

**Studia
Religiologica**

Jagiellonian University Scholarly Fascile

Studia Religiologica

edited by

Elżbieta Przybył-Sadowska

49
2016
i s s u e 1

Jagiellonian University Press

Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego

Studia Religiologica

pod redakcją
Elżbiety Przybył-Sadowskiej

49
2016
zeszyt 1

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Studia Religiológica 49 (1) 2016

Zeszyty Naukowe UJ

REDAKTOR NACZELNY

Andrzej Szyjewski

ZASTĘPCA REDAKTORA NACZELNEGO

Elżbieta Przybył-Sadowska

Adres redakcji: Instytut Religioznawstwa UJ, ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków

e-mail: studiareligiologica@iphils.uj.edu.pl

RADA NAUKOWA

Scott Atran, Eileen Barker, Grace Davie, Armin Geertz, Halina Grzymala-Moszczyńska, Hans Gerald Hoedl, Ralph W. Hood Jr, Aleksander E. Naumow, Krzysztof Pilarczyk

REDAKTOR ZESZYTU

Elżbieta Przybył-Sadowska

PROJEKT OKŁADKI

Barbara Widlak

WERYFIKACJA JĘZYKOWA TEKSTÓW ANGLOJĘZYCZNYCH

Ben Koschalka

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński ze środków Instytutu Religioznawstwa

© Copyright by Uniwersytet Jagielloński

Wydanie I, Kraków 2016

All rights reserved

Niniejszy utwór ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Wydawcy.

Pierwotną wersją czasopisma „Studia Religiológica” (ISSN 2084-4077) jest wersja online publikowana kwartalnie w internecie na stronie www.ejournals.eu.

ISSN 0137-2432, e-ISSN 2084-4077

Nakład: 100 egz.



www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków

tel. 12 663-23-81, 12 663-23-82, fax 12 663-23-83

Dystrybucja: tel. 12 631-01-97, tel./fax 12 631-01-98

tel. kom. 506-006-674, e-mail: sprzedaz@wuj.pl

Konto: PEKAO SA, 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

Spis treści

Leszek Augustyn, <i>O religii, tradycji i wolności. Religijny wymiar myśli Piotra Czaadajewa</i>	1
Grzegorz Libor, <i>Wieloreligijne społeczeństwo walijskie</i>	21
Marek Lis, <i>Nowe filmy biblijne – między ortodoksją a apokryfem</i>	33
Magdalena Kozub-Karkut, Dagmara Głuszek-Szafraniec, <i>Miejsce krzyża w przestrzeni publicznej – analiza wybranych debat</i>	45
Agata S. Nalborczyk, <i>Finansowanie funkcjonowania islamu z budżetów państwowych a status prawny tej religii w wybranych państwach Unii Europejskiej</i>	65
Zbigniew Łagosz, Agata Świerzowska, <i>Ciemniejsza strona ciemności – ścieżka lewej ręki w zachodniej tradycji ezoterycznej. Wybrane zagadnienia</i>	85



O religii, tradycji i wolności. Religijny wymiar myśli Piotra Czaadajewa

Leszek Augustyn

Instytut Filozofii

Uniwersytet Jagielloński

Abstract

Religion, Tradition and Freedom: the Religious Dimension of Pyotr Chaadayev's Philosophy

Pyotr Yakovlevich Chaadayev (1794–1856), the author of the famous *Philosophical Letters*, is usually regarded as a “paradoxical” conservative, a representative of historiosophy and a social thinker. In the present paper Chaadayev is discussed from the perspective of the philosophy of religion with special emphasis put on the following issues: tradition vs religion (the traditionalist's standpoint), history vs religion, freedom vs religion, and an outline of the proposed philosophy of religion (or religious philosophy). The paper also touches upon typically Russian issues: Russian identity facing the West, and primarily religious Occidentalism, which was the position taken and elaborated by Chaadayev.

