 251 tys. obserwujących oraz 201 tys. polubień, stacja7.pl – 119 tys. obserwujących i 103 tys. polubień, misyjne.pl – odpowiednio: 79 tys. i 55 tys. Obok tej oferty działają – przywoływane już wcześniej – kanały „medialnych” i popularnych duchownych na YouTubie, jak kanał Langusta na Palmie o. A. Szustaka czy kanały ks. Jakuba Bartczaka lub ks. Sebastiana Picura Team Totus Tuus.

Zasygnalizowane inicjatywy i przedsięwzięcia pokazują, że współcześnie religia jest – jak ujmuje to S. Hoover – artykułowana w licznych w przestrzeniach medialnych, co powoduje, że jej prezentacje i obecność są szerokie, a zarazem rozproszone lokalizacyjnie. W odniesieniu do Polski można powiedzieć, że z jednej strony zauważalny jest spadek wskaźników związanych z religijnością instytucjonalną, z drugiej zaś dzisiejsza kultura, media, w tym także te cyfrowe, sprzyjają multiplikacji idei i treści religijnych w publicznym wymiarze, co powoduje, że jawi się on jako znacząco zsakralizowany. Jednakże ogląd wyników badań CBOS dotyczących korzystania z oferty „religijnego internetu” pokazuje, że z tej propozycji korzysta 19 proc. badanych, co więcej – jego odbiorcami są nade wszystko osoby regularnie zaangażowane w praktyki religijne. 79 proc. odwiedzających serwisy religijne praktykuje bowiem kilka razy w tygodniu. Spośród osób, które uczestniczą w liturgii raz w tygodniu, z oferty tej korzysta 26 proc. badanych. Podobny odsetek (24 proc.) użytkowników tych stron praktykuje 1–2 razy w miesiącu (Kołodziejska, 2022). Dane te uwypuklają fakt, że choć cyfrowa oferta religijna jest rozwijana, to konsumowana jest ona głównie przez osoby związane ze sferą religijną.

Religia online czy offline w Polsce?

Na ile zarysowany powyżej wymiar tworzonych propozycji jest atrakcyjny dla dzisiejszego wyznawcy? Lub szerzej, na ile nowe technologie są istotne dla wiernych oraz wspierają działalność organizacji, a dokładniej wspólnot religijnych? Czy i ewentualnie w jakim zakresie działalność bazująca na cyfrowych mediach buduje wspólnotowość i wypełnia pojawiające się potrzeby religijne oraz nasycza doświadczenie religijne? Częściowej odpowiedzi na tak zakresłone pytania mogą dostarczyć wyniki badań w ramach projektu RECOVIRA, w którym analizowano m.in. formy i sposoby odbywania praktyk religijnych w czasie pandemii oraz obecnie, a także zakres zmian w poczuciu przynależności do wspólnoty religijnej.

Pierwszy ze wskazanych wymiarów miał „wychwycić” ewentualne zmiany w formach praktykowania członków wspólnot w czasie pandemicznym z ukierunkowaniem na czas obowiązywania restrykcji z uwagi na ograniczenia

w dostępności do miejsc kultu. Jednocześnie analizowano medialną ofertę liturgii, proponowaną przez organizacje religijne, która początkowo – w przypadku Kościoła katolickiego – bazowała na transmisjach telewizyjnych. Powszechny charakter transmisji mszy zauważalny był w przeprowadzonych badaniach. Egzemplifikacją mogą być wypowiedzi respondentów, którzy w odniesieniu do miejsca i sposobu odbywania praktyk religijnych w czasie pandemii stwierdzali, że głównie korzystali właśnie z mszy transmitowanych w telewizji. Respondenci mówili bowiem:

[...] w tym czasie, kiedy była pandemia, ja byłam na operacji, wróciłam, to online, że tak powiem. Korzystałam ze mszy, które były w telewizji. K_1a_05_51-60_S

[...] ja w domu, miałam telewizję, radio. Mszę świętą tam starałam się wysłuchać. Po prostu być we mszy świętej. Po prostu przez telewizję. K_4a_05_51-60_S

[...] podczas pandemii mniej przychodziłam. Uczestniczyłam w nabożeństwach. Ale uczestniczyłam w telewizji w domu msze święte, także ja jestem zadowolona z tego, co mam i z takich kapłanów, których tu mamy. Cóż więcej mogę powiedzieć? Oby tak wszędzie było, by Pan Bóg tak błogosławił, jakby służył naszej parafii. K_2b_05_31-40_N

[...] kiedy był lockdown, Kościół polegał przede wszystkim na transmisji telewizyjnej [...]. K_14a_08_30-39_R

Inni respondenci wskazywali także na uczestnictwo w transmisji mszy online, co mogą zobrazować poniższe wypowiedzi:

No po prostu wtedy, kiedy, kiedy kościoły były zamknięte, no to korzystałem po prostu z tych, no w telewizji tak, no tam znaczy, nie w telewizji, ale bardziej na youtube właśnie były, były takie transmisje. No to tego z tego korzystałem. M_4b_05_21_30_S.

[...] w trakcie pandemii, no to w tych, ... yyy ..., w okresie kiedy były ograniczenia, jeśli chodzi o ilość osób w Kościele, no to jak nie było możliwości, to nie chodziliśmy do Kościoła, ... yyy ... to oglądaliśmy przez transmisję internetową nabożeństwa. Natomiast teraz jest już tak, jak było przed. [...] to było bardzo ważne, bo w zasadzie pozwalało nam uczestniczyć w praktykach religijnych w innej formie, ale bez przerwy. K_12_08_30-39

Wypowiedzi te pokazują, że w czasie obostrzeń badani korzystali z oferty transmisji udostępnianej przez media zarówno tradycyjne, jak i cyfrowe. Zauważalne jest jednak w większym zakresie uczestnictwo w liturgii udostępnianej w telewizji, co częściowo wiąże się z wiekiem respondentów, gdyż w grupie osób starszych bardziej widoczne było korzystanie z oferty telewizyjnej niż online, chociaż i wśród młodszych badanych ta forma nie była rzadkością. Takie ukierunkowanie praktyk mogło wiązać się z wyodrębnieniem w ofercie telewizyjnej czasu antenowego na transmisje liturgii, a tym samym – ze wskazywaną już – powszechnością tej formy i łatwością dostępu do niej. Jednocześnie specyfika czasu lockdownu wiązała się z nieco przymusowym spędzaniem całego czasu w gronie rodzinnym lub najbliższych, co rezonowało ze sposobami i formami spędzania czasu.

Istotnym aspektem, który można dostrzec w wypowiedziach respondentów, jest identyfikowanie uczestnictwa z oglądaniem, czyli aktywność religijna przybrała formę „aktywności telewizyjnej”, ukierunkowanej na odbiór, a przez to nieco bierny jej odbiór (Postman, 2002). Wymiar ten dostrzegalny jest także, gdy badani opisywali swoje doświadczenie podczas medialnego uczestnictwa w liturgii. Wskazywali oni, że:

W zasadzie jest się w domu. Myślę, że tak do końca nie można uczestniczyć. Jest różnica. K_2_05_40-49

[...] to nie jest to samo uczestnictwo, co we mszy prawdziwej. [...] W domu msza online nigdy nie będzie mszą prawdziwą w Kościele [...] Wszystko było odmienne, bo w domu, że tak powiem ... hmm ... to nie jest Kościół, w domu to nawet takie ... hmm ... dzieci, to co się w domu dzieje, telefon, czy czy ekspres do kawy, cokolwiek, to nie jest dokładnie, nie jest w ogóle to samo co bycie w miejscu świętym, w Kościele. K_6_07_20-29

[...] bo wiadomo w domu jest bardziej przyjemnie, ale jakoś tak ten rytuał, że tak powiem, całej mszy świętej ... yyy ... taki troszeczkę spłaszczony. W domu to jak, wiadomo, w domu. Ktoś robi herbatę, ktoś chodzi cały czas, więc nie ma takiego, że tak powiem [...] nie ma powagi sytuacji. K_14_08_30-39

No gorzej, no wiadomo w telewizji to oglądałam, no to inaczej, jak przyszedłam do Kościoła się pomodliłam, no to to jest całkiem inne przeżycie i to się jest lepiej, że tak powiem. Jak się przyjdzie do Kościoła, się uczestniczy we mszy, no to jest lepiej. Ma się dla siebie takie duchowe odniesienie. Muszę sobie dużo rzeczy przemyśleć też. No a obejrzałam sobie w telewizji, za dużo się wtedy nie zmieniało, że tak powiem. K_3b_07_31-40_N

Respondenci dostrzegali zatem różnicę między uczestnictwem tradycyjnym (offline) a tym medialnym, niezależnie, czy w prezentowanym w telewizji, czy w internecie. Opisuując doświadczenie partycypacji w liturgii w formach medialnych, badani używali wprawdzie terminu „uczestnictwo”, jednak było ono dla nich inne, sztuczne, niepełne i raczej niewystarczające. Wymiar ten mogą uwypuklić poniższe wypowiedzi:

[...] nic nie zastąpi przyścia do kościoła i bycia we wspólnocie. Przez internet jest to takie sztuczne. K_4_06_40-49.

[...] te pierwsze, co były takie zastrzenia, no to wiadomo, byłam przed telewizorem, tak. Ale to wie Pani, to tak jakby dziecku dał ... yyy ... lizaka w papierku albo lody mu za szybą pokazał. No i spróbuj to zjeść. Tak? Było to dla mnie bardzo trudne i przykre. Więc, ale jak się pojawiłam na Kościele, bo mieszkam blisko. K_3a_05_51-60_S

[...] to na pewno jest takie ... to tak jak być na koncercie na przykład, być na koncercie na żywo a oglądać go w telewizji, różnica jest znacząca. To tak samo jest w tych praktykach, no to jest, można tak powiedzieć, taka namiastka, to nie jest do końca to samo. K_12_08_30-39

Przygotowana przez Kościół katolicki oferta w czasie pandemii miała wprawdzie zapewnić wiernym nie tylko łączność z parafią i wspólnotą, ale również stworzyć możliwość realizacji praktyk i zaspokojenia potrzeb religijnych, ale jednak w opiniach respondentów widoczny jest pewien niedosyt, wskazują oni na niewystarczającą formę tego medialnego doświadczenia. Uczestnictwo w formie medialnej, czy to za pośrednictwem tradycyjnego, czy też cyfrowego medium, nie jest dla nich satysfakcjonujące.

Zbliżony wydźwięk można dostrzec w drugim wymiarze, który był brany pod uwagę w badaniach, a mianowicie w kwestii doświadczania wspólnoty. Media, szczególnie te cyfrowe, dają wszakże możliwość łączności, kontaktu bez ograniczeń czasowych czy przestrzennych, lecz dla badanych osią przynależności są kontakty osobiste, bezpośrednie. Aspekt ten wybrzmiewa w wypowiedziach badanych, co mogą uwypuklić następujące stwierdzenia:

[...] ja mam dość mocny fundament ... yyy ... tutaj, jeśli chodzi o Kościół, chrześcijaństwo, ogólnie takie ... yyy ... przynależność właśnie do Kościoła, ale wiem o tym, że ludzie inni bardzo ... yyy yyy ... to ich bardzo cofnęło przed dalszym chodzeniem do Kościoła, brania udziału we mszy świętej [...] itd. K_6_07_20-29

[...] nas to wyłącznie wzmocniło, bo my działaliśmy, i nadal działamy i działać będziemy. Wzmocniło nas ... yyyy ... może to taka tęsknota właśnie do tego, że czegoś nam, coś nam zabrano, coś nam zamknięto przed nosami. No ale chcieliśmy działać dalej [...]

[...] poczucie [przynależności do wspólnoty – E.S.] było cały czas ... yyy ... pewnych brakowało takich ... yyy ... spotkań z ludźmi na żywo ... yyy ... na zasadzie ... yyy ... jak spotkanie z rodziną brakowało, ... yyy ... kiedy w czasie lockdownu nie można było razem spędzać świąt ... yyy ... no widywaliśmy się, no wiadomo kontakt utrzymywaliśmy internetowy, telefoniczny, ale to było nie to samo, no i na tej zasadzie tak samo ... yyy ... ze wspólnotą parafialną [...] porównywalnie to wyglądało. K_13_08_30-39

Wspólnota jest zatem dla badanych możliwością kontaktu i doświadczania ludzi, lecz w formie bezpośredniej. Kształtowanie wspólnotowości w sferze religijnej na bazie cyfrowych doświadczeń jawi się w świetle badań nie tyle jako niewystarczające, co raczej niszowe i nieco iluzoryczne. Nie oznacza to jednak, że dla części wyznawców tworzone grupy wsparcia lub kręgi dyskusyjne nie są znaczące, jednak impulsem dla wielu osób jest siła płynąca z fizycznej obecności innych i podzielenia ich wiary. Kwestię tę zobrazować może poniższa wypowiedź respondentki:

Myślę, że czy się coś zmieniło, nie wiem, czy u ludzi się zmieniło, ale generalnie na pewno kontakt. Jakby kościół to są ludzie, to nie jest tylko ksiądz, tylko właśnie to są ludzie i to jest ta Wspólnota, więc mam mam takie poczucie, że ludzie, którzy tworzą kościół i to, że uczestniczymy u nas, to może nie jest jakoś tak powszechnie praktykowane, bo każdy przychodzi na mszę, później wraca do swoich obowiązków, ale takie spotkania ludzi wierzących, którzy mają podobne wartości. No to jest niesamowita siła. Jeżeli jeszcze jest gdzieś ta nauka Kościoła. To daję tutaj taki azymut, co, co jest w życiu dobre, co jest złe. Taki, taki kierunkowskaz, taki spokój wewnętrzny. K_6b_07_21-30_N

Potencjał cyfrowych technologii pozwala na nawiązywanie i utrzymywanie kontaktów oraz relacji z ludźmi. Co więcej, ułatwiają one konsolidację i integrację, której efekty można dostrzec w tzw. realu. Jednakże w obszarze religijnym tak znaczącej siły oddziaływania – w świetle przeprowadzonych badań – jeszcze nie widać. Osią bowiem życia wspólnotowego jawi się kontakt bezpośredni pomiędzy wyznawcami.

Podsumowanie

Nakreślony na podstawie badań obraz roli mediów dla członków Kościoła katolickiego w Polsce uwypukla dopełniające, nie zaś zasadnicze dla nich znaczenie tych narzędzi. Media jawią się bowiem dla wyznawców przede wszystkim jako narzędzia transmisji liturgii, które mają charakter tymczasowy. Prym w tym względzie wiodą tzw. media tradycyjne, choć zbliżoną rolę odgrywają cyfrowe rozwiązania, pozwalające jedynie czasowo na uczestnictwo w liturgii transmitowanej lub streamingowanej. Identyfikowane są one jako użyteczne, a nawet wygodne, ale w określonych warunkach czy okolicznościach, np. choroby, zaawansowanego wieku, wyjazdów, które uniemożliwiają uczestnictwo offline. Co więcej, dla wyznawców doświadczenie religijne w tej zapośredniczonej formie jest odbierane jako płytkie, powierzchowne i nieprawdziwe. Prawdziwą bowiem dla badanych respondentów jest partycypacja offline, „w realu”. Natomiast grupy powstające na portalach społecznościowych są w opinii respondentów jedynie formą komunikacji, kanałem przepływu informacji, narzędziem wspierającym organizowanie rozmaitych działań, w tym tych pomocowych.

Scyfryzowanie pozwalające na usieciowienie, jak chce H.A. Campbell, wydaje się – w kontekście przeprowadzonych badań – raczej nie działać w taki sposób, by można było mówić o sprawnym i powszechnym funkcjonowaniu cyfrowej religii w Polsce, która kształtuje nowe przestrzenie i formy praktyk, jak również pozwala na budowanie wspólnotowości i ewentualnie przekazywanie wykreowanego w ten sposób potencjału zbiorowości offline. Oczywiście nie wyklucza to szans jej rozwoju i wzmocnienia się w przyszłości. Obecnie jednak w kontekście wspólnoty katolików wydaje się dominować przywiązanie do tradycyjnego, instytucjonalnego modelu aktywności, która opiera się na aktywności i kontakcie bezpośrednim. Badani wprawdzie dostrzegają zjawisko pustoszejących Kościołów, ale identyfikowane jest ono przez nich jako efekt słabo ugruntowanej wiary, a nawet lenistwa. Niewykluczone, że w dłuższej perspektywie siłą restytuującą życie religijne będzie właśnie cyfrowa religia, która nie tylko rozbudzi wiarę i wzmocni przynależność, nie tyle tę nominalną, lecz tę kształtującą wspólnotę, której ramy nie ograniczają się do przestrzeni parafialnej, ale przekraczają administracyjne podziały. Obecnie jednak religię cyfrową we wspólnocie katolickiej, pomimo kreowania atrakcyjnej, bo różnorodnej oferty, budowanych zasięgów, kliknięć i wyświetleń, należy lokować poza głównym nurtem.

Literatura

- Bożewicz, M. (2020). *Religijność Polaków w ostatnich 20 latach*. Raport CBOS, nr 63, Centrum Badania Opinii Społecznej.
- Bożewicz, M. (2024). *Religijność Polaków w ostatnich dziesięcioleciach*. Raport CBOS, nr 50, Centrum Badania Opinii Społecznej.
- Campbell, H.A. (2020). Religion embracing and resisting cultural change in a time of social distancing. W: H.A. Campbell (Ed.), *Religion in quarantine: The future of religion in a post-pandemic World*. <https://oaktrust.library.tamu.edu/server/api/core/bitstreams/06d37f61-4526-4a28-be5b-005c099606db/content>
- Campbell, H.A., Bellar W. (2023). *Digital religion: The basics*, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003058465-1>
- Global religion. (2023). *Religious beliefs across the world, A 26-country global advisor survey*, IPSOS. https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2023-05/Ipsos%20Global%20Advisor%20-%20Religion%202023%20Report%20-%2026%20countries%20_0.pdf
- Gospodarek, D. (2023). Media katolickie. W: *Kościół w Polsce 2023. Raport* (s. 186–196). Katolicka Agencja Informacyjna.
- ISKK. (2024). *Kościół w liczbach. Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia*. Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC im. ks. Witolda Zdaniewicza.
- Kołodziejska, M. (2022). *Odwiedzanie serwisów i portali o tematyce religijnej – sytuacja w czasach pandemii*. Raport CBOS, nr 28. Centrum Badania Opinii Społecznej.
- Postman, N. (2002). *Zabawić się na śmierć*. Muza.
- Tsuria, R., Campbell, H. A. (2022). *Introduction to the study of digital religion*. W: *Digital Religion. Understanding religious practice in digital media*, 2nd edition. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429295683>

Strony internetowe

- <https://www.muslimpro.com> [dostęp: 09.11.2024]
- <https://hallow.com/blog/hallow-makes-history-taking-no-1-spot-in-app-store/> [dostęp: 20.05.2025]
- Must-Have Catholic Apps. (2022). <https://catholicapptitude.org/essential-catholic-apps/> [dostęp: 30.04.2025]
- <https://www.appbrain.com/app/ipieta/com.ipieta.ipieta001> [dostęp: 30.04.2025]
- <https://amen.io> [dostęp: 30.04.2025]

KRZYSZTOF CHMIELEWSKI

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Katedra Badania Gier i Kultury Cyfrowej

e-mail: k.chmielewski@magnaro.com

ORCID: 0000-0002-8927-1207

DOI: 10.34813/ptr2.2025.4

Motyw zła ontycznego i moralnego w polskich narracyjnych grach fabularnych I i II generacji

The theme of ontic and moral evil in Polish narrative role-playing games of the first and second generation

Abstract. The article analyzes the depiction of the concept of evil in Polish narrative tabletop role-playing games (RPGs) of the first and second generations, focusing on the distinction between ontological and moral evil. The study examines RPG systems published between 1994 and 2006, such as *Dzikię pola*, *Neuroshima*, and *Monastyr*, using content analysis of core rulebooks and expert interviews with game creators. The findings reveal that the portrayal of evil in Polish games evolved from the personification of absolute antagonists in the first generation to more nuanced moral concepts in the second generation. The research highlights the influence of local cultural traditions, fantasy literature, and Poland's historical context on the unique representation of evil. The article contrasts Polish RPGs with Anglo-American systems, where archetypes of transcendent and inevitable evil prevail. It addresses the question of how Polish RPGs differentiate their depiction of evil across generations and how these changes reflect the shifting expectations of players. The results indicate an increasing tendency to relativize evil in Polish games, emphasizing the exploration of complex moral and social dilemmas, which distinguishes them within the global RPG context.

Keywords: evil, morality, tabletop role-playing games, narrative.

Motyw zła absolutnego od dawna fascynuje ludzi, przenikając różne formy sztuki, literatury i rozrywki. W literaturze i filmie jest on często przedstawiany jako nieuchronna i wszechmocna siła, z którą bohaterowie muszą się zmierzyć. W kontekście narracyjnych gier fabularnych motyw ten staje się szczególnie interesujący ze względu na interaktywność i współtworzenie narracji przez graczy. W Polsce, gdzie tradycja gier fabularnych jest dobrze rozwinięta, zło absolutne odgrywa istotną rolę w kształtowaniu fabuły i kreowaniu wyzwań dla uczestników gry.

Narracyjne gry fabularne, na czele z prekursorem gatunku, *Dungeons & Dragons* (Gygax i Anreson, 1974), pozwalają graczom na eksplorację świata, który jest częściowo zdefiniowany przez mistrza gry (osobę prowadzącą rozgrywkę), a częściowo przez ich własne decyzje. W takich grach zło absolutne często przedstawiane jest w postaci potężnych antagonistów, demonicznych bytów lub katastrofalnych wydarzeń, które grożą zniszczeniem wszystkiego, co bohaterowie kochają. Motyw ten nie tylko napędza fabułę, ale również stanowi moralne i emocjonalne wyzwanie dla graczy, zmuszając ich do podejmowania trudnych decyzji i konfrontacji z własnymi wartościami.

W polskich narracyjnych grach fabularnych zło absolutne przyjmuje różnorodne formy, od mrocznych sił natury, poprzez demoniczne istoty, aż po skomplikowane polityczne intrygi. Zło może być uosobieniem upadku cywilizacji (*Neuroshima*), moralnego zepsucia (*Dziś i jutro*) lub nieubłaganej siły zewnętrznej (*Arkona*). Często jest ono przedstawiane w sposób bardziej subtelny i złożony niż w tradycyjnych fantasy RPG, co odzwierciedla bogactwo kulturowe i historyczne Polski.

Celem tego artykułu jest zbadanie, jak motyw ostatecznego zła (fizycznego bądź moralnego) jest prezentowany i wykorzystywany w polskich narracyjnych grach fabularnych I i II generacji. Stanowi próbę odpowiedzi na następujące pytania: Jakie główne role pełni w polskich uniwersach RPG obraz zła? Czy można zaobserwować jakąś odrębność w tym zakresie od zagranicznych gier fabularnych tego okresu – a jeśli tak, to jakie jest jej źródło?

Analiza, oparta na przeglądzie treści podręczników podstawowych polskich gier tRPG (*table-top role-playing games*) wydanych w latach 1994–2006 oraz wywiadach eksperckich z autorami niektórych z nich, stanowi próbę zmierzenia się z pytaniem o odrębność kreacji świata przedstawionego w polskich grach fabularnych w kontekście motywu zła wobec najbardziej znaczących tytułów pochodzących z rynków anglosaskich.

Ramy badawcze

Termin „narracyjne gry fabularne” wprowadził do polskojęzycznej literatury przedmiotu Jerzy Szeja (2004), określając w ten sposób gry prowadzone na żywo, w których gracze wcielają się w role w przedstawionym świecie i prowadzą narracyjnie rozgrywkę, posiłkując się umownościami (mechanikami) w świecie przedstawionym. Stanowiło to zawężenie zaproponowanego w 1984 r. przez Jacka Ciesielskiego terminu „gry fabularne” – Szeja dzieli je na teatralne (larpy) i narracyjne. Alternatywą wobec tego terminu bywa określenie „stolikowe gry RPG” (próba przeniesienia anglojęzycznego tRPG: *tabletop role-playing games*) dla odróżnienia ich od gier wideo funkcjonujących pod tym samym skrótem. Nierzadko w literaturze można natrafić na zamienne traktowanie terminu „gry fabularne” oraz „gry narracyjne” (Szymanik i Kostrzewski, 2012). W optyce zaproponowanej przez Szeję i dobrze osadzonej w późniejszej bibliografii przedmiotu należy je jednak uznać za błędne w co najmniej dwóch wymiarach: zaprzeczenia wspomnianemu rozróżnieniu od larpów oraz rozszerzenia definicji o gry tekstowe na platformy cyfrowe (Chmielewski, 2023, s. 197). Jednocześnie jednak sama jego obecność w literaturze wskazuje na to, że – w przeciwieństwie do państw anglosaskich – w polskim dyskursie nie zaistniał na gruncie gier RPG ich wyraźny, powszechnie przyjęty podział.

Zło w tekstach kultury

Zło stanowi jeden z obszarów naturalnej fascynacji człowieka i jako takie jest szczególnie chętnie eksplorowane w tekstach kultury. Literatura operuje dużym wyborem symboli, które pomagają czytelnikom pojąć abstrakcyjną naturę zła. Często są to istoty nadprzyrodzone, jak demony czy potwory, będące projekcją ludzkich lęków i mrocznych pragnień. W *Drakuli* Stokera (1897/2003) wampir symbolizuje zło w czystej formie, które przetrwało wieki i kontynuuje swój cykl zniszczenia. Drakula staje się figurą, której zło polega na przekraczaniu granic życia i śmierci oraz nieuchronnym zarażaniu innych swoją mroczną naturą. Ten element, z uwagi na swoje uniwersalne, ponadkulturowe właściwości, jest trwale obecny we współczesnej ludotece.

Koncepcja zła absolutnego często jest związana z nihilizmem i destrukcją, a literatura stara się zgłębić, jakie mechanizmy prowadzą jednostkę do jego ostatecznych form. W *Ojcu Goriot* Balzaca (1834/2012) postaci podporządkowane żądzy władzy i bogactwa odrzucają podstawowe zasady moralności, co prowadzi do destrukcji ich więzi społecznych oraz rodzinnych. Balzac pokazuje, jak zło, choć subtelne i skrywane pod maską ambi-

cji, może prowadzić do katastrofy w wymiarze jednostki i społeczeństwa. Tolkien we *Władcy Pierścieni* (1954/2002) kreuje postać Saurona, którego zło nie ma motywacji psychologicznej ani filozoficznej — jest czystą chęcią dominacji i zniszczenia. Sauron jako zło samo w sobie, nie potrzebuje motywacji ani charakterystyki, ponieważ jego wyłącznym celem jest destrukcja.

Jednym z istotnych paradygmatów zła w kulturze jest stanowisko, że zło i dobro są pojęciami względnymi, co podważa koncepcję zła absolutnego jako stałej kategorii moralnej. W *Zaratuście* Nietzsche (1883/2003) sugeruje, że zło może być koniecznym elementem rozwoju człowieka, a jego eliminacja oznaczałaby jednoczesne zatracenie mocy kreacyjnej. W ten sposób literatura, wprowadzając postacie antybohaterów, oferuje czytelnikowi możliwość refleksji nad istnieniem możliwości zdefiniowania absolutnego zła. Ten kierunek interpretacji jest szczególnie silny w narracyjnych grach fabularnych ze względu na sposób tkania wspólnej opowieści, eksploracji światów przedstawionych przez postacie zarządzane i wykreowane przez graczy.

Psychologia literacka i filozofia oferują ramy, które pomagają interpretować motyw zła absolutnego w literaturze. Zło było postrzegane jako element ludzkiej psychiki – jak u Carla Junga (1959/2001), wskazującego „cień” jako ciemną stronę ludzkiej natury, często tłumioną, lecz nigdy do końca pokonaną. Literatura wykorzystuje ten concept, aby ukazać, jak jednostka zmagą się z wewnętrznymi demonami, które są równie groźne co siły zewnętrzne.

Zło moralne można także definiować jako podejmowanie lub zaniechanie działania, mające na celu zwiększenie cierpienia ludzkiego – a w kontekście gier fabularnych, ras rozumnych. Intencje zasługujące na szczególne potępienie to kłamstwo, zdrada, zadanie bólu lub odebranie życia, ale także milczenie bądź bierna postawa w obliczu czyjejś krzywdy. Zarówno aktywne zadawanie cierpienia, poczynania niezgodne z obowiązującymi systemami moralnymi, jak i brak współczucia są oceniane jako złe postępowanie i powodują trwałe efekty negatywne w przestrzeni społecznej (Drwięga, 2018).

W kinematografii przedstawiane są wszelkie oblicza zła moralnego, fizycznego, jak i ontologicznego. Wśród gatunków filmowych znajdują się takie, w których wokół zła kręci się cała fabuła, jak np. horrory i kryminały, bądź takie, które prezentują toczącą się na pierwszym planie walkę dobra ze złem, czyli m.in. filmy akcji, fantasy czy westerny. Wrodzona ludzka skłonność do interesowania się złem przyczyniła się także do wielkiej popularności detektywistycznych i kryminalnych seriali telewizyjnych, w których źródła i niezliczone przejawy zła są rozkładane na czynniki pierwsze. Mimo mnogości kreacji zła na ekranie temat wciąż pozostaje niewyczerpany, co dowodzi, jak nieodłącznym elementem ludzkiego istnienia ono pozostaje – czy tego chcemy, czy nie.

Narracyjne gry fabularne w Polsce – rys historyczny

Narracyjne gry fabularne w Polsce, podobnie jak w innych krajach byłego bloku wschodniego (Tehlulzpare, 2024), pojawiły się wśród fanów fantastyki, na styku gier paragrafowych i gier planszowych o tematyce fantasy (Borejko, 2010). Fanowskie przedruki gier ze świata anglosaskiego można było spotkać już na początku lat 80. XX wieku, ale dopiero w latach 1986–1987 przedstawiono temat gier fabularnych szerszemu odbiorcy i ukazały się publikacje pierwszych rodzimych scenariuszy gier. Otworzyło to pierwszą generację polskich narracyjnych gier fabularnych. Jej odmiennosć wobec późniejszej twórczości charakteryzują przede wszystkim kwestie wydawnicze: były one, z nielicznymi wyjątkami, publikowane jako wydawnictwa odcinkowe, niekomercyjne bądź w ramach dodatkowej działalności zarobkowej. Oferowało to wejście w dyskurs z odbiorcami, którzy jednak nie otrzymywali pełnego katalogu zasad. Z tego powodu w przypadku polskich gier fabularnych wydanych przed 1996 rokiem trudno mówić o podręcznikach podstawowych. W ramach jednego systemu gry może funkcjonować od kilku do kilkudziesięciu podręczników; za niezbędne minimum przyjmuje się bądź to kompendium mistrza gry, zwane po prostu podręcznikiem podstawowym, bądź zestaw dwóch podstawowych książek: podręcznik gracza i podręcznik prowadzącego. Należy zaznaczyć, że w przypadku narracyjnych gier fabularnych termin „pierwsza edycja” należy rozumieć odmiennie niż pierwsze wydanie; w grach TRPG kolejna edycja częstokroć oznacza istotne zmiany w narracji lub mechanikach, są więc bliższe pojęciu filmowego sequelu niż kolejnego, nawet zmienionego, wydania tego samego tekstu.

Pierwsza generacja polskich gier fabularnych koncentrowała się wokół fanzinów i czasopism literacko-fantastycznych, na czele z „Magią i Mieczem”, „Feniksem”, „Złotym Smokiem” i „Fanzinem”. Artykuły o grach fabularnych regularnie ukazywały się też na łamach czasopism poświęconych grom cyfrowym, jak „Gambler” czy „Top Secret”. Część omówionych w niniejszym artykule utworów wywodzi zresztą swoje początki właśnie z tych periodyków (*Kryształ czasu*, *Oko Yrrheda*, *Wiedźmin*). Charakterystyki tego okresu – formatywnego dla polskiego rynku gier fabularnych – dokonali Aleksandra i Michał Mochoccy w tekście *Magia i Miecz Magazine: The evolution of tabletop RPG in Poland and its Anglo-Saxon context* (2016).

Pierwsze polskie systemy RPG wydane jako książki, jak *Oko Yrrheda* (Sapkowski, 1995), nie spełniają niektórych kryteriów podręczników podstawowych. Ze względu na zawartość zarówno w aspekcie mechanicznym gier (brak reguł rozwoju postaci), jak i kompletności świata przedstawionego

(brak ekonomii świata), stanowią one teksty przejściowe między pierwszą a drugą generacją polskich gier RPG. Zostały objęte rozważaniami, jednak z uwzględnieniem ich specyfiki. *Oko Yrrheda* nie zostało uwzględnione w niniejszym zestawieniu także ze względu na fakt, iż obejmuje w zasadzie tylko jeden scenariusz, a więc nie stanowi podstawy do powtarzalnej rozgrywki.

W ramach pierwszej generacji polskich gier fabularnych należy wspomnieć o zapomnianym systemie *Strefa śmierci* (Kołodziejczak i Brzeziński, 2010). Opublikowany pierwotnie w „Magii i Mieczu” w odcinkach, w odpowiedzi na dominację fantasy w polskich grach RPG, stanowił pierwszą próbę popularyzacji rodzimego science-fiction. Gra osadzona w Dominium Solarnym – świecie z książek i opowiadań science-fiction Tomasza Kołodziejczaka (otwierająca ten cykl książka *Kolory sztandarów* została wyróżniona Nagrodą im. Janusza Zajdla w 1996 r.). W *Strefie śmierci* najbliższą złą ontycznego jest geografia fizyczna, vide Pola Śmierci – szczególnie niebezpieczne obszary Pasa Mutantów, zniszczone przyrodniczo epicentra obszarów walki, które stały się promieniotwórcze i zachowują się niezgodnie z prawami natury. Antagonistami są zacofani technologicznie mutanci, ale ich historia jest tragiczna. Dobrem absolutnym w *Imperium solarnym* jest przetrwanie. Wprost wskazane jest zło moralne, świetnie oddane niniejszym fragmentem podręcznika:

Co zrobić z inkubatorami? [...] Czy zachowanie klonów – kanibalizm, prymitywizm, dzikość – pozwala uznać ich za istoty ludzkie? Z drugiej strony, jest to jednak pewna społeczność, są to istoty rozumne. Czy można pozwolić na ich eksterminację? A jeśli tak, to czy można pozwolić, aby były wykorzystywane przez gang jako źródło taniego białka? (Kołodziejczak i Brzeziński, 2010, s. 32)

Druga generacja na polskim rynku RPG to okres największej aktywności wydawniczej – dość powiedzieć, że w tym czasie wydano ponad 202 podręczniki RPG przetłumaczone na język polski, co daje średnio 20 tytułów rocznie (wszystkie dane statystyczne dotyczące wydawnictw za: Nowosad, 2024), wobec raptem pięciu podręczników wydanych do tej pory. Należy jednak pamiętać, że był to jednocześnie okres zbierania w pełnowartościowe dla użytkownika wydawnictwa książkowe i rozszerzania systemów wcześniej znanych z wydawnictw zeszytowych.

Zarazem w drugiej połowie tego okresu, z początkiem XXI wieku, zaczęły się pojawiać niezależne, z reguły mniej obszerne systemy RPG, na których określenie spopularyzował się przyjęty przez wydawnictwo Portal termin „Nowa Fala”. Narracyjne gry fabularne tego nurtu charakteryzowało zawężenie konwencji i ograniczona regrywalność, dlatego nie zostały ujęte w przedmiotowym zestawieniu.

Trzecia generacja (2005–2011) to okres rozwoju polskich wydawnictw, w tym wydawców niezależnych, a zarazem szczyt rozwoju systemów Nowej Fali. Publikowano w tym czasie przeciętnie nieco ponad 16 podręczników rocznie, w tym wiele niezależnych polskich podręczników podstawowych, m.in. *Hospiterror* (Chmielewski, 2007), *Trójca* (Popielarczyk, 2009) oraz *Charakternik* (Branecki, 2012). W tym okresie zaczęły się także pojawiać reedycje wcześniejszych polskich gier, takich jak *Dzikie pola*, *Neuroshima*, czy *Ścieżka śmierci*.

Wraz ze wzrostem popularności publikacji wyłącznie elektronicznych, rozpowszechnieniem się selfpublishingu oraz popularnością związanych z tym portali, jak DrivethruRPG, czwarty etap (2012–2017) w polskich narracyjnych grach fabularnych przyniósł regres na tradycyjnym rynku wydawniczym – spadek do średnio 13 podręczników rocznie i redukcję liczby nowych polskich systemów RPG.

W przypadku trwającej wciąż (od 2018 r.) piątej generacji można spostrzec dwa równoległe kierunki zmian: wzrost rozpoznawalności RPG jako hobby w głównym nurcie popkultury oraz wysoki wzrost liczby publikacji papierowych (średnio 25 rocznie, z czego niemal 45 proc. stanowiły podręczniki podstawowe), mimo równoległej popularności wydawnictw cyfrowych (co pozwala domniemywać istnienie rozległego rynku kolekcjonerskiego).

Polskojęzyczne badania nad moralnością i samym pojęciem zła w grach fabularnych mają przede wszystkim wymiar narratologiczny w ujęciu psychologii społecznej (Chmielnicka-Kuter, 2003; Krawczyk, 2014), brak natomiast perspektywy stricte ludologicznej. O ile technologicznie narracyjne gry fabularne składają się głównie z tekstu – podręczniki są wydawane w formie książek, to ich istotą, jak każdego gatunku gier, jest interakcja, w tym przypadku nie tylko graczy z systemem gry, ale także graczy między sobą, w strukturze decyzyjnej gry. Jak wskazuje Adam Kwapiński (2008), nakreślenie w grach RPG momentu, w którym narracja przechodzi w interakcję, jest praktycznie niemożliwa, a w efekcie rozważania nad treściami gier fabularnych są zawsze wysoko nasycone perspektywą literaturoznawczą. Niniejsze rozważanie stanowi próbę przybliżenia zagadnienia z perspektywy kulturoznawczej z uwzględnieniem *game design studies*.

Motyw zła w amerykańskich i brytyjskich narracyjnych grach fabularnych do 1992 roku

Aby uzyskać pełniejszy obraz zdomawiania się zła na polskim rynku wydawniczym, warto przyrzeć się także zachodnim źródłom, których historia jest

o wiele dłuższa. Analiza takich systemów jak *Dungeons & Dragons* (dalej: D&D), *Call of Cthulhu*, *Vampire: The Masquerade*, *Werewolf: The Apocalypse*, *Warhammer Fantasy Roleplay* (WFRP), *Cyberpunk 2013/2020* (CP) oraz *Shadowrun* pozwala zrozumieć, jak różne tradycje kulturowe i narracyjne kształtowały przedstawienia zła w tych grach. Można zauważyć co najmniej trzy różne podejścia w klasycznych fabularnych grach RPG świata angloamerykańskiego – od topornego przedstawienia destrukcyjnych, niezrozumiałych sił zewnętrznych w D&D oraz w WFRP, przez bezduszne struktury polityczne lub korporacyjne w dystopiiach Shadowruna czy CP2020, po moralny relatywizm systemów Świata Mroku, wskazujący na zakorzenienie zła w naturze ludzkiej.

Najwcześniejszy przedstawiciel gatunku, *Dungeons & Dragons* (Gygax i Arneson, 1974) wprowadziło dualistyczny system etyczny, w którym zło jest precyzyjnie zdefiniowane poprzez mechanikę charakterów (trójstopniowe skale praworządności oraz dobra). Zło w D&D jest często personifikowane przez potężnych przeciwników, np. destrukcyjne siły natury, demony, czy licze (wprowadzone przez D&D do kanonu popkultury nieumarłe istoty posiadające wolną wolę i magiczną moc, której same są źródłem). Gracze są stawiani w roli obrońców moralnego porządku, co ułatwia tradycyjną narrację heroizmu. W *Warhammer Fantasy Roleplay* (Halliwell et al., 1986) zło przybiera bardziej nihilistyczny charakter, odzwierciedlając fatalistyczną wizję świata. Chaos, centralny koncept w WFRP, nie tylko korumpuje fizycznie i duchowo, ale także obnaża słabość ludzkiej natury. Zło w tym systemie jest nieustannym zagrożeniem, często wykraczającym poza możliwości obronne bohaterów, co podkreśla beznadziejność walki. Podobny obraz zła absolutnego kreuje *Call of Cthulhu* (1981), oparty na mitologii stworzonej przez H.P. Lovecrafta, eksplorujący temat zła jako siły niewyobrażalnej, niepojętej dla ludzkiego umysłu. Zło w tej grze jest transcendentne i nieuchronne, symbolizowane przez prastare istoty, takie jak tytułowy Cthulhu. Mechanika Poczytalności oddaje destrukcyjny wpływ kontaktu z tym złem, sugerując że ludzkość jest całkowicie bezradna wobec kosmicznych sił.

Technologiczne i systemowe zło w *Cyberpunk 2013/2020* oraz *Shadowrun*

W systemach cyberpunkowych, takich jak *Cyberpunk 2013/2020* (1988, 1990) oraz *Shadowrun* (1989), zło jest zakorzenione w systemach władzy, technologii i korporacjach. Oba systemy krytykują dehumanizację i wyzysk wynikające z kapitalizmu oraz rozwoju technologicznego. Gracze konfrontują się z potęż-

nymi antagonistami w postaci korporacji, które są personifikacją systemowego zła oraz z etycznymi dylematami związanymi z używaniem technologii.

Motyw zła w klasycznych angloamerykańskich narracyjnych grach fabularnych przybiera różnorodne formy: od klasycznych archetypów zła w D&D po filozoficzne rozważania w *World of Darkness* i krytykę systemów społecznych w *Cyberpunku*. Te zróżnicowane podejścia odzwierciedlają zarówno kulturowe, jak i społeczne wpływy, pozwalając graczom na wielopłaszczyznową eksplorację moralnych i egzystencjalnych problemów w unikalny, immersyjny sposób.

Gry z serii *World of Darkness* (*Vampire: The Masquerade* – 1991, *Werewolf: The Apocalypse* – 1992) redefiniują zło, czyniąc je integralną częścią bohaterów graczy. W *Vampire: The Masquerade* gracze wcielają się w wampiry, które muszą balansować pomiędzy zachowaniem ludzkiej moralności a dążeniem do władzy i przetrwania. Zło jest tu przedstawione jako wewnętrzny konflikt między człowieczeństwem a bestialstwem. Podobnie w *Werewolf: The Apocalypse* zło przyjmuje formę destrukcyjnych sił w świecie duchowym (np. Wyrm), ale również konfliktów społecznych i ekologicznych. Mechanika Gniewu (Rage) oraz walka o zachowanie równowagi ukazują zło jako efekt destrukcyjnych interakcji między człowiekiem a światem, ale także ambiwalencję moralną dotyczącą skuteczności budowania swojej pozycji w strukturach społecznych.

Materiały i metoda

Badanie polegało na analizie podręczników podstawowych pierwszych edycji dziesięciu systemów RPG. Skoncentrowano się na tym, jak przedstawiony jest motyw zła w narracji w danym systemie, jakie elementy mechaniczne i estetyczne są mu przypisane oraz jaką rolę pełni w grze. Następnie zestawiono wyniki analizy z treścią wywiadów eksperckich z pięcioma twórcami części analizowanych systemów i finalnie dla każdego z analizowanych systemów RPG dokonano rozstrzygnięcia, czy główna siła antagonistyczna bądź zagrożenie w świecie przedstawionym wypełnia znamiona zła ontycznego bądź moralnego. Jeżeli nie, starano się zdefiniować przyczynę, w dużej mierze opierając się na treści wywiadów z autorami analizowanych gier.

Badanie w formie wywiadów eksperckich z pięciorgiem współautorów niektórych z omawianych gier, przeprowadzono w dniach 20.11–15.12.2024 r., – cztery w formie 30-minutowych rozmów telefonicznych, jeden jako przesłane nagranie głosowe. Ich zasadniczym celem było uzyskanie wiedzy na temat intencji twórców polskich narracyjnych gier fabularnych, jaka towarzyszyła im w podejmowaniu wątków zła absolutnego. Wywiady zostały opracowane metodą kondensacji znaczenia, która polega na skracaniu znaczeń zawartych

w wywiadzie do krótszych sformułowań; następnie uzyskane spostrzeżenia zostały użyte celem uzupełnienia perspektywy analizy przedmiotowych gier.

Kryteria podziału zła zasięgnięte zostały z interpretacji propozycji św. Augustyna, uzupełnionej przez perspektywę Leibniza, przedstawioną przez Paulinę Mendeluk (2018): zło fizyczne to brak porządku w naturze manifestowany kataklizmami, chorobami i czymś cierpieniem, zło moralne jest brakiem dobra w ludzkich poczynaniach, a zło ontologiczne jest „ogólnym brakiem jako niedoskonałością człowieka oraz wszelkich innych bytów, poza samym Bogiem”.

Szczegółowe omówienie analizowanych systemów

W *Aphalonie*, wyraźnie inspirowanym systemem *Advanced Dungeons & Dragons*, zagrożenie pojawia się ze strony magicznych, nadprzyrodzonych istot zwanych Innymi, których barwy, jak kolory magii w tradycyjnych fantasy (biała, szara, czarna), odzwierciedlają stosunek do ras rozumnych. Czarni Inni, jak Skerzahr, Władca Ognia czy Unam’Falthan, Pan Kłamstwa, przypominają raczej złośliwe bóstwa z panteonu słowiańskiego, niż arcywrogów rasy ludzkiej. Sarhan zaś, złowrogie bóstwo, jest panem krainy Ureh, która wprost jest w podręczniku porównywana do chrześcijańskiego piekła. W *Aphalonie* występują jednocześnie siły Dobra i Zła (Tumanowicz, 1995, s. 5). Skromny opis świata w uniwersum *Aphalonu* nie wskazuje jednoznacznie antagonistów, a zło jest w nim w całości subiektywne i zrelatywizowane. W tym sensie system ów, choć odwołujący się do polskiego, choć posttolkienowskiego fantasy, znacząco różni się aksjologicznie od pozostałych systemów gier objętych badaniem. *Zły cień – kruki urojenia* uchodzi powszechnie za pierwszy polski system RPG (ale, jak wskazano we wstępie niniejszego artykułu, nie jest to prawda) bazujący na alternatywnej, fantastycznej wizji średniowiecznej Polski w mariażu z fantastyczną krainą Ardalonne. W *Złym cieniu* wskazanie zła ostatecznego jest tyleż bezpośrednie, co naiwne: „grupa decyduje się na walkę z Istotami Zła i jego przejawami we wszelkiej postaci” (Grzeczyszyn, 1995a, s. 2). Tu mamy do czynienia ze złem fizycznym wskazanym jako przeciwników, ontycznie odcinających się od świata przedstawionego.

Kolejny chronologicznie polski system, który szybko zyskał rozpoznawalność, to *Dzikie pola* – osadzona w rzeczywistości Rzeczypospolitej Obojga Narodów gra obficie czerpiąca z motywów i tradycji sarmackich. Ipso facto absolutne zło uosabia Szatan w rozumieniu chrześcijańskim; gra szczegółowo przewiduje skutki funkcjonowania pod wpływem Złego (np. trzy stopnie opętania przedstawione w rozdziale *O konfesjach*). Struktura piekieł też jest przedstawiona (w rozdziale *Czarty polskie*) i Szatan jawi się w niej jako

sprawca wszelkiego zła, ale już wiele diabłów po „oswojeniu” wiedzą o nich, stanowi przeciwników możliwych do pokonania, a niekiedy wręcz śmiesznie nieporadnych.

Wyposażone w niezwykle rozbudowaną warstwę mechaniczną *Kryształy czasu* autorstwa Artura Szynclera przenoszą graczy w świat Orchii – fantastyczną krainę pełną magii i ras rodem z mitologii anglosaskiej; de facto jednak stanowią multiwersum:

Świat w którym my żyjemy, zaliczany jest do Pierwszego Materialnego Planu Egzystencji, świat Hyperborejski stworzony według historii losów Conana Howarda jest Drugim Materialnym Planem Egzystencji, Ziemiomorze Urszuli Le Guin jest trzecim tego typu światem, a całość świata stworzonego według Tolkiena jest Czwartym Materialnym Planem Egzystencji. (Szyncler, 1998, s. 10)

Rządzona przez orków Orchia jest piątym planem egzystencji. Trudno jednak w podręcznikach gry znaleźć istoty czy zjawiska spełniające przesłanki zła ostatecznego – w Orchii najbliższej tego wydają się być reptillioni. Ta rozumna rasa została jednak w historii Orchii zepchnięta do defensywy, oszukana przez głównego bohatera obecnego porządku świata; nie dość więc, że zmarginalizowani i rzadko realnie zagrażający, reptillioni w większości przypadków pełnią rolę niewolniczą. Pozostałe zaś Plany trudno analizować w ramach tego systemu gry, ponieważ ich settings stanowią zupełnie odrębne kreacje literackie (nie wspominając o świecie rzeczywistym, który w ogóle wymyka się takim rozważaniom). Z jednej strony mamy odwołanie do chrześcijaństwa w alternatywnej rzeczywistości, z drugiej – duchowość jest sprowadzona do cechy czysto mechanicznej. Wiara jest statystyką, jak umiejętności magiczne, co w zestawieniu z powierzchownością traktowania moralności ukazuje, że w Orchii nie występuje zło fizyczne, a zło moralne jest bardzo relatywne. W sposób jednoznaczny w narracji występuje tak naprawdę w historii świata – historia Orchii to historia zmieniających się tyranii, powtarzających błędy poprzedników. Zmieniają się zainteresowania ras panujących, ale opresyjne decorum władzy pozostaje podobne.

W grze *Wiedźmin: gra wyobraźni* nie można wyodrębnić zła absolutnego; można domniemywać, iż jest to konsekwencja osadzenia gry w uniwersum literackim pióra Andrzeja Sapkowskiego, w którym za największe potworności odpowiadają ludzkie słabości – „strzyg, wiwern, endriag i wilkołaków wkrótce nie będzie na świecie. A skurwysyny będą zawsze” (2014, s. 122). W dużej mierze można to przypisać konstrukcji świata, który – choć osadzony w średniowiecznym fantasy – przejawia wiele elementów satyry społeczno-politycznej, wymierzonej w zaściankowość i ksenofobię (Skarżyński, 2018, Uniłowski, 2017). Autorzy *Wiedźmina: gry wyobraźni* wskazują na to, iż

przyjęli wprost stanowisko adaptacji ze świata wykreowanego przez Andrzeja Sapkowskiego, w którym nie ma dobra i zła absolutnego, za to występuje w nim wątek zła, które niesie ze sobą dobro cywilizacyjne (vide: Nilfgaard).

W uniwersum alternatywnej, wzbogaconej o magię rzeczywistości słowiańskiej w systemie *Arkona* funkcję absolutnego zła pełni bez wątpienia Czernobóg. Choć jest on kreacją czysto mitologiczną, jego rola wykracza poza panteon bóstw; stanowi animizację niszczycielskiej, nieprzewidywalnej siły, na podobieństwo Chaosu w *Warhammer Fantasy Role Play*. Stanowi główną siłę legitymizującą niepokojące kataklizmy, a także ostateczne zagrożenie, przed którym błędą konflikty (w tym spory między innymi bóstwami). Szczególnie dobrze widać to w ikonografii – według przedstawień z podręcznika wizerunki Czernoboga... pochłaniają światło. Równie silne są wskazania w regułach gry – nie można grać żercą (kapłanem) Czernoboga, a zasady mechaniczne dotyczące wszystkich bóstw (w tym boga chrześcijan) jego akurat nie dotyczą. Warto nadmienić, iż motyw Czernoboga jest często eksploatowany w grach fantasy, nie tylko fabularnych – pojawia się m.in. w *Wiedźminie 3* (CD Projekt Red, 2015), gdzie kamienie runiczne Czernoboga usprawniają magicznie przedmioty bojowe.

Wszystkie istoty świata *Arkony*, których natura jest destrukcyjna w sposób mogący być interpretowany jako zły – choć zły z założenia nie jest, np. zjadanie ludzkich dusz w celu przetrwania – zawsze ma manifestację w brzydocie fizycznej. Przejawia się to nawet w mechanicznej reprezentacji: im potężniejszy jest demoniczny stwór danego typu, tym większy strach i obrzydzenie będzie budził w postaciach graczy. O tym, że działanie niekoniecznie wynika ze złych pobudek świadczy chociażby to, że z każdą z tych bestii można się ułożyć, np. ją przekupić. W *Arkonie* jedynym złem jest relatywna percepcja, a wnioskiem z tej refleksji jest pytanie, czy cel uświęca środki.

W postapokaliptycznym świecie *Neuroshimy* zło absolutne symbolizowane jest przez Molocha, zaawansowaną sztuczną inteligencję, która zbuntowała się przeciwko ludzkości. Moloch to kwintesencja technologicznego koszmaru, bezwzględna i nieustannie ewoluująca machina wojenna dążąca do całkowitego wyeliminowania ludzi. Symbolem Molocha jest stylizowana czaszka, często z wbudowanymi elementami mechanicznymi, co odzwierciedla jego nieludzki, zimny charakter. W ikonografii Molocha dominują motywy mechaniczne, metalowe struktury i czerwone oczy, które emanują złowrogą inteligencją. W przeciwieństwie do drugiego głównego zagrożenia – Neodżungli – Moloch, choć pozbawiony centralnego mózgu, jest sprytny, a jego ataki na tereny zajmowane przez ludzi nieprzewidywalne.

Co znamienne, świat *Naeuroshimy* od początku był skonstruowany tak, by gracze wcielali się w mutantów czy niesamodzielnych, kalekich cyborgów –

w tym kontekście postaci Molocha to także ludzie na tyle trwale zespoleni z Maszyną, że niesamodzielni, niepełnosprawni, w ciągłym cierpieniu; to o nich początkowo miała traktować *Neuroshima*. Można to sprowadzić do podsumowania, że niezależnie od wybranej frakcji, bohaterowie graczy stanowią ofiary ludzkiej cywilizacji (Moloch tylko przyspieszył apokalipsę, ale jej nie wywołał). Neodżungla stanowi pierwotną siłę natury, przerysowaną i estetycznie nieprzyjazną, ale nie intencjonalnie destruktywną; podobnie Moloch, starający się optymalnie zarządzać kolonizowanym obszarem. W tym sensie głównym przesłaniem *Neuroshimy* jest ukazanie, że moralność stanowi konstrukt kulturowy. Zresztą autorzy przyznają, że ta optyka została zaproponowana jako efekt zmęczenia czy niezgody na dominującą narrację w ówczesnych grach amerykańskich, w których ontyczne zło z reguły stanowiło ostatecznego antagonistę.

W mrocznym, nawiązującym do wczesnobarokowej Europy świecie *Monastyru* zwanym Dominium, zło ostateczne występuje pod nazwą Ciemność: „nie czuleś lęku? Nie miałeś ochoty zdradzić bliskich czy skłamać wbrew temu, co dyktowałoby serce? [...] Miałeś zatem do czynienia z Ciemnością i musisz przyznać, że jest to siła o niezwyklej potędze” (Trzewiczek et al., 2004, s. 5.) Ciemność – demoniczna, podziemna kraina rozciągająca się pod całym Dominium to wyraźne nawiązanie do chrześcijańskiego piekła czy żydowskiego Szeolu – człowiek pochłonięty przez Ciemność „zgubiony [jest] na zawsze. Dłużej niż sięga życie, dłużej niż trwać będzie nasz świat” (s. 6).

Cały rozdział poświęcony magii w podręczniku do *Monastyru* zatytułowany jest *Ciemność* – uprawianie czarów ma mechaniczny wpływ na postać, powodując utratę punktów Duszy, aż do śmierci postaci. Istotę Ciemności dobrze przybliży następujący cytat: „Słyszałem, iż Ciemność łaknie krwi i cierpienia jak niczego innego w świecie. Poświęciłeś ludzi niewinnych, by zdobyć nadludzkie moce, które okazały się tylko uludą?” (s. 76). Jest to jednak tylko jedna strona wyraźnie nawiązującej do historii sąsiedztwa chrześcijaństwa z krajami pogańskimi: w universum *Monastyru* odpowiednikiem Dominium jest pogański Valdor, i choć podręcznik pisany jest głównie z perspektywy mieszkańca Dominium, widać wyraźnie założenia symetryzmu wobec dwoma ścierającymi się porządkami świata. Zresztą sama Ciemność w *Monastyrze* ma już na poziomie mechanik gry wyraźny charakter dylematu moralnego. Podczas tworzenia postaci gracz musi odpowiedzieć na stosunek swojego bohatera do Ciemności; fascynacja nią jest dopuszczalna, choć w świecie gry stanowi wynaturzenie, dopuszczalnym poprzez wybór odpowiedniej Tajemnicy – wstydliwego sekretu obciążającego postać i wpływającego na rozgrywkę. Pierwotnie *Monastyr* miał być dwuksięgiem, drugi tom miał okazywać świat właśnie z perspektywy Valdoru. Równowaga przeciwieństw

powoduje, że jako zło można wskazać źródło cierpienia – w *Monastyrze* tym jest człowiek, a nie Ciemność. To spełnia wszelkie przesłanki zła moralnego.

Poza czasem z kolei konstrukcją i poetyką świata Tir Na Danu nawiązuje do mitologii celtyckiej i iroszkockiej. I podobnie jak w przypadku większości gier tej epoki, antagoniści są stopniowalni. Cała kraina Ziemi Sluagh, podobnie jak Valdor w *Monastyrze*, jest źródłem nieustającej agresji, a przede wszystkim – zagrażającej, niezrozumiałej odmienności; podobnie jak w *Monastyrze* jednak, to nie ona wyznacza Ciemność. Tę rolę pełni bezimienny, nieumarły bóg, który pochłonął Avalon. „Ludzie zmieniali się w półrozumne żywe trupy, które nie potrzebowały ni jedzenia, ni snu i cały czas poświęcały na wytwarzanie [...] nowej broni, ziemia zaś przestała obradzać i wszędzie czuć było jedynie paskudny odór śmierci” (Ruszkowska i Kuczyński, 2004, s. 27).

Bodaj najbardziej charakterystyczną cechą przygodowego świata *Crystalicum* jest możliwość podróży międzygwiazdnych za pomocą żaglowców (Majkowski, 2006, s. 9) – a w warstwie estetycznej to pierwsza polska gra RPG, która nawiązała wyraźnie do japońskiej mangi. *Crystalicum* powstawało pierwotnie jako setting do trzeciej edycji *Dungeons & Dragons*, jednak w toku prac nad grą ten system stracił na popularności, co wymusiło całkowitą zmianę mechanik gry, ale też uwolniło autorów od pewnego kanonu literackiego. W świecie określanym jako Znany Wszechświat gracze są zapraszani przede wszystkim do przygód o charakterze kryminalnym, a te z natury inaczej ustawiają osie aksjologiczne niż klasyczne pokonywanie zdefiniowanych przeciwników. Kluczowe dla każdego śledztwa pytanie o motywacje złoczyńców zmusza do dociekania przyczyny zła i rodzi kolejne pytania o akceptowalność jego uzasadnienia. Trochę jak w powieściach Artura Conana Doyle’a, gdzie legitymacja zła jest tak silnie etyczna, że jego sprawca budzi sympatię.

O ile w przypadku *Neuroshimy* wyraźny jest sprzeciw wobec jednoznacznej dychotomii zło/dobro na płaszczyźnie ontycznej i metafizycznej, w *Crystalicum* widać chęć oderwania od tradycji tolkienowskich w fantastyce baśniowej (np. krasnoludy są całkowicie altruistyczne – jest to przedstawienie sprzeczne z ich przedstawieniem w nurcie posttolkienowskim). Jest to szczególnie dwidoczne w portrecie zła w tym systemie: ma ono charakter psychologiczny, nierzadko o zabarwieniu klasowym czy rasowym. W *Crystalicum* brak jednoznacznej trajektorii moralnej, zaś w aksjologii gry przebija silnie krytyka kolonializmu i imperIALIZMÓW.

Analiza i wyniki

W tabeli 1 przedstawiono chronologiczne zestawienie systemów omówionych w niniejszym artykule. Ukazano reprezentację zła w świecie danej gry oraz

wynik przyporządkowania do jednej z trzech kategorii: fizycznej, moralnej lub niedookreślonej – tę ostatnią omówiono pod tabelą. Uwzględniono zarówno analizę źródeł bezpośrednich, jak i wywiadów eksperckich.

Tabela 1.

Chronologiczne zestawienie systemów omówionych w artykule

System RPG	Rok wydania	Źródła zła (istoty, zjawiska lub zachowania)	Zło fizyczne (F) / moralne (M) / brak (?)	Charakterystyczna manifestacja
<i>Aphalon</i>	1995	Inni	M	Magiczne, nadprzyrodzone istoty o specyficznych barwach
<i>Zły cień: kruki urojenia</i>	1995	Stworzenia zła	F	
<i>Dzikie pola</i>	1997	Szatan, diabły	M	Kuszenie
<i>Kryształ czasu</i>	1998	Reptillioni	M	Dla każdej epoki poprzedni uzurpatorzy stanowią zło absolutne
<i>Wiedźmin: gra wyobraźni</i>	2001	Ludzkie słabości	?	
<i>Arkona</i>	2003	Czernobóg, demony, ludzie	F	Brzydota wprost proporcjonalna do niesionego zagrożenia
<i>Neuroshima</i>	2003	Moloch	M	Symbole ludzkiej czaszki z mechanicznymi elementami
<i>Monastyr</i>	2004	Ciemność	M	Podziemna kraina przypominająca piekło
<i>Poza czasem</i>	2004	Bóg	F	
<i>Crystalicum</i>	2006	Kolonializm	?	

Jak można zauważyć na podstawie zaprezentowanych wyników, z czasem zło moralne zostaje zastąpione przez fizyczne. Trzecia kategoria została opatrzona znakiem zapytania, ponieważ wspomniane niedookreślenie wynika z relatywizacji zła. Postrzeganie tego samego działania czy zdarzenia może

być zgoła odmienne w zależności od przyjętej perspektywy – przykładowo zesłanie ulewy w celu życiodajnego nawilżenia gleby może jednocześnie spowodować powódź.

Wnioski

W polskich narracyjnych grach fabularnych istnieje zasadnicza różnica między pierwszą, a drugą generacją. W produktach z lat 1994-1997 można wskazać konstrukty spełniające przesłanki zła absolutnego. W przypadku późniejszych dzieł polskie analogowe gry RPG ukazują w większości zło moralne, a nie ontologiczne. Przyczyn można upatrywać w kilku czynnikach: swoistym zmęczeniu narracją głównych produkcji świata angloamerykańskiego, wpływem specyficznego dla kręgu Europy Środkowej odbioru mitologii nordyckiej i anglosaskiej, a także wpływem krajowej literatury fantastycznej.

Analiza motywu zła w polskich narracyjnych grach fabularnych I i II generacji ukazuje dynamiczne zmiany w sposobie jego przedstawiania, które odzwierciedlają rozwój kultury oraz zmieniające się oczekiwania graczy. W grach I generacji, takich jak *Dzikie pola* czy *Zły cień: kruki urojenia*, zło było często jednoznacznie definiowane i spersonalizowane – przedstawiane jako antagonistyczne siły o nadprzyrodzonym charakterze, odpowiadające archetypom zła absolutnego. W grach II generacji zło nabiera bardziej zniuansowanego charakteru, koncentrując się na aspektach moralnych i społecznych, jak w *Wiedźminie: grze wyobraźni* czy *Crystallium*, gdzie zło często pozostaje relatywne i kontekstowe. Nie ma jednak sztywnej granicy: na polskim rynku w badanym okresie zaistniały tytuły, w których zło jest spersonifikowane, takie, w których zło jest wewnątrz postaci gracza, ale też takie, w których obraz zła jest zupełnie rozmyty.

Główne różnice w przedstawieniu zła między polskimi a anglosaskimi grami fabularnymi wynikają zarówno z różnic kulturowych, jak i historycznych. Podczas gdy w zachodnich systemach RPG dominują uniwersalne, często fatalistyczne koncepcje zła, takie jak Chaos w *Warhammer Fantasy Roleplay* czy kosmiczne zło w *Call of Cthulhu*, polskie gry czerpią z lokalnych tradycji literackich i mitologicznych, kładąc nacisk na relacje społeczne, moralne dylematy oraz wpływ historii. Taka perspektywa nie czyni, rzecz jasna, polskich narracyjnych gier fabularnych wyjątkowymi na tle światowych trendów przełomu lat dziewięćdziesiątych i dwutysięcznych. Jednak siła, z którą przebija się w nich kontekst zła będącego wynikiem wyborów moralnych, a nie abstrakcyjną, zewnętrzną siłą, powoduje zasadność pytania o to, czy odnosząc polskie gry fabularne do innych mediów, jeśli chodzi o portret zła, nie należy

odejść od ściśle anglosaskiego paradygmatu dla badań nad filmem, a nawet grami komputerowymi (Ercegovac, 2023; Norden, 2000; Schowalter, 2009).

W kontekście dalszych rozważań nad motywem zła w grach fabularnych, istotne wydaje się zbadanie, jak globalne trendy w narracji i designie gier wpływają na lokalne adaptacje tego motywu w Polsce. Warto również prześledzić rozwój polskich gier III i IV generacji pod kątem obecności zła moralnego i ontologicznego oraz ich relacji z ewoluującymi mechanikami gier. Wyniki tych badań mogłyby poszerzyć nasze rozumienie zła jako motywu narracyjnego w szerszym kontekście współczesnych tekstów kultury.

Literatura

- Balzac, H. de. (1834/2012). *Ojciec Goriot* (tłum. R. Rogerson). Penguin Classics.
- Brancki, P. (2012). *Charakternik. Magią i mieczem*. Paweł Brancki.
- Chmielewski, K. (2007). *Hospiterror. Psycho Role Play*. GameOx.
- Chmielewski, K. (2023). Teatralne gry fabularne w nauczaniu szkolnym w Polsce: wprowadzenie do zagadnienia. *Alcumena. Pismo interdyscyplinarne*, 4(16), 195–212.
- Chmielnicka-Kuter, E. (2003). Gry fabularne: prezentacja i psychologiczna analiza zjawisk a na gruncie teorii wartościowania Huberta J. M. Hermansa. *Roczniki Psychologiczne*, 6.
- Chotomski, M., Deja, P., Klich, J., Kostrzębski, K. (2003). *Arkona. Podręcznik główny [gra fabularna]*. Wydawnictwo S. Print.
- Cover, J. G. (2010). *The creation of narrative in tabletop role-playing Games*. McFarland & Co.
- Drwięga, M. (2018). Zło: ten problem filozofii. W: M. Drwięga & R. Strzelecki (red.), *Filozofia wobec zła: od spekulacji do transgresji* (9–23). Uniwersytet Jagielloński w Krakowie. <https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/handle/item/71374>
- Goethe, J. W. von. (1808/2005). *Faust*. Oxford University Press.
- Grzeczyszyn, J. S. (1995). *Zły cień: kruki urojenia [gra fabularna]*. Wyd. J. Grzeczyszyn.
- Grzeczyszyn, J. S. (1995a). *Zły cień: kruki urojenia. Podręcznik gracza [gra fabularna]*. Wyd. J. Grzeczyszyn.
- Gygax, G., Arneson, D. (1974). *Dungeons & Dragons [gra fabularna]*. TSR Hobbies.
- Gygax, G. (1978). *Advanced Dungeons & Dragons. Player's Handbook [gra fabularna]*. TSR Hobbies.
- Halliwel, R., Priestley, R., Davis, G., Bamba, J., Gallagher, P. (1994). *Warhammer Fantasy Roleplay: Edycja polska* (tłum. L. Kowalik, A. Maj, J. Brzeziński, P. W. Cholewa, R. Gałęcki, A. Marciniak, T. Kołodziejczak, D. J. Toruń) [gra fabularna]. Mag. Portal Gier Planszowych. (2010, 9 lutego). *Historia RPG w Polsce do roku 1995*. „Magia i miecz – portal gier planszowych”. <https://magiaimiecz.eu/nawosci/historia-rpg-w-polsce-do-roku-1995/> (dostęp 28.07.2024).

- Kołodziejczak, T., Brzeziński, J. (2010). *Strefa śmierci – wersja elektroniczna*. <https://esensja.pl/downloads/strefa-smierci.pdf> (dostęp 28.07.2024).
- Komuda, J., Baryłka, M., Jurewicz, M. (1997). *Dzikię pola. Rzeczpospolita w ogniu* [gra fabularna]. Wydawnictwo Mag.
- Krawczyk, S. (2013). Osobowość a uczestnictwo w grach fabularnych. O relacjach między tożsamością, myśleniem narracyjnym i stylem gry. *Homo Ludens*, 5, 139–164.
- Kwapiński, A. (2008). Gry fabularne w perspektywie ludologicznej. Zarys problematyki badawczej. *Kultura i Historia*, 13. <https://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/940> (dostęp 22.12.2024).
- Mackay, D. (2001). *The fantasy role-playing game: A New performing art*. McFarland & Co.
- Marszałik, M., Nowak-Kreyer, M., Studniarek, M., Kreczmar, T. (2001). *Wiedźmin. Gra wyobraźni* [gra fabularna]. Wydawnictwo Mag.
- Majkowski, T. Z., Majkowska, M., Oracz, M., Podsiadło, M. (2006). *Crystallium. Kryształowa gra fabularna* [gra fabularna]. Imperium s.c.
- Majkowski, T. Z. (2006). *Crystallium. Znany Wszechświat* [gra fabularna]. Imperium s.c.
- Mendeluk, P. (2018). Trzy koncepcje zła w myśli filozoficznej oraz religijnej. *Studia z Historii Filozofii*, 9(4), 217–235. <https://doi.org/10.12775/szhf.2018.059>
- Mochocka, A., Mochocki, M. (2016). Magia i Miecz Magazine: The evolution of tabletop RPG in Poland and its Anglo-Saxon context. *Homo Ludens*, 1(9), 167–194
- Nietzsche, F. (1883/2003). *Thus Spoke Zarathustra*. Penguin Classics.
- Norden, M. (2000). The changing face of evil in film and television. *Journal of Popular Film and Television*, 28, 50–53. <https://doi.org/10.1080/01956050009602822>
- Nowosad, J. (2024). *RPG w Polsce. Dane v. 1.5* [zestawienie statystyczne]. <https://docs.google.com/spreadsheets/d/1ZrrQsqjmLjkDPPukNK-xLNT5W15CHjqS/edit?gid=1026636623#gid=1026636623> (dostęp 28.07.2024).
- Panak P., Drzewiecka O. (2005). Gry fabularne. Mīt a rzeczywistość. *Szkoła Specjalna*, 1, 19–29.
- Pogoda, Ł. M. (1996). Z kostkami czy bez?. *Magia i Miecz*, 3(27), 26–32.
- Popielarczyk, T. (2009). *Trójca. RPG*. Tomasz Popielarczyk.
- Rein-Hagen, M. (1991). *Vampire: The Masquerade* [gra fabularna]. White Wolf Publishing.
- Ruszkowska K., Kuczyński, M. (2004). *Poza czasem* [gra fabularna]. Wydawnictwo Menhir.
- Sapkowski, A. (1995). *Oko Yrrheda* [gra fabularna]. Wydawnictwo Mag.
- Sapkowski, A. (2014). *Czas pogardy. Wiedźmin* (tom IV). SuperNOWA.
- Schowalter, L. (2009). The ultimate evil in contemporary US fiction. W: J. Achilles, I. Bergman (Eds.), *Representation of evil in fiction and film* (s. 157–170). Wissenschaftlicher Verlag Trier.
- Skarżyński, S. (2018, 27 stycznia). *Etyka Geralta z Rivii, czyli portret polityczny „Wiedźmina”*. „Gazeta Wyborcza. Magazyn”. <https://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,22948992,etyka-geralta-z-rivii-czyli-portret-polityczny-wiedzmina.html> (dostęp 29.07.2024).
- Stoker, B. (1897/2003). *Dracula*. Penguin Classics.
- Stój, A. (2002). *Droga ku chwale* [gra fabularna]. Wydawnictwo Portal.
- Szeja, J. (2004). *Gry fabularne. Nowe zjawisko kultury współczesnej*. RABID.

- Szeja, J. (2000). Nowe formy kształcenia: narracyjne gry fabularne. *Polonistyka*, 7, 401–406.
- Szyndler, A. (1998). *Kryształy czasu* [gra fabularna]. Wydawnictwo Mag.
- Szyndler, A. (1998). *Kryształy czasu. Księga mistrza gry* [gra fabularna]. Wydawnictwo Mag.
- Tehlulzpare (ps.). (2024, 18 sierpnia). „Escape”: *The enduring appeal of post-soviet malaise in video games and tabletop*. Blog „Not By Strenght, By uile”. <https://notbystrengthbyguile.ca/2024/08/18/finding-meaning-in-a-tin-of-beef/> (dostęp 23.12.2024).
- Tolkien, J. R. R. (1954/2002). *The Lord of the Rings*. HarperCollins.
- Tresca, M. J. (2011). *The evolution of fantasy role-playing games*. McFarland & Co.
- Turmanowicz, M. (1995). *Aphalon. Podręcznik gracza* [gra fabularna]. Multimedium s. c.
- Turmanowicz, M. (1995). *Aphalon. Świat księżycowego ostrza* [gra fabularna]. Multimedium s. c.
- Trzewiczek I., Oracz, M., Blacha, M. (2004). *Monastyr. Fabularna gra dark fantasy* [gra fabularna]. Wydawnictwo Portal.
- Trzewiczek, I., Blacha, M., Oracz, M., Baryłka, M. (2003). *Neuroshima* [gra fabularna]. Wydawnictwo Portal.
- Uniłowski, K. (2017). Historia jako parodia. Saga o wiedźminie Andrzeja Sapkowskiego. W: K. Olkusz, K. Maj (red.), *Narracje fantastyczne* (s. 519–533). Ośrodek Badawczy Facta Ficta.

ASTRID MĘCZKOWSKA-CHRISTIANSEN

Akademia Marynarki Wojennej im. Bohaterów Westerplatte

Katedra Studiów Edukacyjnych

e-mail: a.meczowska-christiansen@amw.gdynia.pl

ORCID: 0000-0002-4966-7856

DOI: 10.34813/ptr2.2025.5

Obraz dziecka i dzieciństwa u Augustyna z Hippony oraz jego kulturowo-edukacyjne implikacje

The image of the child and childhood in Augustine of Hippo
and its cultural-educational implications

Abstract. The article presents a cultural-pedagogical interpretation of Augustine's image of the child and childhood, recognising Augustinian thought as an important impulse for the development of conceptualisations of childhood that for centuries constituted the dominant cultural discourse on the child, shaping educational practices referred to as the pedagogy of severity. The considerations are situated in the area of interdisciplinary childhood studies (childhood studies), combining, among others, cultural and social analyses with pedagogical issues, and in this case also entering the field of religious studies.

Keywords: child, childhood, cultural discourses of childhood, Augustine's concept of childhood, original sin, pedagogy of severity.

Znaczenia nadawane dzieciństwu i sposoby pojmowania dziecka, w tym przypisywanych mu charakterystyk, są historycznie zmienne i uobecniają się w kulturze za pośrednictwem dyskursów na jego temat, określanych tu jako dyskursów dzieciństwa. Badacze zajmujący się dyskursywnymi konstrukcjami dzieci i dzieciństwa (Baker, 2001; Cannella i Viruru, 2004; Jenks, 2008; Klus-Stańska, 2007; MacNaughton, 2005; Męczkowska-Christiansen, 2011; Moss et al., 2000; Smith, 2015) koncentrują się nie tylko na źródłach ich konstruowania oraz kulturowych i ideologicznych kontekstualizacjach,

ale także na konsekwencjach ich oddziaływania dla sfery społecznych praktyk – w tym wychowania w rodzinie, socjalizacji, opieki, edukacji formalnej i innych. Od strony epistemologiczno-metodologicznej w badaniach tego typu wykorzystuje się głównie podejścia konstrukcjonistyczno-krytyczne, inspirowane m.in. metodologią Foucaultowską, w tym krytyczną analizę dyskursu (KAD), a także szeroko rozumianą hermeneutykę społeczną z dominantą narracji filozoficznej. Z perspektywy tego typu analiz płynie przekonanie, że obraz dziecka i dzieciństwa jest konstruowany w określonych warunkach kulturowych, przy wykorzystaniu poznawczych zasobów określonych kultur, a także kontekstualizowany w sieciach Foucaultowsko pojmowanych relacji władzy-wiedzy (Foucault, 1993, 1998, 2014), co przekłada się na pozycjonowanie dzieci jako aktorów społecznych w łańcuchach dominacji/zależności oraz przyznawaniu im podmiotowego lub przedmiotowego statusu w relacjach ze światem dorosłych. W tym sensie można potwierdzić tezę Margaret Mead (1928), sformułowaną już na początku XX w., obejmującą przekonanie, że sposoby rozumienia oraz doświadczania tego, czym jest dzieciństwo nigdy nie mają charakteru uniwersalnego i zawsze są osadzone w jakimś czasie, miejscu i przestrzeni kulturowej. Mamy zatem do czynienia z różnorodnością ujęć dzieciństwa, stosownie do kontekstualizacji historycznych, kulturowych, a także epistemologicznych (np. związanych z epistemologicznymi przekonaniami badawczy i metodologicznymi paradygmatami prowadzenia badań nad dzieciństwem, a także rozumienia dzieciństwa w ujęciu uniwersalizującym lub relatywizującym).

Pomimo tego, że we współczesnej kulturze Zachodu zwykliśmy ujmować dzieciństwo jako okres poprzedzający dorosłość i pojęcie to wydaje nam się raczej jednoznaczne, to z szerszej – kulturowej i historycznej perspektywy – stanowi ono „kategorię pulsującą”, wypełnianą określoną treścią w zależności od jej dyskursywnego osadzenia (por. Rutkowiak, 2005). Przykładowo – istnieją takie współczesne obszary kultury, w których pojęcie dzieciństwa zanika. Tego rodzaju wniosek przyniosły m.in. badania nad dziećmi z indyjskiej ulicy (Weiner, 1992), które nie wiedzą i nie wyrażają potrzeby posiadania wiedzy dotyczącej tego, w jakim są wieku – realizują bowiem zadania życiowe powszechnie kojarzone z dorosłością. Podobnie, dociekania prowadzone wcześniej przez Postmana (1982) nad relacją pomiędzy dzieciństwem a poznawczymi zasobami kultury poprowadziły autora do postawienia tezy o „zanikaniu dzieciństwa” w kulturze współczesnej – przede wszystkim w odniesieniu do zacierającej się granicy pomiędzy światem dzieci i dorosłych, wytyczanej przez otwartość dostępu do informacji¹.

¹ Jeżeli uznać zasadność tezy o zanikaniu dzieciństwa jako zatarciu różnicy między światami dorosłych i dzieci, warto mieć na uwadze, że zjawisko to dotyczy nie tylko kultury współczesnej.

Kulturowo i historycznie osadzone dyskursy dzieciństwa ukazują je w różnorodnych odsłonach, wśród których zaznaczają się dwa podstawowe ujęcia dziecka: po pierwsze, jako pełnej istoty, nacechowanej potencjalnością rozwoju i często niedostępnymi dorosłym walorami lub, po drugie, istoty niepełnej, nacechowanej brakiem, a niekiedy – jak ma to miejsce w wypadku Augustyna – szczególnie skłonnej do czynienia zła (por. Jenks, 2008; Kennedy, 1998; Męczkowska-Christiansen, 2011)². Niekiedy jednak ukazuje się równoległe funkcjonowanie obu koncepcji jako aspektów wielowymiarowego, a zarazem ambiwalentnego, ujmowania dzieciństwa, jak czyni to przykładowo Aries (1995, s. 124), który w odwołaniu do XVIII-wiecznych artefaktów mówi o dwóch równoległych aspektach: przypisywania dzieciństwu niewinności, którą trzeba zachować, oraz głupoty i słabości, które trzeba wypełnić lub przezwyciężyć.

Źródeł ostatniej z wyróżnionych tu konceptualizacji dzieciństwa, w świetle której dziecko jest ujmowane jako istota upośledzona w stosunku do dorosłego, a niedoskonałość ta może przyjmować wymiar intelektualny („ułomność”) lub moralny („nieczystość”), doszukiwać się można już to u Platona i Arystotelesa. Jednak szczególnie silnie wybrzmiewa ona w poglądach Augustyna z Hippony – jednego ze świętych Kościoła katolickiego i Cerkwi prawosławnej, uważanego także za duchowego ojca protestantyzmu. Pomimo tego, że kategoria dzieciństwa nie zajmuje w dziele Augustyna centralnej pozycji, to Augustiańskie poglądy na dziecko i dzieciństwo uitorowały drogę specyficznemu dyskursowi dzieciństwa, rozkwitającemu w wiekach średnich

Jak wynika z historyczno-kulturowych badań Ariesa (1995), było ono charakterystyczne także dla dawnych kultur europejskich – przykładowo w wiekach średnich okres dzieciństwa nie był postrzegany jako odrębna faza życia ludzkiego, a dzieci, gdy tylko mogły obejść się bez ciągłej opieki matki lub piastunki, wkraczały w świat dorosłych: potomstwo chłopskie pracowało na równi z dorosłymi, dzieci arystokracji wstępowały w związki małżeńskie, niekiedy obejmując tron. Do XIV wieku nie istniała praktycznie ikonografia dzieciństwa w obszarze sztuki – dzieciństwo „traktowano jako okres przejściowy, nie było powodu zapisywać go w pamięci, jeśli dziecko miało osiągnąć dojrzałość, a jeśli miało umrzeć, to mała istota także nie wydawała się warta wzmianki: zbyt wiele było dzieci o jakże problematycznych szansach na przeżycie!” – twierdzi Aries (1995, s. 48), dodając że nie postrzegano w dziecku przyszłej dorosłej osoby. Z kolei na portretach dworskich z okresu renesansu dzieci były przedstawiane jako „pomniejszeni dorośli” – różniąc się od nich wymiarami ciała, lecz posiadając dorosłe proporcje, rysy twarzy oraz rozmaite atrybuty stanu szlacheckiego – w tym szlachetność rysów, godność i rozważę wymalowaną na twarzach. Przyjmowane pozy, kosztowności i królewskie szaty lub dorosłe stroje symbolizowały gotowość do zajmowania pozycji społecznej rodziców lub do przejścia władzy. Jeden z rodzimych przykładów w tej kwestii może stanowić portret królewicza Władysława Wazy (1596), autorstwa Marcina Kobera, eksponowany w Muzeum Narodowym w Warszawie.

² Te dwie podstawowe grupy charakterystyk są rozmaicie określane przez podejmujących tę kwestię autorów

i podtrzymywanemu w kulturze nowożytnej, a którego impulsy wydają się dostrzegalne także w pedagogicznej kulturze doby nowoczesności.

Augustiańska koncepcja dzieciństwa

Koncepcja dzieciństwa została przedstawiona przez Augustyna w *Wyznaniach* (2008), a także w nieprzetłumaczonym na język polski dziele *De peccatorum meritis et remissione, et de baptismo parvulorum ad Marcellinum libri tres* (O zasługach i przebaczeniu grzechów oraz o chrzcie niemowląt do Marcellina, księga trzecia), (Augustyn, 1987; Bonner et al., 1999). Augustiańskie poglądy na dzieciństwo były rozwijane w oparciu, jak sam przyznaje, o własne wspomnienia z okresu dzieciństwa, obserwację dzieci (przede wszystkim własnego syna – Adeodata), a także o rozmowy, które odbywał z dziećciami piastunkami – dostarczały mu one informacji przede wszystkim na temat okresu niemowlęstwa.

Z perspektywy religioznawczej – wyznania Augustyna na temat własnego dzieciństwa traktuje się jako niezwykle ważny wkład w rozwój myśli teologicznej, zaś z perspektywy pedagogicznej i kulturowej można je m.in. uznać za jedno ze źródeł dyskursu dziecka jako istoty niedoskonałej moralnie i intelektualnie, dominującego przez wiele wieków w kulturze Zachodu. Z kolei w nawiązaniu do poglądów badaczy z kręgu psychoanalitycznego, Augustiańskie wyznania traktuje się nie tylko jako swoiste katharsis, pozwalające Augustynowi rozprawić się z (zarzucanymi sobie) grzechami okresu dzieciństwa i młodości, ale także wskazuje się ich powiązania z rozważaniami nad rozwojem Ego, wpisujące się w nurt psychologii rozwojowej, zwłaszcza w odniesieniu do teorii rozwoju tożsamości. Zgodnie z tą ostatnią tezą, wykorzystuje się Augustiańskie wspomnienia do opisu dynamiki kompleksu Edypa, jak czynili to Kligerman (1957), Herrera (1989) i Nauta (2008). Zdaniem pierwszego z tych autorów, Augustyn był prawdopodobnie największym psychologiem introspekcyjnym przed Freudem – dostrzegał bowiem znaczenie wczesnego niemowlęstwa i rywalizacji między rodzeństwem dla rozwoju osobowości. Według Kligermana:

Jego matka była rozzaczarowana małżeństwem i nadmiernie stymulowała najstarszego syna nadmierną uwodzicielskością. [...] Pojawiła się wściekłość, frustracja i poczucie winy w stosunku do matki oraz identyfikacja z sadystyczną seksualnością rozwiązłego ojca. Uobecniła się astma psychosomatyczna związana z lękiem przed oddaleniem się od matki (...). Końcowym efektem jego doświadczenia nawrócenia była identyfikacja z matką i pasywna kobieca postawa wobec ojca wypartego przez Boga. (1957, s. 469)

Od wieków średnich rozważania Augustyna na temat dzieciństwa, w powiązaniu z zagadnieniem grzechu pierworodnego, stanowiły ważny impuls dla kształtowania praktyk wychowawczych naznaczonych postawą surowości dorosłych wobec dzieci i ich (współcześnie uznawanych) potrzeb – takich jak zabawa, spontaniczność, towarzyskość, ciekawość świata i in. W kontekście pisarstwa Augustyna, dzieciństwo jest zabarwione negatywnie – nie należy mu się szczególna troska dorosłych – chyba że chodzi o jego zbawienie. Dziecko wkraczające z racji narodzin w świat urządzony przez dorosłych jest postrzegane jako męczący intruz, burzyciel zastanego porządku, istota głupia i grzeszna. Jej obecność domaga się z jednej strony, ochrony tego świata przez destrukcyjną energią dziecka, mogącą stanowić dlań zagrożenie, z drugiej – intensywnych wysiłków socjalizacyjnych, obejmujących m.in. oczyszczenie dziecięcej natury z niedoskonałości i wydobyć z niej tego, co postrzegane było jako swoiście ludzkie (a zatem stworzone „na obraz i podobieństwo Boga”) – przede wszystkim w odniesieniu do rozwoju normatywnie pojmowanej moralności.

Augustyn odrzucał zatem wyobrażenia o niewinności dzieci i ich błogosławionym statusie – wyobrażeniom tym dawały niekiedy wyraz ewangelie, ukazując dziecko jako wzór prostoty i pobożności³. W zamian dokonał on powiązania dzieciństwa z ideą grzechu pierworodnego, twierdząc, że dziecko jest nim skażone w momencie przyścia na świat. Jak zapytuje sam siebie, prowadząc autobiograficzną narrację w *Wyznaniach*: „Kto mi przypomni grzechy, jakie popełniłem w niemowlęctwie? Wobec Ciebie wolny od grzechu nie jest nikt, nawet dziecko, które zaledwie jeden dzień przeżyło na ziemi” (Augustyn, 2008, s. 34)

Przekazanie grzechu pierworodnego następuje za sprawą poczęcia – przez nasienie lub za sprawą pożądliwości (zob. Solignac, 1956; Wilczyński, 2014, s. 143–144). Jak zapytuje Augustyn: „Skoro zaś w nieprawości zostałem poczęty i w grzechach nosiła mnie w łonie matka, to gdzież, Boże mój, gdzie i kiedy ja, Twój sługa, byłem niewinny?” (Augustyn, 2008, s. 35–36). Na poparcie tezy o grzechu pierworodnym Augustyn przedstawia trzy główne argumenty (Mc Neill, 2020). Po pierwsze, dowodzi, że śmierć fizyczna jest skutkiem grzechu pierworodnego, a ponieważ wszyscy ludzie umierają, w tym także niemowlęta, nikt nie jest od niego wolny. Po drugie – w interpretacji *Listu do Rzymian* (5, 12–21), twierdzi, że grzech został przekazany rodzajowi ludzkiemu za sprawą Adama. Trzeci argument dotyczy powszechności sakramentu chrztu jako dowodu na potrzebę wymazania pierworodnego grzechu. Dowodził przy

³ Przykładowo, w Ewangelii św. Łukasza Jezus wzywa swych uczniów, aby byli niczym dzieci, co zapewnić ma im udział w Królestwie Bożym (por. Gundry-Volf, 2001, s. 36–42; Rahner, 1971).

tym, że nieochrzczone niemowlęta podlegają jedynie najłagodniejszej formie potępienia w chwili śmierci, ponieważ nie popełniły jeszcze żadnego grzechu. Jednak, aby wejść do królestwa Bożego i otrzymać życie wieczne, potrzebują one duchowego odrodzenia, możliwego jedynie za sprawą chrztu świętego.

Augustyn dokonał próby periodyzacji biegu ludzkiego życia⁴, uwzględniając w nim trójetapowość dzieciństwa. W zakres dzieciństwa wchodzi trzy pierwsze etapy cyklu życia człowieka, do których należą: niemowlęstwo, chłopięctwo i okres młodzieńczy.

Niemowlęstwo jest okresem absolutnej zależności dziecka od łaski Boga, w której udzielaniu pośredniczą dziecięce opiekunki: „[t]o nie matka moja ani mamki napępiały sobie piersi, lecz Ty, Panie, przez nie dawałeś mi pokarm, jaki przeznaczyłeś dla niemowląt” – pisze Augustyn (2008, s. 31). Dokonując opisu niemowlęstwa, podobnie jak i każdego innego okresu życia człowieka, Augustyn koncentruje się na tym, co stanowi jego ciemną, splamioną grzechem stronę. W tym sensie prowadzona w *Wyznaniach* narracja przypomina wyznanie win w kontekście dialogu prowadzonego z Bogiem. Wyłaniający się z niej obraz niemowlęcia ukazuje je jako łapczywe i pożądliwe, które płaczem wyrywa się do karmiącej je piersi. W przekonaniu Augustyna niemowlęta są zazdrosne: „na własne oczy widziałem zazdrość małego dziecka: jeszcze nie umiało mówić, a pobladłe ze złości, spoglądało wrogo na swego mlecznego brata” (s. 34–35). Są mściwe: „Płaczem na nich się mściłem” (s. 32). Uporczywie dążą do tego, aby podporządkować sobie otoczenie i czynią to odwołując się do przemocy lub manipulacji. Typowe dla niemowląt jest bowiem „wymuszanie płaczem nawet rzeczy szkodliwych, złośczenie się tak zażarte na ludzi wolnych, że nie chcą być niewolnikami, na dorosłych, na własnych rodziców i innych ludzi rozumnych, że nie są posłuszni na każde skinienie. Co gorsza — w miarę wzrostu dziecięcych sił nasilają się próby „bicia dorosłych za to, że nie spełniają rozkazów” (s. 34). Złość niemowlęcia wzbiera w wyniku frustracji spowodowanej nieumiejętnością komunikowania dorosłym własnych oczekiwań:

Nie udawało mi się to, gdyż pragnienia te były we mnie, a ludzie przebywali w świecie zewnętrznym i nie mieli takiego zmysłu, którym zdołaliby wnikać do wnętrza mojej duszy. Miotalem się i krzychałem, aby nielicznymi znakami, jakie potrafiłem dawać, wreszcie przejawić życzenia; ale znaki te nie były podobne do tego, co miały naśladować. (Augustyn, 2008, s. 32)

⁴ Warto jednak zaznaczyć, że Augustiański opis, nie tylko z powodu jego autobiograficznego charakteru, ale i historyczno-kulturowego kontekstu postrzegania różnic pomiędzy mężczyznami i kobietami, dotyczy dzieciństwa chłopców.

Biorąc pod uwagę powszechność grzechu pierworodnego, niemowlęta są grzeszne. Jednak, co zaznacza Augustyn, jednocześnie są one niewinne, gdzie „[n]iewinność niemowląt polega na słabości ciała, a nie na niewinności duszy” (2008, s. 34). Nieco inaczej rzecz się ma w wypadku kolejnego okresu, tj. chłopięstwa, który rozpoczyna się z chwilą ukształtowania umiejętności komunikowania własnych życzeń za pomocą języka⁵. Według Augustyna, mowa i rozum dany od Boga jest niewłaściwie wykorzystywany przez dziecko nadal odznaczające się egoizmem i niezmiennie domagające się spełniania jego woli przez dorosłych. Okres chłopięcy jest okresem intensywnego społecznego uczenia się przez obserwację dorosłych, a jednocześnie socjalizacji zachodzącej w kontekście silnej od nich zależności – „wszedłem głębiej w burzliwe życie ludzkiej społeczności, zależny od władzy rodziców i innych dorosłych”, wspomina Augustyn (2008, s. 37). Zależność ta wyraża się m.in. w treningu posłuszeństwa, któremu towarzyszy stosowanie kar fizycznych wobec dziecka. Kary te wymierzane były m.in. za skłonność dziecka do zabawy, której to Augustyn, jako chłopiec, oddawał się z zapałem zamiast poświęcać się spełnianiu wymagań szkoły i ambicji rodziców. Pomimo tego, że kary jak i wszelki przymus w wychowaniu były słuszne, gdyż pochodziły z woli Boga, to z perspektywy postrzegania świata przez dziecko ich sens był całkowicie niezrozumiały:

Karę zaś wymierzali mi ludzie, którzy też się zabawiali. Głupstwa dorosłych nazywa się zajęciami. Kiedy zaś chłopcy głupstwami się zajmują, dorośli wymierzają im karę (...). Żaden naprawdę sprawiedliwy sędzia nie pochwaliłby bicia mnie za to, że jako mały chłopiec grałem w piłkę, a zabawa ta przeskadzała mi w szybkim zdobyciu wykształcenia, dzięki któremu miałem się w przyszłości jako dorosły oddawać znacznie gorszym zabawom. (Augustyn, 2008, s. 38)

Dorośli wykazywali się brakiem rozumienia cierpienia doświadczanego przez karane dziecko, gdyż „baty, jakie dostawałem, budziły śmiech dorosłych”, a także: „moi rodzice żartowali sobie z cierpień, jakie mi zadawali nauczyciele” (Augustyn, 2008, s. 37). Pomimo niewrażliwości na niedolę dziecka, a także często niesprawiedliwe kary spadające na dziecko, które – przykładowo – traci czas na oglądanie widowisk i inspirowane nimi zabawy, będąc do tego wpierw przez dorosłych zachęcane, a następnie karane – dorosły Augustyn dostrzega głęboki sens kar wymierzanych dziecku, tkwiący w woli Boga:

[B]łędem ludzi zmuszających mnie do nauki posłużyłeś się dla mojego pożytku. Moje zaś błędy, to przede wszystkim, że nie chciałem się uczyć, stały się

⁵ Augustyn wydaje się w tym miejscu wyrażać oryginalny pogląd na temat kryterium różnicującego wczesnodziecięce fazy rozwoju. Dostarcza także „szkicowej teorii” rozwoju mowy.

dla Ciebie sposobnością do wymierzania mi kary. Niewątpliwie zasługiwałem na chłostę, gdyż byłem, jak na takiego chłopca, wielkim grzesznikiem. Dobro więc mi zsyłałeś przez ręce tych, którzy bynajmniej nie postępowali dobrze, a za moje grzechy sprawiedliwie mnie karałeś. (Augustyn, 2008, s. 41)

W okresie chłopiństwa w umyśle dziecka po raz pierwszy pojawia się obraz Boga oraz potrzeba modlitwy – jest to jednak obraz ubogi w znaczenia, ujmujący istotę boską jako co prawda wszechmocną, jednak zredukowaną do roli „skrzyżki życzeń” [określ. moje]:

Wyobrażałem sobie Ciebie jako kogoś bardzo wielkiego, kogoś, kto wprawdzie nie ukazuje się naszym oczom, ale może nas wysłuchać i pomóc nam; Mały byłem, ale wielkie uczucie płonęło w tym zwróconym do Ciebie błaganiu, żeby nie bili mnie w szkole. (Augustyn, 2008, s. 37)

Podobnie jak niemowlęta skłonne są do popełniania grzechów, w szczególności takich jak mściwość, zazdrość i nieokiełznanie (łapczywość), to i mali chłopcy są podatni na występki. Do wspominanych przez Augustyna grzechów chłopiństwa zaliczyć można:

- Krnąbrność: „Grzeszyłem sprzeciwiając się rozkazom rodziców i nauczycieli” (2008, s. 38–39). Źródło nieposłuszeństwa stanowiły: chęć zabawy, ambicja odnoszenia zwycięstw w grach, pragnienie oglądania widowisk i oddawania się innym nieproduktywnym typom aktywności.

- Nieuctwo: „Grzeszyłem w latach chłopięcych, gdy nedorzecznosci cenilem wyżej od rzeczy pożytecznych. Co mówię! Jedne kochałem, drugich nienawidziłem. Jeden i jeden — dwa; dwa i dwa — cztery. Jakże nienawistna była dla mnie ta śpiewka. A jak błogim widowiskiem przy całej swej wewnętrznej pustce był ów drewniany, pełen wojowników koń trojański! I łuna Troi!” (2008, s. 44).

- Walka o pochwałę: „Wyznaję teraz przed Tobą, Boże mój, jakimi sposobami skarbiłem sobie pochwałę ludzi, których uznanie wydawało mi się wówczas sensem życia. Nie rozpoznałem tego wiru upodlenia, w jaki byłem rzucony z dala od oczu Twoich. Dla nich cóż mogło być wówczas wstrętniejszego ode mnie” (2008, s. 50).

- Kłamstwo: „Nie podobałem się nawet owym ludziom, gdyż ich nieraz okłamywałem — pedagoga, nauczycieli, rodziców — aby uzyskać wolny czas na zabawy i gry, którym oddawałem się z pasją, na oglądanie głupich widowisk, a wreszcie na naśladowanie tego, co widziałem na scenie” (2008, s. 50).

- Kradzież i pokusa przypodobania się innym: „Nieraz to i owo kradłem ze spiżarni albo ze stołu, bądź przez łakomstwo, bądź też żeby dać chłopcom;

chodziło mi o to, by chcieli się ze mną bawić. Wprawdzie i oni korzystali z radości zabawy, ale pomimo to kazali sobie za nią płacić” (2008, s. 50).

- Oszustwa w grze i hipokryzja: „Często też pod wpływem zacieklej ambicji górowania zapewniałem sobie oszukiwaniem zwycięstwo w grze. Nic jednak nie budziło we mnie tak wielkiego oburzenia i nigdy nie kłóciłem się tak wściekle jak wtedy, gdy na próbie oszustwa przyłapałem innych” (2008, s. 50–51).

Zauważmy, że z perspektywy współczesnej psychologii rozwojowej zachowania, którym Augustyn przypisuje znaczenie zawinionych i grzesznych w większości noszą charakter naturalnych aktywności wynikających z potrzeb rozwojowych dziecka – m.in. potrzeby uznania (walka o pochwałę), akceptacji w środowisku rówieśniczym, naturalnej ciekawości poznawczej, wyrażania oporu, potrzeby zabawy jako naturalnej formy aktywności wieku dziecięcego, i in. (zob. Brzezińska, 2021; Erikson, 1997). Szczególnie poruszający w tej kwestii wydaje się fragment, w którym autor, opisując doświadczenie zrywania cudzych gruszek w towarzystwie innych chłopców, konstatuje swoje wspomnienie tezą o umiławaniu zła przez chłopca, co skłaniać może do przekonania o demonizowaniu obrazu dziecka przez Augustyna. Cytując wspomniany fragment:

Oto w pobliżu naszej winnicy rosła grusza obsypana owocami, nie odznaczającymi się zresztą ani szczególnie pięknym wyglądem, ani zaletami smaku. Ja i paru podobnych do mnie młodych nicponiów poszliśmy otrząsnąć gruszę i zabrać owoce. Było to późną nocą, gdyż zgodnie z naszym niechlebnym obyczajem przeciągaliśmy aż do tej pory zabawy na polach. Mnóstwo tego zgarnęliśmy, nie po to, by jeść, lecz ot — żeby rzucić świniom. Może coś tam z tego sami też zjedliśmy, lecz prawdziwą uciechą było czynienie czegoś, co było zabronione. Oto serce moje, Boże mój, to serce, na które wejrzałeś miłosierdzie, gdy było na dnie przepaści. Niech Ci teraz opowie, co je skłoniło do tak bezinteresownego zła. Jak to się stało, że do zła skusiło mnie samo tylko zło. Wstrętne było, a kochałem je, kochałem zgubę moją, mój upadek. Nie to, ku czemu upadłem, lecz sam upadek kochałem. (Augustyn, 2008, s. 61).

Zauważmy przy okazji, że chociaż – w świetle Augustiańskiej narracji – skłonność do popełniania grzechu leży w samej naturze dziecka, to współwinne jest także środowisko rówieśnicze, które wzmacnia skłonność do występku i bezwstydu, gdyż „[z]ależało mi więc wówczas – jak twierdzi – również na wspólnocie z tymi, którzy razem ze mną kradli. «Chodźmy! Zróbmy to!» — i wtedy wstydzimy się nie być bezwstydnymi” (Augustyn, 2008, s. 67).

Przedstawiona tu historia pochodzi już ze wspomnień okresu młodości, czyli trzeciego z nakreślonych przez Augustyna etapów dzieciństwa,

i opisuje doświadczenie chłopca w szesnastym roku życia. Pomimo tego, że okres chłopięstwa bez wątpienia obfitował w popełnianie grzechów, to i tak był to czas „mniej osaczony pokusami niż lata młodzieńcze” (Augustyn, 2008, s. 41). Przede wszystkim z tego powodu, że przebiegał on pod znakiem rozwoju seksualności, jednoznacznie ujmowanej w kategoriach moralnego zła. Ponownie, mamy tu do czynienia z różnymi sposobami realizacji przez chłopca potrzeb akceptacji i uznania, co w oczach Augustyna zasługuje na potępienie, dając świadectwo jego grzesznej natury – niemniej w świetle aktualnej wiedzy psychorozwojowej potrzeby te i ich realizacja są uznawane za typowy kontekst konstruowania tożsamości adolescenta (Zob. Brzezińska, 2021; Erikson, 1968; Oleszkiewicz i Senejko, 2013). Augustyn, podnosząc te kwestie, formułuje silne samooskarżenie kierowane w aktach modlitwy do Boga: „Przed oczyma Twymi wszystko, co było we mnie piękne, zgniło aż do rdzenia, gdy podobałem się samemu sobie i bardzo pragnąłem ludziom się podobać” (Augustyn, 2008, s. 55). Podobnie – piętnowana przez Augustyna jest naturalna dla okresu młodzieńczego potrzeba miłości i intymności (zob. Erikson, 1968):

Jedyną moją troską było to, żeby kochać i być kochanym. Ale nie poprzestawałem wówczas na takim przywiązaniu duszy do duszy, jakim jest wyznaczony słoneczny krąg przyjaźni. Opary wylaniające się z mętnych namiętności okresu dojrzewania osnuwały i zaciemniały moje serce tak bardzo, że już nie umiało odróżnić pogody umiłowania od mroku żądz. (Augustyn, 2008, s. 55).