Key words: Pyotr Chaadayev, Russian philosophy, philosophy of religion, Russian conservatism

Słowa kluczowe: Piotr Czaadajew, filozofia rosyjska, filozofia religii, konserwatyzm rosyjski

W konkluzji tekstu osnutego wokół polskiej edycji pism Piotra Czaadajewa (rosyjskiego myśliciela, żyjącego w latach 1794–1856), zawierającej przede wszystkim jego słynne „listy filozoficzne”, Jan Skoczyński poczynił pewną uwagę, która może i powinna być odczytana jako ważne przesłanie: „Chodzi mi raczej o podkreślenie, że skoro Rosja jest tak poważnym problemem dla samych Rosjan, jej rozpoznawanie powinno zająć również umysły przedstawicieli innych nacji. Zwłaszcza tych, którym przyszło żyć w jej bliskim sąsiedztwie”¹. Ogólnie zgadzając się z takim ujęciem

¹ J. Skoczyński, *Obląkany filozof* [w:] *idem, Ludzie i idee. Szkice historyczno-filozoficzne*, Kraków 1999, s. 70.

„problemu rosyjskiego”, warto przyjrzeć się bliżej spuściźnie „obląkanego filozofa”. Znajdując się blisko granicy Rosji, powinniśmy wszakże to czynić; oczywiście, pomni tego, że nie tylko o Rosję tu chodzi, ale także o nas samych. Niemniej jednak – zastrzeżmy się – należy mieć przy tym na uwadze nie wyłącznie zagrożenie, ale i głębsze zrozumienie, a wreszcie i obopólne wzbogacenie. Zresztą sam sposób myślenia Czaadajewa przebiega dwutorowo: myśląc o Europie, rozważa on bowiem problem Rosji, a myśląc o Rosji, nie może pominąć Europy. W 1914 roku Osip Mandelsztam pisał:

Ślad, który Czaadajew pozostawił w świadomości społeczeństwa rosyjskiego, jest tak głęboki i niezatarty, że mimo woli pytamy: czy to diament przejechał po szkle? [...] Czaadajew właśnie prawem Rosjanina wstąpił na święty grunt tradycji, z którą nie był dziedzicznie związany. Tam, gdzie wszystko jest koniecznością, gdzie każdy kamień pokryty patyną czasu drzemie zamurowany w łuku sklepienia, Czaadajew wniósł wolność moralną, dar ziemi ruskiej, najpiękniejszy na niej wyhodowany kwiat. [...] Czaadajew w istocie był pierwszym Rosjaninem, który po ideowym pobycie na Zachodzie odnalazł drogę powrotną².

Tak! – rzeklibyśmy – istotnie wniósł on „wolność moralną”, która jednak natchmiast (a wydarzenie to stało się symbolem) została stłumiona przez czynniki zewnętrzne: administracyjną represję. Myśliciel poddany tym szykanom nieustannie podkreślał swoje przywiązanie do ojczyzny i jednocześnie przestrzegał: „Nie szlakiem ojczyzny, ale szlakiem prawdy prowadzi droga ku niebiosom”³. Na ową prawdę chciał jednak spoglądać oczami Rosjanina konserwatysty. Problem Rosji jako narodu i państwa, ujęty w ramy historiozofii, pozostawał bowiem zagadnieniem fundamentalnym. Co więcej, od momentu jego sformułowania stał się niemal obsesyjnym tematem myśli rosyjskiej. Przy pierwszym odczytaniu stanowisko Czaadajewa, zresztą tylko częściowo upublicznione, zostało najwyraźniej odebrane w sensie politycznym – walnie przyczyniła się do tego wspomniana reakcja władz. Nic więc dziwnego, że religijny wymiar jego myślenia pozostał przez te same okoliczności nieco przesłonięty.

Przypomnijmy tylko niektóre okoliczności towarzyszące publikacji *Pierwszego listu filozoficznego*. Otóż pisał Aleksander Hercen, że: „Był to wystrzał, który rozległ się wśród ciemnej nocy; czy coś tonęło i obwieszczało swoją zagładę, czy był to sygnał, wołanie o pomoc, zapowiedź świtu lub tego, że on nie nastanie – mniejsza o to, lecz trzeba się było obudzić”⁴. To wyraz uznania, ale, co gorsza, autor tekstu *O rozwoju idei rewolucyjnych w Rosji* (1851) bezceremonialnie włącza go do „szeregu rewolucyjnego”⁵. Co z kolei musiało skłonić Czaadajewa jako rosyjskiego

² O. Mandelsztam, *Piotr Czaadajew* [w:] *idem, Nieograbiony i nierozgromiony. Wiersze i szkice*, tłum. A. Pomorski, Warszawa 2011, s. 49.