W rezultacie, młodzieniec „kpiąc niegodziwymi czynami” i pozwalając, aby „serce, jak dziczące pole, zarosło chwastami miłostek rozmaitych i nie przynoszących chluby” (Augustyn, 2008, s. 55), popada w ciężki grzech, kierując na siebie milczący gniew boży. Choć remedium na te niegodziwości mogło stanowić małżeństwo, zdolne do ujarznienia niegodziwej seksualności w ryzykownych aktów prokreacyjnych – co wydaje się stanowić element dokonywanej przez Augustyna „pedagogizacji rodziców”,

nie znalazł się wówczas nikt, kto by ukoił moją udrękę, a ulotne powaby tych nagle odsłoniętych sił wykorzystał dla mojego dobra; kto by rozkoszowaniu się nimi taką wyznaczył miarę, by wzniesiona fala namiętności młodzieńczych rzuciła mnie na pewny brzeg małżeństwa, gdzie mogłaby doznać wypełnienia w powoływaniu do życia potomstwa (...). (Augustyn, 2008, s. 56)

Zabiegi matki, polegające na upominaniu młodzieńca, aby nie cudzołożył, a w szczególności – aby nie uwiódł niczyjej żony (Augustyn, 2008, s. 59), nie okazały się wystarczające. A jednak, dużo później Augustyn zrozumiał, że głosem jego matki przemawiał sam Bóg.

Implikacje kulturowe

Augustyna obraz dzieciństwa i związane z nim konotacje grzechu, nieczystości, ułomności etc. dostarczyły solidnej podstawy koncepcjom wrodzonego zepsucia człowieka, silnie zaznaczających się w perspektywach kalwinizmu i purytanizmu, ale także do pewnego stopnia obecnych w katolicyzmie (zob. Gibson i Gibson, 2024). Stanowiły one także uzasadnienie dla opresyjnych praktyk „pedagogii surowości” (Męczkowska, 2011), rozkwitającej w pełni w wiekach średnich, w której podstawową rolę w wychowaniu odgrywała przemoc, mająca na celu wyplenienie zła z natury dziecka. Łączy się ona z taką wizją dzieciństwa, którą Chris Jenks (2005, s. 62–63) określił mianem dionizyjskiej. W jej świetle dziecko jest opisywane jako postać „małego diabła”: jest dzikie, kierowane zmysłowością, nieposłuszne i uparte, stanowi źródło destrukcji zagrażającej uporządkowanemu światu dorosłych. Zadaniem stojącym przed dorosłymi staje się zatem poskromienie dzieciństwa, prowadzące do przekształcenia dzikiego dziecka, z jego dążeniem do przyjemności kosztem destrukcji, w istotę społeczną, nacechowaną dojrzałością rozumianą w kategoriach podporządkowania wartościom i normom świata dorosłych (por. Jenks 2005, s. 66–70). Pedagogia surowości jest wrogiem nie tylko tego, co „dziecięce”, tj. biologiczne, sensualne i spontaniczne, lecz przede wszystkim stała się przeciwnikiem wszelkich przejawów (nie tylko) dziecięcej indywidualności, uderzając tym samym w świat dorosłych, odzierając go z potencjału kreacji i transformacji, samych zaś dorosłych – z warunków sprzyjających autokreacji.

Koncepcja dzieciństwa zdominowana wizją grzesznego dziecka znalazła swoje odzwierciedlenie już to w doświadczeniu potocznym wieków średnich, gdzie zrodziła się złota myśl średniowiecza: „róždźką Duch Święty dzieci bić radzi, róždźka dzieci do nieba prowadzi” lub zasada „róždźka napędza rozumu do głowy” (Doliński, 1899, s. 30). W wiekach średnich, a zapewne i później, przemoc fizyczna stosowana wobec dziecka brana była nie tylko za troskę o jego wychowanie, ale i zbawienie. Z zapałem bito więc dzieci, by wypędzić z nich zło, uchronić je przed potępieniem, zapewnić im zbawienie. Do czasów nowożytnych dyskurs pedagogii surowości uobecniał się w licznych kulturowych artefaktach dostarczanych m.in. przez treści ludowych przekazów rekonstruowanych w literaturze, w tym w utworach braci Grimm czy w adresowanych do dzieci rymowankach nacechowanych nachalnym dydaktyzmem, przykładowo – autorstwa Stanisława Jachowicza. Oto ilustrujący tę kwestię fragment:

Było sobie niegdyś uparte dziecko, a nie robiło nic, czego chciałaby matka.
Dlatego nie miał w nim Bóg upodobania, zesłał nań chorobę i żaden lekarz

nie umiał mu pomóc. Wnet leżało na łożu śmierci. Gdy opuszczono je do grobu i przykryto ziemią, nagle wyłoniła się z niej rączka i sięgała w górę, a przysypywanie jej świeżą ziemią nic nie dawało. Rączka ciągle wychodziła na wierzch. Matka musiała tedy podejść do grobu i chłostać rączkę różgą, a gdy to uczyniła, rączka schowała się i dziecko odnalazło swój pokój pod ziemią.

Bracia Grimm, *Uparte dziecko*

Ludowe przekonania na temat wychowania, ujawniające się w mitach i przypowieściach, zgromadzonych przez braci Grimm na podstawie badań prowadzonych na ziemiach niemieckich, ujawniały swoją obecność także w kulturze rodzimej. Jednego z pokrewnych wcześniejszemu przykładów dostarczył Gustaw Doliński:

Bat i różgi odgrywały w domowym wychowaniu wielką rolę. [...] Istniało nawet przekonanie, że dziecko, które nie odebrało za przewinienia swoje za życia należytej kary, nie znalazło po śmierci wiecznego odpoczynku, jeśli dodatkowo na zwłokach nie wykonano jego zaniedbanej kary. (1899, s. 31)

Zasięg oddziaływania pedagogii surowości nie zatrzymał się na wiekach średnich. W kolejnych okresach kontynuowano tradycje fizycznej przemocy wobec dziecka, stosowanej także w celach prewencyjnych (zob. Jarosz i Michalak, 2018, s.12–21). Echa pedagogii surowości przetrwały do czasów (bliskich?) współczesności, przekładając się na praktyki instytucjonalne. Można je odnaleźć w normalizujących praktykach nowożytnej szkoły zorganizowanej na wzór fabryki – szkoły opisywanej przez M. Foucaulta (1993) jako realizującej „sposoby dobrego tresowania”. W czasach nowożytnych taki wzorzec funkcjonowania szkoły został wypracowany – częściowo – w nawiązaniu do istniejących już opresyjnych praktyk edukacyjnych, tym jednak razem podlegających „unaukowieniu” za sprawą Fryderyka Herbarta i rozwijanego na podstawie jego quasi-filozoficznej koncepcji modelu szkoły tradycyjnej. W pierwotnie opublikowanym w 1806 roku dziele *Pedagogika ogólna wywieńczona z celu wychowania* (Herbart, 2007), wyznaczającym sposób myślenia o dziecku dominujący w pedagogice przez bez mała dwa stulecia, przedstawia je jako istotę bezwonną, popędliwą i wymagającą ujarzemia, której wrodzona spontaniczność i nieuporządkowanie wymagają okiełznania. Realizacja tego celu wymaga przekształcenia dziecka jako nieuformowanej istoty przedludzkiej w pełnego człowieka, tj. mężczyznę o cechującego się poddaniem uniwersalizowanym regułom moralnym i bezwzględnej lojalnością wobec podobnych sobie (zob. Męczkowska, 2006). Narracja ta, pomimo zmiany języka, kontekstu kulturowego i złudzenia „nowoczesności” pedagogiki Herbartowskiej pod wieloma względami wydaje się przywoływać idee Augustiańskie. Niemniej

występuje tu pewna różnica: dla Augustyna to nie tyle zinstytucjonalizowane praktyki pedagogiczne stanowią szansę duchowego i moralnego wzrostu. Wprost przeciwnie, odnosząc się do edukacji szkolnej, woła:

Do ciebie, rzeko piekielna, ludzie rzucają swoje dzieci razem z pieniędzmi, jakie za udzielane im lekcje trzeba płacić. [S]wymi falami bijesz, rzeko, w kamienie, łomoczesz, wołasz rozgłośnię: „Tu można słów się nauczyć, tu się nabywa wymowy, jakże niezbędnej, ilekroć trzeba kogoś namówić do czegoś, komuś coś wyjaśnić...” [...] To nieprawda, że takie niegodziwe brednie ułatwiają poznanie nowych słów. To raczej dzięki takim, jakie tam się pojawiają, słowom mniej się ludzie wahają przed popełnianiem niegodziwości. Nie słowa tu oskarżam. One są jak naczynia wyborne, drogocenne. Oskarżam wino kłamstwa, które nam w nich podawali do picia nauczyciele pijani. Gdy nie chcieliśmy pić, bito nas. [...] Pozwól, Boże mój, abym też trochę opowiedział, na jakie głupstwa trwoniłem cenny dar otrzymany od Ciebie: moje zdolności. Stawiano mi zadanie, które budziło we mnie wielką emocję, gdyż nagrodą za powodzenie miała być pochwała, a karą za nieudaną pracę — ostra nagana albo nawet baty. (Augustyn, 2008, s. 46)

Literatura

- Aries, P. (1995). *Historia dzieciństwa. Dziecko i rodzina w dawnych czasach*. Marabut.
- Augustyn. (1987). *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum, ad Marcellinum liber tres*. Johnson Reprint Corporation.
- Augustyn. (2008). *Wyznania*. Znak.
- Baker, B. M. (2001). *In perpetual motion: Theories of power, educational history, and the child*. Peter Lang Incorporated.
- Bonner, G., Fitzgerald, A., Cavadini, J. C. (1999). *De peccatorum meritis et remissione peccatorum et de baptismo parvulorum*. W: A. D. Fitzgerald (Ed.), *Saint Augustine through the ages: An encyclopedia* (s. 632–633). William B. Eerdmans Publishing Company.
- Bracia Grimm. (n.d.). *Uparte dziecko*. *Grimmstories*. [Online] Pobrano 12.12.2024 z https://www.grimmstories.com/pl/grimm_basnie/uparte_dziecko.
- Brzezińska, A. (red.). (2021). *Psychologiczne portrety człowieka. Praktyczna psychologia rozwojowa*. GWP.
- Bunge, M. J. (Ed.). (2001). *The child in Christian thought*. Eerdmans.
- Cannella, G., Viruru, R. (2004). *Childhood and postcolonization*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203463536>
- Doliński, G. (1899). *Jak u nas chowano dzieci. Zarys dziejów pedagogii polskiej*. Biblioteka Dzieł Wyborowych.
- Erikson, E. H. (1997). *Dzieciństwo i społeczeństwo*. Dom Wydawniczy Rebis.
- Erikson, E. H. (1968). *Identity, youth, and crisis*. Norton.

- Foucault, M. (1998). *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France*. KR.
- Foucault, M. (2014). *Rządzenie żywymi*. PWN.
- Foucault, M. (1993). *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Aletheia.
- Gibson, D., Gibson, J. (2024). *Ruined sinners to reclaim: Persuasively reaffirming the doctrine of total depravity from biblical, historical, theological, and pastoral perspectives*. Crossway Books.
- Gundry-Wolf, J. M. (2001). The least and the greatest: Children in the New Testament. W: M. J. Bunge (Ed.), *The child in Christian thought* (s. 111–134). Eerdmans.
- Herbart, J. F. (2007). *Pedagogika ogólna wywiedziona z celu wychowania*. Wydawnictwo Akademickie Żak.
- Herrera, R. A. (1989). St. Augustine's Confessions: A prelude to psychoanalytic theory. *Augustiniana*, 39(4), 462–473.
- Jarosz, E., & Michalak, M. (2018). *Bicie dzieci... czas z tym skończyć! Kontestacja kar cielesnych we współczesnym świecie*. Rzecznik Praw Dziecka.
- Jenks, C. (2008). Socjologiczne konstrukty dzieciństwa. W: M. J. Kehily (red.), *Wprowadzenie do badań nad dzieciństwem* (s. 111–134). Wydawnictwo WAM.
- Jenks, C. (2005). *Childhood*. Routledge.
- Kennedy, D. (1998). Notes on the philosophy of childhood and the politics of subjectivity. *The Paideia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy*, 18, 12–19. <https://doi.org/10.5840/wcp20-paideia199818343>
- Kligerman, C. A. (1957). Psychoanalytic study of the Confessions of St. Augustine. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 5(3), 469–484. <https://doi.org/10.1177/000306515700500306>
- Klus-Stańska, D. (2007). Między wiedzą a indoktrynacją, między wychowaniem a manipulacją. *Problemy Wczesnej Edukacji*, 1(2), 93–106.
- MacNaughton, G. (2005). *Doing Foucault in early childhood studies: Applying post-structural ideas*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203465332>
- McNeill, J. (2020). *Tracing sin in early child development: Some Augustinian implications*. Pobrano 11.07.2024 z https://www.researchgate.net/publication/343822231_augustine_and_child_development.
- Mead, M. (1928). *Coming of age in Samoa: A psychological study of primitive youth for Western civilisation*. William Morrow & Company.
- Męczkowska-Christiansen, A. (2011). Dyskursy dzieciństwa a polityka. Pomędzy wykluczeniem a obywatelskim uczestnictwem. W: D. Klus-Stańska, D. Bronk, A. Malenda (red.), *Pedagogika wczesnej edukacji. Dyskursy, problemy, otwarcia*. Wydawnictwo Akademickie Żak.
- Męczkowska, A. (2006). *Podmiot i pedagogika. Od oświeceniowej utopii do pokrytycznej dekonstrukcji*. Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Wyższej Szkoły Edukacji TWP.
- Moss, P., Dillon, J., Statham, J. (2000). The 'child in need' and 'the rich child': Discourses, constructions and practice. *Critical Social Policy*, 20(2), 233–254. <https://doi.org/10.1177/026101830002000203>

- Nauta, R. (2008). The Prodigal Son: Some psychological aspects of Augustine's conversion to Christianity. *Journal of Religion and Health*, 47, 75–87. <https://doi.org/10.1007/s10943-007-9134-1>
- Oleszkowicz, A., Senejko, A. (2013). *Psychologia dorastania. Zmiany rozwojowe w dobie globalizacji*. PWN.
- Postman, N. (1982). *The disappearance of childhood: How TV is changing children's lives*. Vintage Books.
- Rahner, K. (1971). *Ideas for a theology of childhood*. Theological Investigations.
- Rutkowiak, J. (2005). Ogólność myślenia o edukacji a „pulsowanie” kategorii pedagogiki. W: T. Hejnicka-Bezwińska & R. Leppert (red.), *Ewolucja „ogólności” w dyskursach pedagogicznych* (s. 53–66). Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Smith, K. (2015). Deconstructing discourses to rupture fairytales of the 'ideal' childhood. W: J. Wyn & H. Cahill (Eds.), *Handbook of children and youth studies* (21–33). Springer. https://doi.org/10.1007/978-981-4451-15-4_50
- Solignac, A. (1956). La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin. *Nouvelle Revue Théologique*, 78, 359–387.
- Stortz, M. E. (2001). Where or when was your servant innocent? Augustine on childhood. W: M. J. Bunge (Ed.), *The child in Christian thought* (s. 78–102). Eerdmans.
- Św. Augustyn. (2007). *Wyznania* (tłum. Z. Kubiak). Znak.
- Weiner, M. (1991). *The child and the state in India: Child labor and education policy in comparative perspective*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691225180>
- Wilczyński, A. (2014). Grzech pierworodny w nauczaniu św. Augustyna i św. Grzegorza Wielkiego. *Kieleckie Studia Teologiczne*, 13, 135–149.

KRZYSZTOF ULANOWSKI

Uniwersytet Gdański

Wydział Nauk Społecznych

e-mail: krzysztof.ulanowski@ug.edu.pl

ORCID: 0000-0003-2551-6807

DOI: 10.34813/ptr2.2025.6

Od wschodu po zachód: słońce w ludowych praktykach magiczno-leczniczych w XIX–XXI w.

From sunrise to sunset: The sun in folk magical and healing practices
in the 19th–21st centuries

Abstract. The sun has played, and continues to play, a significant role in cosmological, symbolic, and religious imaginaries across cultures worldwide – including the folk traditions of the Polish lands. This article focuses on folk healing practices tied to specific times of day, particularly sunrise and sunset. Despite historical and social transformations, these practices demonstrate remarkable continuity from the medieval period to the present day.

The research initially concentrated on material from the Pomerania and Kashubia regions. However, comparison with sources from other areas – such as Masuria, Podhale, and the Lemko region – reveals striking similarities in rituals, beliefs, and sun-related symbolism. The article draws on both historical accounts (from the 15th to 19th centuries) and contemporary ethnographic fieldwork. Central to the discussion are healing rituals that required specific times of day (before sunrise or after sunset), designated places, and sacred objects (such as water, salt etc.).

The article also highlights the presence of an earlier, semi-sacred conception of the sun – as the “eye of God,” a “divine shield,” or even a feminine figure (the “holy lady”) – and the persistence of these notions in therapeutic folk practices. This study seeks to illuminate the role of the sun as a key element of folk worldview, wherein the sacred, nature, and healing practice form a complex and enduring whole.

Keywords: sun, healing and magical practices, sunset, sunrise, folk beliefs.

W swoich badaniach zajmuję się tematyką słońca, a dokładniej pór dnia z głównym uwzględnieniem wschodu i zachodu słońca i ich relacji do ludowych zabiegów leczniczych, głównie w XIX w., ale także i wiekach kolejnych. Odnosnie do XXI w. opieram się również na przeprowadzonych osobiście badaniach, wywiadach i zebranych materiałach dokumentalnych.

W początkowej fazie badań koncentrowałem się wyłącznie na materiale dotyczącym Pomorza i Kaszub. W kolejnych swoich analizach dostrzegłem jednak daleko idącą zbieżność z materiałem z innych regionów Polski i Niemiec¹, czy to XIX-wiecznych Prus (dzisiejszych Mazur), czy innych regionów Polski (Mazowsze, Wielkopolska, Małopolska, Lubelskie, Podlasie), sięgających na południu aż po Podtatrze i Łemkowszczyznę. Dlatego zdecydowałem się na szerszy kontekst, zwracając uwagę na daleko idącą konwergencję zjawisk kulturowych, która nawet dziś nie wydaje się wcale oczywista, tym bardziej nie wydawała się taka w odniesieniu do materiału XIX-wiecznego, kiedy to droga z Pomorza na Łemkowszczyznę była daleka i wyboista. Natomiast sprawa tych wzajemnych relacji i analogii okazała się niezwykle ciekawym zagadnieniem badawczym.

Tytuł tego artykułu mógłby równie dobrze brzmieć „Święta Pani” na niebie: ludowa duchowość i lecznictwo wobec słońca” i poniżej wyjaśniam, dlaczego. Słońce w średniowieczu, często było utożsamiane z Matką Boską (Karwot, 1955, s. 81). Około 200 lat po *Katalogu magii Rudolfa*, pochodzącym z XII w., Mikołaj z Jawora w swoim dziele o przesądach opisał przypadek starej kobiety, która uważała słońce za boginię, nazywając je „świętą panią” (*sancta domina*). W jej imieniu dokonywała ona błogosławieństw i przez czterdzieści lat swej aktywności miała wyleczyć wiele osób z licznych chorób (Bracha, 1999, s. 123–124, 125–126, [f, 261v2]). Tomicki natomiast wymienił szereg przykładów, w których słońce określano okiem, a nawet twarzą Boga (1976, s. 70).

Znanych jest wiele przypadków modlenia się do słońca, klękania w trakcie jego wschodu, bogobojnego zdejmowania nakrycia głowy etc. (Bracha, 1999, s. 124, przyp. 56; zob. Józefów-Czerwińska, 2017, s. 128).

¹ Należy pamiętać o tym, że w XIX w. obszar Pomorza (znacznie szerzej definiowanego niż współcześnie) należał do Niemiec. Niemiecka prowincja Pommern w granicach do 1945 roku zajmowała tereny po obu stronach ujścia Odry, dalej prowincja Vorpommern, czyli Pomorze Przednie sięgała na zachód od Odry, natomiast ziemie na wschód od Odry po linię Łębork–Bytów tworzyły prowincję Hinterpommern, czyli Pomorze Tyne. Teren dzisiejszego Pomorza Gdańskiego (zwanego też Wschodnim), w skład którego wchodzi Kaszuby, w nomenklaturze niemieckiej określano Pommerellen. Tereny obecnego województwa pomorskiego z siedzibą w Gdańsku (w zbliżonym, ale odmiennym obszarze, bez Gdańska, Żuław etc.), w okresie międzywojennym wchodziły w skład województwa pomorskiego z siedzibą w Toruniu. Podobnie przed II wojną światową teren dzisiejszych Mazur, czyli dawnych Prus (Książęcych), również należał do Niemiec. Kolberg swój tom o tych terenach tytułuje: *Mazury Pruskie* (tom 40).

Na Pomorzu jeszcze w XIX w. przed słońcem klęczano i mówiono pacierze w Święto Bożego Narodzenia (Moszyński, 1934, s. 450). Modlitwa była praktykowana nie tylko w kościele i w domu, ale i przed progiem domostwa twarzą w kierunku słońca (Bracha, 1999, s. 202).

W XIX w. wśród ludu wciąż utożsamiano słońce – tarczę gorejącą, obracającą się wokół ziem (!) – z twarzą lub okiem Boga (Moszyński, 1934, s. 445, 713). Cieszyło się ono tak ogromnym uznaniem, gdyż, podobnie jak Boga, uznawano je za dobre (Moszyński, 1934, s. 447). Powszechnie wierzono, że na słońcu znajdował się tron Jezusa, zaś w poranek wielkanocny o wschodzie słońca można było dostrzec na nim baranka z krzyżem (Brückner, 1918, s. 67; Gulgowski, 1911–2012, s. 169; Lorentz, 1934, s. 87).

Z szacunku, graniczącego z bogobojnością, nie można było stawać tyłem do słońca, oddawać moczu w jego kierunku, zarzynać przed nim zwierząt, wyrzucać śmieci w jego stronę etc. (Kowalski, 1998, s. 518; Moszyński, 1934, s. 446)². Stronę prawą dlatego traktowano jako szczęśliwą we wszelkich poczynaniach i wróżbach, bo była zgodna z kierunkiem ruchu słońca (Moszyński, 1934, s. 447, 719). Po prawej stronie nieboskłonu – na wschodzie – codziennie rodzi się na nowo słońce dające życie, pokonując siły ciemności. Jednakże każdego dnia również ono umiera – po lewej stronie nieboskłonu, czyli na zachodzie.

Nawet w sennikach słońce generalnie oznaczało dobrą wróżbę. Wschodzące słońce oznacza długie życie, słońce wysoko na niebie – coś bardzo dobrego, natomiast zgodnie z tą logiką, zachodzące słońce wróżyło życie krótkie (Niebrzegowska, 1996, s. 208).

Wiemy, że w średniowieczu składano przysięgi na słońce (zob. Bracha, 1999, s. 125). Przynajmniej do XVIII w. nadal tak robiono, wysuwając dwa palce w jego kierunku, co miało symbolicznie oznaczać dotknięcie rzeczy świętej (zob. Kajkowski, 2024, s. 169).

Wreszcie, od czasów średniowiecza znana jest uzdrowicielska moc słońca (Bracha, 1999, s. 125). Notatki Kaznodziei-Anonima z XV w. pokazują kult słońca i jego uzdrowicielską moc. W XVII–XVIII w. wciąż w modzie była medycyna jatromatematyczna (czyli astrologiczna), która łączyła stan zdrowia człowieka z czasem astrologicznym i wiązała chorobę z oddziaływaniem ciał niebieskich (zob. Radomski, 2022, s. 16). Chłopi, aby pozbyć się choroby, wychodzili o wschodzie słońca i stawali twarzą do niego, czekając, aż opuści ich niemoc (Czernik, 1968, s. 190). W XIX w. chory modlił się trzy razy przy wschodzie słońca, zwrócony do niego twarzą: „Kochane słońce, wszędzie szybko i zabierz ode mnie siedemdziesiąt siedem gorączek” (Wuttke, 1869, s. 158).

² Pośrednio z tego też powodu, by nie zbrukać słońca, torturowano i palono czarownice w nocy, po zachodzie, a przed wschodem słońca (Kolberg, 1982, t. 15, s. 299).

Skuteczne uzdrawianie wymagało określonej pory i miejsca. Czas po zachodzie słońca był korzystny dla praktyk leczniczych prowadzących do ustąpienia choroby, a czas przed wschodem słońca sprzyjał procesom odradzania się zdrowia (Bracha, 1999, s. 125). Moszyński mówiąc o czarach, również ich skuteczność uzależniał od pory dnia i miejsca. Miały one być praktykowane przed wschodem lub po zachodzie słońca, na kładce nad wodą lub w miejscu, w które nikt nie uczęszczał (Moszyński, 1934, s. 304). Współczesne badania terenowe przeprowadzone przez Zamościńskiego wskazują na ciągłość tego procesu. Nadal szczególnie istotne są dwie pory dnia: przed wschodem i po zachodzie słońca, choć np. ta druga pora zostaje dodatkowo zniuansowana; przed zachodem słońca (Bielawy), o zachodzie słońca (Będargowo), po zachodzie słońca (Kiedrowice, Pólczo). Skuteczność zabiegów leczniczych wymaga określonego, pustego miejsca, a także rekwizytów – kredy święconej, czerwonej tkaniny, gromnicy – trzykrotne zapalanej, gaszonej i przesuwanej wzdłuż ciała, kiedy się dymi, odmawiania modlitw, czytania Pisma Świętego (Stary Testament), zwracania się do Boga, wykonywanie znaków krzyża nad chorym miejscem oraz powtórzenia zabiegów przez kolejne trzy dni. Wykonywanie znaków krzyża ma świadczyć o tym, że leczenie nie jest związane z diabłem, bo on w powszechnej opinii ludowej „krzyża nie mógł znieść” (Ceklarz i Janicka-Krzywda, 2024, s. 118; Karwot, 1955, s. 49–52; Radomski, 2022, s. 178; Zamościński, 2017, s. 363).

Wszelkie niestandardowe sytuacje związane z obserwacją słońca budziły lęk. Komety miały mieć ogony od Pana Boga, które miały smagać ludzi za grzechy. Ich obecność na niebie był niechybnym znakiem zbliżającej się choroby, plagi, wojny, nieurodzaju etc. Tak samo niebezpieczną zapowiedzią dla ludzi było zaćmienie słońca, które było interpretowane przez lud jako pożarcie słońca przez złe moce i oznaczało gniew boży (Biegeleisen, 1929A, s. 511; Ceklarz i Janicka-Krzywda, 2024, s. 267; Kolberg, 1962, t. 7, s. 33; 1962, t. 17, s. 70, 72; Kowalski, 1998, s. 520)³. W czasie zaćmienia słońca lub księżyca lud zakrywał studnie i nie wyganiał bydła na pola, żeby uchronić się od zarazy (Biegeleisen, 1929 B, s. 502; Kolberg, 1982, t. 15, s. 125). Nawet w codziennych obserwacjach, gdy słońce zachodziło na czerwono, interpretowano to jako zły znak, np. w pieśni *Nieznany żołnierz* to zapowiedź śmierci tegoż żołnierza (Kamieński, 1936, s. 125, nr 93; zob. Kowalski, 1998, s. 520).

³ Ludowe wspomnienie ewentualnego zaćmienia słońca można odnaleźć w bajce o wojnie i udającym się na nią królu: „Kiedy król miał wojować, a tu nagle słońca nie ma przez trzy dni” (Kolberg, 1962, t. 7, s. 28).

Przed wschodem słońca przekaz chorobę drzewu, najlepiej w piątek i w milczeniu...

Niebezpieczne pory dla człowieka, to te które niosły zmiany, czyli przesilenie wiosenne i jesienne, a jeśli chodzi o pory dnia, to północ, południe, gdyż to tak zwane godziny przełomu, traktowane jako czas zabobonnych poglądów i praktyk. Szczególnie wschód i zachód słońca to czas graniczny, przynoszący światło bądź mrok, kiedy raptownie miała się zwiększać aktywność mocy i bytów „nieziemskich” (Kolberg, 1964, t. 33, s. 111; Libera, 1995, s. 87, 89; Mo-szyński, 1934, s. 719; Stomma, 2000, s. 104).

Jako rezultat przeprowadzonych badań i analiz prezentuję szereg przykładów z szerokim wyjaśnieniem towarzyszących im uwarunkowań, w celu ukazania znaczenia pór dnia i obecności słońca w procesach leczniczo-magicznych.

W piątki, przed wschodem słońca można było pozbyć się skurczu związanego z podagrą. W tym celu należało w trzy następujące po sobie piątki przed wschodem słońca pójść w milczeniu do drzewa owocowego, objąć jego pień, a następnie powiedzieć trzy razy:

Skarżący owocu,
skarżę ci się na mój ciężar.
Wy skurcze i podagro!
Ty wstydliva twarzy! (Jahn, 1886, nr. 213 [Trzebiatów, powiat Bytów])

W kolejnym zabiegu należało, w trzy następujące po sobie piątki przed wschodem albo po zachodzie słońca, podejść do jabłoni i powiedzieć:

Jabłonko, skarżę ci, że gnębi mnie siedemdziesiąt siedem podagr.
Zabierz je ode mnie,
Zabierz je ode mnie,
Aż do grobowej deski! (Jahn, 1886, nr 201 [Warsow, powiat Randow])

Liczby magiczne to odrębny temat, wspomnę więc tylko, że siedem ma potężną moc, bo w siedem dni stworzono świat, stąd liczba ta była szczególnie często stosowana w zabiegach magicznych i leczniczych, np. zioła z siedmiu miedz, woda z siedmiu źródeł etc. (Ceklarz i Janicka-Krzywda, 2024, s. 128; Ulanowski, 2023, s. 22), zaś liczba ‘77’ skonstruowana z dwóch ‘7’ symbolizuje nieskończoność (Radomski, 2022, s. 123).

Chory przed wschodem słońca albo po zachodzie powinien całkowicie się rozebrać i jednocześnie wypowiedzieć słowa:

Rwaca, bieżąca podagro,
Zaklinam cię na Sąd Najwyższy,

Zaklinam cię na najwyższego z ludzi,
który potrafi załagodzić ci tę rwącą, bieżącą podagrę.
(Jahn, 1886, nr 197 [Świnoujście, Kuhn u. Schwarz, Nordd. Gebr. nr. 334])

Kolejną chorobę również leczyło się przy pomocy drzewa i rygor pozostawania w milczeniu również tu obowiązywał. Milczenie było konieczne, gdyż zapowiadało ono nowy początek; koniec dla (upersonifikowanej) choroby, początek dla zdrowia. Każdy szczegół tego rytuału musiał być bezwzględnie zachowany. Kolberg wspominał regułę: „Milczy jak zakłęty”, żeby nie wypowiedzieć zaklęcia w złą godzinę, bo natychmiast się spełni (1882, t. 15, s. 50–51). Skuteczność zabiegów leczniczych była zwiększana, gdy leczony był nago, podkreślając tym samym, że pozbywa się on choroby niczym starego ubrania (zob. Moszyński, 1934, s. 302).

Rankiem przed wschodem słońca lub wieczorem po zachodzie, chory powinien trzy razy podejść do wierzby, gdzie osoba innej płci młodymi pędami wierzby trzy razy musiała zrobić znak krzyża nad wysypką. Przy czym osoba ta, czyli w przypadku mężczyzny kobieta, a kobiety mężczyzna, była zobligowana wypowiedzieć zaklęcie:

Wysypka i wierzba,
Kłóć się:
Wierzba wygrywa,
A wysypka znika.
W imię Boga itd.

Następnie w wierzbę wbijało się pączek, a w drodze powrotnej do domu należało zachować całkowite milczenie (Jahn, 1886, nr 179 [Rollowshagen, powiat Grimmen]).

Przenoszenie magicznych właściwości przed dotknięcie szczegółowo analizował Moszyński (1934, s. 277–284). Przenoszenie choroby na drzewo, a w zasadzie na ducha, który w nim mieszkał, było powszechnie praktykowane w mitologii germańskiej (zob. Kolberg, 1962, t. 7, s. 248).

Jak widzimy z powyższych zaleceń, głównym dniem do odprawienia wspomnianych powyżej rytuałów ma być piątek. Z tradycją dni szczęśliwych i feralnych mamy do czynienia już od starożytności, a i w chrześcijańskim średniowieczu była ona dobrze poświadczona (Bracha, 1999, s. 181). Tradycja tzw. dni egipskich, tj. nieszczęśliwych, gdyż związanych z plagami egipskimi sięgała starożytnych czasów babilońskich, egipskich i rzymskich. W Rzymie *fasti Philocaliani* (dni kalendarza Philocalusa z 354 r. n.e.) to 25 dni, z których na każdy miesiąc przypadały 2 feralne (Bracha, 1999, s. 184). W świecie chrześcijańskim znane były one już w IX w., a w XIII w. pojawiły się zapiski

kalendarzowe, a później jeszcze druki jarmarczne, księgi magiczne, astronomiczne, medyczne etc. (Bracha, 1999, s. 185). Kalendarz szczęśliwych i feralnych dni występował u wielu autorów, często z wykazem spełnienia się snów uzależnionym od dni tygodnia i faz księżyca (Więckowski, 2005, s. 46–48). Kolberg w XIX w. wciąż wymieniał daty uznawane przez lud za nieszczęśliwe, np.: 30 kwietnia, 1 października oraz pierwszy lutego, 31 maja i 30 września etc. (1962, t. 17, 118; 1982, t. 15, s. 270). Pory dnia i miesiący odpowiednie dla wróżb wyliczał też Moszyński, podkreślając, że wieczór i północ są szczególnie istotne, bo to tzw. godziny duchów, a duchy odgrywały dużą rolę w przypadku wróżb (1934, s. 370). Jeśli chodzi o dni tygodnia, to Kolberg wymieniał feralne dni, np. poniedziałek, piątek, suche dni⁴ i wielki tydzień. W piątek obowiązywał szereg zakazów, żeby nie stracić zdrowia (Kolberg, 1962, t. 7, s. 174)⁵. Znanе przysłowie mówiło: „Kto w piątek skacze, ten w niedzielę płacze”, zatem należało piątek spędzić w spokoju by być zdrowym (Kolberg, 1970, t. 42, s. 408).

Piątek był też dniem postu, w którym obowiązywał bezwzględny zakaz spożywania mięsa (Stomma, 2000, s. 55, 88, 91, 141). Nie bez znaczenia pozostawał fakt, że na piątek miała przypadać szczególna aktywność czarownic. Na tzw. łyse góry czarownice z okolicy miały latać nocą w soboty, piątki lub czwartki (Berwiński, 1862, t. 2, s. 133)⁶. Pozostaje jeszcze jedna interpretacja, która nie jest podana wprost, otóż w piątek się nie siało i nie sadziło, bo zbiory wówczas byłyby nieudane, nie piekło się też chleba. Zatem dobrze było czynić rytuały lecznicze w piątek, bo choroba nie będzie mogła się dobrze rozwijać, inaczej mówiąc zwiędnie i przepadnie (Ossadnik, 2023, s. 188, 309; Zamościński, 2017, s. 326 [Dołżyca]).

Przekazywanie choroby drzewu odnosiło się nie tylko ludzi, ale też do zwierząt gospodarskich. Gdy w ranie konia (lub bydła) zagnieździły się robaki, to należało wziąć trochę sierści konia i włożyć ją przed wschodem słońca w korę czarnej osiki, a następnie powtórzyć tę procedurę kilka razy, najlepiej „idąc przeciwko słońcu” (Kolberg, 1962, t. 17, s. 157; Jahn 1886, nr 490 [Rackow, powiat Neustettin];).

⁴ Łac. *Quatuor Tempora* – kwartalne dni postu w tradycji Kościoła łacińskiego, obchodzone w środę, piątek i sobotę, na początku każdej z czterech pór roku.

⁵ Jednak na Mazurach czwartek i piątek uznawano za dni szczęśliwe i piątek był dniem zawierania małżeństw (Toeppen, 2014, s. 95, 106, 170; także Koporowska, 2016, s. 119)

⁶ Czarownice można było rozpoznać, że przechodziły przed końmi, żeby je zaczarować. Dla odczynienia trzeba było krzyknąć „W piątek było Boże Narodzenie!”, następnie splunąć i zrobić znak krzyża (Kolberg, 1982, t. 15, s. 121).

W kolejnych przykładach zobaczymy, że chorobę można było przekazać nie tylko drzewu, ale też pomniejszej roślinie czy ziołu⁷. Na zimną gorączkę (febrę) należało przed wschodem lub po zachodzie słońca przez trzy dni z rzędu podejść do krzaka pokrzyw i wypowiedzieć następujące słowa:

Dobry wieczór pokrzywo!
Przynoszę ci gorączkę i zimno!
Niech odejdą ode mnie,
I przejdą na ciebie.

Wymawiając te słowa, należało na krzew nasypać tyle soli kuchennej, ile zmieściło się pomiędzy trzema palcami, a następnie powiedzieć: „W imię Boga” (Jahn, 1886, nr 162 [Wyspa Wolin, Btrg. zu Kunde Pomm. VI. 1, s. 60]).

Kto cierpiał na zimną gorączkę, powinien poskarżyć się na tę przypadłość w czwartek wieczór po zachodzie słońca i w piątek przed wschodem słońca przy ubywającym księżycu pod krzewem bzu, obejmując go bez słowa, a następnie oddalić się tyłem od drzewa. Wówczas gorączka miała go opuścić (Jahn, 1886, nr 167 [Konow, powiat Kamień]).

Jeśli chodzi o drzewa, to mamy tu wspomnianą osikę i wierzbę, a z krzewów – czarny bez. Osina miała moc apotropaiczną, choć jej status był dwuznaczny, bo była ona łączona z nieczystymi mocami, ale i używało się jej przeciwko nim (Moszyński, 1934, s. 535). Ona ze wszystkich drzew miała największe czarnoksięskie znaczenie – najwyższą odporność na czary, złe moce, epidemie i upiory. Jej gałęzie i patyki chroniły przed duchami i mocami czartowskimi (Kolberg, 1962, t. 7, s. 132; Radomski, 2024, s. 118). Krzyże i kołki osikowe chroniły od cholery i uroków (Czernik, 1968, s. 173; Kolberg, 1962, t. 17, s. 95). Przykładowo, żeby uniknąć czarów, należało wyciąć osinowy kołek, wyjść o świcie, przed wschodem słońca i przed śpiewem ptaków, spojrzeć na cały grunt i powiedzieć: „Ziemia Pana Boga, a nie czarownika. Amen”. Następnie wbić kołek w któryś z rogów działki i powiedzieć: „Dla ciebie osinowy pał, a mnie urodzaj. Amen” i bez słowa wrócić do domu (Więckowski, 2005, s. 79).

Wierzba też miała dwuznaczne znaczenie, za swoją siedzibę obrały ją sobie bowiem mroczne siły. Równocześnie przypisywano jej moc czarodziejską, zdolną do pokonywania zła i odpędzania go. Uderzenie gałązką wierzbową likwidowało wszelkie zadane czary. W Karpatach to z wierzby sporządzano

⁷ Choć to już temat na inne rozważania, to chorobę można było przenieść też bezpośrednio na innego człowieka. Na Pomorzu, by uleczyć się od morowego powietrza, należało spać u dziewczicy, aby choroba z zarażonego przeszła na tę dziewczynę (Jahn, 1886, nr 533). Łaguna zauważył, że sypanie starców z młodymi mogło mieć właśnie takie wytłumaczenie, przeniesienie swojej choroby na drugiego (zob. Barnaś-Baran, 2018, s. 17).

wielkanocne palmy (Ceklarz i Janicka-Krzywda, 2024, s. 251; Gustawicz, 1882, s. 88). Świadomość używania gałązek wierzby do leczenia febry funkcjonowała wśród ludu od stuleci, bazie wierzbowe leczyły zaś od bólu gardła (Gustawicz, 1882, s. 4, 89).

Apotropaiczna funkcja czarnego bzu wymieniona jest już w *Katalogu magii Rudolfa* – wspomniano tam o przenoszeniu chorób na krzak bzu (Jahn, 1886, nr 159, 185; Karwot, 1955, s. 143). Moc czarnego bzu służyła przeciw urokom i czarom, choć podobnie jak w przypadku osiki i wierzby uważano, że w bzie mieszkają czarty (Ceklarz i Janicka-Krzywda, 2024, s. 24; Czernik, 1968, s. 171; Gustawicz, 1882, s. 90; Kolberg, 1962, t. 17, s. 163). Wierzono, że tam, gdzie występował bez, nie było czarownic i nie mógł uderzyć piorun (Gustawicz, 1882, s. 91). Moszyński, a później Ceklarz za Piekelnikiem, zapisali ludowe zaklęcie: „Święty bzie weź moje bolenie pod twoje korzenie” (Ceklarz i Janicka-Krzywda, 2024, s. 24; Moszyński, 1934, s. 535). Kolberg wspominał, że bez zwyczajny był stosowany na febrę oraz na suchoty u dzieci (1962, t. 7, s. 248). Kiedy już nie było innego ratunku dla chorego dziecka, należało je zanieść pod kierz (krzak) kwitnącego bzu (Kolberg, 1982, t. 15, s. 153). Bardzo podobny rytuał na suchoty opisywał również Bracha. Najpierw należało odmówić modlitwę ojcie nasz na wspak, a potem usiąść pod krzakiem bzu z garnkiem wrzącej wody. Inna osoba musiała trzykrotnie obejść krzew i zapytać „Co gotujesz?”, a chory na to miał odpowiedzieć „Stare kawałki młodego ciała”. Jeśli to nie zadziało, to już nic nie mogło choremu pomóc (Bracha, 1999, s. 204–205).

Sól pojawiająca się w ostatnim z powyższych rytuałów miała również silne właściwości oczyszczające i chroniące. Sól miała działanie apotropaiczne, szczególnie przeciw urocznemu spojrzeniu (Moszyński, 1934, s. 314). Kobiecie podejrzaney o czary ciskano sól w twarz (Karwot, 1955, s. 113). Przed urokiem rzuconym wzrokiem, czyli urzeczeniem, chroniło wypowiedzenie formuły: „Soli w oczy!”, „Sól tobie w oczach, kamień w zębach! Jak ziemia woskowi nie szkodzi, tak twoje oczy niech nie szkodzą!”, „Sól tobie w oczy i głownia w zęby!” (Moszyński, 1934, s. 315). A w górach mówiono: „Precz uroku, soli w ocy, na psa urok, na kota ból!” (Ceklarz i Janicka-Krzywda, 2024, s. 216). W wypadku rozpoznania czarownicy należało bić ją aż do krwi lub rzucić rozpaloną głownią w twarz. Chleb, sól, węgiel i znak krzyża pozostawały prostymi i skutecznymi środkami przeciw czarom (Ceynowa, 1983, s. 81; Charyton, 2021, s. 9; Kolberg, 1962, t. 7, s. 224).

Aby uleczyć napad febry i gorączkę lub inną uporczywą chorobę, należało zdjąć koszulę lub chustę z głowy (w przypadku kobiety cierpiącej na kołtun) i wieczorem po zachodzie słońca albo z rana przed wschodem słońca, jeżeli

to możliwe, to w czwartek, zanieść ją na rozdroże i zawiesić na drogowskazie (Kolberg, 1962, t. 17, s. 83; Toeppen, 2014, s. 72 [Wały]).

Toeppen wspomina rozdroża i drogowskaz, choć w innych przekazach było to również drzewo albo przydrożny krzyż, albo kapliczka na rozdrożu lub poza granicami wsi (Ceklarz i Janicka-Krzywda, 2024, s. 105). Nad Narwią w celu ochrony ludności od wszelkiego zła, w tym chorób i epidemii krzyże wynoszono na skraj wsi, na rozdroża (Matus, 2000, s. 162). Ten rytuał był też praktykowany na Kaszubach. Kiedy we wsi panowała choroba, części garderoby chorego wieszano na drzewie poza wsią lub zakopywało na skrzyżowaniu dróg. Kiedy to ubranie uległo zniszczeniu, np. pod wpływem wiatru, miała zniknąć też choroba (Ceynowa, 1983, 81; Gulgowski, 1911–2012, s. 175). Ten zabieg wspomina też Kolberg: aby odegnąć chorobę, należało koszulę chorego wyrzucić poza granicę wsi (1982, t. 15, s. 134).

W kolejnym przypadku chorobę, zamiast drzewu czy ziołu, przekazywało się mrówkom. W tym celu brało się mocz człowieka, który cierpiał na gorączkę, z mąki ucierało się ciasto, z którego formowało się '77' ciasteczek wielkości ziarna fasoli, następnie szło się przed wschodem słońca do mrowiska, lekko je rozkopywało i umieszczało w nim ciasteczka. Gdy mrówki zjadły ciastka, gorączka miała natychmiast ustąpić, tzn. miały ją przejąć mrówki (Jahn, 1886, nr 601 i 602).

Tak jak można było przekazać chorobę drzewu, tak też można było wrzucić chorobę do wody. W tym celu należało przed wschodem słońca udać się do studni, potrząść powiekę ziarnkami święconego jęczmienia i wrzucić je do wody, następnie wrócić, nie oglądając się za siebie i nie rozmawiając z nikim po drodze (Torliński, 1938, s. 32).

Przed wschodem słońca niech uleczy cię woda

Wspólnym mianownikiem kolejnych rytuałów jest woda jako potężny żywioł oczyszczający i uzdrawiający, najlepiej w formie płynącej i najczęściej pojawiający się w okresie Wielkanocy. Nie należało jednak czerpać jej o północy, tylko przed wschodem słońca (Grimm, 1844, s. 552).

Przepis na pozbycie się febry był następujący: „W Wielki Czwartek przed wschodem i po zachodzie słońca [należało] oblać się zimną wodą lub całkowicie skąpać się w rzece, a ustąpi nawet najuporczywsza febra zimowa” (Talko-Hryncewicz, 1893, s. 231).

Aby wyleczyć wysypkę, świerzb, strupy, chory powinien w święta wielkanocne przed wschodem słońca położyć się przy płynącej wodzie, następnie bez słowa, nie odwracając się, nabrać tej wody i wykąpać się w niej na miejscu

lub w domu. Następnie powinien jeszcze tego samego dnia odnieść wodę z powrotem do potoku, wlewając ją pod prąd. Jeśli zobaczyłby to ktoś inny, kto stałby poniżej i on zaczerpnąłby wody wielkanocnej z tego samego strumienia dla siebie, to przeszłyby na niego wszystkie choroby tego człowieka (Jahn, 1886, nr 478 [Kratzig, powiat Fürstentum]). Bardzo podobny opis znajduje się u Łęgowskiego. W regionie Kartuz panował zwyczaj, że kto miał świerzb, powinien udać się przed wschodem słońca w pierwszy dzień Wielkanocy do wody bieżącej i wykąpać się lub przynieść ją do domu w milczeniu. Woda zaczerpnięta w tym czasie miała możliwość uczynienia pięknym, szczególnie jeśli chodzi o cerę. Wierzono, że woda ta nigdy się nie psuła. Zdaniem Łęgowskiego zwyczaj ten pielęgnowali Niemcy mieszkający wśród Kaszubów, nazywając ją *Osterwasser* (woda wielkanocna). Niemal identyczny zwyczaj autor opisuje na Kociewiu (Łęgowski, 1892, s. 79; Radomski, 2022, s. 164).

Na Kaszubach, zdaniem Gulgowskiego, na gorączkę należało kąpać się w Boże Narodzenie przed wschodem słońca w płynącej wodzie (Gulgowski, 1911–2012, s. 204). Ceynowa, a po nim Torliński opisali wiele podobnych rytuałów: Na wysypkę i „parch” przed wschodem słońca lub po zachodzie należało ukraść po trzy żerdzie z trzech płotów granicznych, spalić je i dziewięć rozżarzonych węgielków przerzucić nad chorym do wody na ten cel przygotowanej. Dalej należało policzyć wstecz od ‘9’ do ‘1’ a potem tą wodą zmyć chore miejsca. Jak w przypadku innych obrządkach należało przy tym zachować głębokie milczenie (Ceynowa, 1983, s. 82; Torliński, 1938, s. 34–35).

Ten zabieg wciąż jest praktykowany na Kaszubach. Wykazały to badania terenowe w tym regionie. Jedna z ankietowanych osób, młoda dwudziestotrzyletnia pani wspominała o tym zabiegu:

To jest taki zabobon, że ktoś jest zaczarzony (tj. zauroczony) i trzeba zdjąć ten urok, bo ktoś mu źle życzy. Pływające węgielki w wodzie i tę wodę trzeba potem pić (w zależności, czy opadają na dół, czy nie, to jest się zauroczonym bądź nie). Moja mama dodatkowo została potrzepana słomką po ramionach i potem piła tę wodę. (Respondentka nr 29)

Praktyka wylewania wody z kąpieli dziecka pod płot innej położnicy, aby tamto dziecko płakało, ich zaś było spokojne, znana była już bohaterkom *Katalogu magii Rudolfa* (Karwot, 1955, s. 22 [Roz. VIII, 18–19]). Płot z powyższych rytuałów traktowany był jako linia graniczna, przy nim miały spotykać się czarownice, więc trzeba było go zabezpieczyć dziewięcioma rodzajami ziół, łącznie z cierniem (Karwot, 1955, s. 130–131). Urok można było zdjąć przez kąpiel, ale później wodę tę należało wylać tam, gdzie się stykały trzy płoty lub na drogę, którą przechodzili inni (Kolberg, 1970, t. 42, s. 336 [Drohiczyn, Brańsk, Pobikry]; Sadanowicz, 2024, s. 98).

Tak jak inne wysypki, liszaj należało przetrzeć rosą osiadłą na szybach okien. Należało to zrobić przed wschodem słońca i powtarzać przez trzy piątki. W okolicy Gdyni liszaj zażegnivano przed wschodem słońca, również koniecznie w piątki (Torliński, 1938, s. 34). Chore oczy przemywano zaś rosą zebraną przed wschodem słońca lub wodą ze świętych źródeł (Kolberg, 1962, t. 7, s. 152; Radomski, 2022, s. 165). Rosa miała właściwości lecznicze, gdyż utożsamiano ją z potem ziemi, substancją pochodzącą od Boga i związaną z samymi początkami powstania świata.

W okolicach Karwi przykładano na zaczerwienione oko plastry ugotowanego na twardo jajka kurzego i przemywano oczy wodą pobraną z rzeki w dzień Wielkanocy o świcie lub przed wschodem słońca. Warunkiem skuteczności tego zabiegu było to, aby czerpiąc wodę z rzeki, nie oglądać się wstecz i z nikim po drodze nie rozmawiać (Torliński, 1938, s. 32). I współcześnie w Wielkanoc przed zorzą, przed wschodem słońca czerpie się wodę i przemywa nią oczy, twarz, bolące miejsca, gdyż to gwarantuje zdrowie (Zamościński, 2017, s. 327). Ten kaszubski zwyczaj jest wspominany w filmie z 2015 r. w reżyserii P. Zatonii i E. Karczewskiej *Na psa urok!*, w relacji aż trzech niezależnych źródeł. Wspomnienia te różnią się detalami, tj. tym, czy obmywanie święteczną wodą jastrową (*jastrowô wòda*) odbywało się przed, czy po rezurekcji. Jednak cel zabiegu, czyli oczyszczenie z pryszczy, wysypek i uzyskanie zdrowia i ładnej cery oraz środki ku niemu; obmycie się wodą (raczej w godzinach pomiędzy północą a przed wschodem słońca) i powrót w milczeniu do domu, były identyczne. Ciekawe, że w każdej z tych sytuacji miał dotyczyć on wyłącznie kobiet (*Na psa urok!*, minuty 19.32–21.50).

Toeppen przytaczał podobne przykłady z Mazur. W Niedzielę Wielkanocną woda czerpana tego dnia przed wschodem słońca posiadać miała cudowną moc. Wiele osób myło się tego dnia o tej porze w źródle, żeby pozbyć się wysypki, chorób oczu i innych uporczywych dolegliwości. W tym celu wychodziło się wcześniej z domu, zachowując ostrożność, żeby nie być dostrzeżonym przez nikogo, kto by idącego zagadnął. Nie wolno było nikomu odpowiadać, nawet odwzajemnić pozdrowienie. Komu udało się wyjść z domu w szczęśliwą godzinę, ten miał pozbyć się złego; w przeciwnym razie choroba jeszcze się wzmaczała. Osoby dotknięte liszajami i innymi wysypkami szły w pierwszy dzień Wielkanocy, nad ranem, zaraz po północy, do wody i zanurzały się w niej całkowicie. W drodze — tam i z powrotem — nie wolno było wymówić ani słówka (Toeppen, 2014, s. 88 [Wały]).

W tomie dotyczącym Kieleckiego podobny rytuał wspominał Kolberg. W Wielki Piątek przed wschodem słońca należało umyć się w wodzie rzecznej, aby uwolnić się od krost (Kolberg, 1970, t. 42, s. 331 [Siedlce]). Mówił o tym w tomie piętnastym: dziewczyna, która w noc świętojańską przed wscho-

dem słońca (zanim pierwszy ptak zaśpiewa) umyła się rosą, będzie mieć białą cerę bez żadnych piegów (Kolberg, 1982, t. 15, s. 154). Często w Wielki Piątek zanurzano się nago w wodzie, by zachować zdrowie, a później przez cały rok myto się wodą przyniesioną w tym czasie (Ceklarz i Janicka-Krzywda, 2024, s. 153, 260). Kąpiel w potoku przed wschodem słońca w nocy z Wielkiego Czwartku na Wielki Piątek, a następnie powrót do domu w milczeniu, zapewniała kobietom zdrowie i urodę również na Podtatrzu (Ceklarz i Janicka-Krzywda, 2024, s. 260).

W innym przytoczonym przez Kolberga przykładzie nie ma mowy o wodzie, ale jest o granicy, ale w tym wypadku znaczenie jest podobne. Przed wschodem lub przed zachodem słońca, aby pozbyć się febry, należało wsiąść na miotłę jak na konia, wyjechać na niej za granicę wsi i tam miotłę rzucić za siebie przez głowę i uciekać, ile sił w nogach, nie oglądając się za siebie (Kolberg, 1970, t. 42, s. 325 [Drohiczyn, Brańsk, Pobikry]).

Powtarzający się motyw nieoglądania się za siebie, czy też do tyłu, nie rzadko wcześniej występował w podaniach mitologicznych (*Lot*, *Orfeusz*, *Alkmena*). Trudno jednak oczekiwać, aby ludność wiejska XIX wieku знаła te przykłady. Wy tłumaczenie wydaje się prostsze: to, co z tyłu kojarzy się ze starym, ze śmiercią, to, co przed sobą – z nowym, z życiem, więc kierunek do przodu wiedzie ku pomyślności, zdrowiu i życiu (Stomma, 2000, s. 116). Zakaz oglądania się wstecz występuje zamiast lub razem z nakazem ciszy. Wynika on z tego, że nie ma już potrzeby wracania wzrokiem do czasu, gdy choroba gnębiła, aby nie skusiła się i nie powróciła do ozdrowienia.

Spotykamy też przykłady zbieżne z powyższymi, których wspólnym mianownikiem jest zdrowie i wykonywanie ich przed wschodem słońca: „Gdy w noc przed Zmartwychwstaniem Pańskim, przed wschodem słońca, dostawszysz ktoś wody, w której utonął grzesznik, napije się jej i nią się umyje, to przez cały rok żadna nie dotknie go choroba” (Hilferding, 1965, s. 384).

Chore dziecko należało przez trzy dni nosić przed wschodem słońca do tryskającego źródła, aby w pełni wyzdrowiało (Bracha, 1999, s. 202). Dla wyleczenia choroby serca należało w dziesiątym dniu po nowiu przed wschodem słońca, zamówić wodę i dać ją do picia choremu (Więckowski, 2005, s. 87–88).

Patrzeć w stronę słońca

W części zaleceń wiara w moc słońca jest tak dominująca, że dla wyleczenia wystarczy po prostu zwrócić się w odpowiedniej porze w jego stronę.

Chore lub zauroczone dziecko w celu uzdrowienia należało położyć na progu domu w kierunku słońca (Bracha, 1999, s. 203, przyp. 96; Sadanowicz, 2024, s. 103). Gdy dziecko traciło na wadze, należało je rankiem wynieść naprzeciw

wschodzącego słońca i następnie wypowiedzieć słowa: „Witaj Boże, słoneczny promieniu, Dokąd to bieżysz? Pomóż mi i memu kochanemu dziecku, proszę Boga Ojca Św., by pomógł memu dziecku” (Jahn, 1886, nr 102).

Kto był lunatykiem, miał przez rok podczas malejącego księżyca, każdego piątku od kwadrans przed dwunastą do dwunastej, wychodzić z domu, za-trzymać się pod krzewem bzu i patrzeć w milczeniu w stronę wschodu słońca (Jahn, 1886, nr 471 [Konow, powiat Kamin]).

Aby usunąć ból lub płamę z oka, należało wypowiedzieć zaklęcie:

Trzy dziewice szły zieloną piaszczystą drogą:

Pierwsza zbiera liście z drzew,

Druga piasek z drogi,

Trzecia zamawia boleść.

Po trzykrotnym powtórzeniu „w imię Boga” itd. przed wschodem słońca, należało otwartą ręką trzy razy potrząść oko na krzyż, a chory powinien w celu uleczenia zwrócić twarz ku wschodowi słońca (Jahn, 1886, nr 111 [Rackow, powiat Neustettin]).

Ochwat leczyło się bardzo ścisłym obwiązaniem chorej kończyny wysuszoną skórą solonego węgorka, ale należało też przed wschodem słońca wyjść przed dom i robiąc chorą ręką w powietrzu ruchy chwytające, krzyczeć przy tym: „Ochwat — wychwat — chwył na wiatr” (Torliński, 1938, s. 36).

Brodawki, suchoty, róża i urzeczenie

W dalszej kolejności skupię się na konkretnych dolegliwościach i chorobach, kolejno brodawkach, suchotach i tajemniczej róży.

Leczenie brodawek na skórze rąk połączone było zdaniem Torlińskiego z wieloma niedorzecznymi praktykami. Przykładowo należało kością znalezioną na polu zrobić na brodawce trzy razy znak krzyża i rzucić ją za siebie bądź przed wschodem słońca zakopać na rozstajnych drogach. Można było też na nitce zawiązać tyle węzłków, ile naliczono brodawek, po czym tę nitkę przed wschodem słońca należało wrzucić do studni lub zakopać pod świńskim korytem (Torliński, 1938, s. 34). Jahn wspomina, że przy pozbyciu się brodawek rytuał milczenia także był obowiązujący. By pozbyć się piegów lub brodawek, należało przed wschodem słońca w rękawiczkach podnieść do góry czarne ślimaki, leżące na rosie, wymawiając przy tym imię Boga itd., przetrzeć nimi twarz albo brodawki, następnie odnieść ślimaki w milczeniu w to miejsce, skąd się je wzięło (Jahn, 1886, nr. 675). Kolberg opisał podobny rytuał odprawiany w trakcie zachodu słońca. Należało obwiązać brodawkę ko-

nopną nicią i zawiązać na niej supelki, następnie po zmówieniu *Zdrowaś Mario*, a już po zachodzie słońca zakopać tę nić pod kapieź, czyli tam, gdzie kapiała woda deszczowa ze strzechy (Kolberg, 1970, t. 42, s. 333 [Augustowskie]).

Kości zmarłych (i drewno z grobów) pochodziły ze świata zmarłych, tego, w którym chorób już nie ma, więc dotykane nimi miało powodować uzdrowienie; usuwało piegi, brodawki i uśmierzało ból (Ceklarz i Janicka-Krzywda, 2024, s. 109; Karwot, 1955, s. 141; Moszyński, 1934, s. 462–463; Radomski, 2022, s. 123). Zdaniem Biegeleisen ten rytuał stosował „lud niemiecki na Pomorzu” (1929A, s. 74), a Kolberg nadmienił, że kości ludzkie, skradzione z kostnicy i starte na proch były antidotum na klątwę (1982, t. 15, s. 54)⁸.

Pierwsze dwa przykłady dotyczące suchot pochodzą od Jahn, a trzeci geograficznie nie wywodzi się z Pomorza, ale z odległego Podhala.

Na suchoty należało wypowiedzieć w niedzielę albo w czwartek przed wschodem słońca zaklęcie:

Suchoty kości,
suchoty ciała,
suchoty krwi,
zawijazuję i zaklinam was.
(Jahn, 1886, nr 291 [Hinrichshagen, powiat Greifswald])

lub

Szanowna gruzlico,
zabraniam ci zbliżać się do ciała
i krwi zwierzęcia czy człowieka,
ani do jego skóry i kości.
W imię Jezusa Chrystusa.

Należało przy tym patrzeć w kierunku wschodu słońca, przez trzy kolejne piątki, i potrząść częścią ciała obiema rękami od góry do dołu, powtarzając wszystko trzy razy, za każdym razem modląc się: trzy *Ojcze nasz* i trzy *Wierzę w Boga* (Jahn, 1886, nr 297).

W Obidzy zaś chorego na suchoty kąpano w wodzie z dodatkiem ziemi z cmentarza. W tym celu ktoś z rodziny chorego powinien rano przed wschodem słońca przynieść ziemię stamtąd, a niosąc ją nie powinien oglądać się za siebie i z nikim nie rozmawiać. Po kąpieli należało zlać wodę, a ziemię, która się osadziła o północy, z powrotem odnieść na cmentarz, zachowując się w analogiczny sposób (Tylkowa, 1985, s. 47).

⁸ Jednocześnie dla czarownic środkami do zadania czarów są zioła, trawy, mchy, prochy i kości z cmentarza, zwite włosy (kołtun), paznokcie umarłego, palce wisielców i wosk ze świecy zwanej paskalem. Tym można urzec osobę, np. podając jej starte w wódce (Kolberg, 1962, t. 7, s. 83).

Najbardziej tajemniczą dolegliwością z wspomnianych była róża. Leczenia jej mieli się nie podejmować lekarze, tylko odsyłali oni cierpiących na nią ludzi do zamawiaczy, gdyż rzekomo medycyna róży nie leczyła (zob. Sadanowicz, 2024, s. 104). W celu pozbycia się jej należało wykonać ‘3’ lub ‘7’ zabiegów o zachodzie słońca (jeśli zachodziła konieczność to można było wykonać wielokrotność liczby ‘3’, ale koniecznie nieparzystą) (Więckowski, 2005, s. 89). Dla wszystkich zajmujących się medycyną ludową było wiadome, że róża była bardzo poważną chorobą. Sposobów jej zamawiania były setki, w tym miejscu, przytaczam jedynie kilka z nich. I tak należało powiedzieć, najlepiej przed wschodem albo po zachodzie słońca, trzy razy następujące słowa w imię Boga itp. i potrzeć otwartą dłońią trzy razy na krzyż chore miejsce:

Siedemdziesiąt siedem róż, stańcie w miejscu!
Powiadam wam, stańcie w miejscu,
bo Jezus Chrystus po was przejdzie.
(Jahn, 1886, nr 264 [Rackow, powiat, Neustettin])

Przekaz Toeppen jest podobny: należy zamawiać różę trzykrotnie przed zachodem słońca, następnego zaś dnia trzy razy przed wschodem i kolejno trzy razy przed zachodem słońca (Toeppen, 2014, s. 63 [Jerutki]). Różę zamawiało się tymi słowy:

Jezus szedł z głownią w rękę
ogrodem koprowym i mówił:
„Nie będziesz więcej ogniem pustoszyła”.

Formułkę tę odmawiało się trzy dni z rzędu, co dzień trzykrotnie po zachodzie słońca. Przy odmawianiu, trzy razy chuchało się lekko na chore miejsce, spłukało się trzy razy na ziemię i nad tym miejscem wykonywało znak krzyża (Toeppen, 2014, s. 70 [Dąbrówno]).

Kolejny sposób pochodzi z Kaszub. Leczyć różę podobno mógł każdy z trzech braci bezpośrednio po sobie narodzonych. Najchętniej wykonywali oni te praktyki przed wschodem lub po zachodzie słońca i niekoniecznie bezpośrednio nad chorym miejscem (Torliński, 1938, s. 39). W wywiadzie przeprowadzonym przeze mnie współcześnie (8 października 2022 r.) w Borucinie na Kaszubach, pani wciąż zajmująca się leczeniem róży powiedziała, że ona swoje zabiegi przeprowadza o zachodzie słońca, tak aby róża zniknęła wraz z zachodzącym słońcem.

Na Podtatrzu, aby ją usunąć z twarzy należało od północy do północy moczyć kwiat róży w wodzie, najlepiej święconej (Ceklarz i Janicka-Krzywda, 2024, s. 203).

Poprzednie przykłady nie mówią o tym wprost, ale często chorobę traktowano jako skutek czarów lub rzuconego uroku. W kolejnych rytuałach jest o tym mowa *expressis verbis*.

Okadzało się ludzi i zwierzęta przeciw urokowi w wigilię św. Łucji (12 grudnia) i w Wielki Piątek przed wschodem słońca (Ceklarz i Janicka-Krzywda, 2024, s. 63). Gdy na Pomorzu na świnie rzucono urok, to należało pociągnąć świnie za głowę na wschód, przejechać po niej dłonią od głowy do zadu i trzy razy wypowiedzieć, przed wschodem lub po zachodzie słońca, słowa:

Dwoje złych oczu na ciebie spojrzało,
troje dobrych chcą to naprawić:
oko boże i moich dwoje oczu.
(Jahn, 1884, nr. 368 [Świnoujście, Kuhn u. Schwarz, Nordd. Gebr. nr 381])

Zamawiając pleśniawki u małych dzieci, trzeba było przed wschodem i po zachodzie słońca powtórzyć trzy razy „w imię Boga Ojca” itd. następujące wersy i dmuchnąć trzy razy na dziecko przy słowach:

Ten leczy ci N.N.
(Jahn, 1886, nr. 236 [Rackow, powiat, Neustettin])

Na garb u małych dzieci trzeba było poszukać na cmentarzu szkieletu, a w nim odpowiedniej kości, która u danego dziecka krzywo rosła i następnie pocierać tą kością podczas malejącego księżycy codziennie przed wschodem słońca garb dziecka tak długo, aż on zniknie. Następnie należało odnieść kość na pierwotne miejsce (Jahn, 1886, nr. 534 [Rackow, powiat Neustettin]).

Część zabiegów magicznych wykraczała poza wyłącznie lecznicze właściwości, choć pośrednio miała z nimi związek. Pozbycie się śmieci było symbolicznym oczyszczeniem się i pozbyciem się wszelkiego robactwa, które przecież pośrednio przyczyniało się do powstawania chorób. Oba przykłady pochodzą z północy, odpowiednio z Pomorza i Kaszub. Kto chce się ustrzec przed robactwem, powinien w pierwszy dzień Świąt Wielkanocnych przed wschodem słońca pozamiatać izbę i bez słowa wynieść śmieci na cmentarz (Jahn, 1886, nr. 574 [Belgradt, powiat Lauenburg]). W Wielki Piątek przed wschodem słońca, kobiety zamiatały chałupę i musiały zdjąć z siebie zupełnie ubranie, wynieść śmieci na miedzę sąsiada, w ten sposób uwalniały się od robactwa (wszy i pcheł), wypędzając je do sąsiada (Łęgowski, 1892, s. 78).

W samo południe

Południe jest mniej znaną porą dotyczącą leczenia, ale i z tą porą wiążą się liczne podania. Trzeba pamiętać o tym, że według części podań, diabeł straszy w szarą godzinę, czyli zaraz po zachodzie słońca, o godzinie dziesiątej w nocy i właśnie w samo południe (Kolberg, 1962, t. 7, s. 41; 1962, t. 17, s. 107).

Cztery przedstawione tu przeze mnie przykłady nawiązują do gorąca słonecznego południa i ta pora dnia niejako miałyby przejąć gorąco, oparzenie, różę czy suchość z organizmu człowieka.

Pierwszy opisał to Kolberg. Otóż młodzieniec daje sobie zamówić ból zęba, m.in. w ten sposób, że w samo południe klęka przed jarzębiną, obiecując drzewu, że będzie je chronić (w domyśle zamieszkującego go ducha), w zamian ono będzie strzec go przez całe życie przed bólem zębów (Kolberg, 1964, t. 33, s. 144).

Suchoty należało leczyć w południe na rozstajnych drogach (Biegeleisen, 1929A, s. 249). Na różę zaś zalecano: „Weź nić ze sznura wisielca, dodaj doń zioła zerwane na skrzyżowaniu miedz w południe dnia św. Jerzego” (Stomma, 2000, s. 99). Równie groźnego kołtuna należało pozbyć się najlepiej w południe (Libera, 1995, s. 165).

Ostatni rytuał dotyczy oparzeń i zaleca zakłęcie:

Słońce jest wysoko na niebie,
Czerwona jest krew,
Biała jest ręka umarłego,
Tym gaszę ogień i oparzenie.
(Jahn, 1886, nr 141 [Beweringen, powiat Saazig])

Po zachodzie słońca

Sama ta pora, czyli po zachodzie słońca, bywa w rytuałach i zaklęciach doprecyzowana jako np. zmierzch, wieczór, północ. To kolejna pora graniczna, z którą wiąże się szereg nakazów, ostrzeżeń i ograniczeń. Nieochrzczone dzieci były w tym czasie szczególnie narażone na porwanie przez boginki (mamuny, małpy) (Ceklarz i Janicka-Krzywdą, 2024, s. 68; Ossadnik, 2023, s. 193, 284). Po porodzie kobieta nie mogła opuścić domu aż do wyvodu, żeby boginki nie podmieniły jej dziecka na swoje (Kolberg, 1962, t. 7, s. 149). Nie można było zatem przez te 6 tygodni od urodzenia dziecka nic pożyczać, żeby czarownice nie odebrały dziecku szczęścia (Kolberg, 1982, t. 15, s. 123). Pożyczanie ma w tym kontekście wymiar nadmaterialny, gdyż wypożyczenia czegoś poza

dom, szczególnie ognia i to w dniu np. narodzin dziecka, może pozbawić je dobrobytu i szczęścia w życiu (Karwot, 1955, s. 120; Kowalski, 1998, s. 519).

Po zachodzie słońca nie można było dawać ani pożyczać, szczególnie w Wieki Piątek i Boże Narodzenie, wówczas to bowiem czarownice starały się zdobyć jakąś rzecz z domu, aby zdobyć nad nim władzę (Ceklarz i Janicka-Krzywda, 2024, s. 192; Ossadnik, 2023, s. 189, 308, 310 [Deszno, Jawornik]; Sadanowicz, 2024, s. 99). Nie można było sprzedawać zwierząt, bo można było w ten sposób stracić powodzenie. Nie można też było pożyczać pieniędzy (Zamościński, 2017, s. 306). Z tego samego powodu po zachodzie słońca nie można było wylewać pomyj ani wymiatać śmieci, bo się w ten sposób szczęście wynosiło z domu (Kolberg, 1970, t. 42, s. 398). Wody z pierwszej kąpieli nie należało wylewać przez trzy dni, a następnie wylać po zachodzie słońca, najlepiej było wylać na trawę, najgorzej na kamienie etc. (Kolberg, 1962, t. 7, s. 140; Ossadnik, 2023, s. 283).

Z drugiej strony, po zachodzie słońca chorobę się wynosiło z domu w nadziei pozbycia się jej lub przekazania innej istocie: człowiekowi, zwierzęciu drzewu. W tym celu chory musiał napełnić swym moczem skorupkę jajka, następnie zamknąć ją i zanieść po zachodzie słońca na jakiegokolwiek rozdroże. Tam miał położyć ją, obejść trzy razy dookoła, robiąc przy tym znak krzyża, a następnie wrócić w milczeniu do domu. Choroba miała przejść na tego, kto przeszedł tą drogą i podniósł skorupkę. Zamiast skorupki można też było użyć czerwonego jabłka albo niewielkiej szklanki (Jahn, 1886, nr 470 [Konow, powiat Kamin]).

Aby uleczyć żółtaczkę, musiał się chory przeglądać w patynie, w chrzcielnicy, świeżo roztopionej smole lub w gnojówce, następnie na uwarzone mięso oddać mocz, a zebrawszy to z całego dnia, wylać na rozstajne drogi przed zachodem słońca (Kolberg, 1962, t. 7, s. 165).

W celu pozbycia się brodawek należało pójść o zmierzchu do pustego napełnionego deszczówką pnia drzewa, przemyć brodawki, a następnie wrócić, nie odwracając się i nie mówiąc ani słowa (Jahn, 1886, nr 485 [Knoop, Gbr. nr 86]).

Kto miał gorączkę, musiał zaś sypnąć w wieczór pełną garść soli w płynącą wodę, wymawiając przy tym następujące słowa:

Sieję me ziarno
W imię Boga Jezusa.
Gdy z tego ziarna coś wyrośnie,
Niech gorączka wróci do mnie.
Gdy sól się rozpuści, gorączka przejdzie.
(Jahn, 1886, nr 176 [Knorrn, Sammlung abergl. Gebr. nr 149])

Wiadomo, że sól nie wyrośnie nigdzie, więc choroba nie miała prawa już nigdy powrócić. Tego rodzaju powiedzenia stosowano, by oszukać chorobę lub złego, np. oszukiwano pukającą do chaty chorobę odpowiedzią: „W domu nie ma nikogo, przyjdź wczoraj” (Moszyński, 1934, s. 200). W ten sam sposób odprowadzano złe duchy: „Odejdź w imię tego, który stworzył niebo i ziemię, i nie wracaj wcześniej niż wczoraj (czyli nigdy)” (Gulgowski, 1911–2012, s. 225).

Chorobę można było wręcz „odrąbać” od siebie. Podczas zachodu słońca należało położyć rękę, od łokcia aż po czubki palców, na progu drzwi, leżąc wewnątrz domu. Osoba zamawiająca chorobę brała natomiast do ręki siekiere, ustawiała się przed drzwiami, mówiąc: „Rąbię, rąbię, rąbię!”. Druga osoba odpowiada: „Co rąbiasz?”. Pierwsza: „Ból w nadgarstku”. Następnie druga osoba brała siekiere i na ramieniu robiła nią trzy razy znak krzyża w imię Boga. Potem siekiere bez słowa odkładano na swoje miejsce, a choroba miała zniknąć (Jahn, 1886, nr 382 [Świnoujście, Kuhn u. Schwarz, Nordd. Gebr. nr. 337]).

Siekiera to nie tylko narzędzie gospodarskie, miała ona także apotropaiczne właściwości, np. pozostawiano ją tam, gdzie miały przebywać duchy, najpierw uderzając w to miejsce trzykrotnie (Kolberg, 1982, t. 15, s. 33). Siekiera umieszczona pod łóżkiem chroniła przed dostępem złego (1982, t. 15, s. 125). Siekiere w celach ochronnych umieszczano na progu domu. Wychodząc z dzieckiem do chrztu trzeba było przekroczyć siekiere, aby nic złego się nie wydarzyło (Karwot, 1955, s. 110; Ossadnik, 2023, s. 312; Radomski, 2022, s. 170). Chroniła ona także przed urokiem kobietę w ciąży (Moszyński, 1934, s. 310). W rytuale lało się wodę na siekiere, a potem dawało ją do picia, aby przeciąć lęk, który miał być źródłem wielu chorób (Moszyński, 1934, s. 210).

I ponownie jak w innych przypadkach, zabezpieczenie od uroku i czarów było jednym z podstawowych narzędzi zapewnienia sobie bezpieczeństwa.

Aby uzdrowić bydło, na który rzucono urok, należało kupić dwa rodzaje proszku czarownicy (tzn. wysuszonego kociego łajna). W czwartek wieczorem po zachodzie słońca dawało się bydłu tego proszku do zielonej paszy, drugim proszkiem okadzano je, robiąc kadzidłem znak krzyża. To samo czyniło się w piątek, przed wschodem i po zachodzie słońca. Na koniec wywiercano w progu obory trzy niewielkie otwory, wypełniając je proszkiem, który służył do okadzenia i ostatecznie zatykało się otwory drewnianymi kółkami (Jahn, 1886, nr. 643 [Liepe na Uznam]). W Woli Batorskiej, około 30 km od Krakowa w podobny sposób pozbywano się zimnicy – tam wdmuchiowano chorobę do wnętrza wierzby (Gustawicz, 1882, s. 89).

Na Podtatrzu w dniu św. Błażeja (3 lutego) po zachodzie słońca bacomie świecili wodę i robili z mąki i tej wody placki, tzw. moskole, które były skutecznym lekarstwem na choroby owiec spowodowane czarami (Ceklarz i Janicka-Krzywdą, 2024, s. 261).

Część ziół, aby była skuteczna również musiała być zebrana po zachodzie słońca. Czarcikęs łąkowy i kozłek, wykopane o północy przed nocą świętojańską pomagały na czary (Jahn, 1886, nr. 759 [Knorrn, Gbr. nr 272]). Zioła do leczenia grypy należało zrywać w miejscu, gdzie schodziły się trzy płoty, w święto maryjne (2 lutego, 25 marca lub 15 sierpnia), albo o północy lub przed wschodem słońca, w wigilię dnia urodzin św. Jana Chrzciciela (Biegeleisen, 1929B, s. 503; Grimm, 1844, s. 676–677, 683; Stomma, 2000, s. 99).

Czosnek, zwany białym zielem, miał silne właściwości apotropaiczne, a szczególnie taki, który został posadzony wraz ze szczęką żmii zabitej przed zachodem słońca (Ceklarz i Janicka-Krzywda, 2024, s. 55; Gustawicz, 1882, s. 20). Czosnek używany był przeciw czarom (Gustawicz, 1882, s. 20; Kolberg, 1962, t. 7, s. 129). Czarownice ściągały mleko od krów, psując je, aby się uchronić przed tym trzeba było okadzić oborę szakłakiem, czosnkiem, cebulą lub święconą pietruszką (Kolberg, 1962, t. 7, s. 89). Na Łemkowszczyźnie czosnek był tak ważny, że od jego spożywania i pocierania nim czoła rozpoczynano ucztę wigilijną (Ossadnik, 2023, s. 186).

Zmierzch, północ to pory w zbiorowej świadomości ludu mocno związane z czarami. Wymieniam poniżej kilka przykładów, które pokazują, jak silne były wierzenia ludu w moce magiczne.

Aby dowiedzieć się o tajemnych i ukrytych rzeczach, należało w dzień św. Jerzego, w południe lub o północy wykopać korzeń werbeny pospolitej i nosić przy sobie, żeby znać przyszłości i to, co ukryte (Jahn 1886, nr. 722 [Rackow, Neustettin]). W Noc Świętojańską, o północy, należało iść na pole, obrać kilka kwiatów chabru i wymówić przy tym następujące „magiczne słowa”: „Ab. Mab. Bab.”, a następnie zjeść te kwiaty. Tym sposobem zyskiwało się moc pokonania wszystkich wrogów i nieprzyjaciół oraz nieodczuwania żadnego ciosu, uderzenia ani ukłucia (Jahn 1886, nr. 444 [Rackow, powiat Neustettin]).

Według jednej z relacji czarownice szkodziły i czarowały tylko w nowiu. Żeby je zobaczyć, trzeba było stanąć o północy w izbie, która miała trzy okna, dokładnie w środkowym oknie (Kolberg, 1962, t. 7, s. 99). Według innej wskazówki należało zdobyć deskę z cmentarza z dziurą od sęka i z nią w ostatni wtorek iść na rozstajne drogi, o północy patrzeć przez nią i wówczas z pewnością dostrzeżło się czarownicę (Kolberg, 1962, t. 7, s. 98; Ceklarz, Janicka-Krzywda, 2024, s. 58).

Podsumowanie

Przedstawione powyżej przykłady i szczegółowo opisane znaczenie poszczególnych elementów licznych rytuałów uzdrawiania nie pozostawiają wątpliwości,

że rola słońca była znacząca w wielu praktykach o charakterystyce leczniczo-magicznym. Nawet jeśli od średniowiecza obserwujemy stopniowe zanikanie jego parasakralnej roli, który to proces przyspiesza z końcem XIX w., to i tak słońce postrzegane jest jako potężna moc o znamionach nadzwyczajności. Szczególnie istotne pozostają dwa momenty w ciągu dnia: wschód i zachód słońca, które określają początek wzrostu światła i mocy pozytywnych lub też nadejście tzw. ciemnej pory dnia, w której prym zaczynają odgrywać siły nieczyste, silnie związane z procesem wróżebnym.

Pamiętam jeden z moich wyjazdów terenowych w 2021 r. na Podlasie, kiedy w trakcie długiej rozmowy z szeptuchą we wsi Grabowiec usłyszałem, że dobrze, iż przybyłem przed zachodem słońca. Wówczas bowiem zabiegi i modlitwa są jeszcze wskazane, natomiast po zmierzchu leczenie nie jest skuteczne, a modlitwy nie trafiają już do Boga, gdyż rozpoczyna się pora panowania złych mocy. Przynajmniej część wierzeń w obszarze istoty pojawiania się słońca na nieboskłonie pozostaje zatem niezmienną od wieków.

Rzecz jasna, w opisanych zabiegach istotną rolę odgrywają czynniki dodatkowe; przenoszenie, transmisja i wyganianie chorób do drzew, ziół, zwierząt czy wynoszenie ich na rozstaje dróg, miedze i pod płoty. Wymagane wówczas jest odpowiednie zachowanie, tj. milczenie, nieodwracanie się tyłem, mycie w odpowiednich dniach i godzinach oraz brak świadków. Wielką pomoc w tych zabiegach świadczą nie tylko odpowiednie osoby, ale właściwe akcesoria, np. sól, gromnica, kreda, siekiera. Wszystko to w połączeniu z odpowiednimi zaklęciami, wymawianymi we właściwej porze i miejscu, cieszyło się ogromnym uznaniem – sądząc po powszechności tych praktyk – i zapewne, trudną dziś do oszacowania, skutecznością.

Zaskakująca jest też zbieżność tych rytuałów na terenach tak geograficznie odległych od siebie, wszak wyspę Uznam od Podhala czy Łemkowszczyzny dzieliły wówczas nie tylko setki kilometrów, ale i odmienne wzorce kulturowe, tradycje i przynależność państwowa. Kwestię tego, dlaczego w części przypadków rytuały i wierzenia różnią się znacząco pomiędzy sąsiednimi wioskami, a są tak bardzo zbieżne w miejscowościach odległych od siebie geograficznie, należałoby zgłębić w kolejnych badaniach.

Tradycje leczniczo-magiczne przetrwały całe wieki, ponieważ uchodziły za skuteczne w oczach praktykujących je ludzi. Nie zawsze jednak sama skuteczność leczenia była podstawową zasadą działania tego systemu. Choć celem było wyzdrowienie, to zawsze jednak niepowodzenie leczenia można było wytłumaczyć np. złamaniem zasad rytuału lub w ostateczności „wołą boską,” co ostatecznie i tak umacniało i legitymizowało cały system. To właśnie ten system tzw. dwuwiary – z dominującą wolą Boga, ale także zespołem istotnych mocy pośrednich; świętych katolickich, istot oddolnie uznanych

za „świętych”, stworów ambiwalentnych i wybitnie niechętnych ludziom, a także upersonifikowanych chorób – tworzył spójny światopogląd. I choć nie był to wyrafinowany system dywinacyjny, jak w przypadku starożytnej Mezopotamii, czy teologiczny, jak w przedchrześcijańskim Egipcie, to wszystkie te elementy współistniały w ramach religii ludowej (*folk religion*), swoistej kombinacji wierzeń wytworzonej przez lud, w której wszystko pozostawało ożywione, a chłopska wyobraźnia potrafiła znaleźć wytłumaczenie każdej przyczyny i odpowiedzieć na każde pytanie.

Literatura

- Anczyk, A. (red.). (2011). *Medicina magica: oblicza medycyny niekonwencjonalnej* (s. 57–84). Wydawnictwo Instytutu Pracy i Zdrowia Środowiskowego.
- Barnaś-Baran, E. (2018). Naturalne metody leczenia dzieci i dorosłych w XIX w. w świetle rękopisu Stosława Łaguny (1833–1900). *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*, XXXI(2), 11–24.
- Berwiński, R. (1862). *Studia o gusłach, czarach, zabobonach i przesądach ludowych*, t. 2. Nakładem i czcionkami Ludwika Merzbacha w Poznaniu.
- Biegeleisen, H. (1929A). *Lecznictwo ludu polskiego*. Polska Akademia Umiejętności.
- Biegeleisen, H. (1929B). *U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą*. Instytut Stauropi-giański we Lwowie.
- Bracha, K. (1999). *Teolog, diabeł i zabobony. Świadectwo traktatu Mikołaja Magni z Jawora De superstitionibus (1405 r.)*. Wydawnictwo NERITON.
- Brückner, A. (1918). *Mitologia słowiańska*. Akademia Umiejętności
- Ceklarz, K., Janicka-Krzywda, U. (2024). *Góralskie czary. Leksykon magii Podtatrza i Beskidów Zachodnich*. Tatrzański Park Narodowy.
- Ceynowa, F. (1983). Przesady i zabobony lecznicze w powiecie puckim. *Rocznik Muzeum Narodowego Rolnictwa w Szreniewie*, XIII, 71–84.
- Charyton, M.A. (2011). Współczesna medycyna ludowa na Podlasiu – oczyma szep-tuch. W: A. Anczyk (red.), *Medicina magica: oblicza medycyny niekonwencjonalnej* (s. 57–84). Wydawnictwo Instytutu Medycyny i Zdrowia Środowiskowego.
- Czernik, S. (1968). *Trzy zorze dziewicze. Wśród zamawiań i zaklęć*. Wydawnictwo Łódzkie.
- Grimm, J. (1844). *Deutsche Mythologie*. Band 1. Dieterichsche Buchhandlung.
- Gulgowski, I. (1911–2012). *Von einem unbekannten Volke in Deutschland. Ein Beitrag zur Volks- und Landeskunde der Kaschubei*. Instytut Kaszubski.
- Gustawicz, B. (1882). *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody. Część druga: Rośliny*. Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hilferding, A. (1965). *Ostatki Słowian na południowym brzegu Bałtyckiego Morza*. W: O. Kolberg (red.), *Pomorze* (s. 305–463). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Jahn, U. (1886). *Hexenwesen und Zauberei in Pommern*. Herrcke & Lebeling.

- Józefów-Czerwińska, B. (2017). *Zabobonem nazwano... O wierzeniach, wartościach i dawnych przekonaniach mieszkańców polsko-białoruskiego pogranicza w ich związkach z przeszłością*. Wydawnictwo Trzecia Strona.
- Kajkowski, K. (2024). *Magia wojny i wojna magii w świecie dawnych Słowian*. Muzeum Mitologii Słowiańskiej w Owidzu
- Kamieński, L. (1936). *Pieśni ludu pomorskiego. Tom 1. Pieśni z Kaszub Południowych*. Wydawnictwo Instytutu Bałtyckiego.
- Karwot, E. (1955). *Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne XIII wieku*. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg, O. (1962). *Dzieła wszystkie. Tom 7. Krakowskie, część III*. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg, O. (1982). *Dzieła wszystkie. Tom 15. Ks. Poznańskie, część VII*. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg, O. (1962). *Dzieła wszystkie. Tom 17. Lubelskie, część II*. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg, O. (1964). *Dzieła wszystkie. Tom 33. Chełmskie, część I*. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze..
- Kolberg, O. (1970). *Dzieła wszystkie. Tom 42. Mazowsze, część VII*. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Koprowska-Głowacka, A. (2016). *Magia ludowa z Pomorza i Kujaw*. Region.
- Kowalski, P. (1998). *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*. PWN.
- Libera, Z. (1995). *Medycyna ludowa. Chłopski rozsądek czy gminna fantazja?*. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Lorentz, F. (1934). *Zarys etnografii kaszubskiej*. W: F. Lorentz, A. Fischer, T. Lehr-Spławiński (red.), *Kaszubi. Kultura ludowa i język* (s. 1–139). Kasa im. Mianowskiego w Toruniu.
- Łęgowski, J. (1892). *Kaszuby i Kociewie. Język, zwyczaje, przesady, podania, zagadki pieśni ludowe w północnej części Prus Zachodnich*. Dziennik Poznański.
- Matus, I. (2000). *Lud nadnarwiański*. Część 1. Katedra Kultury Białoruskiej.
- Moszyński, K. (1934). *Kultura ludowa Słowian. Część 2. Kultura duchowa*. Polska Akademia Umiejętności.
- Niebrzegowska, S. (1996). *Polski sennik ludowy*. Wydawnictwo UMCS.
- Ossadnik, H. (2023). *Między Osławą a Jasiołką. Łemkowszczyzna Wschodnia w latach 1918-1939. Studium historyczno-etnograficzne*. Libra.
- Radomski, M. (2022). *Ludowe rytuały lecznicze na Pomorzu*. Muzeum Pomorza Środkowego w Słupsku.
- Sadanowicz, E. (2024). *Szeptuchy. Religijność ludowa na Podlasiu*. Wydawnictwo Uniwersytetu Białostockiego.
- Stomma, L. (2000). *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.* Tower Press.
- Talko-Hryniewicz, J. (1893). *Zarys lecznictwa ludowego na Rusi Południowej*. Akademia Umiejętności.
- Toeppen, M.P. (2014). *Wierzenia mazurskie*. Oficyna Retman.
- Tomicki, R. (1976). Słowiański mit kosmogeniczny. *Etnografia Polska*, 20(1), 47–97.

- Torliński, J. (1938). *Przesady i zwyczaje lecznicze kaszubskich rybaków nadmorskich*. Dziennik Poznański.
- Tylkowa, D. (1985). Medycyna ludowa. W: A. Kowalska-Lewicka (red.), *Studia z kultury ludowej Beskidu Sądeckiego* (s. 33–52). Ossolineum.
- Ulanowski, K. (2023). Sacredness in Healing and Magical Rituals of the Folk Healers (the szeptucha) from Podlasie. *Przegląd Religioznawczy*, 2(288), 15–27.
- Więckowski, R. (2005). *O czym wiedzą wieduni, szepczą szeptuchy, a nam znać niezbędne*. Wydawnictwo Zoran.
- Wuttke, A. (1869). *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*. Wiegand & Grieben.
- Zamościński, K. (2017). Wiedza ludowa o świecie na Pomorzu Wschodnim. W: A. Kwaśniewska (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe Pomorza Wschodniego*, (t. 3, s. 291–384). Wydawnictwo UG.

Inne źródła

Film „Na psa urok!”. Reżyseria P. Zatoń i E. Karczewska, 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=cHvEHW9jidM>

TOMASZ MOJSIK

Uniwersytet w Białymstoku

Wydział Historii

e-mail: tmojsik@uwb.edu.pl

ORCID: 0000-0003-3890-7639

DOI: 10.34813/ptr2.2025.7

Muzy i politeizm grecki

Muses and Greek polytheism

Abstract. This article analyses the role of the Muses in the Greek polytheistic system – focusing attention on lesser-known aspects, e.g. the cult of the Muses, their functions, as well as their relationships with other gods. The latter aspect has hitherto been neglected in the assessment of the specificity of this group deity, as the focus has been almost entirely on the relationship of the Muses with Apollo. The conclusions of the analysis indicate that the Muses played an important role in Greek religiosity and that their roles and functions depended on the cultic configuration, changes in ancient culture and local specificities. The new approach to Greek polytheism allows us to propose a broader view of the areas of human activity associated with the Muses in antiquity and to describe them as a so-called ‘network of powers’

Keywords: polytheism, Muses, cult, antiquity, Greeks.

Muzy są zazwyczaj postrzegane jako zjawisko o charakterze literackim – boginie inspiracji, dawczyni wiedzy, córki Mnemosyne/Pamięci. W ostatnich latach ten obraz uległ dalszemu uproszczeniu i boginie są przedstawiane niemal wyłącznie jako muzy (wielka czy mała pierwsza litera ma znaczenie w języku polskim) – kobiety będące źródłem inspiracji artystów,

a niekiedy wręcz synonim modelki (Millington, 2025). Każda istota będąca przedmiotem artystycznego przedstawienia, nieważne czy rzeczywiście była inspiracją do czegokolwiek, staje się w ten sposób „muzą” – np. główna modelka projektanta mody może być zatem okrzyknięta „muzą Versace”. Takie podejście, które skądinąd ma swoje prawo bytu w kulturze współczesnej, zafałszowuje mimochodem antyczny wizerunek Muz. Historycy sztuki skupiający uwagę na kobietach jako muzach, a także literaturoznawcy badający inwokacje i apostrofy, odwołują się do antycznych informacji w sposób wybiórczy. Uzasadniają w ten sposób swoje własne decyzje, ale z historycznym wizerunkiem Muz niewiele ma to wspólnego.

W tym miejscu warto zatem cofnąć się do korzeni i przyjrzeć specyfice antycznego wizerunku Muz. Mimo usilnych starań niektórych badaczy nie znajdziemy tam żadnych przykładów kobiet jako muz, czyli modelek, jako źródła inspiracji. W centrum kultury greckiej znajduje się za to przekonanie, że słowa, wiedza i pamięć mają boskie pochodzenie, a ich pojawienie się lub zanikanie wymagało gestów religijnych. Muzy były zatem w starożytności nie tylko częścią języka metapoetyckiego, ale (od ok. VI w. p.n.e.) miały także swoje drugie, mniej znane, życie jako część greckiego systemu politeistycznego. Oznacza to, że organizowano ku ich czci święta, wykonywano gesty kultowe, składano w ofierze ciastka czy zwierzęta, poświęcano im miejsce w przestrzeni otaczającej Greków, wiązano z nimi opowieści o charakterze mityczno-religijnym.

Niniejszy artykuł zarysowuje – bo o pełnym przedstawieniu trudno mówić przy tak obszernym materiale – stan naszej wiedzy o Muzach jako zjawisku religijnym i uwypukla te aspekty bogiń, które wciąż są nierozpoznane lub słabo w nauce zbadane. Wszystko to zaś zostanie umieszczone na tle zmian ostatnich lat w badaniach nad politeizmem greckim.

Dlaczego warto podjąć tę problematykę? Boginie są jednym z najtrwalszych elementów greckich wyobrażeń mityczno-religijnych i wciąż są obecne w naszej kulturze, a z pewnością w języku. Ich wizerunek poantyczny jest jednak nieadekwatny do naszej wiedzy o boginiach w starożytności. Analiza pozwoli nam lepiej zrozumieć złożoną i długą obecność Muz w kulturze antycznej, ukaze specyfikę ich roli w systemie politeistycznym, a także uwypukli inne oblicze i greckiej religijności i kultury w ogóle. Dalej skupię się na wybranych przykładach kultu Muz, co pozwoli uwypuklić różne funkcje i obszary aktywności bogiń. W drugiej części przyjrę się relacjom Muz z bóstwami, w których otoczeniu boginie się pojawiają.

Zacznijmy jednak od zarysowania trajektorii badań nad religijnością antyczną i wskazania zmian w podejściu do badania politeizmu greckiego, które skutkowały nowymi paradygmatami analitycznymi. Jak wiemy, każdy

komunikat wymaga posłużenia się kodem właściwym dla nadawcy i odbiorcy, a także zrozumieniem specyfiki kontekstu komunikacyjnego. Nie inaczej jest także w odniesieniu do zjawisk kulturowych, w tym także tego, co nazywamy religijnością. W wypadku greckich praktyk i wyobrażeń religijnych nie wystarczy zatem posłużenie się ogólną wiedzą o religijności człowieka, ale niezbędna jest wiedza szczegółowa, wynikająca z analizy zjawiska w jego pierwotnym kontekście. Grecy nie są jedynym ludem, który wierzył w wielu bogów, ale ich system politeistyczny jest ważnym przykładem zjawiska, tak ze względu na liczbę świadectw, długie trwanie, jak i wielorakie formy, które ich religijność przyjmowała w trakcie epoki starożytnej. Grecki politeizm nie był jednak jednolitym i prostym zjawiskiem, ale rozwijał się wraz z przemianami społeczno-politycznymi. Sam termin „politeizm” ma zresztą rodowód antyczny i wywodzi się z pism Filona z Aleksandrii (*Dec.* 65; *Mutat.* 205). W pismach chrześcijan uzyskał jednak negatywne zabarwienie – pojęcie długo było używane zamiennie z określeniami „pogaństwo” czy „idolatria”. Z kolei jako przeciwieństwo monoteizmu politeizm ma swe korzenie dopiero w teologii XVI w. (Pirenne-Delforge i Pironti, 2015).

W XIX–XX w., wraz z rozwojem religioznawstwa, badania nad systemem politeistycznym Greków koncentrowały się jednak nie na samych bogach, ale na opowieściach mitycznych, rytuale i jego kontekście społecznym. Takie podejście było niewątpliwie pochodną rozwoju etnografii i socjologii religii. Jeśli bogowie greccy byli opisywani – w encyklopediach typu Pauly-Wissowa czy podręcznikach religii greckiej typu *Geschichte der griechischen Religion* Nilssona (1955) – to ich wizerunek był zazwyczaj uproszczony do podstawowych funkcji i obszarów aktywności. Apollon stawał się zatem bogiem wieszczania i muzyki, Atena boginią mądrości i rzemiosła, Artemidą boginią łowów, a Hera opiekunką małżeństwa. Takie uproszczone podejście powodowało, że znajdujący się pierwotnie w centrum politeizmu bogowie zostali zepchnięci na margines badań i stawali postaciami z fikcyjnych narracji Homera i Hezjoda.

Dopiero ostatnie lata przyniosły znaczące zmiany w podejściu do mitu, dostrzeżenie, że wszechobecna analiza „rytuału” wymaga odpowiedzi również na pytanie o obiekt kultu, a sama „tożsamość” bóstwa to rzecz w greckim kontekście kulturowym skomplikowana. Za część zmian odpowiada francuska szkoła strukturalizmu, której reprezentanci postrzegali religijność grecką jako swego rodzaju strukturę, którą należy badać w jej istocie i odmianach, łącząc różne dane w tkaninę interpretacyjną (e.g. Vernant, 1983). Piętnowano wcześniejszą skłonność do poszukiwania w prehistorii początków danego bóstwa ze stratą dla badań nad konkretnymi przejawami jego kultu. Zwracano uwagę, że błędem było wyrywanie bogów z pierwotnego kontekstu kultowego i skupianie się na ich rzekomej „istocie”, podstawowej funkcji czy obszarze

kompetencji, które można łatwo opisać. Bogowie jako „boskie siły”, element świętej struktury, nie funkcjonowali w izolacji od innych bogów, ale w kontekście danego miasta i jego lokalnych kultów/świątyń – ich funkcje/obszary aktywności nie mogą być zatem postrzegane esencjalistycznie. Historyczności takiego upraszczającego podejścia przeczą zresztą antyczne źródła, w których Zeus może być w jednym kalendarzu chtoniczny i uraniczny jednocześnie, a narodzinami dzieci i małżeństwem mogą się opiekować w różnych konfiguracjach lub osobno Hera, Artemida, nimfy czy lokalne heroiny. Grecki politeizm okazał się złożoną strukturą, którą należy badać w całym jej bogactwie, a nie upraszczać do form zrozumiałych i strawnych dla badacza i odbiorcy (Pirenne-Delforge i Pironti, 2015).

W drugiej połowie XX w. zaczęto uwypuklać również ograniczenia w podejściu strukturalistycznym. Nazbyt sztywna procedura przeciwstawiania sobie bogów (np. Hermes–Hestia) i myślenia w kategoriach opozycji prowadziła do przeoczenia np. obszarów nakładających się kompetencji. W ostatnich latach coraz częściej mówi się zatem o bogach greckich jako „złożonej sieci lub klastrze mocy – *a complex network or cluster of powers*” (Pirenne-Delforge i Pironti, 2015). Z czego to wynika? Bogowie są nam znani z opowieści literackich i innych świadectw pisanych a także materialnych i ikonograficznych, na bazie których możemy mówić o ich zakresie kompetencji, atrybutach czy mocach w danej sferze, które razem tworzą rodzaj sieci. Każde z tych bóstw mogło być przywoływane samodzielnie, np. w modlitwie i w takim sensie było postrzegane jako odrębna jednostka boska. Jednocześnie ten sam bóg czy bogini w praktyce politeistycznej niemal zawsze funkcjonował w powiązaniu i w relacji z innymi bóstwami – w sanktuarium, w trakcie święta czy w opowieściach mitycznych. Cały zestaw przywoływanych w danym miejscu bóstw tworzył panteon danego miasta, które miało swój własny lokalny kalendarz, świątynie, szczególnie zwyczaje ofiarne i opowieści. Te ostatnie służyły m.in. wyjaśnieniu lokalnej specyfiki lub – przeciwnie – łączyły dane bóstwo i zwyczaj z praktyką ponadregionalną lub panhelleńską¹.

Uwzględnienie tych wszystkich aspektów, a także świadomość zmian w perspektywie diachronicznej daje szansę na ciekawszy i bardziej adekwatny historycznie opis zjawiska. W ostatnich latach zaczynają zatem dominować w badaniach studia nad poszczególnymi bogami (Pirenne-Delforge i Pironti,

¹ Pirenne-Delforge i Pironti, 2015, s. 40: „Unity and plurality are closely related at each level of analysis: each god is conceived as many powers in a network whose core is the god's name; many gods form structures that we call pantheons; each pantheon is seen as an organizational whole within its context”.

2022), a także analizy skupione na lokalnych panteonach². Oba podejścia mają swoje ograniczenia, ale pozwalają w nowy sposób wyjaśnić nasze – dość bogate w porównaniu z innymi obszarami świata antycznego – informacje źródłowe i lepiej wyrazić specyfikę greckiego politeizmu.

Jakie znaczenie mają powyższe uwagi dla badań nad Muzami? Zaczniemy od tego, że Muzy są dobrym przykładem zmian w sposobie podejścia do religijności greckiej. W dotychczasowych badaniach dominowały analizy literaturoznawcze, a także kategoryzowanie Muz jako pomniejszych bóstw i umieszczanie ich na marginesie podręczników religijności greckiej, co sugerowało ich poślednią rolę w tym obszarze (Nilsson, 1955; Murray i Wilson, 2004). Jeśli zaś próbowano opisać ich relacje z innymi bogami, to dominowały związki z Apollonem, któremu powszechnie, często wbrew danym antycznym, przypisywano funkcję *Muzagetesa* (przewodnika Muz). Dopiero w ostatnich latach pojawiła się świadomość, że Muzy miały ważne miejsce w religijności greckiej, ich wizerunek jest dość skomplikowany, a do tego ulegał zmianom w trakcie starożytności (Caruso, 2016; Mojsik, 2011).

Kult Muz w starożytności

Czy oznacza to zatem, że Muzy były ważnym elementem politeizmu greckiego? Jeśli tak, to w jakiej roli? Jako boginie inspiracji nie miały przecież istotnego znaczenia dla Greków jako wspólnoty społeczno-religijnej – nie wypełniały żadnych istotnych celów funkcjonowania grupy. Poniżej przyjrzymy się wybranym przykładom kultu Muz w starożytności, a także postawimy pytanie o funkcje bogiń w religijności greckiej.

Najważniejszym antycznym miejscem kultu Muz było zapewne sanktuarium w tzw. Dolinie Muz. Było ono położone w pobliżu beockiego miasta Tespie, u stóp masywu Helikonu. Wedle poety Hezjoda, który gdzieś na przełomie VIII i VII w. p.n.e. miał mieszkać w pobliskiej Aksrze, wiosce na terytorium Tespii, żyzna dolina u podnóża i zbocza góry była świadkiem epifanii Muz i obdarowania młodego pasterza umiejętnościami poetyckimi i wiedzą (*Teogonia* 1–115; por. *Prace i Dni* 654–659). Opis tzw. *Dichterweihe* i utwory Hezjoda szybko weszły do kanonu literackiego, co niewątpliwie wpłynęło, ale dopiero parę wieków później (ok. IV w. p.n.e.), na ulokowanie

² Przykładem nowego trendu w badaniach jest np. seria redagowana przez Susan Deacy w wyd. Routledge: *Gods and Heroes of the Ancient World*. Przykłady analizy lokalnych panteonów zob. Pavlides, 2023; Polinskaya, 2013. Do tych głównych obszarów można dodać także badania nad teologią (Eidinow et al., 2016), analizy kognitywistyczne (CSR – zob. Larson, 2016) czy badania nad emocjami wiernych, a także wykorzystanie nowszych teorii socjologicznych (Kindt, 2015).

w tym miejscu ołtarza i zorganizowania święta ku czci Muz (Mojsik, 2019). W Dolinie Muz organizowano zawody muzyczne, które znamy z licznych inskrypcji wystawianych przez zwycięzców w agonach kitarodycznych, kitarystycznych, aulodycznych, a nawet w recytacji utworów epickich. W sanktuarium funkcjonowało stowarzyszenie kultywujące „Muzy Hezjodejskie”, przechowywano rzekome oryginały utworów Hezjoda i składano poecie ofiary w ramach kultu heroicznego (Robinson, 2012). Muzy były tu czczone jako boginie inspiracji i muzyki, a miasto czciło w nich również pamięć o swym największym przedstawicielu, Hezjodzie.

Jednak sanktuarium w Dolinie Muz było zjawiskiem stosunkowo późnym – okres jego świetności to II w. p.n.e – I w. n.e. Znacznie wcześniejsza jest choćby świątynia jednej z Muz, Kl(e)io, ulokowana w Amfipolis na pograniczu macedońsko-trackim. Znamy ją z inskrypcji wotywniej z 1 poł. IV w. (*Eumetis / Hegesistrato / Kleoi / anetheken*), a także z pozostałości małej świątyni („Ergon”, 1959, s. 37–44; G. Daux, BCH 84, 1960, s. 793–798). Marsyas z Pelli, historyk z końca IV w., wyjaśnia nam (BNJ 135 F7 = schol. ad Eur. *Rhes.* 346), że Klio była tu czczona jako partnerka boga pobliskiej rzeki Strymon i matka lokalnego herosa Rezosa, który miał swój grób w pobliżu miasta. W tym wypadku kult nie wykazuje żadnych związków z poetyckimi funkcjami Muz.

Inne wczesne świadectwo istnienia sanktuarium Muz napotykamy także w sycylijskich Syrakuzach. W *Żywocie Eurypidesa* znajdujemy następującą notkę:

Powiada Hermippos, że po śmierci Eurypidesa Dionizjusz, władca Sycylii, wysłał jego spadkobiercom talent i pozyskał psalterion, tabliczkę i rytec poety; kiedy zaś ujrzał [te przedmioty], polecił posłańcom, którzy je przynieśli, aby umieścili je w świątyni Muz i zaopatrzyli w napis zawierający imię Eurypidesa i jego własne. (*Vita Eur.* 5)

Dzięki późniejszym świadectwom dotyczącym stowarzyszenia organizującego przedstawienia teatralne wiemy, że miejsce poświęcone Muzom znajdowało się w teatrze, zapewne w grocie położonej w szczycie budowli, miejscu związanym zazwyczaj z nimfami (Mojsik, 2017). Muzy są tu zatem powiązane z nimfami (grota), produkcją teatralną, a także z kolekcjonowaniem pamiątek po wybitnych poetach. W tym ostatnim aspekcie dostrzegamy pewne podobieństwa do praktyk znanych z Doliny Muz (kult Hezjoda). Z kolei związek z teatrem przywodzi na myśl macedońskie Dion, gdzie Muzy goszczą na święcie Zeusa (Arrian 1.11.1; Diodor Sycylijski 17.16.3–4; Mojsik, 2023).

Związki z nimfami i światem naturalnym znajdujemy także w kulcie Muz przy płatanie nad rzeką Ilissos, w miejscu rozslawionym dialogiem Platona (*Fajdros*, 278b). Jednak sam kult nad rzeką jest zapewne późny, wtórny wobec

pierwotnego tu kultu nimf, a nawet może inspirowany swoistym odczytaniem jednego z niejasnych passusów z dialogu Platona (Mojsik, 2023). Tak czy inaczej, Ilissos jest dobrym przykładem zawikłanych relacji Muz z nimfami, które wedle niektórych badaczy są kluczowe dla zrozumienia specyfiki roli Muz w kulturze i religijności antycznej (Larson, 2001, s. 7–8; Otto, 1954, s. 29–31; Serv. in Verg. *Ecl.* 7.21).

Nie jest to jednak jedyne miejsce kultu Muz w Atenach. Jedna z inskrypcji z czasów wojny peloponeskiej (lata 20. V w.) mówi bowiem o pożyczce zaciągniętej przez polis ateńską „od Muz” (IG I(3) 369.66, 86; Mikalson, 1998, s. 64; Parker, 2005, s. 252, przyp. 147). Oznacza to z pewnością istnienie sanktuarium poliadycznego i skarbcza. Nie wiemy jednak, na jakie potrzeby odpowiadał ten kult i jakie były jego dalsze losy. Nie wiemy także nic o położeniu świątyni. Możemy jedynie spekulować, że kult nie jest tożsamy z tym nad Ilissosem (miejsce naturalne, bez świątyni) i nie ma związku z obecnością Muz w Akademii.

To ostatnie miejsce jest niezwykle ciekawe, gdyż wiąże się z założeniem szkoły Platona w pobliżu gimnazjonu w gaju herosa Hekademos (stąd: Akademia). Jak poświadcza Pausaniasz (1.30) w gimnazjonie znajdował się okrąg świątły Ateny, a w nim m.in. ołtarze Erosa, Prometeusza, Hermesa, Heraklesa i właśnie Muz. Korzenie tego kultu mogą sięgać czasów Pizystratydów, czyli końca VI w., co czyniłoby to miejsce najstarszym znanym nam miejscem kultu Muz w świecie greckim. Wydaje się nawet możliwe, że to w Akademii (przy ołtarzu Muz?) odbywały się pierwotnie zawody panatenajskie z recytacją utworów Homera i współzawodnictwem kitarodów.

Jednak w IV w. kult Muz w Akademii zaczął przybierać inną rolę niż w czasach tyranów, dla których Muzy były zapewne boginiami przechowującymi pamięć i sławę (ich rodzin i mitycznych przodków). W międzyczasie na potrzeby konkursów muzycznych Perykles wybudował słynny Odeon. Z kolei gimnazjon stał się przed wszystkim miejscem edukacyjnym, na co wskazuje obecność Hermesa i Heraklesa, którzy patronowali tam ćwiczeniom fizycznym młodzieży. Poświadcza to także Ajschynes w jednej z mów (1.10), gdy powiada, że w gymnasionie obchodzi się *Hermaia* tak, jak w didaskaleionie *mouseia*. Czym są te tajemnicze *mouseia* („święta ku czci Muz”) podpowiada nam z kolei w *Charakterach* Teofrast (22.6), gdy wyjaśnia, że człowiek skąpy „podczas święta muz nie posyła dzieci do szkoły i mówi, że są chore, aby nie płacić składki” (tłum. I. Dąmbska). Mamy tu zapewne do czynienia ze świętem szkolnym, które obchodzono na koniec roku, gdy rodzice weryfikowali wiedzę dzieci i pracę opłacanego przez nich nauczyciela. W podobnym kontekście w jednym z mimów Herodasa (3) posągi Muz są niemyymi świadkami dyskusji

nauczyciela i matki jednego z uczniów³. Sumując, w IV w. szkoły czytania i pisania znalazły się pod opieką Muz, a posągi bogiń były stałym elementem wyposażenia didaskaleionu i gimnazjonu.

Pierwsze przejawy tych związków Muz z edukacją znajdujemy już zresztą na przedstawieniach wazowych V w., gdzie boginie są ukazywane z narzędziami do pisania i zwojami papirusowymi (Bundrick, 2005; Queyrel, 1988). Parafrazując zatem Erica Havelocka (2006), epoka klasyczna to okres, w którym Muzy nauczyły się czytać i pisać. Wszystkie te świadectwa razem wskazują, że co najmniej od początku IV w. boginie stały się opiekunkami edukacji młodych członków społeczności i patronkami rozwoju intelektualnego.

To właśnie ta nowa funkcja Muz odegrała istotną rolę w ich wyborze na patronki Akademii Platona, a później także Lykejonu Arystotelesa. Ze względu na stan zachowania źródeł i ich niejednoznaczność szczegóły organizacji szkoły Platona i zasady jej funkcjonowania do dziś są przedmiotem żywej dyskusji (Haake, 2015). Obecnie wydaje się jednak dość pewne, że szkoła była nazywana muzejonem, a kult Muz i kult heroiczny Sokratesa stały się centralnymi elementami łączącymi grupę towarzyszy i uczniów Platona w rodzaj stowarzyszenia kultowo-intelektualnego. Nasze kłopoty z jasnym opisaniem zjawiska wynikają z faktu, że Platon stworzył coś zupełnie nowego, a jego tzw. szkoła filozoficzna – sam termin „szkoła” jest późniejszy – dopiero szukała swej formy jako instytucja (Mojsik, 2024a). Wczesne użycie terminu *mouseion* poświadcza jednak historyk Filochoros (IV/III w.), cytowany przez Filodemosa w jednym z odkrytych w Herkulanum papirusów (*Acad. Ind. Herc. col. 6.30–33* [p. 190 Gaiser; p. 136 Dorandi = Philochoros BNJ 328 F224]). Z kolei kult Muz w szkole Platona mamy poświadczony w wielu źródłach⁴.

Wagę związków filozofii z Muzami, a także skupienia wokół kultu bogiń organizacji stowarzyszenia filozoficznego podkreśla decyzja Arystotelesa, który tworząc swoją szkołę przy innym gimnazjone ateńskim, w gaju Apollona Lykejskiego, także zadbał o obecność Muz (Diogenes Laertios 5.51–52).

Obie te instytucje jako muzejony – stowarzyszenia czcicieli Muz jako opiekunek edukacji i rozwoju intelektualnego – stały się jedną z głównych inspiracji dla powołania przez Ptolemeusza I słynnego Musejonu w Aleksandrii. Tak opisuje tę instytucję w swej *Geografii* Strabon (17.1.8):

Częścią królewskich pałaców jest także Musejon. Ma on kryte miejsce do spacerowania, eksedrę (miejsce do prowadzenia wykładów), i duży budynek, w którym znajduje się wspólna jadalnia uczonych, którzy należą

³ Na znaczącą rolę posągów Muz w didaskaleionach i szkołach muzycznych wskazuje także kilka innych świadectw – zob. Atenajos 8.348d; Diogenes Laertios 6.69.

⁴ Zob. Plutarch, *Quest. conv.* 9.2. 737d; DL 4.1: „On to (sc. Speusippos) wystawił posągi Charyt w świątyni Muz, wzniesionej przez Platona w Akademii”.

do Musejonu. Towarzystwo (synodos) ma wspólną własność i kapłana, który stoi na czele Musejonu i który był poprzednio wybierany przez króla, ale teraz przez Cezara⁵. (Strabon 17.1.8)

Choć zatem z Aleksandrią kojarzymy dziś głównie bibliotekę, to jej historia zaczęła się od powołania przez króla stowarzyszenia uczonych, na którego czele stała osoba pełniąca także funkcję kapłana Muz. Musejon aleksandryjski, prototyp instytutu naukowego i protoplasta uniwersytetów był zatem instytucją i stowarzyszeniem znajdującym się pod patronatem córek Zeusa i Mnemosyne. Wcześniej wiązano boginie z inspiracją i wiedzą poety o tym, co zdarzyło się w zamierzchłej i niedostępnej już człowiekowi przeszłości. Obecnie zaś Muzy opiekowały się uczonymi zbierającymi wszelką wiedzę świata. Jak w końcu I w. p.n.e. napisze Strabon (10.3.10), „każdy człowiek wykształcony jest sługą Muz”.

Jednak Aleksandria to niejedyne miejsce, w którym doszło do pojawienia się takich konotacji Muz jako opiekunek wiedzy. Z podobnym zjawiskiem mamy do czynienia m.in. w Antiochii, stolicy państwa Seleukidów. W mieście, na mocy testamentu nieznanego nam bliżej Marona, powstała bowiem świątynia Muz i biblioteka (Jan Malalas 10.10). Podobną fundację napotykamy także w Atenach – inskrypcja wskazuje, że Flavius Pantainos, fundator biblioteki, jest kapłanem „Muz filozofów” (SEG 21: 703).

Losy kultu Muz w Antiochii są zresztą wyjątkowo ciekawe. Wedle Jana Malalasa, historyka z VI w., w czasach Marka Aureliusza powstał w mieście wielki Musejon, w którym znajdował się także nymfejon (Jan Malalas 11.282; Lib. Or. 1.102; 11.188). Ta inicjatywa to zapewne efekt zniszczenia miasta przez pożar w czasach Tyberiusza. Ten wielki muzejon został z kolei ok. 335 r. zamieniony w koszary oddziałów pretoriańskich, co wskazuje, że mamy do czynienia z dużą, wolną przestrzenią w centrum miasta. To nie jest jednak koniec historii. Ze skąpych świadectw Libaniosa i Juliana Apostaty możemy bowiem wnioskować, że Muza Kaliope była jednym z bóstw opiekuńczych miasta⁶. Nie wiemy, co spowodowało taki wybór patrona i jakie funkcje przypisywano bogini w tym miejscu. Wydaje się jednak pewne, że Muzy były tu postrzegane inaczej niż w metapoetyckich wypowiedziach poetów i pisarzy.

⁵ W oryginale: τῶν δὲ βασιλείων μέρος ἐστὶ καὶ τὸ Μουσεῖον, ἔχον περίπατον καὶ ἐξέδραν καὶ οἶκον μέγαν ἐν ᾧ τὸ συσσίτιον τῶν μετεχόντων τοῦ Μουσειοῦ φιλολόγων ἀνδρῶν. ἐστὶ δὲ τῇ συνόδῳ ταύτῃ καὶ χρήματα κοινὰ καὶ ἱερεὺς ὁ ἐπὶ τῷ Μουσεῖῳ τεταγμένος τότε μὲν ὑπὸ τῶν βασιλέων νῦν δ' ὑπὸ Καίσαρος.

⁶ Julian, *Mis.* 357c: „Ale co do Chrystusa, którego kochacie i przyjęliście go na patrona waszego miasta zamiast Zeusa i Dafne i Kalliope, którzy objawili wasze sprytne zamiary”; zob. Liban. *ep.* 1317 W; Malalas 11.275.

Skoro mowa o związkach gestów kultowych z miastem, to warto zwrócić uwagę na jeszcze inne miejsce kultu Muz, a mianowicie południowoitalski Tarent. U historyka Polibiusza (*Dzieje* 8.27–29) znajdujemy ciekawą historię zdobywania miasta w czasach najazdu Hanibala na Italię. Miasto miało w tym czasie rzymski garnizon dowodzony przez Gajusza Liwiusza, który miał zwyczaj brać udział „we wczesnej biesiadzie w tak zwanym Muzejonie blisko rynku”. W feralny dzień atak zostaje zorganizowany, gdy Liwiusz „wraz z przyjaciółmi jeszcze za dnia przybył na biesiadę do Muzejonu i pijatyka prawie już osiągnęła punkt kulminacyjny, kiedy około zachodu słońca nadeszła wiadomość” (tłum. S. Hammer). Pomijając to nadużywanie wina, zauważmy centralne usytuowanie miejsca kultu Muz, a także praktykę spotkania w ciągu dnia – ucztę zwyczajowo organizowano o zachodzie słońca. Dotychczas częściej mieliśmy do czynienia z kultem w miejscach naturalnych – dolina u stóp Helikonu, brzegi rzeki Ilissos, także gimnazjony ateńskie są położone za murami miasta w naturalnym otoczeniu (Plutarch *de curios.* 521 d). Nie oznacza to jednak, że Muzy są po prostu nimfami i wywodzą się z pierwotnych bóstw wody, jak chcieli niektórzy badacze⁷.

Przypadki umieszczenia posągów i kultu bogiń na agorze lub w jej pobliżu znajdujemy także np. w Tespiach, Megalopolis, Megarze czy Pelli (e.g. Paus. 9.27.5; 1.43.6). Przypomnijmy także, iż w Syrakuzach Muzy gościły w teatrze usytuowanym w centrum miasta. Może najciekawszy jest przypadek macedońskiej Pelli, gdyż w kontekście tego miasta, w jednym ze źródeł pada określenie „Muzy współobywatelki”, co poświadcza nam zapewne lokalny epitet kultowy Muz (Mojsik, 2024; Posejdiptos, 118 AB).

Również w Sparcie Muzy były czczone w centralnym miejscu wspólnoty. Jak wyjaśnia nam Pauzaniusz (3.17.5), obok świątyni Ateny Chalkiojkos znajdowała się świątynia Muz, „ponieważ Lacedemończycy rozpoczynali bitwy nie przy dźwiękach tręb bojowych, lecz przy akompaniamencie fletów lub przy uderzaniu pałeczką w struny liry i kitary” (tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska). Niestety nic więcej nie wiemy o samej świątyni Muz w Sparcie. Słyszymy za to o ofiarach dla Muz przed bitwą. Otóż w *Żywocie Likurga* autorstwa Plutarcha znajdujemy takie wyjaśnienie (21,7): „Przed bitwą król składał ofiarę Muzom, przywołując – jak się zdaje – swym żołnierzom na pamięć wychowanie i gotowość do poddania się ocenie, by w boju gotowi byli na niebezpieczeństwa i dokonali czynów godnych czyjejś relacji” [tłum. K. Korus]. Pozostawiając na boku wyjaśnienie, które niewątpliwie pochodzi od autora, mamy do czynienia z praktyką, która wykracza poza naszą ogólną wiedzę o Muzach. Samo

⁷ Zob. Walde, 2000, s. 512: „Urspruengliche waren die oder eine ‘Ur-Muse’ vielleicht Gotinnen von Quellen und Gewaessern, wofuer die Analogie von Wasser und Wort und die Dichterinspiration durch einen Trunk aus einer Musen-Quelle (z.B. Hippokrene) sprechen”.

odwołanie do roli muzyki na polu bitwy bowiem nie wystarczy (Tukidydes 5.72; Lukian, *de saltat.* 10). Wydaje się, że w tym wypadku Muzy są związane z harmonią społeczną i współpracą/jednomyslnością (*homonoia*) grupy ludzi i stąd ich związki z polem walki. Utrzymanie porządku w polis, podobnie jak szyku na polu walki jest bowiem ważnym celem społecznym i często znajduje odzwierciedlenie w sferze kultowej. Jakkolwiek istnieje związek między harmonią muzyczną a porządkiem w państwie – na podobną rolę może wskazywać także wspólny kult Muz i Herkulesa w Rzymie – to boginie przeszły daleką drogę w sferze kultu od bogiń inspiracji do opiekunek ładu społecznego.

Na koniec najdziwniejszy może, ale wcale nie aż tak wyjątkowy, jak się zdaje, przypadek kultu Muz. W inskrypcji zawierającej testament Epiktety (ok. 210–195 r. p.n.e.) znajdujemy informacje o powołaniu stowarzyszenia kultowego i organizacji miejsca pochówku pewnej rodziny (IG XII 3.330; Wittenburg, 1990). Wszystko zaczyna się od przedwczesnej śmierci syna, ponieważ w momencie spisywania testamentu nie żyje już także mąż Epiktety, obaj zostają uznani za „herosów”. W pobliżu ich grobów znalazły się posągi zmarłych, a także, co może być zaskoczeniem, posągi Muz. Nie wiemy, co zdecydowało o dołączeniu do kultu grobowego akurat córek Mnemosyne, być może przerwana edukacja pierwszego syna. Tak czy inaczej boginie stają się w tej konfiguracji nie opiekunkami inspiracji, ale strażniczkami pamięci o zmarłych. Przy czym kult Muz tego typu był już znany wcześniej – w Dolinie Muz czczono Hezjoda, w Aleksandrii Homera, a na Paros Archilocha (Clay, 2004; Kimmel-Clauzet, 2013) – ale dotyczył dotychczas wyłącznie poetów i intelektualistów. W wypadku Epiktety i jej rodziny Muzy uzyskują inny wymiar kultowy, który wykracza znacząco poza znane nam wcześniej ramy (Mojsik, 2013).

Sumując wyliczone tu przypadki, zacznijmy od stwierdzenia, że kult Muz, wbrew wcześniejszym założeniom, nie jest zjawiskiem rzadkim. Wręcz przeciwnie, od końca VI w. p.n.e. kult bogiń rozwija się tak intensywnie, że już w początkach III w. Myrsilos z Methymny napisze (BNJ 477 F7a) iż: ὅλαι πόλεις μουσεῖα τεμενίζουσιν αὐταῖς („wszystkie miasta poświęcają boginiom miejsca kultu / mouseia”). Pochodzące z początków epoki hellenistycznej zdanie wskazuje, że muzejon jako instytucja i miejsce kultu Muz stał się w tym okresie zjawiskiem wyjątkowo popularnym i odgrywał w greckich miastach rolę podobną do teatru czy gimnazjonu. Widać to i w mnogości świadectw i w formach kultu m.in. w Antiochii, Aleksandrii czy Aten, a także w obecności tego kultu w mniejszych poleis typu Ambrakia, Gortyna czy Kamiros (Caruso, 2016; Mojsik, 2011).

Po drugie, miejsca kultu nie tworzą jednolitego obrazu i nie wskazują na prostą identyfikację bogiń ze stereotypowo przypisywanymi im funkcjami (Caruso, 2016; Mojsik, 2025). Napotykamy zarówno groty, brzegi rzek czy zbocza gór,

jak i centrum miasta, pałace królewskie (Aleksandria) czy centralnie położone świątynie (Sparta, Tespie, Megara). Oddzielne miejsce możemy zarezerwować dla Muz w szkołach i gimnazjach, gdzie ich posągi i ołtarze, a także organizowane tam święta Muz wiązą boginie z funkcjami kurotroficznymi, a także różnymi stadiami edukacji.

Po trzecie, zakres funkcji wykracza poza przypisywaną im rolę opiekunek poety i bogiń inspiracji. Dotychczasowe interpretacje nie wynikały jednak ze skrupulatnej analizy świadectw, ale były efektem ograniczenia się do świadectw literackich. Jak jednak wynika z zachowanych źródeł, zakres ról odgrywanych przez boginie w polis był znacznie szerszy, niż nam się wydaje. Muzy wzywane jako „współobywatelki” u hellenistycznego poety Posejdipposa (118 AB), posągi bogiń sytuowane na agorze, w teatrze czy w gymnasionie to ucieleśnienie idei centralnej roli *mousikē*, edukacji i literatury w kulturze greckiej. I chyba właśnie związki z edukacją (posągi w szkołach czytania i pisanie) i rozwojem intelektualnym (rola Muz w szkołach filozoficznych, Musejon w Aleksandrii) wskazują na zmianę roli bogiń w życiu wspólnot greckich.

Inną ważną funkcję dostrzegamy także w związkach Muz z wyobrażeniami ładu i porządku – kosmicznego i społecznego (Hardie, 2000; Pindar, frg. 29–35). Taka interpretacja pasuje szczególnie do informacji o kulcie Muz w Sparcie, gdzie były one postrzegane jako boginie związane z poczuciem wspólnoty i ochroną przed chaosem. Zwłaszcza że sfery, do których odnoszą się informacje, a zatem polityczno-religijna (akropol jako centrum polis) i sfera militarna (pole bitwy), były postrzegane jako wyjątkowo narażone na rozpad i bezład. W innych miejscach – Ilissos, grotą na Helikonie czy kult na górze Kitajron – Muzy upodobią się do nimf i bóstw natury⁸. Mamy jednak zazwyczaj za mało danych, aby w pełni wyjaśnić ich rolę w takich przypadkach.

Po czwarte wreszcie, wizerunek i kult Muz nie były zjawiskami statycznymi. Nie można zatem opisywać ich, jak czyniono dotąd, skupiając się na wybranych miejscach, jak Helikon czy Pieria, albo budując prosty obraz diachroniczny. Świadomość zmian, które zachodzą w kulturze i religijności greckiej w trakcie starożytności jest ważna także w wypadku analiz kultu Muz. Podsumowując, znany nam obecnie materiał źródłowy pokazuje dobitnie, że kult Muz był znaczącym zjawiskiem religijnym, mógł przyjmować wiele postaci, boginie pełniły wielorakie funkcje w kulcie, a ich wizerunek ulegał zmianom w czasie.

⁸ Ilissos: Paus. 1.19.5; Kitajron: schol. *Eur. Phoin.* 801; Helikon (grotą nimf libetryjskich): Paus. 9.34.4.

Muzy i inni bogowie

Drugim, ważnym aspektem antycznego wizerunku Muz jest ich związek z innymi bóstwami w kulcie i opowieściach mitycznych. Jak wiemy, w politeizmie poszczególni bogowie nie funkcjonują w oderwaniu od całego systemu. Niejednokrotnie zapominamy jednak o tym, badamy i opisujemy bogów greckich, jakby ich tożsamość można było wypreparować ze źródeł, a potem analizować ją i opisywać w izolacji od kontekstów i innych bogów. Prowadzi to do zniekształcenia i uproszczonego obrazu religijności greckiej. Problem rozwiązywano na wiele sposobów, np. badając dany obszar aktywności ludzi (wojna, seksualność, wieszczanie, opieka nad wzrostem młodych czy opieka nad stadami bydła, wzrostem płodów rolnych etc.) zamiast opisywania danego bóstwa, a potem wyjaśniania, że są także inni bogowie czy herosi, którzy niekiedy, w pewnych miejscach, zajmują się podobnymi aktywnościami. Innym rozwiązaniem było z kolei badanie lokalnych panteonów i regionalnych rozwiązań kultowych. Przyjrzyjmy się zatem, jak to wygląda w wypadku Muz i jak duże znaczenie mają inni bogowie dla opisanego i wyjaśnienia lub dookreślenia roli bogiń w życiu Greków.

Zacznijmy od wskazania, że Dolina Muz u stóp Helikonu nie należy wyłącznie do Muz. To także miejsce kultu nimf, może także Heraklesa, ale przede wszystkim Erosa, którego kult jest w Tespiach prastary i odgrywał istotną rolę w religijności mieszkańców miasta. Muzy dzieliły przestrzeń doliny u stóp Helikonu z Erosem, którego święto było obchodzone na przemian z Musejami (Lengauer, 2023; Schachter, 1986). W kontekście kultowym Eros pojawia się w otoczeniu Muz także w Sparcie czy Atenach (ołtarz Erosa w Akademii).

Ważnym dopełnieniem wizerunku Muz wydaje się w szczególności Zeus, gdyż w podstawowej, znanej z Hezjoda, wersji mitu jest on ojcem bogiń. We wczesnej literaturze Muzy są zatem często przedstawiane grupowo jako „córkę Zeusa” (*kourai Dios*) i to wystarcza do ich identyfikacji⁹. W kulcie powiązanie Muz z Zeusem pojawia się jednak stosunkowo rzadko (e.g. Paus. 1.43.6). Wyjątkiem i to znaczącym jest kult w macedońskim Dion, gdzie Muzy goszczą co najmniej od końca V w. p.n.e. na święcie Olympia, poświęconym Zeusowi Olimpijskiemu. Ich obecność ma tu związek z narodzinami w Pierii, krainie u stóp Olimpu – stąd epitety *Pierides* i *Olympiades* – i wynika tyleż z klasycznego opisu Hezjoda, co z potrzeb macedońskiej polityki kulturalnej (Mojsik, 2023). Ciekawym

⁹ O tym wczesnym wizerunku i kontekście grupowej identyfikacji zob. Calame, 1997, s. 19–88. Objaśniając epitety takie jak *Pierides* Calame wskazuje, że sufiksy -id, -ad są charakterystyczne dla sfery żeńskiej i wiążą się z podporządkowaniem i przynależnością (geograficzną, rodzinną) – „include the semantic features «female» and «collective» and always the feature «geographical/family association»”.

i wyjątkowym elementem jest powiązanie w Dion Muz z przedstawieniami teatralnymi, które nie są wcale elementem oczywistym ani wizerunku Zeusa ani Muz.

Bogiem najczęściej łączonym z Muzami jest niewątpliwie Apollon, gdyż jedną z jego sfer aktywności jest muzyka (Graf, 2009, s. 30–34). Świadcstw i zawłości tych relacji jest na tyle dużo, że niemożliwe jest tutaj pełne omówienie zagadnienia¹⁰. Z kwestii dla nas istotnych warto zwrócić uwagę, że choć Apollon jako *Mousagetes* (przewodnik Muz) pojawia się w wielu miejscach kultowych (np. w Tessalii czy Epidauros), to Muz brakuje na agonie muzycznym w Delfach, a z kolei Apollona nie ma na święcie *Museja* w Dolinie Muz¹¹. Oznacza to, że związki między synem Latony i córkami Zeusa wcale nie są tak pewne, trwałe i oczywiste, jak nam się wydaje.

Relacja, w której Apollon jest przedstawiany jako prowadzący chór Muz odzwierciedla niewątpliwie praktykę społeczną (chór dziewcząt i muzyk płci męskiej), ale nie wyczerpuje dynamiki tej relacji. Gdybyśmy skupili się na ludzkiej aktywności muzycznej to Muzy i Apollon znalazłby się z konieczności w centrum naszej uwagi, choć nie wyczerpuje to limitu bóstw związanych z *mousike* (Hermes, Atena [aulos], nimfy, Afrodyta etc.). Pokazuje to przy okazji dobitnie, że Muzy nie mają wyłączności na sferę, której nazwa pochodzi od ich imienia – *mousikē*. Po drugie, sam termin *mousikē* uległ tak daleko idącym zmianom w epoce klasycznej, że nie obejmował już tylko muzyki par excellence (taniec, ruch i muzyczny akompaniament, czyli choreja)¹², ale również kształcenie, zdobywanie umiejętności intelektualnych i szerzej ucywilizowanie. Stąd w V w. *mousike* zaczyna znaczyć w szerokim zakresie tyle co nasze słowo „kultura” jako efekt działania Muz, a zarazem oddawania boginiom czci (Murray i Wilson, 2004).

Skoro zaś o edukacji i kształceniu była mowa to warto w tym miejscu zwrócić uwagę na związki Muz z Hermesem. Ten bóg pojawia się bowiem od V w., często w parze z Heraklesem, w gimnazjonie i opiekuje się fizyczną stroną dojrzewania społecznego młodych. W takiej roli napotyka go w otoczeniu Muz np. w Atenach, na Chios czy Teos (Caruso, 2016; Mojsik, 2011). Nie zapominajmy jednak, że w tzw. hymnie homeryckim do Hermesa bóg ten jest także wynalazcą instrumentu strunowego, a jego związki z muzyką pojawiają się również w kontekście wypasu bydła. Stąd nie dziwi nas wspólna świątynia Apollona, Hermesa i Muz w arkadyjskim Megalopolis (*Paus.* 8.32.2).

¹⁰ O debacie nad tym, dlaczego to Muzy są opiekunkami *mousike* i patronkami poetów, a nie Apollon (zob. Mojsik 2011, s. 255–269).

¹¹ Apollon jako *Musagetes*: Larissa (SEG 51 (2001): 713). Inne miasta wspólnego kultu: Megalopolis (*Paus.* 8.32.2); Epidauros (SEG 33 (1983): 302).

¹² Zob. Platon, *Leg.* 653a–654b; Polibiusz, 4.20–21; Calame, 1997.

Warto w tym miejscu przywołać także słowa Arriana (*Venat.* 35): „ci, którzy poświęcają się edukacji składają podziękowania Muzom, Apollonowi Muzagetesowi, Mnemosyne i Hermesowi”.

Obecność Heraklesa w gimnazjonie to nie jedyny obszar związków Muz z tym herosem (i bogiem). Związki kultowe widoczne są choćby w Messene, na Chios, a także w Rzymie. Część z nich, w tym kult Heraklesa Aleksikakosa („Odwracającego zło”) w Messene, może wiązać z herosem Muzy jako patronki harmonii społecznej. Podobną rolę bogiń dostrzegamy w Rzymie, gdzie – z pewnością za przykładem greckim, ale brak nam pewnych świadectw – istniał kult Herkulesa Musarum, czyli „Przewodnika Muz” albo „Herkulesa od Muz”. Na monetach Pomponiusza Muzy z 66 r. p.n.e. Herkules gra na lirze, a maczuga spoczywa oparta o nogę – piękny wyraz połączenia kultury i sfery militarnej, dość charakterystyczne dla świata rzymskiego tego okresu (Hardie, 2002; Richardson Jr., 1977).

Jako „Przewodnik Muz” w kulcie pojawia się także Dionizos, który ma zresztą dość bogate, ale mało zbadane, dossier związków z Muzami. W micie boginie pojawiają się jako jego nianie (Hermesianax frg. 7.69–71 Powell), a w Cheronei Dionizos ucieka do Muz¹³. Jako Muzagetes Dionizos jest czczony na Naksos (BCH II, 587) i na Rodos (Aneziri, 2003, s. 22, przyp. 6), jako Melpomenos w Atenach (Aneziri, 2003, s. 30–33), jako Enorches na Lesbos (schol. *Lyc. Alex.* 212). Z Pelli znamy dedykację posągu dla Muz i Dionizosa przez stowarzyszenie „mousistai” (SEG 49, 1999, 697). Takie stowarzyszenia technitai dionizyjskich, czyli artystów Dionizosa odpowiadających za organizację spektakli teatralnych, znamy także z Rodos (Aneziri, 2003, s. 22, przyp. 6; SEG 38: 787). Z kolei w Pergamonie Muzy są czczone razem z Dionizosem Kathegemonem (Ohlenmutz, 1968). Tylko w części z tych przypadków punktem styczności jest teatr, a w większości wypadków Muz nie znajdziemy na agonach teatralnych, które wydawałyby się naturalnym środowiskiem dla boskich opiekunek poety.

Związki Muz z nimfami są tak samo skomplikowane i zawiłe jak z Apolonem (Larson, 2001; Mojsik 2019, 2024; Rizou, 2020). W wielu miejscach boginie są czczone razem (zwłaszcza w górach, grotach, u źródła, nad rzeką), niekiedy Muzy goszczą w nymfejonie (Syrakuzy, Ilissos), w niektórych miejscach obie grupy bóstw są mylone ze sobą (Libethrion, Ilissos), w co najmniej jednym miejscu (Antiochia) nymfejon jest z kolei częścią wielkiego musejonu. Dla wielu badaczy podobieństwa są dowodem pierwotnych związków (Walde, 2000). Brak jest jednak na to dowodów, a kult nimf jest bez wątpienia dużo starszy od kultu Muz. Mówiąc najkrócej – wciąż nie zestawiono wszystkich

¹³ Plutarch, *Quaest. conv.* 8 (716f–717a): podczas święta Agrionia kobiety szukają zbiegłego Dionizosa, następnie przestają i twierdzą, że uciekł do Muz i u nich się ukrywa.

danych i dojmujący jest brak pełnej analizy zjawiska – punktem stycznym nie jest jednak opieka nad poetą i *mousike*, ale funkcje kurotroficzne i związki z naturą.

W zachowanych źródłach Muzy pojawiają się również w otoczeniu innych bogów, np. Ateny, Asklepiosa, Charyt, a nawet Demeter, Pana, Kybele czy Hypnosa/Snu (Caruso, 2016; Mojsik, 2011). Najlepszym przykładem, że boginie adaptują się do wszelkich, nowych warunków są ich związki z Izydą. W anonimowym *Żywocie Ezopa* (5-8) Muzy i Izyda razem uzdrawiają niemego Ezopa i dają mu głos, a także umiejętność opowiadania. W Egipcie zaś Izyda jest czczona w jednym z miejsc jako *Mousanagōgos* – „Przewodniczka Muz” (POxy 1380.62; Plut. *De Is. et Osir.* 3).

Jak wskazywałem wcześniej, jednym z charakterystycznych aspektów wizerunku Muz od zawsze wydawał się ich związek z Apollonem. Dokładny przegląd świadectw, w tym także danych kultowych, wskazuje jednak, że przeceniamy rolę Apollona i nie doceniamy związków Muz z innymi bogami. Zauważmy przy tym, że niektórzy bogowie są związani z Muzami ze względu na funkcję – np. Apollon (muzyka) – ale inni ze względu na współdzielenie miejsca w przestrzeni – np. nimfy (góry), a także Hermes i Herakles (gimnazjon).

Dlaczego Muzy występują w otoczeniu tak wielu i to najróżniejszych bogów? Alex Hardie (2004, s. 33) twierdził, że boginie są podobne do kameleona i poprzez obecność muzyki niemal we wszystkich gestach kultowych przyjmują na siebie zabarwienie otoczenia, w którym muzyka się pojawia. Stąd, jego zdaniem, ich związki z Dionizosem, misteriami i komedią. To jednak wyjaśnienie zbyt wąskie, nasze świadectwa opowiadają nieco inną historię, a rozmaite konfiguracje kultowe (i związki w micie) dowodzą jak rozmaite mogą być „wersje” Muz w lokalnym kulcie.

Specyfiką religijności greckiej jest bowiem mnogość lokalnych konfiguracji kultowych, na którą pilniej zwracamy uwagę dopiero w ostatnich latach. Ten sam Zeus Meilichios w Atenach i w Milecie może być mniej lub bardziej innym bóstwem – ze względu na lokalny rozwój kultu i miejscową specyfikę (fizyczne miejsce, otoczenie kultowe, zmiany w czasie).

Podobnie jest z Muzami, które w każdym z miejsc funkcjonują w trochę innym otoczeniu (fizycznym i kultowym) i mają inną historię rozwoju. Nie da się zatem przyłożyć jednej sztampy i ocenić, że skoro mamy tu do czynienia z Apollonem, albo Heraklesem czy nimfami to wiemy, w jakiej roli występują tutaj boginie. Każdy z tych przypadków należy badać oddzielnie, uwzględniając lokalną specyfikę, kalendarz i funkcje owych bogów. Kto spodziewałby się bowiem, że w macedońskim Dion poświęcone Zeusowi *Olympia* będą związane z Muzami, co w czasach Aleksandra Wielkiego będzie prowadzić do organizacji 9-dniowego święta z występami teatralnymi tuż przed wyprawą

na Persję. Albo że w Trojdzienie Muzom towarzyszyć będzie Hypnos/Sen, a boginie będą tam powiązane z Ardalosem, synem Hefajstosa i wynalazcą aulosu. Przy czym rozwiązania, które napotykamy w Trojdzienie, Sparcie czy na wyspie Terze nie są wyjątkami od reguły. Dla mieszkańców tych poleis to były główne obszary aktywności Muz i albo inne nie były im znane albo nie były istotne dla wspólnoty. Oznacza to, że przedstawianie bóstwa w sposób diachroniczny i wyposażanie go w cechy główne i „zainteresowania” poboczne zniekształca wizerunek religijności greckiej. Politeizm grecki nie był zjawiskiem jednolitym teologicznie i kultowo, a zatem gdy mamy świadectwo z mało znanego nam dziś miejsca i zaskakujące nas powiązanie kultowe to nie są to poboczne cechy tożsamości danego boga, ale np. jedna z jego odmian lokalnych. Bogowie greccy mogą mieć bowiem rdzeń tożsamościowy i funkcjonalny i być różnie postrzegani w różnych miejscach, a przypisywane im obszary aktywności mogą ulegać zmianie w czasie.

Podsumowanie

Sumując nasz rekonesans, można zacząć od stwierdzenia, że antyczny wizerunek Muz jest inny, niż się zazwyczaj sądzi, a do tego znacznie bogatszy w funkcje, historię kultową i związki z innymi bogami. Dotychczasowy wizerunek bogiń odbiega znacząco od praktyki i wyobrażeń antycznych, gdyż wraz z upadkiem świata pogańskiego Muzy uległy sublimacji i zostały przemienione w symbole kreatywności poety i wiedzy ludzkiej (Curtius, 1997, s. 234–251).

Jak dowodzą przytoczone wyżej świadectwa, Muzy były w starożytności niezwykle ważnym elementem greckiego systemu politeistycznego. Czy biorąc pod uwagę konteksty kultowe i otoczenie Muz, można jednak mówić o prawdziwej naturze bogiń? Co to miałyby znaczyć? Czy istnieje jeden, właściwy rodzaj narracji, który wyjaśnia wszystkie aspekty funkcjonowania Muz w przestrzeni i czasie? Czy któraś z konfiguracji kultowych jest ważniejsza od pozostałych? Przemiany Muz w starożytności i ich wizerunek w poszczególnych miastach greckich i rzymskich jak w soczewce pokazują nasze kłopoty z badaniem greckiego systemu politeistycznego. Nie ma on bowiem nigdy formy dojrzałej, a z pewnością nie ostateczną. Pamiętajmy także, że podążając za zachowanymi źródłami, nadmiernie skupiamy uwagę na Atenach ze stratą dla danych z innych miast, których w epoce klasycznej jest ok. 1200. W wypadku zaś innych poleis, jak Synope, Olbia, Kyrena czy Massalia, należy uwzględnić również wpływ ekosystemu i kontekstu etniczno-religijnego na lokalny panteon i zwyczaje religijne. Ta nowa proponowana tu wersja badań

nad politeizmem greckim to zatem również większa wrażliwość na kontekst społeczno-kulturowy.

Dane pochodzące z przywołanych w artykule świadectw najlepiej wyraża koncepcja *network of powers*. Pozwala to na uwzględnienie wszystkich danych i szersze ujęcie związków z innymi bogami. Występujący razem czy obok siebie bogowie uzupełniają się lub definiują przez opozycję – takie kultowe związki wiele nam mówią o ich domenach i „tożsamości”. Ułatwia to także opisanie mniej znanych i słabiej poświadczonych aspektów funkcjonowania bogów, w tym także Muz w kulturze greckiej. Pozwala to dostrzec, że poza opieką nad muzyką i literaturą Muzy są związane w antyku także z edukacją i dojrzewaniem społecznym młodych jednostek, rozwojem intelektualnym i wiedzą (a zatem także ze świątyniami wiedzy – bibliotekami), światem natury, harmonią społeczną czy pamięcią o zmarłych. Ta szeroko tu zarysowana i opisywana w perspektywie diachronicznej „sieć mocy” bóstwa widoczna jest zarówno w miejscach kultu (centra polityczne – góry – gimnazjony), jak też w rozmaitych konfiguracjach kultowych.

Jak zatem pisać o Muzach jako części systemu politeistycznego Greków? Czy można napisać „biografię” bogiń? Pewnie tak, ale nie szukając jednolitej tożsamości, podstawowej funkcji czy skupiając się na związkach z literaturą. Greckie Muzy to bowiem odzwierciedlenie greckiego ducha, czyli polifonia w czystej postaci.

Literatura

- Aneziri, S. (2003). *Die Vereine der dionysischen Techniten im Kontext der hellenistischen Gesellschaft. Untersuchungen zur Geschichte, Organisation und Wirkung der hellenistischen Technitenvereine*. Franz Steiner Verlag.
- Beck, H., Kindt, J. (Eds.). (2023). *The local horizon of ancient Greek religion*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009301862>
- Bundrick, S. (2005). *Music and image in classical Athens*. Cambridge University Press.
- Calame, C. (2001). *Choruses of young women in ancient Greece. Their morphology, religious role, and social functions*. Roman & Littlefield.
- Caruso, A. (2016). *Mouseia. Tipologie, contesti, significati culturali di un'istituzione sacra (VII–I sec. a.C.)*. L'Erma di Bretschneider.
- Clay, D. (2004). *Archilochos heros. The cult of poets in the Greek polis*. Center for Hellenic Studies.
- Curtius, E. (1997). *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze* (tłum. A. Borowski) Universitas.
- Eidinow, E., Kindt, J., Osborne, R. (Eds.). (2016). *Theologies of ancient Greek religion*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316597811>

- Graf, F. (2009). *Apollon*. Routledge.
- Haake, M. (2015). Philosophical schools in Athenian society from the fourth to the first century BC: An overview. W: V. Gabrielsen, Ch.A. Thomas (Eds.), *Private associations and the public sphere* (s. 57–91). Det kongelige danske videnskabernes selskab.
- Hardie, A. (2000). Pindar's „Theban” Cosmogony (the First Hymn). *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London*, 44, 19–40. <https://doi.org/10.1111/j.2041-5370.2000.tb00597.x>
- Hardie, A. (2002). The Georgics, the mysteries and the Muses at Rome. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 48, 175–208. <https://doi.org/10.1017/S0068673500000882>
- Hardie, A. (2004) Muses and Mysteries. W: P. Murray, P. Wilson (Eds.). *Music and the Muses. The culture of mousike in the classical Athenian city* (s. 11–38). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199242399.003.0002>
- Havelock, E. (2006). *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze zachodu* (tłum. P. Majewski). Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kimmel-Clauzet, F. (2013). *Morts, tombeaux et cultes des poètes grecs*. Ausonius.
- Kindt, J. (2015). Personal religion: A productive category for the study of ancient Greek religion?. *The Journal of Hellenic Studies*, 135, 35–50. <https://doi.org/10.1017/S0075426915000051>
- Larson, J. (2001). *Greek Nymphs. Myth, cult, lore*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195144659.001.0001>
- Larson, J. (2016). *Understanding Greek religion*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315647012>
- Lengauer, W. (2023). *Eros Greków*. Tyniec.
- Mikalson, J. D. (1998). *Religion in Hellenistic Athen*. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520919679>
- Millington, R. (2025). Muzy. My stworzyłyśmy sztukę (tłum. J. Konieczny). Znak Literanova.
- Mojsik, T. (2011). *Antropologia metapoetyki. Muzy w kulturze greckiej od Homera do końca V w. p.n.e.* Neriton.
- Mojsik, T., (2013). Some reflections on the Muses and the cult of the dead. *Przegląd Humanistyczny*, 437, 79–85.
- Mojsik, T. (2019). From Hesiod's Tripod to Thespian mouseia: Archaeological evidence and cultural contexts. *Klio*, 101(2), 405–426. <https://doi.org/10.1515/klio-2019-0036>
- Mojsik, T. (2023). *Orpheus in Macedon: Myth, cult, and ideology*. Bloomsberry Academic. <https://doi.org/10.5040/9781350213210>
- Mojsik, T. (2024). Nymphs, Muses (and Cicadas) at Ilissos: Plato's *Phaedrus* 278b and the early meanings of mouseion. *Hermes*, 152(1), s. 16–39. <https://doi.org/10.25162/hermes-2024-0002>
- Mojsik, T. (2024a). Modernizacja świata greckiego i wyłonienie się intelektualistów jako nowej grupy społecznej w V–III w. p.n.e. W: C. Kukło, W. Walczak (red.), *Człowiek twórcą historii. Społeczeństwo wobec wyzwań nowoczesności* (t. 3, s. 25–48). UMK w Toruniu.

- Murray, P., Wilson, P. (Eds.). (2004). *Music and the Muses. The Culture of Mousike in the Classical Athenian City*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199242399.001.0001>
- Nilsson, M., (1955). *Geschichte der griechischen Religion* (t. 1–2, 2 Erg.). München Beck.
- Ohlenmutz, E. (1968). *Die Kulte und Heilgtuemmer der Goetter in Pergamon*. Darmstadt.
- Otto, W. (1954). *Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Parker, R. (2005). *Polytheism and Society at Athens*. Oxford University Press.
- Pavlidis, N.A. (2023). *The Hero Cults of Sparta. Local Religion in a Greek City*. Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781350198074>
- Pirenne-Delforge, V., Pironti, G. (2015). Many vs One. W: E. Eidinov, J. Kindt (Eds.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion* (s. 39–50). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199642038.013.5>
- Pirenne-Delforge, V., Pironti, G. (2022). *Hera of Zeus. Intimate Enemy, Ultimate Spouse*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108888479>
- Polinskaya, A. (2013). *Local History of Greek Polytheism. Gods, People, and the Land of Aigina, 800–400 BCE*. Leiden. <https://doi.org/10.1163/9789004262089>
- Queyrel, A. (1988). Les Muses à l'école: images de quelques vases du peintre de Calliope. *AK*, 31, 90–102.
- Richardson L. Jr. (1977). Hercules Musarum and the Porticus Philippi in Rome. *American Journal of Archeology*, 81(3), 355–361. <https://doi.org/10.2307/503009>
- Ritchie C. E. (1989). The Lyceum, the Garden of Theophrastos and the Garden of the Muses. A Topographical Reevaluation. W: *Philia epê* (t. 3, s. 250–260). Athens,
- Rizou, K. (2020). *Holz vom Helikon. Die Musen und ihre Landschaft in Kult, Mythos und Literatur*. Heidelberg. <https://doi.org/10.33675/978-3-8253-7918-6>
- Robinson, B. A. (2012). Mount Helikon and the Valley of the Muses. The Production of a Sacred Space. *Journal or Roman Archeology*, 25, 227–258. <https://doi.org/10.1017/S1047759400001203>
- Schachter A. (1986). *Cults of Boeotia, t. II: Herakles to Poseidon*. University of London.
- Vernant, J.-P. (1983). *Myth and Thought among the Greeks*, Cambridge, Mass.
- Walde, Ch. (2000). *Musen*. W: H. Cancik, H. Schneider (Hrsg.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* (t. 8, s. 511–514). J. B. Metzlersche Buchhandlung.
- Wittenburg, A. (1990). *Il testamento di Epikteta*. G. Bernardi.

EMIL CHAMMAS

Jagiellonian University in Krakow

Faculty of Philosophy

Institute of Psychology

DARIUSZ GRABOWSKI

Jagiellonian University in Krakow

Faculty of Philosophy

Institute of Psychology

e-mail: dariusz.grabowski@uj.edu.pl

ORCID: 0000-0003-1384-1389

DOI: 10.34813/ptr2.2025.8

Beyond the divine: A historical study of modern atheistic approaches to spirituality

Abstract. This article explores the intersection of atheism and spirituality, focusing on how thinkers with a naturalistic worldview have engaged with mystical and spiritual experiences. Divided into two parts, the study first examines late 19th and early 20th-century authors who, despite aligning with naturalism and maintaining a skeptical stance toward spiritualism, continued to explore mystical experiences. The second part delves into contemporary authors who not only embrace mystical experiences but also integrate them into scientific inquiry, highlighting the compatibility of such experiences with naturalism. Through the works of philosophers, scientists, and physicians, the article shows that spiritual and mystical experiences can coexist with a strictly naturalistic worldview, enriching our understanding of human consciousness without resorting to supernatural explanations. By revisiting key figures such as Bertrand Russell, Sigmund Freud, André Comte-Sponville, and others, this article contributes to ongoing debates in philosophy and science regarding the phenomenology of spiritual experiences and their epistemic value in understanding consciousness.

Keywords: atheistic spirituality, mystical experience, naturalism, consciousness, psychedelic research.

The subject of this article is atheistic spirituality, specifically how authors identified with the naturalistic worldview have related or relate to spiritual or mystical experiences. Thus, the article is a review of the works of selected authors (philosophers, scientists, and physicians) who assert that nothing requires any justification beyond the laws and forces of nature, yet who simultaneously exhibit a keen interest in what is typically described as spiritual or mystical experiences, acknowledging the actual occurrence and relevance of these experiences to scientific research.

The study is divided into two parts arranged chronologically. The first part is devoted to older authors from the late 19th and early 20th centuries, while the second part focuses on more recent authors from the latter half of the 20th century and contemporary times. There is a significant difference between the authors in the first and second parts. Although all were naturalists and showed an interest in spirituality in their work, it was only in modern times (in our case, dated from the latter half of the 20th century to the present day) that scientific interest in mystical and spiritual experiences was allowed to fully flourish, and indeed, such interest has been demanded of naturalist authors.

The counterculture of the 1950s and 60s, the New Age movement, a growing fascination with Buddhism and other Eastern religions, the rise in popularity of psychedelic substances, and postmodernism in both philosophy and art—all contributed to a renaissance of spirituality in the Western world. At the same time, these developments posed significant challenges to thinkers who identified with a strictly naturalistic worldview. Since the mid-20th century, research on the effects of psychoactive substances has provided undeniable evidence – obtained under strictly controlled conditions – of mental states typically described as psychedelic. These states closely resemble the experiences of unity with nature, God, or the entire universe that mystics have described for millennia. For example, Betty Eisner, a pioneer in psychotherapy using LSD, reflected on her first psychedelic experience: “I could feel myself being drawn into a mystical experience – the sense of unity with all things in the universe” (Hartogsohn, 2020, p. 70).

Although all the authors discussed in this study were interested in spiritual experiences, those in the first part primarily focused on critiquing traditional spiritualism and opposing supernatural explanations. Consequently, their approach to what may be termed spiritual experiences was predominantly skeptical. In contrast, the authors examined in the second part demonstrate a strong affirmation of such experiences. Nevertheless, each author was selected based on the criterion that none endorsed the path of theism or spiritualism.

It is now necessary to clarify the reasoning behind selecting the latter half of the 19th century as the lower chronological boundary of our study. This choice

is rooted in the evolution of the two central themes: spiritual experiences and the naturalistic worldview. We assert that the contemporary, relevant interpretations of these concepts have only truly emerged within the last 150 years.

When discussing spiritual or mystical experiences, it is crucial to define what these terms encompass. In this study, we use the terms “spiritual experience”, “mystical experience”, and “mysticism” interchangeably. This reflects both the terminology used by the authors we analyze and our belief that the definition of spiritual experience we have adopted is broad enough to encompass all of these terms.

It is important to recognize that the concept of mysticism, as understood today, only acquired its current meaning relatively recently. As Bernard McGinn, one of the leading scholars of mysticism, observed: “No mystics (at least before the present century) believed in or practiced ‘mysticism’. They believed in or practiced Christianity (or Judaism, or Islam, or Hinduism)” (McGinn, 1991, p. XVI). It was only in the 20th century that authors and thinkers began to conceptualize “mysticism” as a broad phenomenon common to all religions, potentially even accessible without adherence to religious dogmas, and, according to some, available to all individuals.

How, then, do we define a spiritual, mystical, or psychedelic experience? For this study, we have adopted the definition proposed by Alister Hardy, arguably the most influential researcher of spiritual experiences in the latter half of the 20th century and the founder of the Center for the Study of Religious Experience. Hardy defined a spiritual experience as “a sense of being influenced by or in the presence of a higher power, whether called God or not, different from the everyday self, and difficult to express in natural language” (Hardy, 1979, p. 20). While Hardy himself is not among the authors discussed in this study due to his metaphysical beliefs, his definition remains relevant, as it does not necessarily imply any supernatural elements. This broad definition of a “power greater than oneself” does not confine such experiences to a divine or supernatural framework. Our study seeks to demonstrate that these experiences can fully align with a naturalistic worldview, as evidenced by the authors we examine.

The modern naturalistic worldview made its debut during the Age of Enlightenment, with perhaps the first clear articulation coming from a humble French provincial priest, Jean Meslier. Although one can likely trace an interest in spiritual experiences in the works of prominent Enlightenment naturalists like Julien Offray de La Mettrie and Denis Diderot, this will not be the focus of our study. Despite the boldness and novelty of their atheistic philosophy, we believe that the conceptual gap between their time and ours is too significant for direct comparison.

We must then clarify what we mean by naturalism or the naturalistic worldview. Although the concept itself is relatively straightforward, it warrants some specification. In this study, we refer to naturalism primarily in its ontological sense – the belief that only physical entities governed by natural laws and forces exist, with no external factors or agents beyond these. Understood in this way, naturalism is somewhat broader than materialism. For instance, Bertrand Russell, whom we discuss in the first part of this paper, was a committed naturalist but not strictly a materialist, as he did not equate all existence with matter. Moreover, naturalism differs from reductionist physicalism, as it does not demand that everything be explained solely through the language of physics. The languages of biology, chemistry, and even cognitive science may also offer accurate and meaningful descriptions of the world.

Western culture has traditionally positioned spiritual experiences in opposition to a naturalistic worldview, likely due to the fact that most direct accounts of such experiences have been provided by deeply religious individuals (see especially James's review in "The Varieties of Religious Experience"). The primary aim of this study is to challenge this stark dichotomy by presenting authors for whom spiritual experience and naturalism can coexist.

This study employs a literature review methodology, systematically analyzing and comparing the works of selected authors from the late 19th century to the present. The examined texts include contributions from philosophers, scientists, and psychologists who, while committed to a naturalistic worldview, have shown an interest in spiritual or mystical experiences. The selection criteria required that each author acknowledged the occurrence and relevance of these experiences while refraining from theistic or supernatural explanations. The study is structured chronologically, with the first part focusing on early naturalists and the second on contemporary perspectives, reflecting the growing integration of spiritual experiences within scientific discourse.

Our primary sources consist of the works cited throughout the article, which include key texts from authors such as Bertrand Russell, Sigmund Freud, Ernst Haeckel, Abraham Maslow, and Sam Harris, among others. These sources provide the foundation for a comparative analysis of different approaches to spiritual experience within an atheistic or naturalistic framework.

In line with an increasing number of contemporary scholars (e.g., Dennett, 2006; Hardy, 1979; Horgan, 2003; Metzinger, 2009; Yaden & Newberg, 2022), we argue that reclaiming spiritual experience for science holds significant epistemic value. There is reason to assume that studying spiritual experiences can contribute not only to understanding pathological states of the mind but also, by offering insights into the nature of experience in all its forms, to a broader understanding of consciousness itself. Therefore, we hope that this

short review will make a modest contribution to the ongoing discussion on the phenomenology of cognition and the so-called „hard problem” of consciousness.

Bertrand Russell

Bertrand Russell, renowned for his critical stance toward religion, was a declared atheist and a naturalist. While his characteristic philosophy of neutral monism makes it difficult to label him strictly as a materialist, his commitment to a scientific worldview and opposition to superstition firmly positioned him as a naturalist. Despite his critiques, Russell’s reflections on mysticism demonstrate a nuanced approach, particularly in his essay *Mysticism and logic* (1914).¹

In this essay, Russell examined the interplay between mystical intuition and rational inquiry. He argued that while mysticism might serve as an initial impetus for understanding the world, it ultimately obscures truth when it dismisses sensory evidence and temporal reality. Drawing on the philosophies of Heraclitus and Plato, Russell explored the tension between mystical and scientific perspectives, highlighting the value of mysticism as a source of inspiration rather than a reliable epistemological framework. He formulated four key questions to critique mystical thought:

1. “Are there ways of knowing, which may be called respectively reason and intuition?”
2. “Is all plurality and division illusory?”
3. “Is time unreal?”
4. “What kind of reality belongs to good and evil?” (Russell, 1917, p. 11).

While Russell concluded that mysticism is ultimately mistaken, he acknowledged an “element of wisdom” in its emotional influence on human thought. He stated: „Even the cautious and patient investigation of truth by science, which seems the very antithesis of the mystic’s swift certainty, may be fostered and nourished by that very spirit of reverence in which mysticism lives and moves” (Russell, 1917, pp. 11–12).

This acknowledgment reflects Russell’s broader attitude toward the natural world. In *A Free Man’s Worship* (1903), he depicted a universe devoid of inherent purpose, shaped by random atomic collisions, yet celebrated human resilience in creating values and meaning. He described the indifference of the universe in striking terms:

¹ Further citations refer to the 1917 edition of the essay, published in the book collection titled *Mysticism and logic and other essays*. The further cited essay *A free man’s worship* was also published in the same collection.

That Man is the product of causes which had no prevision of the end they were achieving; that his origin, his growth, his hopes and fears, his loves and his beliefs, are but the outcome of accidental collocations of atoms; that no fire, no heroism, no intensity of thought and feeling, can preserve an individual life beyond the grave; that all the labours of the ages, all the devotion, all the inspiration, all the noonday brightness of human genius, are destined to extinction in the vast death of the solar system, and that the whole temple of Man's achievement must inevitably be buried beneath the debris of a universe in ruins – all these things, if not quite beyond dispute, are yet so nearly certain, that no philosophy which rejects them can hope to stand. (Russell, 1917, pp. 47–48)

Yet, in the face of this indifferent cosmos, Russell argued for a uniquely human freedom: the ability to create values and imbue existence with purpose. He wrote: “In this lies Man's true freedom: in determination to worship only the God created by our own love of the good, to respect only the heaven which inspires the insight of our best moments” (Russell, 1917, p. 50).

Russell's appreciation for the natural world—as revealed by science—underpinned his critique of mysticism's rejection of temporal reality. Borrowing the term “the book of Nature” from Galileo, he argued that understanding the world requires acceptance of its temporal and sensory dimensions rather than their denial.

Russell also emphasized the contrast between mystical attitudes and the rigorous discipline of science. While mysticism often seeks instant certainties through intuition, science relies on patient investigation and empirical validation. However, Russell did not see these approaches as entirely irreconcilable. Instead, he believed that the emotional inspiration derived from mysticism could fuel a scientific curiosity that, in turn, leads to genuine understanding. This perspective highlights Russell's capacity to balance critique with appreciation, recognizing that the reverence and wonder often associated with mysticism have a vital role in shaping human inquiry.

There is no doubt, however, that while Russell had a “spiritual” attitude towards the world, he did not believe the world was spiritual in the traditional sense. What characterized his views consistently was a staunch naturalism: human beings and their minds were, according to him, merely transient and entirely natural effects of the physical transformations of the Universe, directed by no one and having no inherent purpose.

In this context, it is intriguing to contrast Russell with another prominent monist whose philosophy placed spirituality at the forefront: the German naturalist, philosopher, and physician Ernst Haeckel. Haeckel's ideas gained considerable influence in both natural science and philosophy toward the end

of the 19th century and the early 20th century. To trace the development of Haeckel's philosophy, it is useful to revisit 1872, when another distinguished German scholar, Emil du Bois-Reymond, delivered his famous lecture on the limits of our knowledge of nature at the Congress of German Naturalists and Physicians in Leipzig.

Ernst Haeckel and Emil du Bois-Reymond

In his lecture, du Bois-Reymond likened science to an ancient conqueror who, amidst his triumphant march, pauses to survey the conquered territories and delineate their natural boundaries. He argued that the ultimate triumphs of science – and, consequently, our understanding of nature – reduce all physical changes to mathematically calculable movements of molecules. If we could compute every such movement, our need for understanding causality in the world would be fully satisfied. This notion inevitably evokes the image of Laplace's demon, and indeed, du Bois-Reymond referenced this concept to illustrate the absolute horizon of scientific possibilities.

He then noted, however, that within the horizon of scientific possibilities, we are bound to encounter contradictions and paradoxes – even Laplace's demon would be entangled in them. The reason for this is simple: our epistemic expectations differ from the language of science. If everything were reduced to quantity, we would not truly gain knowledge of how one thing influences another, as everything would be the same thing. In other words, we would lack the qualities that satisfy our senses and address our fundamental questions about the origins of things and the causal chains they form – we would lack qualities, which are, so to speak, the only nourishment for our senses.

In this way, du Bois-Reymond arrived at the conclusion that we neither know nor will ever know the ultimate nature of matter and energy. Additionally, he recognized another insurmountable limitation in our understanding of nature: the nature of consciousness. As he stated:

Still, as regards mental operations themselves, it is clear that, even with astronomical knowledge of the mind-organ, they would be as unintelligible as they are now. Were we possessed of such knowledge, they would still remain perfectly unintelligible. Astronomical knowledge of the brain – the highest grade of knowledge we can expect ever to have – discloses to us nothing but matter in motion. But we cannot, by means of any imaginable movement of material particles, bridge over the chasm between the conscious and the unconscious. (du Bois-Reymond, 1874, pp. 27–28)

Du Bois-Reymond did not intend to suggest the existence of free will or an immaterial soul. To illustrate his complete rejection of dualism, he offered the following example: if we could recreate all the atoms of Julius Caesar, positioning and moving them exactly as they were when he stood on the banks of the Rubicon, we would undoubtedly recreate the exact same Julius Caesar. Initially, this recreated Caesar would share with the original all his sensations, ambitions, imaginations, memories, as well as both inherited and acquired abilities. However, du Bois-Reymond concluded, "Whether we shall ever understand mental phenomena from their material conditions is a very different question from that other, whether these phenomena are the product of material conditions" (1874, p. 31).

Thus, there are limitations that science will never be able to overcome; in certain matters, we are not only ignorant now, but we will always remain so. „Ignorabimus!“ – du Bois-Reymond declared, concluding his lecture in this manner.² Although du Bois-Reymond delineated two boundaries to our understanding of the world, he ultimately discerned that these are essentially two sides of the same limitation. This limitation arises from the very nature of things, or, in other words, from the nature of ourselves and the fundamental structure of our cognition.

One could argue that, for du Bois-Reymond, the mystery was simply experience itself, rather than specifically spiritual experience. Nevertheless, the strategy he employed also sheds light on the latter, as it prompts us to consider which component of what makes spiritual experience so difficult to explain can be attributed to the fact that it ultimately seems irreducible to the movements of atoms in the brain.

In 1880, during an address delivered to the Royal Prussian Academy of Sciences in Berlin, du Bois-Reymond reiterated some of the points he had made eight years earlier in Leipzig. However, he also introduced the „seven enigmas of the world“ that science faces. For two of these enigmas, the same „ignorabimus“ applied. The great advocate of mechanistic science thus once again emphasized that mechanistic science would never solve the mystery of consciousness nor fully understand the ultimate nature of matter and ener-

² One might easily assume that du Bois-Reymond was a proponent of Kantian philosophy. However, he himself disagreed with this notion. As his biographer notes: "Most of his philosophical critics had assumed du Bois-Reymond to be a Kantian, a mistake in judgment that was a consequence of academic specialization. 'Since Kant transformed the discipline,' du Bois-Reymond explained, 'philosophy has taken on so esoteric a character, has so forgotten the language of common sense and plain thought, has so evaded the questions that most deeply stir our youth, or treated them condescendingly as officious speculations, and finally, has so opposed the rise of science, that it is not surprising that even the recollection of its earlier achievements has been lost.'" (Finkelstein, 2013, p. 272).

gy. As before, his address provoked a stormy reaction within the scientific community.

Sixteen years his junior, Ernst Haeckel had already accused du Bois-Reymond of undermining the potential of science, undercutting the achievements of evolutionism, and serving the interests of Christianity (since the death of his beloved wife, Haeckel had been a fierce opponent of institutional religion). Haeckel (1895) also asserted that if one truly considers the material world and the psyche as two sides of the same enigma (*Welträtsel*) and applies the methods of mechanistic science to it, its solution will inevitably be within our reach.

In 1899, three years after du Bois-Reymond's death, Haeckel's reflections on this subject culminated in the monumental work titled *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie* (The Riddle of the Universe. Popular Studies in Monistic Philosophy). By that time, Haeckel was already well known for his monistic views. However, he ultimately concluded that the typical monism of materialists did not satisfy him, as it overlooked the enigma of consciousness, which, in his view, should not only not be neglected but made the key to understanding the nature of all reality.

Haeckel thus considered psychical phenomena to be another name for energy, which, alongside matter, would be a fundamental attribute of the single universal substance that constitutes the entire universe. Consequently, its presence could be detected even in atoms, although at this most basic level, it would only manifest in rudimentary phenomena such as attraction or repulsion. However, by tracing its development through a phylogenetically oriented physics, it would eventually be possible to explain even human consciousness, which is merely a higher evolutionary form of this energy. In this way, Haeckel (1934) maintained, the greatest riddle of the universe would find its ultimate solution.

However, Haeckel saw in Darwinism (and in science more broadly) much more than du Bois-Reymond or Bertrand Russell did. He viewed it as the ultimate answer to everything – biologicistic and anti-Christian, yet in a sense quasi-religious. Haeckel declared that he sought to explain the world not through telos (as had been done before Darwin) but purely through natural selection. Unlike du Bois-Reymond and Russell, he did not accept that the coin bearing the mechanical laws of science on its obverse has total contingency on its reverse. Thus, he believed that the universe is, indeed, a riddle that can be solved intelligibly. The “unconscious regulator” – as he called natural selection (Haeckel, 1934, p. 215) – despite being unconscious, was, in his view, more psychical than purely mechanical because it operated with a specific purpose in mind.

In Haeckel's worldview, everything was interconnected and self-explanatory through a pantheistic monism, inspired by a cosmic sense of aesthetics. Although he denied ordinary teleology and opposed conventional religiosity, Haeckel was convinced that the development of the Universe was driven by the realization of an inherent beauty. This, even if it did not necessarily imply teleology, certainly suggested a kind of finalism. Meanwhile, Russell seemed to understand that if the world was not designed by divine intent – which Haeckel also firmly rejected – then in reality, nothing guarantees that the world will continue to evolve in the same direction as before, nor is there any reason to believe that what has already happened is evidence of the good intentions of the universe (Russell, 1997, p. 216).

In one of the final chapters of his 1935 book *Religion and science*, Russell outlined three forms of the doctrine of “Cosmic Purpose”: theistic, pantheistic, and what he called “emergent” (in the latter, “At an earlier stage, nothing in the universe foresees a later stage, but a kind of blind impulsion leads to those changes which bring more developed forms into existence, so that, in some obscure sense, the end is implicit in the beginning” (Russell, 1997, p. 191). Although Russell does not mention Haeckel by name, it can be assumed that, broadly speaking and with some simplifications, Haeckel's views would fall somewhere between the second and third forms of the doctrine of cosmic purpose: the world is a unity, yet through natural selection, it develops as a whole in a certain direction – towards ever greater beauty and perfection.

Russell rejected the arguments of all three groups of proponents of cosmic purpose. In his view, the state of affairs is such that nothing in the physical world possesses even the slightest inherent meaning or purpose; only humans have the capacity to impart these qualities to it. Thus, in reality, an ant is no more perfect or beautiful than an amoeba, a nightingale no more perfect than an ant, and a human no more perfect than a nightingale. Similarly, what awaits the universe will not be more perfect or better than what exists now, only different. The world itself is neither beautiful nor ugly, neither good nor bad. It is within human power to give meaning to the world and shape it in a way that makes it as good as possible for us.

Sigmund Freud

Among naturalists, Haeckel is best known for his theory of recapitulation, which he did not invent but significantly shaped by introducing the concepts of phylogeny and ontogeny. Sigmund Freud, one of its ardent supporters, drew heavily on these ideas. Freud's views are challenging to summarize briefly,

yet his influence on modern concepts of human mentality and spirituality demands attention. Freud represented a scientific stance toward the world, though his understanding of science was unique. Often considered a materialist (Smith, 1999), Freud granted matter a considerable degree of freedom, making his approach distinctive.

Freud's stance toward religion and transcendence was no less critical than Bertrand Russell's. He saw religion as a "collective neurosis," a critique evident in works such as *Totem and taboo*, *The future of an illusion*, *Moses and monotheism*, and *Civilization and its discontents*. The latter introduced the concept of the "oceanic feeling," described as a sensation of something boundless and all-encompassing. This idea was suggested to Freud by Romain Rolland, who criticized Freud's neglect of subjective origins in religious phenomena, focusing instead on its social aspects (*The future of an illusion*). Freud acknowledged that he had never personally experienced the oceanic feeling, yet he chose to analyze it through intellectual means (Freud, 1962, p. 12).

For Freud, the oceanic feeling provided another pathway – alongside dreams and neuroses – to uncover the unconscious. He linked it to ontogenetically and phylogenetically earlier stages of development, referring to it as a psychological regression to the state of primary narcissism. In this stage, the boundaries between self and world remain undifferentiated, a state not governed by the reality principle: "Our present ego-feeling is... a shrunken residue of a much more inclusive – indeed, an all-embracing – feeling which corresponded to a more intimate bond between the ego and the world about it" (Freud, 1962, p. 15).

Freud's evolutionary speculations in *Beyond the pleasure principle* tied this sensation to the "nirvana principle," a term borrowed from Barbara Low and linked to the death drive (Laplanche & Pontalis, 1973). Freud postulated that organisms strive toward a tensionless state, which paradoxically aligns with the cessation of life. The death drive, though anti-life, is balanced by life itself (Freud, 1959). This duality underpins Freud's exploration of psychic phenomena.

Freud saw psychic energy as governed by two principles: homeostasis, maintaining excitation at a constant level, and tension reduction, experienced as pleasurable. However, the latter suggested an ultimate absurdity – a drive toward zero energy incompatible with life. This apparent paradox illuminates the oceanic feeling as both a regression to primal unity and a fulfillment of the death drive's aims under the nirvana principle.

Central to Freud's theory are conflicts within the psychic apparatus, where pleasure in one part causes tension in another. This dynamic explains the oceanic feeling's association with primal fusion, a state where individual desires

fade, needs are fulfilled, and tension approaches zero. Some psychoanalysts, like Otto Rank (1929), even argued that this state mirrors experiences in the womb, reinforcing its link to regression.

In *Civilization and its contents*, Freud emphasized that the ego is not fixed but develops over time. Initially, the ego encompasses everything and later separates the self from the external world. This developmental trajectory explains why the oceanic feeling is not a mystical revelation of unity but a regression to an infantile state where distinctions between self and other are blurred. Freud observed that remnants of this primary ego-feeling persist in some individuals, manifesting as a longing for unity with the universe.

Freud's critique of mysticism extended to its roots in the unconscious. Rather than a spiritual revelation, he interpreted mystical experiences as manifestations of repressed desires and primal fantasies. This naturalistic approach to mysticism aligns with his broader psychoanalytic framework, seeking to uncover the unconscious mechanisms shaping human behavior.

Freud's work often blurred the lines between science and speculation, particularly in his evolutionary theories. While his ideas on the death drive and nirvana principle remain contentious, they offer profound insights into human psychology. By linking the oceanic feeling to early developmental and evolutionary stages, Freud provided a framework to understand spiritual experiences through naturalistic and psychoanalytic lenses. His intellectualist approach – valuing the author's hidden thoughts over emotional responses – underscored his belief in the power of reason to decode the mysteries of the human mind.

Ultimately, Freud's exploration of the oceanic feeling reflects his broader project: uncovering the unconscious roots of human behavior and spirituality. His insights continue to shape contemporary debates on the intersection of psychology, spirituality, and science, offering a profound, if sometimes controversial, perspective on the human condition.

André Comte-Sponville

To properly explain the philosophical program that Sponville calls "Atheistic Spirituality," it is necessary to briefly trace the intellectual environment from which he emerged. Born in 1952, Sponville was initially a devout Catholic but became aligned with the Left during the 1968 revolts, leaving the Young Christian Students movement to join the Union of Communist Students. While studying in Paris, he was taught by Louis Althusser and had the opportunity to work alongside Jacques Derrida. Through his immersion in postmodern

philosophy, Sponville became convinced that not only was God dead, but that He had never existed, and that ultimate truth – if it exists – lies beyond the bounds of language. However, it is notable that Sponville never became entirely indifferent to Christian ideas. Over time, he began to recognize the risks involved in wholly rejecting religion. It was from these experiences that he developed the concept of “atheistic spirituality.”

Sponville defines religion, as a system of beliefs and practices related to the sacred, which unites individuals into a single community. He emphasizes that he is not religious in this sense, as he holds no beliefs, being a consistent atheist and materialist. Despite this, he asserts that religion – when traditional rather than fanatical – holds immense value for individuals and humanity. It enables the formation of communities, provides meaning and narrative, and – perhaps most importantly – often serves as a brake on the cruelty (including religious fanaticism) of which humans are capable (Comte-Sponville, 2008).

In light of this, the creator of “atheistic spirituality” perceives a significant threat in Western Europe’s rejection of Christianity without adopting any other spiritual system in its place. He believes this creates societal nihilism that:

[...] plays into the hands of barbarians. There are two types of barbarism, however, which is important not to conflate: the first, irreligious is merely a generalized or triumphant nihilism. The second, fanaticized, attempts to impose its faith on others through the using force. Nihilism leads to the former and leaves the field open to the latter. (Comte-Sponville, 2008, p. 25)

However, Sponville does not consider traditional responses to this problem, such as religious reactionism, to be satisfactory – after all, he is an atheist. The solution he proposes is to focus on what he views as a purely human and natural mystical experience. To describe the nature of such an experience and how it can be characterized, he references the final sentence of Wittgenstein’s *Tractatus logico-philosophicus*. Sponville argues that what is most important and profound in human existence cannot be fully expressed in words but can only be experienced in silence. For Sponville, spirituality is the experience of being in and of itself, without passing judgment and with a radical acceptance of all aspects of nature, which he regards as the absolute – a unity that encompasses all that exists. This experience leads to deeper love, well-being, and a heightened awareness of the world’s wonder. As he writes: “Metaphysics means thinking about these things; spirituality means experiencing them, exercising them, living them. This is what distinguishes it from religion, which is merely one of its possible forms” (Comte-Sponville, 2008, p. 136).

Sponville observes that the mystical experience, as he defines it, has been described by many before him: Freud referred to it as the “oceanic feeling,”

while Swami Prajnanapada called it “the experience of feeling at one with everything” (Comte-Sponville, 2008, p. 150). By this, Sponville underscores that his understanding of spirituality is universal across all cultures and religions, and therefore, has the potential to restore mysticism to its essential role as the loving glue that binds society together. Although this universal experience is ultimately inexpressible in words, the French philosopher believes it encompasses several aspects that collectively form the phenomenological unity of mysticism. He identifies and elaborates on these aspects in *The book of atheist spirituality*:

- **Plenitude:** Following Lucretius and Siddhartha Gautama, Sponville describes this as the absence of desires – a moment when the craving for possession and constant change subsides, allowing the individual to be fully content with what they have in that very moment.
- **Unity:** This is achieved when a person transcends internal dualism, recognizing that they are both merely and fully a part of a larger system, which may be called nature, the absolute, or, as some might say, God.
- **Eternity:** This aspect pertains to the present moment, which neither will be nor has ever been, but always is. Full immersion in the present is, in a sense, equivalent to halting time.
- **Serenity:** This arises from the understanding that “there is nothing left to hope for and nothing to fear” (Comte-Sponville, 2008, p. 174), filling the individual with a profound sense of inner peace.

All of these elements together form what Sponville terms the mystical experience. As we have seen, in describing this experience, he draws freely from the wisdom of both Western and Eastern traditions. He argues that this experience provides the foundation for all spirituality. However, Sponville also acknowledges that such experiences are rare, raising the important question of how to practice the “atheistic spirituality” he advocates.

Sponville’s response is to aim for at least one mystical experience, recognizing that for most people, it may occur only once or a few times in a lifetime. This experience should then serve as the basis for the values that one adheres to, as these values can be found in everyday life. Chiefly, these values include simplicity, peace, and a deeply compassionate attitude toward oneself and others. However, if a person has never had a mystical experience – which Sponville acknowledges is also normal – they can seek to listen in silence to their own conscience to discover these values, and look for a role model in a spiritual authority of their choosing. This authority could be a religious figure, but it might also be a secular scientist or anyone else. Sponville concludes his discussion of daily spirituality with one of the more well-known Zen koans: “I am cutting wood, I am drawing water, How marvelous” (Comte-Sponville, 2008, p. 196).

Psychedelic psychiatry

When discussing the value of mystical experiences within a naturalistic framework, it is essential to consider the psychedelic research conducted within 20th-century psychiatry. However, before delving into this topic, it is important to outline the context in which these studies emerged, particularly the psychotomimetic approach. This approach posited that the states induced by certain psychoactive substances were very similar, if not identical, to the psychotic states experienced by individuals suffering from schizophrenia. A foundational work for this paradigm can be traced back to the French psychiatrist Jacques-Joseph Moreau and his book *Hashish and mental illness*. Moreau claimed that through experiments with consciousness and drugs, he gained deeper insights into the disorders and pathological mental states of his patients. This approach garnered numerous followers, including Ernst Joëll, Fritz Fränkel, and Alexandre Rouhier. Proponents of the psychotomimetic paradigm in psychiatry and clinical psychology sought to understand the essence of psychosis by experimenting with the latest substances available in Europe. Moreau de Tours even asserted, “There is not a single elementary symptom of mental illness that cannot be found in the mental changes caused by hashish” (Moreau, 1973, p. 18).

Although this approach remained niche during the first half of the 20th century, it gained significant popularity after Albert Hofmann’s discovered LSD. When Viennese psychiatrist Otto Kauders introduced LSD to the American audience, claiming that even a minimal amount of the substance could drive a person to insanity, psychiatrists at Harvard Medical School saw this as a breakthrough. They believed that finding an antidote to LSD’s effects could lead to a cure for schizophrenia (Marks, 1991).

The value of experiences induced by psychoactive substances was recognized early in scientific and materialistic psychiatry. However, until the 1950s, these states were considered psychopathological, useful only in the search for treatments for psychoses. This perspective shifted when some psychiatrists and psychologists began experimenting with LSD themselves, claiming it allowed them a deeper understanding of their minds.

In the 1950s, schizophrenia researchers began to challenge the psychotomimetic paradigm for two primary reasons. First, they highlighted the phenomenological differences between schizophrenic hallucinations and those induced by LSD. Second, they argued that experimentally induced altered states of consciousness could not be equated with the spontaneous, organic onset of delirium or terrifying hallucinations. Acknowledging these limitations,

British-American psychiatrist Humphrey Osmond noted that the effects of substances like LSD and mescaline did not necessarily have to be negative. Despite the experimental flaws in psychotomimetic psychiatry, he believed these substances held significant potential for a wide range of applications. In correspondence with poet Aldous Huxley, Osmond coined the now-legendary phrase: "To sink in hell or soar angelic, you'll need a pinch of psychedelic" (Huxley, 1977, p. 107).

Osmond coined the term "psychedelic," meaning "manifesting the mind," to suggest that substances like LSD could reveal the depths of the psyche, uncover unconsciousness, or unlock the potential for positive and blissful states. He first introduced the term in "The Annals of the New York Academy of Sciences" (1957), urging readers to reconsider their attitudes toward psychedelic substances.

Osmond's approach was significant not only for its impact on psychedelic discourse but also for his efforts to integrate transpersonal and spiritual experiences induced by psychedelics into scientific and naturalistic psychiatry. He appreciated the mystical approach to entheogens and was a sympathizer of the Native American Church, whose members used mescaline as a sacrament. Likely influenced by his participation in one of the church's ceremonies, Osmond remarked: "My experiences with these substances have been the most strange, most awesome, and among the most beautiful things in a varied and fortunate life. These are not escapes but enlargements, burgeonings of reality" (Solomon, 1964, p. 142).

Thus, the creator of the term "psychedelic" emphasized that, despite the biases of biologists and scientists, psychedelic experiences enhance our understanding of reality rather than obscure it. Far from being pathological, they contribute positively to human well-being. Osmond maintained a steadfast commitment to his scientific perspective, arguing that mystical experiences induced by psychedelics hold value not only for science but for humanity as a whole. He believed these experiences could serve as methods of treatment, tools for maintaining well-being, and avenues for exploring "new lands" of the mind, thereby contributing to the broader history of human development. As he wrote:

Our interest, so far, has been psychiatric and pathological, with only a hint that any other viewpoint is possible; yet our predecessors were interested in these things from quite different points of view. In the perspective of history, our psychiatric and pathological bias is the unusual one. (Solomon, 1964, p. 141)

Osmond's approach exemplifies a form of spirituality fully compatible with atheism. From this perspective, mystical experiences become a means of exploring nature itself rather than an external, supernatural reality. Moreover, from

a historical standpoint, these experiences are entirely natural for our species, inherently tied to our drive to expand consciousness and, in a sense, are fully physiological.

Abraham Maslow

Abraham Maslow is best known as the creator of the Hierarchy of Needs and a central figure in Humanistic Psychology. However, a lesser-known aspect of his work is his contribution to the development of Transpersonal Psychology and the Psychology of Spirituality. Despite his deep interest in these areas, Maslow was a self-declared atheist. He maintained that the experiences often described by religious individuals, or even by the founders of major religions during moments of mystical ecstasy, are entirely human experiences, which can also occur in a humanistic and “godless” context. Maslow referred to such experiences as “peak experiences”.

After establishing and popularizing his famous hierarchy of needs, Maslow conducted qualitative research on individuals he considered to be self-actualizing. He observed that these individuals experienced profound encounters that transcended ordinary notions of happiness or meaning. It was not about the specific activities these individuals engaged in, but rather about the way they sometimes experienced the world – whether connected to activities like meditation, taking psychedelic substances, love, or being in nature, or arising spontaneously.

According to Maslow, this way of experiencing the world was so distinct from ordinary perception that he coined the term “B-cognition” to describe it. This second-order consciousness arises during peak experiences and is accompanied by what he called “B-values.” Maslow elaborated on these values as follows:

These B-values are, so far as I can make out at this point, (a) wholeness, integration, unity, and interconnectedness; (b) necessity, perfection; (c) aliveness, good functioning, spontaneity, and process; (d) richness, intricacy, and complexity; (e) beauty, awe-fulness; (f) goodness, rightness, desirability; (g) uniqueness, idiosyncrasy, and expressiveness; (h) effortlessness, ease of achievement, lack of strain or striving; and finally (i) occasionally, but not always, an element of humor or playfulness. (Maslow, 1959, pp. 51–52)

He also noted: “My findings indicate that in the normal perceptions of self-actualizing people and in the more occasional peak experiences of average people, perception can be relatively ego-transcending, self-forgetful, egoless” (Maslow, 1959, p. 48).

Maslow described peak experiences as states of consciousness characterized by a heightened intensity of specific values perceived as positive or blissful, often involving an altered perception of reality. Importantly, he observed that these experiences were valued intrinsically; they were not sought for any instrumental purpose. While most activities and experiences serve a higher goal, peak experiences, according to Maslow, are the “ultimate goals of living and the ultimate validations and justifications for it” (Maslow, 1959, p. 50).

In alignment with his atheistic worldview, Maslow believed that mysticism and spirituality are fundamentally rooted in peak experiences. As such, they hold value for scientific inquiry, as studying peak experiences allows us to indirectly understand what mystics or even the founders of great religions like Jesus or Buddha might have experienced. For Maslow, mystical experiences are a natural part of being human, and without them, our understanding of human nature and existence remains incomplete. Historically, humanity has used mystical language to describe these experiences, which led to their association with religions. As he wrote:

In a word, we can study today what happened in the past and was then explainable in supernatural terms only. By so doing, we are enabled to examine religion in all its facets and in all its meanings in a way that makes it a part of science rather than something outside and exclusive of it. (Maslow, 1964, p. 20)

However, he argued that spirituality should not be ceded to religious extremists or fanatics. Maslow warned that when scientists, secular individuals, and humanists neglect spirituality and leave this realm of discourse to conservative believers or religious-national organizations, it creates a dangerous vacuum. In such a scenario, non-believers or liberal believers are left without “spiritual nourishment,” while more radical groups could exploit something as profound as peak experiences for divisive purposes. In the final years of his life, Maslow’s mission was clear: “I want to demonstrate that spiritual values have naturalistic meaning, that they are not the exclusive possession of organized churches, [...], they are the general responsibility of all mankind” (1964, p. 4). Thus, Maslow’s vision of spirituality sought to make it accessible to atheists and others who were not involved in organized religion, demonstrating that it is a purely humanistic pursuit.

Conclusion: Sam Harris and the importance of spirituality for modern atheists

Instead of a typical conclusion, we will examine one of the most well-known contemporary authors promoting atheistic spirituality. Samuel L. Harris, best known for works such as *The end of faith* and *Waking up: A guide to spirituality without religion*, persuasively argues that atheistic spirituality is not merely an intellectual curiosity but a crucial element of secular life. Given that Harris's views on religion are well-known and widely recognized, we will focus on his arguments concerning the importance of spirituality within a fully rational, scientifically guided, and atheistic world.

In *Waking up*, Harris asserts that there is no inherent contradiction between what he calls “spirituality” and rationality. He offers two key reasons for this claim: firstly, while the content of religious beliefs is undoubtedly false, Harris suggests that what is of interest is not the dogma itself but rather the subjective experiences that religious founders, mystics, and many contemporary individuals have had. His emphasis lies on the nature of personal mental experiences – something that does not conflict with science, as it does not invoke metaphysical or anti-scientific claims. As Harris notes:

Nothing in this book needs to be accepted on faith. Although my focus is on human subjectivity – I am, after all, talking about the nature of experience itself – all my assertions can be tested in the laboratory of your own life. In fact, my goal is to encourage you to do just that. (Harris, 2014, p. 7)

Secondly, many insights from mystics and spiritual traditions are increasingly supported by modern scientific research. Harris points to the example of how subjective awareness – how we perceive and pay attention to the present moment – directly influences our well-being:

How we pay attention to the present moment largely determines the character of our experience and, therefore, the quality of our lives. Mystics and contemplatives have made this claim for ages – but a growing body of scientific research now bears it out. (Harris, 2014, p. 3)

What, then, is the core of spirituality, and why is it necessary for contemporary atheists? Harris answers the first question by stating that the essence of spirituality, and perhaps what it can ultimately be reduced to, is the recognition of the illusory nature of the self. According to Harris (2014), much like the teachings of Buddhist, Hindu, and Sufi mystics, what we perceive as

the self is merely a collection of phenomena and nothing more – nothing that exists independently.

As for the second question – why do atheists, people of science and rationality, need this kind of insight and experience? – Harris offers a relatively straightforward answer: because of science's inherent limitations. While science is undoubtedly the best method for uncovering the secrets of the physical world, and it can lead to incredible advancements in human well-being, it may never answer questions about the nature of subjective experience or the meaning of life. In Harris' view, a better way to seek answers to these existential questions is by delving into one's mind through what he calls spiritual practice.

The practice he recommends is mindfulness, because, as he argues, being mindful in the present, cultivating mental habits of being continuously in the "now", and attentively observing one's mind is the key to realizing the illusion of the self and living a life free from mental suffering: "The reality of your life is always now. And to realize this, we will see, is liberating. In fact, I think there is nothing more important to understand if you want to be happy in this world" (Harris, 2014, p. 34).

This insight differs greatly from what hundreds of inspired creators and mystics have proclaimed throughout history. It could be said that Harris did not invent a new stream of spirituality but rather showed, in a contemporary way, how its ancient paths can be directed towards atheism and naturalism. This reflects the same endeavor the other authors discussed in this article embraced.

References

- Comte-Sponville, A. (2008). *The book of atheist spirituality: An elegant argument for spirituality without God* (trans. N. Huston). Bantam.
- Dennett, D. (2006). *Breaking the spell: Religion as a natural phenomenon*. Viking (Penguin).
- Du Bois-Reymond, E. (1874). The limits of our knowledge of nature (trans. J. Fitzgerald). *Popular Science Monthly*, 5, 17–32.
- Finkelstein, G. (2013). *Emil du Bois-Reymond: Neuroscience, self, and society in nineteenth-century Germany*. MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/9543.001.0001>
- Freud, S. (1959). *Beyond the pleasure principle* (trans. J. Strachey). W. W. Norton.
- Freud, S. (1962). *Civilization and its discontents* (trans. J. Strachey). W.W. Norton.
- Haeckel, E. (1895). *Monism as connecting religion and science: The Confession of faith of a man of science* (trans. J. Gilchrist). Adam and Charles Black.
- Haeckel, E. (1934). *The riddle of the universe* (trans. J. McCabe). Watts and Company.

- Hardy, A. (1979). *The spiritual nature of man: A study of contemporary religious experience*. Clarendon Press.
- Harris, S. (2014). *Waking up: A guide to spirituality without religion*. Simon & Schuster.
- Hartogsohn, I. (2020). *American trip: set, setting, and the psychedelic experience in the twentieth century*. MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/11888.001.0001>
- Horgan, J. (2003). *Rational mysticism: Dispatches from the border between science and spirituality*. Houghton Mifflin.
- Huxley, A. (1977). *Moksha: writings on psychedelics and the visionary experience (1931–1963)*. Chatto & Windus.
- Laplanche, J., Pontalis, J. B. (1973). *The language of psychoanalysis* (trans. D. Nicholson-Smith). W. W. Norton.
- Marks, J. (1991). *The search for the „Manchurian candidate“*. Norton.
- Maslow, A. H. (1959). Cognition of being in the peak experiences. *The Journal of Genetic Psychology: Research and Theory on Human Development*, 94, 43–66. <https://doi.org/10.1080/00221325.1959.10532434>
- Maslow, A. H. (1964). *Religions values and peak-experiences*. Ohio State University Press.
- McGinn, B. (1991). *The foundations of mysticism*. Crossroad.
- Metzinger, T. (2009). *The ego tunnel: The science of the mind and the myth of the self*. Basic Books.
- Moreau, J. J. (1973). *Hashish and mental illness* (trans. G. J. Barnett). Raven Press.
- Osmond, H. (1957). A review of the clinical effects of psychotomimetic agents. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 66(3), 418–434. <https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.1957.tb40738.x>
- Rank, O. (1929). *The trauma of birth*. Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., Ltd.
- Russell, B. (1917). *Mysticism and logic and other essays*. G. Allen & Unwin LTD. <https://doi.org/10.5962/bhl.title.19230>
- Russell, B. (1997). *Religion and science*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195115512.001.0001>
- Smith, D. L. (1999). *Freud's philosophy of the unconscious* (vol. 23). Springer Science & Business Media. <https://doi.org/10.1007/978-94-017-1611-6>
- Solomon, D. (Ed.). (1964). *LSD: The consciousness-expanding drug*. G. P. Putnam's Sons. <https://doi.org/10.1097/00000441-196504000-00017>
- Yaden, D. B., & Newberg, A. (2022). *The varieties of spiritual experience: 21st century research and perspectives*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190665678.001.0001>

ZDZISŁAW KAZANOWSKI

Uniwersytet Marii Skłodowskiej-Curie

e-mail: zdzislaw.kazanowski@mail.umcs.pl

ORCID: 0000-0002-2860-9817

EWELINA M. MACZKA

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

e-mail: ewelina.maczka@uwm.edu.pl

ORCID: 0000-0001-9574-443X

KATARZYNA ĆWIRYNKAŁO

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

e-mail: k.cwirynkalo@uwm.edu.pl

ORCID: 0000-0003-2305-6069

DOI: 10.34813/ptr2.2025.9

Social distance toward individuals with differing religious attitudes in academic settings: A pilot study among students of social, exact, and natural sciences

Abstract. This article presents the results of a pilot study aimed at assessing the social distance of university students toward individuals who differ from them in their attitudes toward religion. To achieve this goal, a *Social Distance Scale*, an *Assessment of the Importance of Attitudes Toward Religion Scale*, and a sociodemographic questionnaire were used. The results indicate that individuals differing in their attitudes toward religion are met with a high level of acceptance among the surveyed students, particularly those studying social sciences and in more formal and casual situations.

Keywords: social distance, acceptance, religion, students, university.

Social distance is typically regarded as a measure of the closeness we are able to accept with individuals who differ from us in some significant characteristic (Sztop-Rutkowska et al., 2013), or as “a sense of reluctance among members of a given group to accept or approve a certain level of intimacy

in interaction with a member from outside the group” (Williams, 1964, p. 29). As Jorm and Oh (2009, p. 183) note, it is often associated with “a tendency to avoid contact with a specific group of people.” Meanwhile, according to Chlewiński (1980, p. 157), it is rather “a continuum ranging from close, emotionally positive interactions, through indifference, to active antipathy, hostility, and condemnation at the other extreme.”

The social distance an individual has toward a particular social group is largely a social construct and can be linked more to the norms that a given social group considers appropriate in its approach to others than to the individual’s personality traits. However, it is important to note that some of these traits do influence the degree of conformity to these norms (Triandis & Triandis, 1962, pp. 19-20). As Bujnowska and Lasota (2016) point out, the way ‘other’ individuals, those who do not fit the ‘norm’, are perceived is often passed down from generation to generation, with this modeling beginning as early as childhood.

Previous research on social distance has focused on various factors that may contribute to its formation, including skin color (Dampc, 2017; Parrillo & Donoghue, 2013; Szejnberg & Jasiński, 2015; Triandis & Triandis, 1960; Triandis et al., 1965), social status/occupation (Szejnberg & Jasiński, 2015; Triandis & Triandis, 1960; Triandis et al., 1965), sexual orientation (Dampc, 2017; Szejnberg & Jasiński, 2015; Zajączkowska, 2018), nationality and ethnic origin (Butrym & Popiela, 2015; CBOS, 2015; Guzy-Steinke, 2020; Korczyński & Stefanek, 2021; Panina, 2004; Parrillo & Donoghue, 2013; Szejnberg & Jasiński, 2015; Sztrop-Rutkowska et al., 2013; Triandis & Triandis, 1960; Triandis et al., 1965), disability (Bujnowska & Lasota, 2016; Czyż, 2022; Dampc, 2017; Kanar, 2021; Szejnberg & Jasiński, 2015; Zajączkowska, 2018), mental illness (Corrigan et al., 2001), gender (Dampc, 2017), criminality (being convicted or having served time in prison) (Korwin-Szymanowska, 2019; Szejnberg & Jasiński, 2015), and age (being an older person) (Dampc, 2017; Zajączkowska, 2018). Among these factors, some studies (e.g., Ata et al., 2009; Brinkerhoff & Mackie, 1986; CBOS, 2001, 2015, 2021; IPSOS, 2023; Szejnberg & Jasiński, 2015; Triandis & Triandis, 1960, 1963; Triandis et al., 1965) have also focused on attitudes toward religion as a cause of social distance toward certain individuals (i.e., lack of acceptance of those with different religious beliefs/attitudes toward religion).

Religion and its importance for human identity

Religion exists in every culture and society (Pabich, 2020; Adamski, 2011). It is a complex phenomenon intertwined with history and culture, encompassing spiritual, cultural, and social aspects. Eliade (2009, as cited in Krasowska,

2013, p. 12) regards religion as a human phenomenon and treats it as a social, linguistic, and economic occurrence. Erich Fromm stated that “there has never been a culture in the past, and – it seems – there cannot be one in the future, that does not have a religion” (Fromm, 1966, p. 133). The vast diversity of definitions of religion stems from the multitude of philosophical, ideological, and theological perspectives (Kulesz, 2013; Zdybicka, 1988). This diversity arose because different authors “attempted to combine two concerns: depth and breadth in the understanding of religious phenomena while avoiding overly specific definitions or meaningless generalities” (Bronk, 2003, p. 103; Kałuża, 2017). The term “religion” is linked to a particular system of values, models, and norms of behavior that influence and shape a person’s life (Mariański, 2016, p. 3). Today, as Mariański notes, religion is a phenomenon that unites people in the search for meaning, morality, and spirituality, and its definition encompasses both personal and social aspects of human life (Mariański, 1986, 2012, 2016). The word “denomination” is now often used as a synonym for religion. Pawlas emphasizes that today this term functions as “the faith professed by a particular community, regardless of whether it has ever been codified in a single text” (Pawlas, 2019, p. 35). Although the term “denomination” is now treated as a synonym for the word “religion”, it is a subordinate and narrower concept (Pawlas, 2019).

Religion, being a set of beliefs, practices, and moral principles, influences how a person defines themselves, their place in the world, and their relationships with others. It also constitutes one of the determinants in shaping identity, alongside family, social, or national group relationships (Krasowska, 2013, p. 111). Religion can represent an expression of individual searches for the meaning of life, providing answers to existential and spiritual questions. For many people, it is a personal space where they seek answers to questions about human nature, life after death, or God. In this sense, religion becomes a part of an individual’s inner life, independent of external structures and social influences (Mariański, 2012). Beyond the personal dimension, religion also appears as a part of cultural heritage, passed down from generation to generation, which can influence how one perceives themselves in society. Religious beliefs can shape values, moral norms, and life goals. Personal identity becomes closely intertwined with these elements. In a study conducted by IPSOS, 45% of Poles declared that religion is a defining factor of their personality (IPSOS, 2023). Whether religion is actively practiced, rejected, or transformed, its role in shaping an individual’s identity is significant and may change over the course of life (Baniak, 2019). A person’s attitude toward religion impacts their daily choices, interpersonal relationships, and ways of solving problems (Mariański, 1986, 2012, 2016; Szacka, 2003).

Attitude towards religion – The Polish context

In many societies, including Poland, religion is deeply rooted in tradition and culture. Even if a person is not a practicing believer, religious elements can still be present in their daily life, such as in symbols, rituals, or holidays. In such cases, religion may play a more symbolic role in the individual's identity, connected with belonging to a specific social or national group. Another option in the modern world is shaping one's identity through the absence of religiosity. Atheism, agnosticism, or religious skepticism can also be significant components of an individual's identity. Such individuals define themselves not through religious affiliation but through its conscious rejection. This rejection can be as strong an element of identity as active religious participation (Mariański, 1986, 2016, 2021; Szacka, 2003).

In the contemporary context of globalization and the rise of multiculturalism, an individual's religious identity may be influenced by other cultures and religions. In such cases, syncretism may occur, which involves combining different elements from various religious systems, creating a unique, hybrid identity (Mariański, 2016, 2021). The religious landscape of Polish society has been undergoing transformations for several decades, as evidenced by various studies and analyses, both national and international. There has been a noticeable decline in the level of religious faith and practice. From March 1992 to June 2022, the percentage of adults identifying as believers decreased by 10 percentage points (from 94% to 84%), while the percentage of those practicing regularly, at least once a week, dropped by 28 percentage points (from approximately 70% to 42%). Meanwhile, the percentage of non-practicing individuals increased from 9% to 19% (CBOS, 2022, p. 3). Reports from CBOS (2021, 2022a) indicate that the decline in religiosity is most rapid among young people (ages 18–24), residents of large cities, and individuals with higher education. The proportion of people identifying as believers and deeply believing is decreasing, while the percentage of Poles classified as rather or completely non-believing has risen (from 8% in 2019 to 14% currently) (CBOS, 2024).

In 2021, the Central Statistical Office published data from the National Population and Housing Census regarding national and ethnic affiliation, the language used at home, and religious affiliation. Over 38 million people participated in the Census, and nearly 80% of respondents (30,212,506 individuals) answered the question about their religious affiliation. Among these individuals, 2,611,506 people (6.87%) declared no affiliation with any religion. The remaining individuals indicated their affiliation with various Churches/

religions (mainly Catholic Church), as presented in Table 1 (Adamczyk & Mąkosa, 2024, p. 2; GUS 2022).

Table 1. Affiliation of Poles with churches/denominations in 2021

Church/Denomination	Percentage [%]	Population
Catholic Church	71.30	27,121,331
Orthodox Church	0.40	151,648
Jehovah's Witnesses	0.29	108,754
Evangelical Augsburg Church	0.17	65,400
Catholic Church, Byzantine-Ukrainian Rite (Greek Catholic Church)	0.11	33,200
Pentecostal Church	0.08	30,100
Old-Catholic Church	0.03	12,200
Polish Catholic Church	0.02	6,900
Baptist Church	0.01	5,100

Source: Developed based on GUS, 2022.

Mariański states that there has been a decline in religious practices among youth in the last decade (Mariański, 2024, p. 36). The religiosity of individuals aged 18–24, known as Generation Z and Generation Alpha, has undergone particularly intense changes (Drozdowicz, 2022). The religiosity of young generations significantly differs from that of their parents. Over the last ten years, research indicates that the number of believers has decreased from 73% to 53%, while the number of individuals identifying as non-believers has increased significantly, rising from 5% in 2008 to 17% in 2018 (Boguszewski & Bożewicz, 2019). During this timeframe, it is also evident that the percentage of individuals engaged in religious practices rose from 13% to 21%. Interestingly, the percentage of deeply religious individuals remains stable at 8% (Boguszewski & Bożewicz, 2019; CBOS, 2018). In summary, the importance attributed to religious life is significantly lower among young Poles than in the general adult population (Boguszewski & Bożewicz, 2019, p. 37). An analysis of the changes in faith among young people in Poland indicates that it is becoming polarized, evident in the significant increase in the percentage of non-believers alongside a stable number of deeply religious youth (Boguszewski & Bożewicz, 2019, p. 37; CBOS, 2018).

Religious tolerance in Poland is a topic that is gaining significance in the context of contemporary social and cultural challenges. One of the first studies related to social distance towards individuals with different religious affiliations

was conducted by Cholewiński, focusing on social distance towards followers of other religions and nationalities in the locality of Zacisze (Cholewiński, 1980). In 2007, CBOS conducted a study that identified manifestations of social distance among Poles towards other nations and religions (CBOS, 2007). In the study, respondents were asked whether they would agree to their son or daughter marrying someone of a different religion. The results suggest a difference in attitudes towards non-Christian denominations on one hand and Christian denominations other than Catholicism on the other. It was also noted that the attitude towards individuals without religious affiliation is similar to that towards followers of Christian religions. The highest social distance was reported towards representatives of Islam, with approximately 47% of respondents expressing disapproval of their child marrying someone of this faith, which was particularly evident among individuals with lower education levels and older age groups. The referenced report highlighted a correlation indicating that the distance towards Orthodox and Evangelical believers is lower than that towards other religions/denominations (CBOS, 2007). The social distance of Polish emigrants towards followers of other religions was also a subject of research (Bera & Korczyński, 2012; Korczyński, 2014a, 2014b).

Recent studies addressing the topic of tolerance cover a range of issues, including attitudes towards religion, various denominations (CBOS, 2001; Szczęch & Rostek, 2016; Črnič & Zielińska, 2012), and atheism (Tyrła, 2014; Tyrła, 2018; Gervais, 2011). Szczęch and Rostek (2016, p. 178) have noted an increase in tolerance towards people practicing different denominations in Poland. It appears that Poles are characterized more by an honest and objective attitude towards others – those who differ from them in beliefs, behavior, or origin – rather than xenophobic prejudices.

Importantly, age and level of education are factors related to tolerance. The increase in tolerance and acceptance of various social groups also applies to individuals with differing attitudes towards religion. According to the IPSOS Institute (Institut Public de Sondage d'Opinion Secteur) in the report "Global Religion 2023: Religious Beliefs Across the World", the level of tolerance towards other denominations or religions is gradually increasing in Poland (IPSOS, 2023).

Social distance of university students towards individuals with differing attitudes towards religion

The level of young people's engagement in religious practices, as well as their distance from those with different attitudes toward religion, are complex and diverse phenomena. Many factors influence students' religiosity, including

environmental and family factors, education, culture, peer groups, and new technologies. Students' religiosity can take various forms, ranging from strong identification with traditional religions to more individualistic and alternative, syncretic approaches to spirituality (Marianński 2016; Wysocka, 2019). Sociological research indicates that these generations display greater skepticism toward traditional, institutional religion. It has been observed that younger generations are increasingly distancing themselves from regular religious practices, such as attending Mass or participating in sacraments, although some still identify with the Catholic faith (CBOS, 2021).

The issue of social distance toward other religions is particularly significant in the age of globalization (Korczyński & Okrasa, 2015, p. 106). Although studies on the religiosity of Poles have garnered considerable interest (Boguszewski & Bożewicz, 2019; Różański, 2015; Klimski, 2023), there are few studies that address social distance and students' attitudes toward individuals who hold different [from theirs] religious views. This specific area is more often a subset of broader research, for example, on social distance toward various social groups. For instance, Sztejnberg and Jasiński (2015) identified 15 different categories of people (e.g., people from a certain social class, refugees, individuals with disabilities) toward whom social distance might be felt. They then defined several subcategories within each of these groups and determined, based on their results, the level of social distance toward each group among the surveyed Polish physical education university students. Regarding religious groups, they noted the lowest level of social distance toward Catholics ($M = 2.03$ on a 1–7 scale), followed by a gradually increasing distance toward: Protestants ($M = 3.54$), Orthodox Christians ($M = 3.61$), Buddhists ($M = 4.04$), Jews ($M = 4.26$), Jehovah's Witnesses ($M = 4.81$), and Muslims ($M = 5.23$). It is also worth mentioning that Muslims, alongside the Roma, were the social group toward whom students felt the greatest distance (Sztejnberg & Jasiński, 2015). Notably, similar to Polish students, the lowest level of social distance among students from the USA and Canada was also toward Catholics (Brinkerhoff & Mackie, 1986).

Social distance toward individuals with different attitudes – toward religion, as well as the importance students place on religion in determining social distance, can depend on various determinants. One of these, as research among students from different countries suggests, may be their nationality/cultural background. For example, it has been shown that for students in Greece, religion is the most important factor shaping the level of social distance, while for students in Germany and Japan, it is occupation (and the associated social status), and for American students, it is skin color/race (Triandis et al., 1965). Other determinants of social distance toward people with different religious

views include factors related to the religious orientation of the evaluating students (their denomination and informal religious activities – relatively high social distance from people of different faiths was noted among those not identifying with any religion, followed by Protestants and Catholics) (Brinkerhoff & Mackie, 1986). Furthermore, students' social distance may also depend on certain demographic factors, such as social class (people from higher social classes exhibit less social distance), religion (Jewish individuals tend to show less distance toward others compared to Christians), ethnicity (residents of Southern and Eastern Europe demonstrate less social distance than those from Northern and Western Europe), and gender (though findings in this area do not definitively indicate higher or lower social distance based on gender) (cf. Triandis & Triandis, 1960, 1962; Triandis et al., 1965).

Given the generational changes in attitudes toward religion noted in the literature, as well as the multitude of factors that may influence these attitudes and the need to build a society open to diversity, we consider it important to examine the social distance toward people with differing religious attitudes among students in Poland.

The aim of the study

The subject of this study was the social distance of students of social, natural, and exact sciences from people who differ from them in terms of religion/faith/denomination. Such an analysis can help identify the existence and significance of differences resulting from attitudes toward religion between various formal groups within the academic environment and highlight the need for initiatives aimed at integrating this environment and overcoming barriers to promoting the right to religious diversity.

The aim of the research was to analyze the social distance of students of social, natural, and exact sciences toward individuals representing different attitudes toward religion. This difference could concern both the ideology itself and the strength of identification with this ideology. Aware of individual differences in tolerance for diversity, no precise boundaries of that diversity were defined. Two research questions were formulated: 1) What intergroup differences exist between students of social sciences, and natural and exact sciences regarding social distance toward individuals who differ from the respondents in terms of their attitude toward religion? 2) What intergroup differences exist between students of social sciences, and natural and exact sciences regarding the significance of attitudes toward religion in various interpersonal situations?

Method

We used a diagnostic survey method to conduct the research. Data for the analysis were collected through an online questionnaire, which was presented to students from one of the Polish universities via a Google form (Google, Mountain View, CA, USA) from November 2023 to May 2024. The research tools included a *Social Distance Scale*, an *Assessment of the Importance of Attitudes Toward Religion Scale*, and a sociodemographic questionnaire.

The *Social Distance Scale* was specially developed to determine the declared willingness to accept a person with a different attitude toward religion in various interpersonal situations. In constructing it, the authors applied the idea that measuring social distance typically involves determining “the distance that a person indicates exists between themselves and another person through the approval of certain statements” (Triandis & Triandis, 1962, p. 1). An attempt was made to create a continuum, ranging from situations where relationships are very close (e.g., forming a friendship, sharing the same dorm room) to situations where contacts became less intense and less likely (e.g., studying at the same university). The respondents’ task was to indicate the level of acceptance in seven interpersonal situations using a five-point Likert scale (1 – completely disagree, 2 – somewhat disagree, 3 – hard to say, 4 – somewhat agree, 5 – completely agree). The scale used in the current study, prepared based on the original *Social Distance Scale* by Emory Bogardus (1925; 1928), achieved satisfactory reliability coefficients. The Cronbach’s alpha coefficient values for social science students were 0.71, and for natural and exact sciences students – 0.91, indicating the satisfactory internal consistency of the scale.

The assessment of the importance of attitudes toward religion was measured using the same set of seven interpersonal situations as in the social distance assessment. The respondent’s task was to determine the importance of religious attitudes on a five-point Likert scale (1 – completely unimportant, 2 – somewhat unimportant, 3 – hard to say, 4 – somewhat important, 5 – very important). For this scale, Cronbach’s alpha values for social science students were 0.64, and for natural and exact sciences students – 0.86. This scale was less reliable, but values above 0.60 can be considered satisfactory.

Information about the research sample was collected through a socio-demographic questionnaire.

Statistical analysis

In describing the sample, the chi-square test and Cramér’s V coefficient were used. For the statistical analysis of the results from the *Social Distance Scale*

and the *Assessment of the Importance of Attitudes Toward Religion Scale*, non-parametric tests were employed. To measure differences between independent groups (students of social sciences, and students of natural and exact sciences), the Mann-Whitney U test was applied, and the effect size was determined using Glass's rank-biserial correlation coefficient (r_g). In both cases, due to the non-parametric nature of the tests, the median (Me) and interquartile range (IQR) were used in describing the research results.

In analyzing the distribution of responses to individual questions on the *Social Distance Scale*, a series of pairwise comparisons using the Wilcoxon test proved helpful. Relationships between sociodemographic variables and the results obtained from the *Social Distance Scale* and the *Assessment of the Importance of Attitudes Toward Religion Scale* were determined using Kendall's tau (τ) and the rank-biserial correlation coefficient (r_{pb}).

Respondents

The study included 134 students (71 social sciences students and 63 natural and exact sciences students) studying at one of the larger Polish universities. Detailed data is presented in Table 2.

Table 2. Characteristics of the group of surveyed students

Characteristics of the studied group	Social sciences students (n = 71)	Natural and exact sciences students (n = 63)	Overall (N = 134)
Gender:			
female	62(87.32)	43(68.25)	105(78.36)
male	8(11.27)	19(30.16)	27(20.15)
non-binary person	1(1.41)	1(1.59)	2(1.49)
$\chi^2(2, N = 134) = 7.469, p = .024; V_c = 0.24$			
Social status:			
low	1(1.41)	0(0.00)	1(0.75)
average	58(81.69)	49(77.78)	107(79.85)
high	3(4.22)	1(1.59)	4(2.98)
no response	9(12.68)	13(20.63)	22(16.42)
$\chi^2(3, N = 134) = 3.017, p = .389$			
Place of living:			
rural setting	20(28.17)	13(20.64)	33(24.63)
small town (up to 20,000.)	13(18.31)	8(12.70)	21(15.67)

Characteristics of the studied group	Social sciences students (n = 71)	Natural and exact sciences students (n = 63)	Overall (N = 134)
town (20-100,000.)	19(26.76)	14(22.22)	33(24.63)
city (over 100,000)	19(26.76)	28(44.44)	47(35.07)
$\chi^2(3, N = 134) = 4.645, p = .196$			
Marital status:			
single	61(85.92)	52(82.54)	113(84.33)
married	6(8.45)	2(3.17)	8(5.97)
no response	4(5.63)	9(14.29)	13(9.70)
$\chi^2(2, N = 134) = 4.177, p = .124$			
Attitude toward religion:			
believer	40(56.34)	30(47.32)	70(52.24)
non-believer	16(22.53)	23(36.51)	39(29.10)
no response	15(21.13)	10(15.87)	25(18.66)
$\chi^2(2, N = 134) = 3.219, p = .200$			
Contacts with persons representing different denominations			
no	3(4.23)	1(1.59)	4(2.98)
I do not know	18(25.35)	18(28.57)	36(26.87)
yes	50(70.42)	44(69.84)	94(70.15)
$\chi^2(2, N = 134) = .909, p = .635$			

The comparison of the studied groups of students showed a relationship between the field of study (social versus natural and exact sciences) and the number of women and men ($\chi^2 = 7.469$, $df = 2$, $p = 0.024$). In the group of students studying social sciences, there were more women and fewer men than in the group of students studying natural or exact sciences. However, this association was found to be weak ($V_c = 0.24$).

The mean age of the respondents was 21.82 years. The students most frequently declared an average social status (79.85%) and were more likely to live in towns and cities (75.37%) than in rural areas (24.63%). Most were not married (84.33%), identified as religious (52.24%), and had at least occasional contact with individuals of different faiths (70.15%).

Results

Descriptive statistics regarding the level of social distance toward individuals with different attitudes toward religion among the students are presented in Table 3.

Table 3. Descriptive statistics

Questions about acceptance in various interpersonal situations	N	M	SD	Me	Min.	Max.	Q1	Q3
Higher level of social distance								
1. If you had a choice, would you accept a person who differs from you in their attitude toward religion as a roommate in the dormitory room where you live?	134	4.23	0.99	5.00	1.00	5.00	4.00	5.00
2. If you had a choice, would you accept a person who differs from you in their attitude toward religion as someone who would be your friend, with whom you would happily spend your free time?	134	4.16	1.14	5.00	1.00	5.00	3.00	5.00
Lower level of social distance								
3. If you had a choice, would you accept a person who differs from you in their attitude toward religion as a student who will work with you on a joint project?	134	4.68	0.77	5.00	1.00	5.00	5.00	5.00
4. If you had a choice, would you accept a person who differs from you in their attitude toward religion as a student in the same class as you?	134	4.74	0.69	5.00	1.00	5.00	5.00	5.00
5. If you had a choice, would you accept a person who differs from you in their attitude toward religion as a resident of the same dormitory as you?	134	4.74	0.75	5.00	1.00	5.00	5.00	5.00
6. If you had a choice, would you accept a person who differs from you in their attitude toward religion as a student of your faculty?	134	4.81	0.59	5.00	1.00	5.00	5.00	5.00
7. If you had a choice, would you accept a person who differs from you in their attitude toward religion as a student of your university?	134	4.84	0.58	5.00	1.00	5.00	5.00	5.00

Overall, a high level of acceptance was achieved regarding individuals who differ from the respondents in their attitude toward religion ($M > 4.00$). It was also observed that the level of social distance toward these individuals increases in situations describing close relationships and decreases when they become more formal and accidental. The analysis of the distribution of responses to individual questions (a series of pairwise comparisons using the Wilcoxon test) allowed for the categorization of the situations described in the questionnaire into two groups. The first category (higher level of distance) includes situations related to cohabiting in the same room in a student dormitory ($M = 4.23$) and making friends to a person with a different attitude toward religion ($M = 4.16$), with the latter representing the highest level of distance in the context of the entire study. The second category (lower level of social distance) related to all other interpersonal situations included in the study. It is worth emphasizing that the very ability to distinguish these two categories of situations related to studying indicates that attitude toward religion is an important characteristic for the surveyed students regarding the individuals with whom they establish close relationships. This particularly applies to situations involving close physical contact (cohabiting in the same room in a student dormitory) or emotional connection (friendship).

Taking into account the field of study of the respondents allowed for the identification of several statistically significant differences between the groups delineated in this way. The analysis included students studying social sciences and students studying disciplines classified under exact and natural sciences.

Table 4. Social distance toward individuals with different attitudes toward religion among social sciences students and exact or natural sciences students

Questions about acceptance in various interpersonal situations	Social sciences students ($n = 71$) (1)		Natural and exact sciences students ($n = 63$) (2)		z	p	r_g
	Me	IQR	Me	IQR			
1. If you had a choice, would you accept a person who differs from you in their attitude toward religion as a roommate in the dormitory room where you live?	5.00	1.00	4.00	2.00	2.450	0.014	0.22
2. If you had a choice, would you accept a person who differs from you in their attitude toward religion as someone who would be your friend, with whom you would happily spend your free time?	5.00	1.00	4.00	2.00	1.397	0.162	0.13

Questions about acceptance in various interpersonal situations	Social sciences students (n = 71) (1)		Natural and exact sciences students (n = 63) (2)		<i>z</i>	<i>p</i>	<i>r_g</i>
	Me	IQR	Me	IQR			
3. If you had a choice, would you accept a person who differs from you in their attitude toward religion as a student who will work with you on a joint project?	5.00	0.00	5.00	1.00	2.642	0.008	0.18
4. If you had a choice, would you accept a person who differs from you in their attitude toward religion as a student in the same class as you?	5.00	0.00	5.00	0.00	2.138	0.032	0.14
5. If you had a choice, would you accept a person who differs from you in their attitude toward religion as a resident of the same dormitory as you?	5.00	0.00	5.00	0.00	1.296	0.195	0.08
6. If you had a choice, would you accept a person who differs from you in their attitude toward religion as a student of your faculty?	5.00	0.00	5.00	0.00	2.126	0.034	0.12
7. If you had a choice, would you accept a person who differs from you in their attitude toward religion as a student of your university?	5.00	0.00	5.00	0.00	1.929	0.054	0.10

Notations: Me – median, *z* – Mann-Whitney U test value, IQR – interquartile range, *p* – *p*-value, *r_g* – Glass's bi-serial correlation coefficient.

The research revealed a higher level of social distance among students studying exact or natural sciences in four interpersonal situations. The differences between the surveyed groups of students were greater in situations describing more personal and close physical contact (sharing a room in a student dormitory – *p* = 0.014 and working on a joint project – *p* = 0.008) than in situations allowing for greater freedom in deciding on interpersonal distance (attending group classes – *p* = 0.032 and studying in the same faculty – *p* = 0.034). Unfortunately, since the effect size was found to be low in all analyzed situations (*r_g* – below 0.3), the observed differences in social distance toward individuals with different attitudes toward religion among students studying social sciences and those studying exact or natural sciences cannot be considered highly probable in other similar studies.

Furthermore, the previously identified categories of interpersonal situations with higher and lower levels of social distance are more closely related to the responses given by students studying exact or natural sciences ($Me = 4.00$) than to those studying social sciences ($Me = 5.00$). The variation in responses among students studying exact or natural sciences was greater and was associated with a lower level of acceptance (understood as a higher level of distance) regarding individuals differing in their attitudes toward religion.

The respondents perceived the significance of similarity in terms of religious attitudes as an important characteristic in shaping their interpersonal relationships in different ways. For social sciences students, it held less importance than for natural or exact sciences students (as evidenced by the negative values of the Mann-Whitney U test). Of note, significant differences in this regard mainly pertained to the evaluation of the importance of similarity in religious attitudes in interpersonal situations classified in this study as having “lower social distance.” Thus, recognizing similarity in terms of religious attitudes as an important characteristic of a person can serve, in certain interpersonal situations, as a basis for the emergence of intergroup differences. At the same time, it should be noted that the effect size was low (r_g – below 0.3) in all analyzed situations, which means that religious attitudes as a characteristic differentiating social distance among students studying social sciences and students studying natural or exact sciences cannot be regarded as a variable that guarantees the occurrence of significant intergroup differences in such analyses (see Table 5).

Table 5. The significance of attitudes toward religion as a characteristic in differentiating social distance among social sciences students and exact or natural sciences students

Questions about the significance of attitudes toward religion as a characteristic in various interpersonal situations	Social sciences students (n = 71) (1)		Natural and exact sciences students (n = 63) (2)		z	p	r_g
	Me	IQR	Me	IQR			
a. If you had a choice of who would be your roommate in the dormitory, would it be important to you that the person shares a similar attitude toward religion as you do?	1.00	1.00	1.00	1.00	-0,631	0,528	0.14
b. When choosing a friend to spend time with, would it be important to you that the person shares a similar attitude toward religion as you do?	1.00	2.00	2.00	2.00	-0,774	0,439	0.11

Questions about the significance of attitudes toward religion as a characteristic in various interpersonal situations	Social sciences students (n = 71) (1)		Natural and exact sciences students (n = 63) (2)		<i>z</i>	<i>p</i>	<i>r_g</i>
	Me	IQR	Me	IQR			
c. If you had the choice of who you would work on a joint project with, would it be important to you that the person shares a similar attitude toward religion as you do?	1.00	0.00	1.00	0.00	-2,278	0,023	0.05
d. If you had the choice of who you would be in a class with, would it be important to you that the person shares a similar attitude toward religion as you do?	1.00	0.00	1.00	0.00	-2,398	0,016	0.10
e. If you had the choice of who you would live with in the same dorm, would it be important to you that the person shares a similar attitude toward religion as you do?	1.00	0.00	1.00	0.00	-0,808	0,419	0.16
f. If you had the choice of who you would study with in the same faculty, would it be important to you that the person shares a similar attitude toward religion as you do?	1.00	0.00	1.00	0.00	-2,329	0,020	0.14
g. If you had the choice of who you would study with in the same university, would it be important to you that the person shares a similar attitude toward religion as you do?	1.00	0.00	1.00	0.00	-3,254	0,001	0.11

Notations: Me – median, *z* – Mann-Whitney U test value, IQR – interquartile range, *p* – *p-value*, *r_g* – Glass's bi-serial correlation coefficient.

The study also attempted to determine the correlation between the acceptance of individuals with differing religious attitudes and sociodemographic variables in the two groups of students (Table 6).

The analysis of the relationship between sociodemographic variables and acceptance of individuals with differing attitudes toward religion revealed only two significant correlations. Both pertained to social science students and indicated that place of living and contact with individuals of different faiths could be potential sources of variation in the measured level of acceptance. Table 2 showed no significant relationship between the field of study and contact with individuals of different faiths; however, when we relate the presence of such contacts to the level of measured acceptance, it turns out that among social science students, we can expect a significant but weak (albeit positive)

relationship between their occurrence and a higher level of acceptance. Similar observations can be made regarding place of living, where only among social science students, a weak, negative correlation between place of living and the level of acceptance of individuals with differing attitudes toward religion was recorded. This relationship favors students living in smaller administrative areas as representing a higher level of acceptance toward individuals with a different attitude toward religion.

Additionally, an analysis of the correlation coefficients between the significance attributed to the attitude toward religion and sociodemographic variables in the studied student groups was conducted (Table 7).

Table 6. Correlation between the acceptance of individuals with differing religious attitudes and sociodemographic variables in the groups of surveyed students

Sociodemographic variables	Field of study	Correlation coefficient's value ¹	<i>p</i>
Place of living	social sciences	-0.176	0.030
	exact and natural sciences	0.093	0.279
Contacts with persons practicing different denominations	social sciences	0.216	0.008
	exact and natural sciences	0.049	0.572

¹ – Kendall's tau for the variables: social status, place of living, marital status, attitude toward religion, and contact with individuals of a different faith; point-biserial correlation coefficient (r_{pb}) for the variable gender.

Table 7. Correlation between the significance attributed to the attitude toward religion and sociodemographic variables in the groups of surveyed students

Sociodemographic variables	Field of study	Correlation coefficient's value ¹	<i>p</i>
Social status	social sciences	-0.193	0.017
	exact and natural sciences	-0.154	0.074
Place of living	social sciences	0.255	0.002
	exact and natural sciences	0.074	0.388

¹ – Kendall's tau for the variables: social status, place of living, marital status, attitude toward religion, and contact with individuals of a different faith; point-biserial correlation coefficient (r_{pb}) for the variable gender.

The analysis of correlation coefficients between sociodemographic variables and the results of the *Assessment of the Importance of Religious Attitudes Scale* confirmed previous findings regarding the place of residence. In the group of social sciences students, there was a weak, positive correlation between this variable and the recognition of religious attitudes as an important characteristic in interpersonal relationships. Students residing in smaller administrative areas attached less importance to information about the religious attitudes of the individuals with whom they establish interpersonal relationships. Conversely, a factor that acted slightly in the opposite direction in this group was social status, as its decline was associated with an expected increase in the importance of religious attitudes as a characteristic influencing interpersonal relationships. In the case of students studying natural and exact sciences, the analyzed correlations with sociodemographic variables were statistically insignificant.

Discussion

The present study showed that individuals with differing attitudes toward religion received a high level of acceptance from the surveyed students ($M > 4.00$). These results are consistent with those obtained in the studies by Szczęch and Rostek (2016) and IPSOS (2023). Declared acceptance decreases in situations describing close relationships and increases when they become more formal and casual. At the same time, among social sciences students, a lower level of social distance was observed compared to the group of natural and exact sciences students, while the significance of religiosity as a characteristic in shaping interpersonal relationships was higher in the group of natural and exact sciences students than in the group of social science students. Thus, it can be concluded that religious tolerance may play a significant role in shaping interpersonal relationships. The indicated difference in students' distance from people who differ from them in terms of religion may result from their lived experiences and worldview. The choice of major among candidates in social sciences, and exact and natural sciences, is associated with their specific interests and personality traits. For instance, a person choosing to study social sciences may display greater curiosity, openness to interpersonal relations, and a corresponding set of personality traits. Maria Libiszowska-Ziółkowska (1991) indicated that among students in the humanities, the percentage of believers was the lowest (68%), followed by the technical group (73%), and the natural science group (82%). Hubert Sommer (1993), who conducted his research among students of mathematics and Polish philology, concluded that in the group of Polish philology students, 16% were indifferent and 6% were

non-believers, while in the group of mathematics students, none declared themselves as indifferent or non-believers (Sommer, 1996). Anna Królikowska (2009), whose study included students from humanities, technical, and medical faculties, found that religious life was very important for medical students (56.6%), slightly less important for technicians (44%), and humanists (44%). Contrary to the generally held stereotype, 'the negative relationship between educational level and religiosity does not function in a mechanical way' (Królikowska, 2009, p. 60). In fact, a relatively low level of distance characterizes both studied groups seems to align with the results of previous studies showing that both natural and exact sciences students, and their peers studying social sciences exhibit a similar level of social skills (Wierzejska, 2016).

The analysis of the relationship between sociodemographic variables and acceptance of individuals presenting differing attitudes toward religion did not reveal many significant patterns. This result seems consistent with earlier research findings, which do not clearly indicate differences in social distance toward various social groups between individuals of different genders or ages (see, e.g., the meta-analysis conducted by Jorm & Oh, 2009), although it can be noted that there are studies (Dampc, 2017) suggesting that among Polish university students, men exhibit less social distance toward individuals of different faiths. In the present study, only among social science students, several weak correlations were recorded between the acceptance of individuals differing in religiosity and place of living (negative correlation: higher acceptance among students living in smaller towns) and contacts with such individuals (positive correlation: higher acceptance among students having contact with individuals with differing attitudes toward religion) as well as between the significance attributed to the attitude toward religion and social status (negative correlation) and place of living (positive correlation). Some of these results are consistent with those previously obtained by other authors. For example, Triandis and Triandis (1960) indicated that individuals with higher social status attribute greater significance to the attitude toward religion (as a factor that may lead to higher social distance when a person has a different attitude toward religion) than those with lower social status. Others, conversely, indicate different dependencies. For example, studies of Polish and Ukrainian students show that students living in larger cities exhibit greater approval of "foreign" individuals than students from rural areas and small towns (Korczyński & Stefanek, 2021).

Implications for practice

The research allows for several implications for academic practice to be formulated. First, considering that the results suggest that students who interact with individuals of different religious attitudes are more open and accepting, it can be inferred that greater exposure to diverse views may foster increased tolerance and mutual understanding. This indicates the need to promote interactions among diverse groups in the academic context. Moreover, the differences between students from various living areas and differing social statuses show that acceptance may be related to the cultural context. This highlights the need for further research on the impact of cultural context on religious tolerance.

Limitations

Although this study allowed for an analysis of the social distance of students from a Polish university toward individuals representing different attitudes toward religion, it should be noted that these results do not warrant the conclusion that similar findings would occur in other study groups or among individuals living in different regions and countries, as social distance is largely a cultural construct (Jorm & Oh, 2009; Triandis & Triandis, 1963).

References

- Adamczyk T., & Mąkosa P. (2024). Przemiany religijności w społeczeństwie polskim. *Verbum Vitae*, 42(1), 1–15. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.17095>
- Ata A., Bastian B., & Lusher D. (2009). Intergroup contact in context: The mediating role of social norms and group-based perceptions on the contact–prejudice link. *International Journal of Intercultural Relations*, 33, 498–506. DOI:10.1016/j.ijintrel.2009.05.001
- Baniak J. (2019). Wpływ religii na kształtowanie postawy opartej na uczciwości, moralności, poczuciu sensu życia i szczęścia w świadomości polskiej młodzieży. *Przegląd Religioznawczy*, 3(273), 3–30.
- Bera R., & Korczyński M., (2012). *Dystans społeczny emigrantów polskich wobec “obcych” i “innych”*. Wydawnictwo UMCS.
- Błuszkowski, J. (2003). *Stereotypy narodowe w świadomości Polaków: studium socjologiczno-politologiczne*. Elipsa.
- Bogardus, E. S. (1925). Social Distance and its Origins. *Sociology and Social Research*, 9, 216–225.

- Bogardus, E. S. (1928). *Immigration and race attitudes*. Heath.
- Brinkerhoff M.B., & Mackie, M.M. (1986). The applicability of social distance for religious research: An exploration. *Review of Religious Research*, 28(2), 151–167. <http://www.jstor.org/stable/3511469>
- Bujnowska, A., & Lasota, A. (2016). Dystans emocjonalny przyszłych nauczycieli i pedagogów wobec osób ze specjalnymi potrzebami edukacyjnymi. *Rocznik Komisji Nauk Pedagogicznych*, LXIX, 34–50.
- Butrym, M., & Popiela, M. (2015). Specyfika opinii o Romach – dialog czy dystanse. *Pogranicze. Studia Społeczne*, 25, 175–194.
- Boguszewski, R., & Bożewicz M. (2019). Religijność i moralność polskiej młodzieży – zależność czy autonomia?. *Zeszyty Naukowe KUL*, 62(4), 31–51. DOI: <https://doi.org/10.31743/zn.2019.62.4.02>
- CBOS. (2001). *Dystans społeczny czy tolerancja i otwartość? Postawy wobec wyznawców prawosławia, protestantyzmu, judaizmu i islamu*. Komunikat z badań nr BS/80/2001. Centrum Badania Opinii Społecznej.
- CBOS. (2015). *Stosunek do innych narodów*. Komunikat z badań nr 14/2015. Centrum Badania Opinii Społecznej.
- CBOS. (2018). *Aktualne problemy i wydarzenia*. Komunikat z badań nr 353/2018. Centrum Badania Opinii Społecznej.
- CBOS. (2021). *Religijność młodych na tle ogółu społeczeństwa*. Komunikat z badań nr 144/2021. Centrum Badania Opinii Społecznej.
- CBOS. (2022a). *Polski pejzaż religijny – z dalekiego planu*. Komunikat z badań nr 89/2022. Centrum Badania Opinii Społecznej.
- CBOS. (2022b). *Postawy wobec obecności religii i Kościoła w przestrzeni publicznej*. Komunikat z badań nr 3/2022. Centrum Badania Opinii Społecznej.
- CBOS. (2024). *Religijność Polaków w ostatnich dziesięcioleciach*. Komunikat z badań nr 50/2024. Centrum Badania Opinii Społecznej.
- Chlewiński, Z. (1980). Dystans społeczny wobec wyznawców innych religii oraz innych narodowości: badania wsi Zacisze. *Przegląd Socjologiczny*, 32(1), 157–179.
- Corrigan, P. W., Green, A., Lundin, R., Kubiak, M. A., & Penn, D. L. (2001). Familiarity with and social distance from people who have serious mental illness. *Psychiatric Services*, 52(7), 953–958. <https://doi.org/10.1176/appi.ps.52.7.953>
- Črnič A., Zielińska K. (2012), Wolność i tolerancja religijna w Polsce i Słowenii – próba porównania. In I. Borowik (Ed.) *W poszukiwaniu ciągłości i zmiany. Religia w perspektywie socjologicznej*. (p. 365–380). Zakład Wydawniczy Nomos.
- Czyż, A. (2022). Dystans społeczny wobec osób z zaburzeniami komunikacji na tle spektrum autyzmu i uszkodzeniami słuchu. *Niepełnosprawność. Dyskursy Pedagogiki Specjalnej*, 45–46, 113–122.
- Dampc, M.G. (2017). Dwa kraje – dwie perspektywy. Wybrane obszary dystansu społecznego hiszpańskich i polskich studentów wobec Innych w wielokulturowym kontekście. *Przegląd Pedagogiczny*, 1, 297–307.
- Drozdowicz J. (2022). W co wierzy pokolenie Z? Transformacje religijności cyfrowej młodzieży. *Przegląd Religioznawczy*, 1(283), 91–109. <https://doi.org/10.34813/ptr1.2022.7>

- Gervais, W. M. (2011). Finding the faithless: Perceived atheist prevalence reduces anti-atheist prejudice. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 37(4), 543–556. <https://doi.org/10.1177/0146167211399583>
- GUS. (2022). *Wyznania religijne w Polsce w latach 2019–2021*. Główny Urząd Statystyczny.
- Guzy-Steinke, H. (2020). Między nami sąsiadami... Obcy, cudzoziemiec – stosunek studentów do obywateli Ukrainy. *Kultura – Społeczeństwo – Edukacja*, 1(17), 27–39. <https://doi.org/10.14746/kse.2020.17.2.1>
- IPSOS. (2023). *Religious Beliefs 2023*. Institut Public de Sondage d'Opinion Secteur. Pobrano z: <https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2023-05/Ipsos%20Global%20Advisor%20-%20Religion%202023%20Report%20-%2026%20countries.pdf> (29.09.2024).
- Jorm, A.F., & Oh, E. (2009). Desire for social distance from people with mental disorders: A review. *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry*, 43, 183–200. <https://doi.org/10.1080/00048670802653349>
- Kałuża K., (2017). Ku teologicznemu pojęciu religii. *Analecta Cracoviensia*, 49, 41–65. <https://doi.org/10.15633/acr.2405>
- Kanar, M. (2021). Postawy studentów wobec osób z niepełnosprawnością ruchową oraz osób z niepełnosprawnością intelektualną. *Ogrody Nauk i Sztuk*, 11, 127–138. <https://doi.org/10.15503.onis2021.127.138>
- Krasowska, J. (2013). Religia jako czynnik wpływający na tożsamość narodową Polaków. *Studia Sandomierskie: teologia, filozofia, historia*, 20(2), 109–123.
- Korczyński, M. (2014a). Edukacyjne uwarunkowania dystansu społecznego emigrantów polskich w Wielkiej Brytanii wobec wyznawców innych religii. *Journal of Modern Science*, 21(2), 11–36.
- Korczyński, M. (2014b). Dystans społeczny emigrantów polskich w Wielkiej Brytanii wobec „obcych” a ich poziom wykształcenia. *Pogranicze. Studia Społeczne*, XXV, 151–174. <https://doi.org/10.15290/pss.2015.25.09>
- Korczyński, M. & Okrasa, M. (2015). Dystans społeczny rodziców wobec innych narodowości wyznacznikiem dialogu międzykulturowego. *Studia Białorutenistyczne*, 9, 105–117. <https://doi.org/10.17951/sb.2015.9.105>
- Korczyński, M. & Stefanek, M. (2021). Lokacyjne uwarunkowania dystansu społecznego wobec „obcych” polskich i ukraińskich studentów. *Kultura i Edukacja*, 1(131), 65–95. <https://doi.org/10.15804/kie.2021.01.04>
- Korwin-Szymanowska, A. (2019). Dystans społeczny wobec osób karanych deklarowany przez studentów kilku polskich uczelni. *Resocjalizacja Polska*. 18(2), 249–262. <https://doi.org/10.22432/pjsr.2019.18.14>
- Królikowska, A. (2009). Kierunek studiów a religijność i stosunek do religii. *Studia Sociologica*, 566, 59–81.
- Kulesz, Z. (2013). Religijność w perspektywie psychologicznej. *Studia Elbląskie*, XIV, 185–197.
- Libiszowska-Żółtkowska, M. (1991). Postawy inteligencji wobec religii. *Studiów socjologiczne*. IFiS PAN.

- Mariański J. (1986). Religijność młodzieży naszego czasu i środowiska. *Seminare. Poszukiwania naukowe*, 8, 9–38. <https://doi.org/10.21852/sem.1986.01>
- Mariański J. (2012). Europa: religie na wolnym rynku. *Znak*, 681, 81–102.
- Mariański, J. (2016). Religia i religijność w zsekularyzowanych społeczeństwach. *Zeszyty Naukowe KUL* 59, 4(236), 3–26.
- Mariański, J., (2021). *Scenariusze religijności i Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim. Studium diagnostyczno-prognostyczne*. Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie.
- Mariański J., (2024). Praktyki i zaangażowanie religijne Polaków w społeczeństwie pandemicznym – analiza socjologiczna. *Youth in Central and Eastern Europe*, 11 (17), 33–42. <https://doi.org/10.24917/ycee.11206>
- Pabich, M. (2020). Rola religii w życiu współczesnych społeczeństw w ujęciu przedstawicieli Ośrodka Myśli Politycznej. *Studia Oecumenica*, 20, 383–400. <https://doi.org/10.25167/so.2065>
- Panina, N. (2004). O zastosowaniu skali dystansu społecznego w badaniach tolerancji na Ukrainie. *Studia Socjologiczne*, 4(175), 135–159.
- Parrillo, V. N., & Donoghue, C. (2013). The national social distance study: Ten years later. *Sociological Forum*, 28(3), 597–614. <https://doi.org/10.1111/socf.12039>
- Pawlas, S. (2019). Konfesjonimia, czyli o terminologii dotyczącej wyznań. *Acta Philologica*, 55, 35–47.
- Popieliński, P. (2016). Stosunki narodowościowe na Warmii i Mazurach na tle religijnym w I połowie XX wieku. *Język. Religia. Tożsamość*, 2(14), 111–130.
- Szacka, B. (2003). *Wprowadzenie do socjologii*. Oficyna Naukowa.
- Sommer, H. (1996). Przewartościowania religijne młodej inteligencji (na przykładzie studentów Rzeszowa). *Studia Socjologiczne*, 3, 91–108.
- Szczęch, B., & Rostek, I. (2016). The tolerance of young, well-educated Poles. *Studia Paedagogica Ignatiana*, 19(4), 177–192. <https://doi.org/10.12775/SPI.2016.4.011>
- Sztejnberg, A., Jasiński, T. L. (2014). *Szkoła przyjazna wszystkim: edukacja zdrowotna – środowisko fizyczne – klimat społeczny*. Wydawnictwo Naukowe NOVUM.
- Sztejnberg, A., & Jasiński, T. L. (2015). Ocena dystansu społecznego wobec przejawów dyskryminacji w deklaracjach studentów. *Forum Oświatowe*, 27(1), 103–118.
- Sztop-Rutkowska, K., Kiszkiel, Ł., & Mejsak, R. (2013). Dystans społeczny jako element postawy wobec grup obcych w środowisku lokalnym na przykładzie mieszkańców Białegostoku. Element postawy wobec grup obcych. *Pogranicze. Studia Społeczne*, XXI, 139–156. <https://doi.org/10.15290/pss.2013.22.10>
- Triandis, H. C., Davis, E. E., & Takezawa, S.-I. (1965). Some determinants of social distance among American, German, and Japanese students. *Journal of Personality and Social Psychology*, 2(4), 540–551. <https://doi.org/10.1037/h0022481>
- Triandis, H.C., & Triandis, L.M. (1960). Race, social class, religion, and nationality as determinants of social distance. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 61, 110–118. <https://doi.org/10.1037/h0041734>
- Triandis, H. C., & Triandis, L. M. (1962). A cross-cultural study of social distance. *Psychological Monographs: General and Applied*, 76(21), 1–21. <https://doi.org/10.1037/h0093836>

- Tyrła, R. (2014). *Bez Boga na co dzień. Socjologia ateizmu i niewiary*. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków.
- Tyrła, R. (2018). Living without God in a religious country: Polish nonbelievers as a cultural minority. *Social Compass*, 66(1), 131–144. <https://doi.org/10.1177/0037768617747497>
- Wierzejska, J. (2016). Kompetencje społeczne studentów kierunków technicznych i społecznych. *Studia Edukacyjne*, 39, 155–168. <https://doi.org/10.14746/se.2016.38.10>
- Williams, R. M., Jr. (1964). *Strangers next door: Ethnic relations in American communities*. Prentice Hall.
- Wróblewska, M. (2011). Kształtowanie tożsamości w perspektywie rozwojowej i edukacyjnej. *Pogranicze. Studia Społeczne*, XVII, 176–187.
- Wysocka, E. (2019). Religijność młodzieży studenckiej – przypisywane religii znaczenia w życiu codziennym (dwie dekady zmian). *Przegląd Religioznawczy*, 4(274), 105–120.
- Zajączkowska, M. J. (2018). Stosunek studentów do Innego. Wybrane aspekty dialogu międzykulturowego studenta z prowincji. In J. Kędzior, B. Krawiec, M. Biedroń, A. Mitręga (Eds.) *Komunikacja a zmiana społeczna* (p. 193–211). Instytut Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Zdybicka, Z. (1988). *Religia i religioznawstwo*. Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.

JOANNA MALITA-KRÓL

Jagiellonian University in Krakow

Institute of Psychology

e-mail: j.malita-krol@uj.edu.pl

ORCID: 0000-0002-7668-5902

JOANNA KROTOFIL

Jagiellonian University in Krakow

Institute for Religious Studies

e-mail: joanna.krotofil@uj.edu.pl

ORCID: 0000-0003-2308-5329

DOI: 10.34813/ptr2.2025.10

“This pandemic showed what is important to people.” The COVID-19 pandemic and collective religious practices from the perspective of the rural Catholics in Southern Poland*

Abstract. This paper explores the shifting terrain of contemporary lived Catholicism in Poland in the context of the COVID-19 pandemic. The dominant position of the Catholic Church in the Polish religious landscape remains a crucial point of reference, even given the decline in religious practice in the last thirty years. Radical changes in collective religious practices brought by the pandemic provided an opportunity to analyze the experiences of lay Catholics. Our analysis is based on 21 in-depth interviews with “strong” Catholics from small rural parishes in Southern Poland. We argue that in this group, the attachment to local parish and its power structure and continued engagement with it during the pandemic is entwined with the need for transformation of the established hierarchies and means of lay engagement.

Keywords: COVID-19 pandemic, Catholicism, Poland, rural parish

* This work was supported by the “Excellence Initiative – Research University” program at the Jagiellonian University in Kraków.

Poland is considered one of the most religious countries in Europe, with the dominant position of the Catholic Church widely recognized in political, academic, and popular discourses (Borowik & Doktor, 2001). According to the 2021 census, 71.3% of the population identify as members of the Roman Catholic Church (GUS, 2023). The enduring attachment to institutional religion is evident in various indicators such as regular mass attendance, participation in sacraments, and the importance placed on Catholic rites of passage. Some researchers, however, suggest that the widespread identification with Catholicism, which peaked in the 1980s, often reflects a superficial or ritualistic attachment to the faith (Marianiński, 2008) and argue that while Catholicism remains a significant cultural reference point in Poland (Sadłoń, 2021), broad support for the Catholic Church is steadily declining, and Polish Catholicism faces a profound crisis (Dreyer, 2015; Zduniak, 2019; Motak et al., 2021). This shift has been accompanied by a substantial decrease in religious practice over the past thirty years (Grabowska, 2021). In this evolving landscape, the pandemic presented a unique lens through which we examine the changing contours of contemporary lived Catholicism in Poland.

This paper focuses on members of rural Catholic parishes in Poland and seeks to explore their experiences related to the transformation of religious practices during the pandemic. Our respondents come from Southern Poland, where the rate of churchgoers is the highest on the national scale and the attachment to local parish – measured by the rate of participants, members of local parish organizations – remains strong (Sadłoń, 2019). Narratives from respondents reveal a tension between a conservative desire to maintain ritual stability and a readiness to use the “window” for transformation opened by the pandemic’s liminal phase.

The pandemic context

The global COVID-19 pandemic reshaped religious practices worldwide, leading to a shift toward virtual and home-based worship as a primary response to strict social distancing measures (Taragin-Zeller & Kessler, 2021). As Baker et al. (2021) observe, the pandemic triggered a heightened “demand” for religious rituals, comfort, and support, while simultaneously decreasing the “available supply” of religion in its conventional forms. In Poland, the first COVID-19 case was diagnosed on 4 March 2020, quickly followed by lockdown measures, including bans on large gatherings and the closure of educational and cultural institutions, restaurants, and nonessential stores. Particularly stringent restrictions were placed on public gatherings, including

religious services between 1 and 12 April 2020, a period encompassing Holy Week and Easter for Roman Catholics. During that time the Polish government limited religious gatherings to five people plus the celebrant (Council of Ministers, 2020). One month later, restrictions eased, allowing the number of attendees to be determined by the square footage of the venue (one person per 15 square meters). With the second wave of the pandemic in October 2020, some restrictions were reintroduced, affecting religious gatherings once again (Hall & Kołodziejska, 2021).

Most Catholic hierarchs in Poland adhered to the government-imposed restrictions and recommended additional measures to mitigate virus spread. Initially, Archbishop Stanisław Gądecki, Head of the Polish Bishops' Conference, advised increasing the number of masses to reduce attendance at each service. "It would be unimaginable not to pray in our churches," he emphasized (Polish Bishops' Conference, 2020a). However, as the pandemic intensified, the Polish Bishops' Conference officially suggested that a general dispensation be granted to those who feared contracting the virus during mass. "We encourage spiritual connection with the Church community through radio, TV, and Internet broadcasts," the bishops wrote (Polish Bishops' Conference, 2020b).

Preliminary research on the impact of the COVID-19 pandemic on religion in Poland examined the position of the Catholic Church as a social control agent influencing the Polish public sphere (Maćkowiak & Zawiejska, 2022); decisions of the Catholic hierarchy regarding the implementation of lockdown measures and the motives behind them and the limitations and potential disadvantages inherent in the undertaken steps (Ciesielski, 2020; Dorożyński, 2020; Gonera, 2020). Some research focused on the Catholic clergy and their perspectives on fundamental issues, such as the importance of rituals or the significance of the sacraments (Hall & Kołodziejska, 2021). Extensive theological and ecclesiological discussions in individual bishops' sermons, Catholic media, and in academic writing on the effects of lockdown regimes on Catholic observance emphasized that the virtual community is not a "real Church" (Dorożyński, 2020, p. 71). Ciesielski (2020), for example, discusses which changes in the liturgy are permissible and the irreplaceability of some elements of religious rituals (for example, the in-person character of the sacrament of penance). This focus on the institutional response to the COVID-19 pandemic comes with the scarcity of in-depth analysis of the experiences of lay Catholics actively engaging with the changes brought about by the new circumstances. In this paper, we aim to fill this gap and analyze how lay Catholics in rural parishes engaged with the unexpected changes and made sense of them.

We focus on people living in small towns and villages and declaring a high level of religious engagement. Our study examines religiosity in rural communities, which tend to secularize more slowly than urban Catholic populations yet face distinct barriers, such as limited internet access to religious content and restricted public transportation (Gitkiewicz, 2020). Catholics in Poland constitute a diverse group that defies generalization (Porter-Szűcs, 2011), especially given the progression of the individualization and privatization of religion (Luckman, 1967). The traditional categorizations partially derived from a distinction between Catholicism as an intellectual formation, an ideological project, and a set of doctrinal claims (Porter-Szűcs, 2011) fall short of capturing the contemporary Catholic landscape in Poland. Our research therefore centers on so-called “strong” rural Catholics, defined as those who embrace most Church teachings, participate regularly in Church rituals, and engage actively in parish life (Inglis, 2004).

Theoretical framework

In this research we focus on the lived Catholicism in contemporary Poland (Niedźwiedź, 2014). The turn towards “lived religion” embedded in ethnographic methodologies reflects the interest in ordinary people as religious subjects (McGuire 2009; Ammerman, 2016). Fundamental to the study of lived religion is the idea that “all cultural idioms are intersubjective, including and especially religious ones” (Orsi 2003, p. 173). Officially prescribed practices are thus of the same importance as individual reinterpretations of such practices (Ammerman 2016). Another important theoretical framework for our analysis is the theory of social practice. It allows to see human activity as simultaneously constructing individuals as social beings and reproducing social worlds in which they participate (Ortner, 2006). The assumption about the dialectical nature of the relationship between individual agency and social structure is well aligned with the lived religion approach to studying everyday lives of religious people (Kupari, 2020). In the following analysis we draw on the concepts of habitus, field and capital proposed by Pierre Bourdieu (1977; 1990). According to the author, habitus, a set of embodied dispositions generates a common-sense view of the world, making practices seem “taken for granted” and embedding cultural values within them (Bourdieu, 1977, p. 81). Habitus aligns with a particular field – a semi-autonomous “structured space of social forces and struggle” (Bourdieu & Wacquant, 1992, p. 243). Each field follows its unique internal logic, which establishes its resources, values, and forms of wealth, collectively referred to as symbolic capital (Bourdieu, 1986).

Bourdieu's theocratization of religious field, which is our focus, had been criticized for excluding lay members of religious communities as participants in the power struggles. In the author's view, laity is "dispossessed of religious capital" (Bourdieu, 1971, p. 304). Critics questioned whether such understanding of religious field based on historical case of French Catholicism can be applied to contemporary societies (Kupari, 2020; Dianteill, 2003). Bourdieu emphasizes, however, that the definitions of the concepts he introduced are intentionally open and provisional, advocating for the necessity for empirical testing of his ideas in a given context (Bourdieu & Wacquant, 1992).

Sample and method

Our analysis is based on 21 qualitative interviews with lay members of Catholic parishes in southern Poland. The mean age of our sample was 42, ranging from 20 to 58. We interviewed 5 men and 16 women. All respondents gave consent to participation in the study, but for the protection of their anonymity, they were given pseudonyms. We used the purpose-driven sampling method; our respondents were selected based on their level of engagement with the local religious community. We spoke to active members of parish groups, such as the Rosary Circle, Youth Apostolate Movement (e.g., Aneta), Domestic Church Movement (e.g., Maria), a catechist (e.g., Ela), a lector, a member of the parish council, a secretary of local synod consultations, choir members, leaders of a children's choir and lay ministers of the holy communion. All respondents declared that they regularly participated in holy mass services on at least a weekly basis.

Results and discussion

The early months of the pandemic saw a growing interest in religiosity (Bentzen, 2021). Specifically, increased participation in mass services was noted in the Catholic context (Alfano et al., 2020). For some the pandemic fostered religious growth through individual prayer, which was regarded as an effective coping mechanism for addressing fears about family and social relationships (Szałachowski & Tuszyńska-Bogucka, 2021). This turn to God during adversity, a phenomenon extensively documented in research (Pargament, 2001; Norenzayan & Hansen, 2006), was a recurring theme recorded across the globe. Religious individuals frequently reported an increase in the time they

devoted to prayer, the quality of spiritual engagement and their importance for coping with the challenges brought by the pandemic.

Survey data from the early months of the pandemic in Poland also indicated an increase in religious practices (Boguszewski et al., 2021). However, these findings were approached with caution, and concerns about the long-term effects of the lockdown measures continued to be voiced by religious leaders. Our respondents echoed these concerns, predicting a significant decrease in attendance at collective practices and believing that the pandemic acted as a catalyst, accelerating changes in Polish Catholicism. For example, Sabina observed that in larger cities, many people who stopped attending church during the pandemic never returned once the restrictions were lifted. In this regard, our respondents reflected the widespread belief that Catholicism in Poland is in decline, losing both its popularity and mass character, with only those of “real” or “strong” faith remaining attached to the Church. According to Jan:

If someone were a true believer, they would return even if the church was closed for a few months. Because they knew what they were returning for. And if someone was just attending – one bishop called them “cultural Catholics” – then they are not [here anymore] because they find a good excuse, why [not to go to church]. Besides, this is a matter of habit. If you can function for one, two, or three months without a mass, then why not longer, maybe another month?

Some respondents constructed the level of engagement with religious practices during the time of the strictest restrictions as means for distinction in religious field. According to Zuzanna:

This pandemic showed what is important to people. Is it just the basket on Holy Saturday and food blessing or something more? [...]. Because it suddenly turned out that if someone wanted to take communion, they would do everything to do that.

Our respondents positioned themselves as truly committed, “real” Catholics, distinguishing themselves from those with a more superficial or shallow commitment – once again reinforcing the idea of rural areas as a Catholic stronghold. This self-perception was discursively enacted in their comparisons between their own devout participation in televised mass services and those who, in their view, did not treat mediatized worship with the same reverence and engagement. The stratification within the lay community, as highlighted in these examples, points to the power dynamics influencing the transformation of religious practices and reveals pre-existing religious hierarchies that are seldom articulated in everyday contexts. This hierarchy is most evident

in Dorota's narrative, where she openly described how the parish priest and churchgoers ignored restrictions on the number of people allowed in church, viewing this collective defiance as a defense of the faith. She downplayed the threat posed by COVID-19 and focused instead on what she perceived as an external threat directed at the local Catholic Church:

We did not believe in this pandemic. They wanted to move us away from religion, from God. That's how we explained it because nothing happened, we were healthy every time we went, others were healthy, how could we get sick? Nothing happened, there are worse illnesses, like the flu, and people do not spread it in church. And here, suddenly, if "you go, you will catch it." [...] If everybody resigned and we continuously gave in, they would close all the churches and be happy. It was not so much our government; it came from higher up, from far away, from the West. Unfortunately.

Dorota invoked the popular myth of Poland as an *antemurale christianitatis* – a besieged fortress of the "one true faith" under constant assault from secularized Western ideologies (Porter-Szűcs, 2011). Yet, she saw her own parish as uniquely embodying this role of faith defender, believing that, unlike hers, other parishes did not engage with this task. These comments evoked also discourse about the crisis of the Church in Poland (Grabowska, 2021). The narrative about the unavoidable consequences of pandemic, changing all spheres of social life, allowed some Catholics to acknowledge a growing inability to preserve the intergenerational transmission of religiousness in Polish society.

For our participants the local parish community constituted a site where social capital was acquired and maintained. Many respondents described the local church and Sunday mass as the central spatial and temporal focus of community life, particularly for the elderly. This portrayal aligns with their religious habitus sustaining the importance placed on regular church attendance, as expressed by most respondents. However, it also reveals the secular aspects of Sunday service attendance as for people who are not social media users or technologically savvy, meeting others after the mass or even seeing them at church at the usual time in their usual place was reassuring and provided information relevant for the local community. During customary parish announcements at the end of a mass, the priest not only informs about forthcoming celebrations (various saints' days or weddings) but also passes notifications from local authorities, like the village council. The pandemic conditions of heightened uncertainty reveal that the Catholic Church in rural Poland remains one of the critical social spaces where concern and responsibility for other community members are enacted. This phenomenon

is in line with research showing that those who practice religion several times a week are more likely to participate in civic affairs and solve their community's problems than those who do not practice (Carlton, 2015; Mariański, 2008).

The social capital acquired through a sense of belonging to local community can be transformed into a symbolic capital embedded in a distinction between "us," the pious and "strong" Catholics and "others," representing parishes, especially in big cities, where the decline in religious practices is more rapid and more visible. Delineating this hierarchy seems to be an important aspect of the respondents' social identity, both individual and collective. In our study, most of the respondents accepted the decision to limit the number of people in a church and saw it as a necessary step but some were more skeptical and critical about what was dubbed "closing churches" (see also Dorożyński, 2020). For example, Zuzanna and Krzysztof spoke openly about defying the restrictions. Their parish priest disregarded the attendance limits, stating that he had not become a priest to close church doors. "Officially [the church] was closed, but unofficially it was possible to be there and participate [in the mass]," as Krzysztof explained. As the lockdown persisted, traditional in-person Church activities were increasingly supplemented by online services.

The mediatization of Church activities also highlighted the traditional structure of rural parishes, reinforcing the strong position of the parish priest as a central authority figure. The rapid digitalization and the challenges it introduced have been among the most widely discussed effects of the COVID-19 pandemic on religious practice (Arasa et al., 2022; Baker, 2020). A global survey conducted in the Catholic Church in the early months of the pandemic suggested low rate of mass service streaming (Arasa et al., 2022). Philips (2020) argues that in the initial phase of the lockdown in many churches the lay members were consumers rather than partners in worship. While broadcasting masses was not entirely new in Poland – services from major sanctuaries such as Częstochowa had already been available on local channels – under the new circumstances, participation in televised or streamed masses became a shared experience for entire households, rather than being an option primarily reserved for elderly family members. Thus, in rural Poland, the pandemic regulation "accelerated the mediatization of religious communication and practice," as noted by Hall & Kołodziejska (2021, p. 12).

Our data provides insights into the complexities surrounding both the mediatization of Church activities and the evolving role of the local priest within the Church. All our respondents noted that their local parishes were unprepared for the shift to virtual services when the first strict lockdown rules were enforced. While some parish priests showed little enthusiasm for online services, a small number of parishioners actively engaged in organizing these

online broadcasts. This involvement often stemmed from a sense of responsibility for the local religious community and a commitment to supporting others, particularly the elderly, whose attachment to local religious aesthetics was deemed important. Campbell (2020) argues that in the "distanced church" of the COVID-19 pandemic, technologically modified social interaction and relational desires remain its vital elements. For many engaged Catholics, the pandemic created a space where they could "do their part." "The parish has always been my parish, and one needs to take care so that something comes out of it," stated Marcin. For some this shift meant stepping into a more central position in their community's religious practice. Tomasz, for example, recalled:

The pandemic opened me to active participation in the holy mass. Before the pandemic, I practically took no part, but in the second year, 2021, in this case, I became a lector in the parish. It was a *de facto* breakthrough, and the pandemic changed that in me. As there were not enough people, they did not engage because they were afraid – a space was created for me.

The success of these efforts, however, largely depended on the attitude of the parish priest. The changes required during the pandemic largely confirmed that the priest's authority in rural parishes remains deeply entrenched. This reinforces the observation made by Anna Szwed who researched women-led grass root initiatives in the Church and noted that "the shape of parish life has to a great extent been dependent on the subjective visions and decisions made by local priests" (2021, p. 329). However, we observed emerging instances where the power structure seemed to grow more relational, allowing for subtle shifts in parish power dynamics. Some of our interlocutors shared examples of initiatives led by lay parishioners that were ultimately hindered by the parish priest, revealing the limits of lay influence and the tensions between traditional clerical authority and increasing lay involvement. Aneta described how her parish priest resisted efforts to organize an online transmission of Easter mass in a timely manner.

The dominant position of the local parish priest was also evident in the limited reference to the global Catholic Church's strategies in response to the crisis. Our respondents mentioned Pope Francis's guidance only briefly, mainly in the context of collective prayers for an end to the pandemic. In contrast, the decisions made by Polish bishops and local priests were discussed far more frequently, underscoring the primacy of local perspectives within the global Church. In some cases, this local focus served to bridge the gap between lay Catholics and the clergy. Marcin, for instance, referenced popular anticlerical sentiments and remarked, "we should not spit on priests, because one is like this, another is like that, but the priests come from our own circles." Further in

the interview, however, he observed that the authoritative position of a parish priest is no longer a given, but something that must be established: "Today [...] the priest must be more with people, not just managing them. He needs to help them to find faith."

The noticeable shift towards relational rather than authoritarian power as the preferred approach among local Church leaders reflects a departure from the passive acceptance of clergy's unquestioned dominance. Some lay members of the parish used their existing cultural capital and transformed their position in the religious field during the pandemic. For instance, they utilized technological skills and knowledge to assist with online transmissions and supported priests who lacked the necessary competencies. This collaboration led to a temporary renegotiation of roles, functions, and the power structure within the parish, effectively reducing the power distance.

All respondents participated in mediatized mass services during the strictest lockdown. This seemed a natural course of action for them, as they had been regular churchgoers before the pandemic and considered a Sunday without mass "incomplete" or "empty." However, attending mass online was often seen as a temporary substitute suited to the exceptional circumstances of the pandemic – a stopgap rather than a lasting solution. During the interviews, respondents frequently echoed the sentiment that "an online mass is not the same as an actual, real mass." Halina's explanation encapsulates this perspective: "The difference is huge. True participation is in the Eucharist of Christ, when I receive the body and blood of Christ. Watching mass online is incomparable to that." Her words reflect the generally conservative tendencies among respondents, underscoring their desire to preserve the pre-pandemic experiences that constitute their religious habitus in ritual practice.

Our respondents developed intuitive, individualized methods for meaningful engagement with mediatized mass services starting from the first wave of the pandemic, even before any official decrees were issued. The Vatican Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments issued two decrees in March 2020, outlining guidelines for participating in mediatized masses (Arasa et al., 2022, p. 6). These general guidelines informed more specific instructions from local bishops, most of which were published with some delay. For instance, the Diocese of Tarnów released a brochure with a section titled "How to Connect Spiritually with the Broadcasted Holy Mass." The authors emphasized that nothing could replace physical presence at mass within the church walls, as the holy sacrament is realized only there. However, they suggested that viewers could achieve spiritual engagement with the broadcast if approached with seriousness (Diocese of Tarnów, 2021).

Bodily involvement (sitting, standing, kneeling at the appropriate times) was encouraged, as was responding to the priest's words and singing the hymns.

The importance of embodied participation was strongly echoed in our interviews, as respondents described deliberate efforts to distinguish mediatized mass from other activities conducted at home. For example, Maria and her husband dressed formally, lit a candle, and mimicked the gestures of those present in the church. Sabina shared a similar approach, stating, "I was fully aware that this needed to be approached with dignity – not like having a mug of coffee next to the computer, watching a soap opera." Appropriate attire was a recurring theme: "Not in my pajamas, even if no one sees me," Anna remarked. Respondents often expressed a deep attachment to their local parish, church, and community – elements that significantly shaped their religious habitus. Familiarity with the parish and knowing other community members were important pull factors for many. As previously noted, Catholic holidays and rites of passage remain vital to Poles, even amid the commonly acknowledged decline in Catholic Church membership in Poland. As Mirosława Grabowska observed: "The customs associated with the Catholic calendar are very much upheld. The patterns of celebrating the most important holidays are still binding for us" (2019). The first wave of the pandemic coincided with Easter, the most important holiday in the Catholic liturgy, and the introduction of the strictest restrictions. Many experienced these socially distanced Easter celebrations as incomplete. "We celebrated at home, so it was kind of hard," recalled Iza. This sense of disruption was evident not only during significant holidays like Easter but also in the context of Sundays. Reflecting on this, Dorota remarked: "[...] for me, it was not a real Sunday because I was not at our church's mass. I was [at the mass], but I was missing this. It felt weird all week. [...] I go to my own church, and I know I am [there]. I pray differently in that church. I can focus on my prayers in that church. When I go to a different church, I look around: what the walls look like, what is there, and how the priest talks, and I get nothing out of the sermon. I only [note] how he talks, what other people are wearing."

Even when their local parish offered low-quality worship transmissions, many respondents continued to participate in masses broadcast from their own parish via the internet. Tomasz acknowledged that other parishes provided better-quality broadcasts but noted that "this sort of inner attachment to this [our] parish prevailed."

Our findings suggest that the conservative tendency observed among respondents was interwoven with actions aimed at more meaningful engagement. The destabilization of the religious field during the pandemic created a window of opportunity for such actions. For some respondents, the lockdown

triggered engagement with interactive online religious content, which enabled them to expand their religious knowledge. Maria, for instance, participated in online religious retreats. Many respondents placed particular importance on sermons, seeking guidance and consolation during the pandemic. Tomasz stated, “Homilies helped, too. Homilies reached my head – either those from Łagiewniki or my parish. There was more time for religious education, and I used to listen more to various things I don’t have time for now.” For some, inadequate or absent sermons during online masses motivated them to explore transmissions from other locations. Sabina criticized the lack of sermons in some online broadcasts: “In that time, people needed just, like, 15 sentences, because we all needed spiritual support, and there was none. [...] [It was because of] maybe laziness, maybe convenience.” Maria explored Sunday mass transmissions from different parishes, appreciating the higher-quality sermons. Over time, she developed a strong awareness of the types of preachers she resonated with and made conscious choices based on her preferences.

Conclusions

Our respondents, the “strong” Catholics from rural Southern Poland, remained within the Catholic Church’s safe milieu during the pandemic, finding ways to navigate the challenges posed by restrictions regardless of their approval of the changes introduced. Crucially, they did so without overtly undermining the institutional Church, adapting as necessary through newly acquired technological skills. Within our research sample, this conservative tendency was intertwined with a drive for more meaningful engagement and an expansion of their symbolic capital due to new opportunities created during the pandemic.

The narratives on the transformation of religious practices during COVID-19 highlight the evolving characteristics of rural Catholicism in Poland. The pandemic exposed underlying tensions related to the vertical structure of the parish. While the hierarchical configuration of the Catholic Church, characterized by an implicit “antagonistic configuration of the ‘up’ and ‘down’” (Altermatt, 1995, pp. 99–100), remains a defining feature of lay Catholic experiences, respondents did not universally accept the authority of the clergy without question. Behaviors by priests perceived as uncaring, lazy, or greedy during the lockdown elicited resistance rather than passive acquiescence. Although respondents remained attached to their local parishes and acknowledged the authority of parish priests, they increasingly took on responsibility for the organization of religious practices in their parishes.

The local parish remains a center of respondents' religious lives – a space where they build and sustain their social capital and practice their faith. Their religious habitus is continually reinforced through participation in the local parish and collective rituals, including mediatized ones. The distinction enacted through the respondents' emphasis on "proper" ways of participating in collective religious practices under the lockdown conditions, contrasting their piety with perceived laxity in other, often urban, parishes elevated the status of rural Catholicism. The increased accessibility to diverse parishes via online transmissions allowed respondents to recognize their attachment to local parish and explore different forms of engagement with religious practices. These findings reveal the complex interplay between tradition, adaptation, and transformation within their religious practices.

References

- Alfano, V., Ercolano, S., & Vecchione, G. (2020). *Religious attendance and COVID-19: evidences from Italian regions*. CESifo Working Paper No. 8596. <https://doi.org/10.2139/ssrn.3707936>
- Altermatt, U. (1995). *Katolicyzm a nowoczesny świat*. Nomos.
- Ammerman, N. (2016). Lived religion as an emerging field: An assessment of its contours and frontiers. *Nordic Journal of Religion and Society*, 29(2), 83–99. <https://doi.org/10.18261/issn.1890-7008-2016-02-01>
- Arasa, D., Kim, L., Angolafale, J., & Murrighili, D. (2022). The response of Roman Catholic priests to Covid-19: A case study on the pastoral and communication activities of nine dioceses worldwide during the first months of the pandemic. *Church, Communication and Culture*, 7(1), 238–263. <https://doi.org/10.1080/23753234.2022.2038647>
- Bentzen, J. S. (2021). In crisis, we pray: Religiosity and the COVID-19 pandemic. *Journal of Economic Behavior & Organization*, 192, 541–583. <https://doi.org/10.1016/j.jebo.2021.10.014>
- Boguszewski R., Makowska, M., Bożewicz, M., & Podkowińska, M. (2020). The COVID-19 pandemic's impact on religiosity in Poland. *Religions*, 11(12), 646. <https://doi.org/10.3390/rel11120646>
- Borowik, I., & Doktor, T. (2001). *Pluralizm religijny i moralny w Polsce: Raport z badań*. Nomos.
- Campbell, H. (2021). Introduction. In H. Campbell (Ed.), *The distanced church: reflections on doing church online* (pp. 3–6). Digital Religion Publications. <https://doi.org/10.21423/distancedchurch>
- Carlton, R. (2015). Is Poland secularizing? *The Polish Review*, 60(4), 31–48. <https://doi.org/10.5406/polishreview.60.4.0031>

- CBOS. (2021). *Religijność młodych na tle ogółu społeczeństwa. Komunikat z badań*. Centrum Badań Opinii Społecznej. Retrieved from: https://www.cbos.pl/SPI-SKOM.POL/2021/K_144_21.PDF
- Ciesielski, R. (2020). The Catholic Church in Poland in the face of the pandemic. *Przegląd Religioznawczy*, 2(276), 165–178.
- Council of Ministers. (2020). *Regulation of the Council of Ministers (secondary legislation)*. §9.1. Retrieved from: <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20200000566/O/D20200566.pdf>
- Czarnowski, S. (1946). Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego. In S. Czarnowski (Eds.), *Kultura* (pp. 121–152). Spółdzielnia Wydawnicza Książka.
- Diocese of Tarnów. (2021). *Z kołędą w domu*. Brochure issued by the Diocese of Tarnów. Biblos.
- Dreyer, W. (2015). The real crisis of the church. *HTS Theologies Studies*, 71(3), 1–5. <https://doi.org/10.4102/hts.v71i3.2822>
- Drożyński, T. (2020). Oblicza wspólnoty Kościoła w czasie pandemii COVID-19. *Studia Paradyskie*, 30, 67–83.
- Gitkiewicz, O. (2020). *Nie zdążyć*. Dowody na Istnienie.
- Gonera, M. (2020). Funkcjonowanie Kościoła katolickiego w Polsce w czasie pandemii koronawirusa. *com.press*, 3(2), 88–99.
- Grabowska, M. (2019). *Polskie społeczeństwo nie jest postsekularne*. *Teologia Polityczna*. Retrieved from: <https://teologiapolityczna.pl/mirosława-grabowska-polskie-społeczenstwo-nie-jest-postsekularne-1>
- Grabowska, M. (2021). *Religijność młodych na tle ogółu społeczeństwa*. CBOS report.
- GUS. (2023). *Tablice z ostatecznymi danymi w zakresie przynależności narodowo-etnicznej, języka używanego w domu oraz przynależności do wyznania religijnego*. Retrieved from: <https://stat.gov.pl/spisy-powszechnne/nsp-2021/nsp-2021-wyniki-ostateczne/tablice-z-ostatecznymi-danymi-w-zakresie-przynaleznosci-narodowo-etnicznej-jezyka-uzywanego-w-domu-oraz-przynaleznosci-do-wyznania-religijnego,10,1.html>
- Kaczmarek, K. (2008). Polish religiousness: Mainstream and peripheries. *Religious Studies and Theology*, 27(1), 43–68. <https://doi.org/10.1558/rsth.v27i1.43>
- Maćkowiak, A., & Zawiejska, N. (2022). Religion and biopolitics in the time of corona: The Catholic Feast of Corpus Christi in a Polish city. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 16(1), 99–126. <https://doi.org/10.1558/jsrnc.19664>
- Majka, J. (1983). Jaki jest katolicyzm polski. In F. Adamski (Ed.), *Socjologia religii. Wybór tekstów* (pp. 258–274). Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.
- Mariański, J. (2008). The Roman Catholic church in Poland and civil society: Contradiction or complementarity?. *Religious Studies and Theology*, 27(1), 21–42. <https://doi.org/10.1558/rsth.v27i1.21>
- McGuire, M. (2009). *Lived religion. Faith and practice in everyday life*. Oxford University Press.
- Michlic, J. (2004). 'The Open Church' and 'the Closed Church' and the discourse on Jews in Poland between 1989 and 2000. *communist and post-communist studies*, 37, 461–479. <https://doi.org/10.1016/j.postcomstud.2004.09.006>

- Motak D., Krotofil, J., & Wójciak, D. (2021). The battle for symbolic power: Kraków as a stage of renegotiation of the social position of the catholic church in Poland. *Religions*, 12(8), 594. <https://doi.org/10.3390/rel12080594>
- Niedźwiedź, A. (2014). Od religijności ludowej do religii przeżywanej. In B. Fatyga & R. Michalski (Eds.), *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki* (pp. 327–338). Instytut Stosowanych Nauk Społecznych.
- Orsi, R. (2003). Is the study of lived religion irrelevant to the world we live in? Special presidential plenary address, society for the scientific study of religion, Salt Lake City, November 2, 2002. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42(2), 169–174. <https://doi.org/10.1111/1468-5906.t01-1-00170>
- Philips, P. (2021). Enabling, Extending and disrupting religion in the early COVID19 Crisis. In H. Campbell (ed.), *The distanced church: Reflections on doing church online* (pp. 71–74). Digital Religion Publications.
- Pobłocki, K. (2021). Suburbanization of the self: Religious revival and sociospatial fragmentation in contemporary Poland. *International Journal of Urban and Regional Research*, 45(1), 39–60. <https://doi.org/10.1111/1468-2427.12947>
- Polish Bishops' Conference. (2020a). *Przewodniczący Episkopatu: Kościół stosuje się do zaleceń służb sanitarnych ws. koronawirusa*. Retrieved from: <https://episkopat.pl/przewodniczaczy-episkopatu-kosciol-stosuje-sie-do-zalecen-sluzb-sanitarnych-ws-koronawirusa/>
- Polish Bishops' Conference. (2020b). *Rada Stała Episkopatu wprowadza w kościołach środki ostrożności dot. koronawirusa*. Retrieved from: <https://episkopat.pl/komunikat-rady-stalej-konferencji-episkopatu-polski-4/>
- Porter-Szűcs, B. (2011). *Faith and fatherland: Catholicism, modernity, and Poland*. Oxford University Press.
- Sadłoń, W. (2019). Ciągłość i zmiana wiejskich parafii katolickich. In M. Halamska, M. Stanny and J. Wilkin (red.), *Ciągłość i zmiana. Sto lat rozwoju polskiej wsi* (vol. 1, pp. 351–387). Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Sadłoń, W. (2021). Polarization but not pillarization. Catholicism and cultural change in post-transformation Poland. *Religions*, 12(7), 457. <https://doi.org/10.3390/rel12070457>
- Szałachowski, R., & Tuszyńska-Bogucka, W. (2021). "Yes, in crisis we pray". The role of prayer in coping with pandemic fears. *Religions*, 12(10), 824. <https://doi.org/10.3390/rel12100824>
- Szwed, A. (2021). Between online autonomy and local constraints: Spaces of Roman Catholic women's activity in Poland. *Sociology of Religion*, 83(3), 324–345. <https://doi.org/10.1093/socrel/srab058>
- Taragin-Zeller, L., & Kessler, E. (2021). "It's not doctrine, this is just how it is happening!": Religious creativity in the time of COVID-19. *Religions*, 12, 747. <https://doi.org/10.1093/socrel/srab058>
- Zduniak, A. (2019). Kryzys Kościoła jako kryzys wartości w niemieckim dyskursie teologiczno-socjologicznym. *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II*, 62(4), 53–70. <https://doi.org/10.31743/zn.2019.62.4.03>

Przegląd Religioznawczy 2(296)/2025

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

AGNIESZKA KOSIOROWSKA-LE RALL

University of Warsaw

Institute of Ethnology and Cultural Anthropology

Doctoral School of Humanities

e-mail: a.kosiorowska@uw.edu.pl

ORCID: 0000-0002-9033-3284

DOI: 10.34813/ptr2.2025.11

“In France I discovered that being Catholic is a choice”: Religious transformations among Polish migrants in Île-de-France

Abstract. Based on five months of ethnographic fieldwork conducted in Paris and its surrounding areas, this article explores the religious transformations occurring among Polish migrants of the Roman Catholic confession. I argue that while religiosity in Poland is far from static, it undergoes more rapid changes in migrant settings, where individuals are exposed to religiously heterogeneous societies and encounter a diverse range of institutions offering pastoral care for Catholics. Migration often leads people to reflect on and consciously redefine their religiosity, leading some to become less religious, while others experience an impetus for deeper engagement with their faith. This article presents a variety of models of believing and practicing among Poles living in the Île-de-France region and adopts an intersectional approach in order to better understand the factors for religious transformations. While many working-class, particularly male, migrants gravitate towards an ethnic model of religiosity – represented particularly by the Polish Catholic Mission, an organisation serving Poles abroad – working-class women and middle-class migrants of both sexes often adopt a more individualised approach to religion.

Keywords: ethnography, individual religiosity, religious revivals, intersectionality, Polish Catholic Missions.

With over 90 percent of the adult population identifying as Roman Catholic and 70 percent attending Sunday Mass in the 1970s and 1980s, Polish religiosity is often described as defying both European and global trends. During the late 20th century, while many Western European nations experienced a steady decline in religious adherence, Poland's religious devotion was at its height. A Polish native, Karol Wojtyła, ascended to the papacy as John Paul II, and shortly after, the democratic transformation in Poland shifted the Catholic Church from the state's most powerful opponent to its strategic ally (Borowik, 2002; Kościańska, 2018; Mishtal, 2015). And while religion globally has become less church-oriented and more privatized, individualistic, and eclectic (Luckmann, 2023), many Poles continue to be socialized into a taken-for-granted religiosity that is more focused on practice than belief (Borowik, 2016). The Polish Catholic Missions, scattered across the globe and providing pastoral services to the large Polish diaspora, reinforce the perception of Polish religiosity as church-oriented, ethnic, and, most importantly, monolithic and unchanging (Leszczyńska et al., 2020; Krotofil, 2013). However, this image does not provide a complete perspective.

Indeed, the religious socialization experienced by generations of Poles coming of age in the second half of the 20th century and early 21st century promoted a model of religiosity that prioritized church attendance and religious festivities over a deeper understanding of doctrine or a personal relationship with God. According to Irena Borowik (2016), this emphasis on ritual rather than belief made Polish religiosity particularly susceptible to tacit transformations, some of which mirrored global trends. Many Poles began adopting individualized approaches to Catholic teachings and morality, often blending elements from different faiths. While some gradually became less religious – identifying as Catholic but uncertain about the existence of God – a small minority joined various religious renewal movements, seeking a deeper and more community-oriented form of religiosity.

The COVID-19 pandemic accelerated these transformations and exposed a deep crisis within the Catholic Church in Poland, which struggled to meet the changing expectations of its followers. Poles emerged from the pandemic less religious, especially less inclined to participate in institutionalized forms of worship (CBOS, 2022b, 2022a). The 2020 tightening of abortion laws and the subsequent mass pro-choice protests were significant factors (Kościańska et al., 2021), but the religious transformations during the pandemic also closely mirrored those experienced by migrants. As Sunday masses moved from churches to the internet, religious practice became more optional, allowing some to skip it altogether, and others, who previously attended their local parishes, to choose among different approaches and communities.

According to Joanna Krotofil (2013), migration can serve as a test of the authenticity of one's religious beliefs, as migrants find themselves free from social control and, often for the first time, exposed to religiously diverse societies. While some migrants combat solitude and alienation by frequenting Polish Catholic Mission churches or join local religious communities in hopes of helping their integration into their host society, many others cease practicing altogether, with shifts in religious practice sometimes leading to shifts in belief. Understanding these transformations requires considering the intersecting categories of gender, sexuality, class and ethnicity. In what follows, I analyse the changing religiosity of migrants living in the region of Ile-de-France.

Fieldwork

This article is based on five months of ethnographic fieldwork conducted over 2022 and 2023. During two fieldwork trips to Paris, I carried out 44 semi-structured interviews and participated in masses and public events organised by religious communities and migrant organisations, where I conducted participant observation (Okely, 2013). My understanding of the operations of Polish religious organisations in Paris is also informed by my previous research on transnational motherhood, which I conducted among Polish migrants living in and around the French capital (Kosiorowska, 2022).

I recruited respondents through religious and social events, outside churches, on social media, and using the snowball method, where participants were recommended by others. By extending my research to a diverse range of sites, I was able to assemble a sample of Polish migrants from a wide variety of backgrounds. All of my interlocutors were either born in Poland or spent their early years there before migrating to France as adults. While most of them identify as Catholic, I also spoke with several individuals who were raised Catholic but are uncertain if they still identify as such. My interlocutors included both men and women, from middle- and working-class backgrounds, with varying levels of education. They came from different parts of Poland, including large cities and rural areas, and ranged in age. Their migration to France occurred at different times and for various reasons, with most arriving between 1980 and 2020. Among economic migrants, a significant group was constituted by those coming from the Polish Subcarpathia, a region with a tradition of migration to France since the 1980s. Numerous interlocutors, especially middle-class, were women who moved to France due to marrying French men and people who stayed after having studied at one of the Parisian universities. The exceptional popularity of Paris accounts for the significant

number of people who did not have any specific reasons to migrate other than wanting to live in the mythical city of love and art. My interlocutors differ in their levels of integration into French society and their connections to Polish organisations, and therefore cannot be considered members of a single Polish community in Île-de-France. Instead, I refer to them as Polish migrants or simply Polish people living in the Paris region.

Religion, migration, intersectionality

While considerable attention has been devoted to the religiosity of Polish migrants, studies focusing on the French context are scarce. Those that do exist, with the exception of Janine Ponty's work (2009), which examines the institutional history of the Polish Catholic Mission in France, were written with a pastoral rather than a purely academic purpose. However, data from other Western European countries provides some insight into the broader processes of religious transformation experienced by Polish migrants.

Kerry Gallagher and Marta Trzebiatowska (2017), in their comparative study of Polish migration to the UK and Ireland, conclude that migrants' religiosity can follow several paths. Some may continue practising as they did at home, others gradually distance themselves from the Church, and some „seize the chance to explore Catholicism in a flexible and relatively independent manner” (p. 441). Joanna Krotofil (2013) also notes a small group that discovers religiosity while abroad. Scholars agree that Poles residing in Western Europe tend to practise less; according to Lisak (2016), only 6% of the diaspora in the UK attends church.¹ Their approach to religion tends to be more reflective and individualised (Gallagher & Trzebiatowska, 2017; Koralewska, 2016; Krotofil, 2013; Lisak, 2016). Both decrease in institutionalised religious practice and individualisation of religion are recognised by scholars as trends generally accompanying migration (Massey & Higgins, 2011). However, Catholicism remains an important element of Polish migrants' identity (Krotofil, 2013; Lisak, 2016). While for some, the universal dimension of their faith becomes more significant, the Polish Catholic Missions often foster a discourse that intertwines Polish and Catholic identities (Krotofil, 2013).

¹ Although I am not aware of any statistical data on church attendance among Polish people in France, the data from the United Kingdom may not serve as a reliable indicator due to the differing nature of migration to these two countries. While the UK has long been regarded as an easy destination for short-term stays (Lisak, 2016), migration to France tends to be more challenging on linguistic, cultural, and organisational levels, thus attracting migrants who intend to stay for at least several years.

Intersectional approaches allow to better understand how migrants negotiate their position in host societies. According to Fiałkowska (2019), "religion, intersecting with gender, nation and class [...] serves as a resource for self-identification and self-worth." Research on gender, religion and migration shows the influence of migration on gender roles and religiosity of the groups in question (Quero, 2016; Ryan & Vacchelli, 2013). In Polish migrant communities in Western Europe the patterns of masculinity, femininity and motherhood are being reshaped (Leszczyńska et al., 2020; Urbańska, 2015). The works of Fiałkowska (2019) and Leszczyńska et al. (2020) demonstrate that religious transformations in migratory contexts are experienced differently by men and women. Similar to patterns observed in Poland (Borowik, 2016), women in Polish migrant communities are driving forces behind religious individualism and secularisation. Although they perform the majority of organisational and reproductive work within the Polish Catholic Missions, their religiosity is less valued than that of men, and they are more likely to shift to local churches (Leszczyńska et al., 2020; see also Ebaugh & Chafetz, 1999). Meanwhile, men, who often experience a loss of status as a result of migration, tend to develop new, hybrid patterns of religious masculinity. These patterns combine traditionally feminine characteristics, such as emotionality, religiosity, and a sense of community, with traditionally masculine traits like strength and leadership (Leszczyńska et al., 2020).

Interlude I: Working-Class Male Religiosity

Stefan

One Sunday afternoon, I stood in front of the famous "Concorde" Church in the 1st arrondissement of Paris, chatting with a group of middle-aged migrant men. One of them introduced himself as a parish activist responsible for collecting money for a golden crown for the Virgin Mary inside the church. Half an hour later, I learned that my interlocutor was also a lorry driver, but this information was provided to me as if it were an insignificant detail. I understood that one's contribution to the church community was more important for one's identity than one's occupation.

Waldi

Waldi is a working-class man in his forties who serves at Mass in the "Concorde" Church. Although raised Catholic, he considers himself a convert

because, when he lived in the rural area of Poland's Subcarpathia, his faith was "like everyone else's" – he practiced out of habit but never really understood the significance of God's existence. It was in France, due to experiencing the hardships of migration, that Waldi became a true believer.

Ethnic religiosity of the Polish Catholic Mission

Polish Catholic Missions are structures within the Roman Catholic Church that adhere to the Polish Episcopal Conference. This makes them independent of the Church hierarchy in the country in which they operate and limits the degree of influence of local forms of Catholic religiosity. The main function of the missions is to provide church services to Polish migrants. However, not only the Polish Catholic missions offer pastoral care in Polish for Poles living abroad – for example, in Île-de-France, alternatives are proposed by Polish monks and nuns belonging to several different orders, among which the most recognised are the Pallottines, praised for a reflexive style of pastoral care. What distinguishes the Polish Catholic Missions is their cultivation of a pastoral style aimed at maintaining the migrants' ethnic identity and their links with Poland.

According to Joanna Krotofil (2013), the discourse of ethnic religiosity is historically embedded in the functioning of the Missions, which provided a substitute for a homeland for refugees during the difficult periods of Poland's 19th and 20th century history. This is particularly true for France, which is host to the world's oldest Polish Catholic Mission, dating back to the 19th century Great Emigration and cultivating the myth of Paris as a city of Polish national awakening, where prominent figures such as Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki or Fryderyk Chopin lived and suffered the loss of their beloved homeland. The experience of receiving substantial numbers of economic migrants, first in the 1920s and 1930s, and later in the post-1989 period, allowed the Polish Catholic Mission parishes in Île-de-France to become adept at connecting the feelings of uprooting and solitude experienced by displaced members of the working classes to the romanticised suffering of national heroes who navigated the same streets decades and centuries before them (Leszczyńska et al., 2013).

The historic Church of Our Lady of the Assumption, usually referred to as the "Concorde Church" (Kościół na Concordzie) due to its proximity to the Place de la Concorde, has been administered by the Polish Catholic Mission since the late 19th century. The church is located a ten-minute walk from the Élysée Palace and is surrounded by luxurious boutiques such as Dior, Burberry, and Chanel. During my first fieldwork in Paris in 2018, I spent a lot of

time in the square in front of the church, chatting with frequent churchgoers and street vendors who offered Polish newspapers and food products that migrants couldn't find in French shops. I conducted interviews in the small Polish restaurant in the crypt of the church, where tea cost a mere 1 euro, and I attended mass for the 100th anniversary of Poland's independence, which was held at the famous Notre-Dame Cathedral. I was in awe of the Mission's ability to make migrants feel at home in the very heart of the extremely gentrified French capital. I met numerous working-class Poles who commuted to the “Concorde Church” from remote suburbs of the city because a sense of belonging to the parish community compensated for the sense of degradation experienced as a result of migration. To them, ethnicity itself may have been a source of discrimination and marginalisation in the host society, but combined with ethnic religiosity it allowed them to feel as the proud successors of the generations of suffering national heroes. The discourse of the Mission draws on the literary tradition of Polish martyrology, which compares the suffering of Poles to the suffering of Jesus, implying that Poland will one day save Europe from its sins (Cervinkova, 2016; Janion, 2007). Therefore, for those who frequented the Mission, being Polish meant being Catholic (Domagała, 2018), and religious belonging, like national identity, was something one was born with and not a matter of choice, regardless of whether one later turned out to be a good Catholic or a bad one. However, as shown by the example of Waldi, religious transformations can also happen within the Polish Catholic Mission.

Interlude II: Working-class female religiosity

Danuta

Danuta is in her mid-40s and comes from a rural area in Poland's Subcarpathia. She lives in Île-de-France with her husband, also from Subcarpathia, and their four children. For most of her professional life Danuta worked as a housekeeper. Like Waldi, she was raised Catholic, but religion wasn't very important to her before migrating. In France, she started experiencing miracles. On one occasion, she smelled the scent of roses emanating from a figure of the Holy Mary. On another, she had excruciating tooth pain while she was pregnant, and she was afraid she wouldn't be able to communicate with the dentist in French. But as she prayed, the pain went away, and she was able to find the right words and receive suitable treatment. These experiences led her to organise her life around religious practice and follow religious rules to the letter. Initially, Danuta practiced at “Concorde”, but later she and her

husband joined a pastoral group led by Polish nuns associated with the Polish Catholic Mission. She appreciates the sisters because they understand that men often lack the patience to worship Jesus for two hours like women can, so they assign them other tasks, such as lighting a barbecue.

Teresa

Teresa is a woman in her 60s from rural Subcarpathia. She works as a care worker for elderly people. In the 1990s, after she and her husband lost their jobs, she was forced to leave her family behind and migrate. Her husband started a new family and divorced Teresa, but she continued to financially support her in-laws and chose to remain single, which is her definition of living a good Christian life. Through her work, Teresa became well acquainted with French upper-middle-class culture and considers French people to be better Catholics than Poles because they don't practice out of obligation. She described Polish religiosity as follows:

Everybody who comes here from Poland to work goes to the Polish [Catholic Mission] Church. And in everyday life, most of them lead a double life, they have female friends, they make scams at the construction sites... but they all call themselves Catholics.

Contestations of ethnic religiosity

Migration affects men and women differently – while men often experience a loss of status, women may encounter new opportunities which lead them to renegotiating their position. Although communities gathered around the Polish Catholic Mission depend on the work of women and attribute to them the responsibility for cultural reproduction, women tend to be the first to question moral authorities (Ebaugh & Chafetz, 1999; Leszczyńska et al., 2020). For example, when I returned to Paris in 2023, I found the canteen in the crypt closed, and I was told by some of the parishioners that this was because the women running it had refused to continue working without pay for the benefit of the church, as they felt their work was not appreciated by the clergy. Conflicts around women's status in the Polish Catholic Mission are among the factors which lead to women's religiosity being more reflexive and subject to change than that of men. While married working-class Polish couples often attend the Polish Catholic Mission churches together, women whose marital situations are viewed as less normative – among them single

and divorced women, those who left their husbands behind in Poland, and those who found non-Polish partners in France – tend to be the first to search for pastoral care elsewhere.

A particular case involves working-class women who migrate alone and become live-in domestic help for French families.² As Catholics, they are often selected by religious employers. The nature of their work helps them quickly acquire proficiency in French and gain a thorough understanding of French culture. These interlocutors, for whom their religious affiliation proved to be an asset in negotiating their position in the host society, tended to appreciate the universal rather than ethnic vision of Catholicism.

Interviews with middle-class migrants showed that there is a fundamental disagreement concerning the position of the famous church. While to some, the historic building placed in the care of the migrant community represented and legitimised Polish people’s embeddedness in the French capital, many interlocutors associated the “Concorde” community with non-normative behaviours, such as excessive alcohol consumption and involving in fights outside of the church. Middle class interlocutors scolded the “typical Poles from Concorde” for their poor French language skills of and failing to integrate into the French society. In doing so, they reproduced the discourse of Poland’s democratic transformation, when those unable to adjust to the new capitalist culture were deemed undeserving of capitalist success (Buchowski, 2006; Fiałkowska, 2019; Kosiorowska, 2022). In the context of religious transformations among Polish migrants, institutional, ethnic, working-class, especially male religiosity is constructed as non-normative, lacking reflexivity and flexibility, and diverging from values understood as universal.

I was not surprised to discover that the church community was in conflict with its wealthy neighbours. In 2018 one of the street vendors told me that she had failed at her attempts to legalise her activity and that she frequently experienced police violence and racism. When I returned to Paris in 2022, the trade had already been regulated: the only stands which remained were new, wooden and decorated with patterns inspired by Polish regional folklore, and according to a parish gossip the change was influenced by one of the luxurious boutiques, concerned about the community’s impact on the prestige of the neighbourhood.

Interlocutors whose social positioning – composed of class, gender, ethnicity, marital status, and occupation – facilitated better integration with French society and the adoption of a worldview combining universal Christian and

² The situation of interlocutors from this group resembled that of the women studied by Sylwia Urbańska (2015). Urbańska’s research provides a broader perspective for my observation, highlighting the potential for social change associated with working-class women’s migration.

cosmopolitan values tended to attribute a sense of embarrassment to the ethnic style of religiosity. Marek Pawlak, in his analysis of the emotions accompanying identity processes in the context of Polish migration (2018), showed that the association of Polish ethnic identity with economic migration and a lack of integration, viewed as non-normative in contemporary Western politics, makes Polish people feel embarrassed about possibly being perceived as members of that category due to their origin.

Interlude III: Middle-class religiosity

Szymon

Szymon is a 28-year-old PhD student. He has been living in Paris for several years with his wife. In the following, he explains how his attitude towards Catholicism has changed over time:

Around high school or at the beginning of university, I started becoming interested in religion. It stopped being a childhood habit and became an important subject [...]. I was drawn towards Protestantism, but my stay in Paris made me abandon any interest in the Protestant desire for an individual, private religion and oriented me towards a collective, ritualised religiosity, which helps to persevere and removes questions and doubts. Because doubts are one thing, and regular practice is another. And perhaps this religiosity, this Catholicism, became so important to me because of my stay in France. It was here in France that I felt I was Polish, and only in France did I feel that I was Catholic. In France, I discovered that being Catholic is a choice. In the sense that being Catholic is not something obvious, like in Poland.

Like many other migrants from diverse backgrounds, Szymon discovered that religion is both a choice and a distinctive element of his identity, closely tied to his ethnicity. Associating privatised religiosity with Protestantism and westernisation led him to embrace the collective and universal dimension of his Catholic faith. He did this by joining a French parish and participating in a pastoral care group for young married couples. At the same time, in the French church, he felt distinctly Polish – he often felt the urge to express his identity by pronouncing Latin phrases as they are pronounced by speakers of Slavic languages or by kneeling at points in the Mass when one would kneel in the Polish church, even though it is not customary in France.

Kasia

Kasia is a 42-year-old woman from a medium-sized city in Silesia, in southern Poland. Despite being a healthcare professional, she was unable to afford living on her own in Poland, so she emigrated to Paris 14 years ago. She did not feel compelled to return to Poland because, as a single woman who was childless by choice, she believed her situation would not have been accepted there. When asked, she declared that she was Catholic, but her description of her faith more closely resembled some form of pantheistic spirituality than Christian doctrine – she preferred speaking of timeless energy rather than God. Although she occasionally prayed in church, she only did so for her relatives who had remained in Poland, “because they believe in it.”

When I asked her how it was possible for her to continue to say she was Catholic, even though she did not share any of the Catholic beliefs, she responded: “Because I have papers for it.” For Kasia, religious denomination, much like nationality, was difficult to change – she could say that she was French, a world citizen, or an Earthian, but people would have thought she was crazy. Although she continued to maintain links to the Catholic church, occasionally practising and viewing Catholicism as a somewhat uncomfortable but inescapable element of her identity, beneath all this, she had created her own individual vision of the world from elements completely unrelated to Catholic doctrine.

Religion of choice

The institutional character of Polish religiosity and the prevalent model of socialisation into normative religious practice lead many Polish people, especially those residing in small towns and villages where there is no market of competing religious organisations, to treat religiosity as a given. In Poland, those who are not believers often find it almost impossible to avoid religious practices, especially on occasions such as weddings or funerals, or to resist their children’s attendance at theoretically optional religious classes at school (Borowik, 2016; Gallagher & Trzebiatowska, 2017). Experts have long pointed out that this model does not correspond with a changing, democratic society, and it is gradually being replaced by the individualised model of a “religion of choice” (Boguszewski, 2016); this process occurs more rapidly in the context of migration and mobility. Interlocutors in their late 20s to early 40s, who first moved from a small town or village to one of the largest Polish cities to attend university and only later emigrated to France, often stated that moving

to France did not change much for them, because their first encounter with voluntary religious practice occurred while they were still students. However, for many others – those who did not have prior opportunities to experience religion as a choice – coming to France required finding their own model of believing and practising. While some, upon migration, perceive the heterogeneity of beliefs and models of religious practice as a threat, numerous interlocutors, such as Szymon, described discovering that religion is a choice as a positive, empowering experience.

For migrants who are less inclined to an ethnic model of religiosity and who are comfortable with praying in French, the local French parish is often the self-evident choice. Their experiences are influenced by the specific historical context of French Catholicism. Since the French revolution, the Church in France has been framed as the opponent of the state, and while it never ceased to be an important political actor, its influence has been less direct than in Poland. Throughout the 20th century, France participated in the Western European trend of dechristianisation. Many French people not only abandoned Catholicism entirely, but the Church itself transformed to accommodate new, secular sensitivities. This phenomenon is notably exemplified by the sudden decline of confession in the 1960s and the French episcopate's somewhat liberal and reconciliatory response to the promulgation of the encyclical *Humanae Vitae* in 1968 (Cuchet, 2018). Although French Catholicism actively participates in global conservative movements and anti-gender campaigns, its points of focus differ from those in Poland. It tends to advocate for a particular model of the heterosexual, nuclear family, as exemplified by its strong opposition to same-sex marriage and artificial fertilisation for single women and lesbian couples, and is less interested than the Polish Catholicism in family planning methods and anti-abortion activism (Béraud, 2021).

The majority of respondents overlooked the conservative side of Catholicism in France, and considered it liberal as opposed to church in Poland. The only exception were middle-aged female domestic workers, who tended to have the most thorough understanding of the religious sensitivities of the Parisian middle and upper middle class. However, these respondents also praised French Catholicism for being a religion of choice, meaning that those who voluntarily selected it were more inclined to stay true to it. French parishes were often described as open to newcomers and French priests as more likely to present a positive vision of religiosity rather than speak about sin and punishment.

Whether they select a Polish Catholic Mission church, the Pallottines' church, their local French parish, or they cease practicing entirely, migrants reflect on their religiosity and change in practice is often followed by change

in attitudes to religious institutions and finally transformations of religious beliefs. Searching for their place within the market of religious institutions, migrants reuse elements of various religious discourses and models of practicing, creating new, hybrid, individual approaches to religion.

Conclusions

Polish Catholic migrants arriving in France face a number of choices regarding the continuation of their religious practice. They encounter a religiously diverse society, where practising religion becomes a choice rather than an obligation. Additionally, they find a wide array of organisations offering pastoral care for Roman Catholics, either in Polish or French, and adhering to various models of practice and belief. In this context, migrants, often accustomed to a taken-for-granted religiosity, are compelled to reflect on their faith and reassemble it, drawing from different religious models. They freely combine elements of their religious upbringing at home with ideas from popular culture or New Age movements. Their religiosity often becomes more individualised and reflective, in line with global trends.

People's complex social positions, related to class, gender, marital status, ethnicity, and generation, influence how they navigate this new situation. The ethnic model of religiosity, particularly represented within the Polish Catholic Mission churches, is especially appealing to working-class men, offering them compensation for the loss of status resulting from migration. Meanwhile, women, for whom migration presents new opportunities to renegotiate their status, often take the lead in religious transformations, shifting towards non-traditional, individual, hybrid forms of religiosity.

References

- Béraud, C. (2021). *La bataille du genre*. Librairie Arthème Fayard.
- Boguszewski, R. (2016). Od zinstytucjonalizowanej do zindywidualizowanej: religijność Polaków w procesie przemian. In I. Borowik, A. Górny, & W. Świątkiewicz (Eds.), *Globalny i lokalny wymiar religii. Polska w kontekście europejskim* (pp. 135–147). Zakład Wydawniczy NOMOS; Uniwersytet Śląski w Katowicach.
- Borowik, I. (2002). The Roman Catholic Church in the process of democratic transformation: The case of Poland. *Social Compass*, 49(2), 239–252. <https://doi.org/10.1177/0037768602049002008>
- Borowik, I. (2016). Religion in Poland between tradition and modernity, or religious continuity and change in conditions of transformation. In *religion, Politics, and*

- values in Poland: Continuity and change since 1989 (pp. 185–207). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/978-1-137-43751-8_9
- Buchowski, M. (2006). The specter of orientalism in Europe: From exotic other to stigmatized brother. *Anthropological Quarterly*, 79(3), 463–482. <https://doi.org/10.1353/anq.2006.0032>
- CBOS. (2022a). *Dlaczego Polacy odchodzą z Kościoła? Komunikat z badań CBOS* (vol. 105). https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2022/K_105_22.PDF
- CBOS. (2022b). *Zmiany religijności Polaków po pandemii. Komunikat z badań CBOS* (vol. 85).
- Cervinkova, H. (2016). Producing homogeneity as a historical tradition. Neo-Conservatism, Precarity and citizenship education in Poland. *Journal for Critical Education Policy Studies*, 14(3), 43–55.
- Cuchet, G. (2018). *La crise du sacrement de pénitence. In Comment notre monde a cessé d'être chrétien. Anatomie d'un effondrement*. Seuil.
- Domagała, B. (2018). Polak-katolik w oglądzie socjologicznym. Analiza wyników badań i wybranych problemów debaty publicznej. *Humanistyka i Przyrodoznawstwo*, 24, 267–280. <https://doi.org/10.31648/hip.2620>
- Ebaugh, H. R., & Chafetz, J. S. (1999). Agents for cultural reproduction and structural change: The ironic role of women in immigrant religious institutions. *Social Forces*, 78(2), 585–612. <https://doi.org/10.1093/sf/78.2.585>
- Fiałkowska, K. (2019). 'By education I'm Catholic'. The gender, religion and nationality nexus in the migration experience of Polish men to the UK. *Central and Eastern European Migration Review*, 9(2), 1–19. <https://doi.org/10.17467/ceemr.2019.12>
- Gallagher, K., & Trzebiatowska, M. (2017). Becoming a 'real' Catholic: Polish migrants and lived religiosity in the UK and Ireland. *Journal of Contemporary Religion*, 32(3), 431–445. <https://doi.org/10.1080/13537903.2017.1362883>
- Janion, M. (2007). *Niesamowita Słowiańszczyzna*. Wydawnictwo Literackie.
- Koralewska, I. (2016). Przemiany tożsamości religijnej w sytuacji migracyjnej – Polki w Islandii i Ukrainki w Polsce. Socjologiczne studium przypadku. In I. Borowik, A. Górny, & W. Świątkiewicz (Eds.), *Globalny i lokalny wymiar religii. Polska w kontekście europejskim* (pp. 293–307). Zakład Wydawniczy NOMOS; Uniwersytet Śląski w Katowicach.
- Kościańska, A. (2018). Humanae Vitae, birth control and the forgotten history of the Catholic Church in Poland. In A. Harris (Ed.), *The Schism of '68. Catholics, Contraception and Humanae Vitae, 1945–1975* (pp. 187–208). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-319-70811-9_8
- Kościańska, A., Kosiorowska, A., & Pomian, N. (2021). 'A woman should follow her own conscience': understanding Catholic involvement in demonstrations against the abortion ban in Poland. *LUD. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego*, 105(October 2020), 12–43. <https://doi.org/10.12775/LUD105.2021.01>
- Kosiorowska, A. (2022). Matka Polka ekspertka. Etnografia dwujęzycznego wychowania. *LUD. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego*, 106(1), 75–107. <https://doi.org/10.12775/lud106.2022.04>

- Krotofil, J. (2013). *Religia w procesie kształtowania tożsamości wśród polskich migrantów w Wielkiej Brytanii*. Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Leszczyńska, K., Urbańska, S., & Zielińska, K. (2020). Poza granicami. Płeć społeczno-kulturowa w katolickich organizacjach migracyjnych. Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Lisak, M. (2016). Duszpasterstwo polskich migrantów w Irlandii a socjologiczne ujęcia integracyjnej funkcji religii. In I. Borowik, A. Górny, & W. Świątkiewicz (Eds.), *Globalny i lokalny wymiar religii. Polska w kontekście europejskim* (pp. 280–292). Zakład Wydawniczy NOMOS; Uniwersytet Śląski w Katowicach.
- Luckmann, T. (2023). *The invisible religion: The problem of religion in modern society*. Routledge. <https://doi.org/10.2307/2092407>
- Massey, D. S., & Higgins, M. E. (2011). The effect of immigration on religious belief and practice: A theologizing or alienating experience?. *Social Science Research*, 40(5), 1371–1389. <https://doi.org/10.1016/j.ssresearch.2010.04.012>
- Mishtal, J. (2015). *The politics of morality: The church, the state, and reproductive Rights in postsocialist Poland*. Ohio University Press.
- Okely, J. (2013). *Anthropological practice: Fieldwork and the ethnographic method*. Bloomsbury.
- Pawlak, M. (2018). *Zawstydzona tożsamość. Emocje, ideologie i władza w życiu polskich migrantów w Norwegii*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ponty, J. (2009). La Mission catholique polonaise en France du XIX e au XXI e siècle. *Cahiers de La Méditerranée*, 78(2). <https://doi.org/10.4000/cdlm.4676>
- Quero, H. C. (2016). Embodied (Dis)Placements: The Intersections of Gender, Sexuality, and Religion in Migration Studies. In J. B. Saunders, E. Fiddan-Qasmiyeh, & S. Snyder (Eds.), *Intersections of Religion and Migration: Issues at the Global Crossroads* (pp. 151–172). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/978-1-137-58629-2_6
- Ryan, L., & Vacchelli, E. (2013). Introduction: Gender, religion and migration. *Religion and Gender*, 3(1), 1–5. <https://doi.org/10.18352/rg.8447>
- Urbańska, S. (2015). *Matka Polka na odległość. Z doświadczeń migracyjnych robotnic 1989–2010*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. <https://doi.org/10.12775/978-83-231-5692-5>