³ P. Czaadajew, *Apologia obląkanego*, tłum. J. Dobieszewski [w:] *Wokół słowianofilstwa. Almanach myśli rosyjskiej*, J. Dobieszewski (red.), Warszawa 1998, s. 65.

⁴ Cyt. za: A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 145; A. Hercen, *Rzeczy minione i rozmyślenia*, tłum. E. i W. Słobodnikowie, Warszawa 1952, t. 2, s. 263.

⁵ A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. 2: *Rosja i stary świat*, tłum. W. Bieńkowska, Warszawa 1966, s. 158–161.

konserwatystę do zdecydowanego odcięcia się od przypisywanej mu roli, fakt ten mógł bowiem narazić go na dodatkowe represje. Zresztą zarówno założenia filozoficzne, jak i wyznaczone cele były u obu myślicieli wzajemnie się wykluczające: propozycja Czaadajewa była religijna, Hercena zaś – rewolucyjna⁶. W rzeczy samej słowa Hercena o tym, że po „dzwonie na trwogę”, jaki rozległ się po opublikowaniu listu, „młodzi bojownicy wyszli na arenę”, wpisywały Czaadajewa – i to w sposób zgoła nieuprawniony – w kontekst całkowicie mu obcy. Wszelako nie politycznym rewolucjonistą był ten myśliciel, ale antyrewolucjonistą rewoltującym myśl rosyjską.

Jakiemu więc podejściu – politycznemu czy religijnemu, rewolucyjnemu czy tradycjonalistycznemu – dać pierwszeństwo? Andrzej Walicki podkreśla, że dla Czaadajewa „punktem wyjściowym (genetycznie) oraz centralnym problemem” jest Rosja, ale nie powinno się przy tym ignorować ogólnych założeń jego stanowiska, porządku dedukcyjnego⁷. Niemniej jednak można też utrzymywać, że nie w filozofii historii leży punkt ciężkości stanowiska, ale raczej w jego myśli religijnej: teologii i metafizyce. Podejście takie wyznaczyło między innymi linię interpretacji Wasyla Zieńkowskiego oraz Richarda Pipesa. Tak więc rosyjski badacz podkreśla, że rozważania Czaadajewa o Rosji są „logicznym wywodem z ogólnych idei filozofii chrześcijaństwa”, natomiast badacz amerykański pisze, że wszystkie uwagi o Rosji myśliciel „wyrażał niejako na marginesie swych koncepcji religijnych”⁸. W którą stronę zatem się zwrócić i której opcji dać pierwszeństwo? To raczej sprawa rozłożenia akcentów niż jednostronnych rozstrzygnięć; rzec można, że obydwie perspektywy wzajemnie się uzupełniają. Zgodnie bowiem z zamysłem Czaadajewa rozwój narodowy i sama historyczność narodu wiążą się z jego „idea”, przejawiającą się w dynamicznie rozumianej tradycji, jej „samoobjawieniu się” – jak pisał Frederick Copleston⁹. Oznacza to również konieczność odniesienia poziomu historyczno-partykularnego do (meta) historyczno-universalnego planu Królestwa Bożego na ziemi. Skoro jednak prawda urzeczywistnia się w wymiarze bytu historycznego, to w tym wypadku wcale nie jest pozbawione podstaw mówienie o „immanentyzmie religijnym”, uhistorycznieniu prawdy religijnej¹⁰. Chrześcijaństwo to religia historyczna i dlatego podstawowym zadaniem dla człowieka – indywidualnego i społecznego, co w gruncie rzeczy stanowi jedno – jest pełna realizacja prawdy boskiej, a zatem millenarystyczne wychylenie ku przyszłości; co bynajmniej nie wyklucza transcendentnego charakteru Boga, ponadhistorycznego i absolutnego sensu Jego istnienia. Nic więc dziwnego, że wszelkie formy panteizmu budziły u rosyjskiego filozofa tak zdecydowany sprzeciw.

⁶ Ch. Quénet, *Tchaadaev et les lettres philosophiques. Contribution à l'étude du mouvement des idées en Russie*, Paris 1931, s. 365.

⁷ A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002, s. 63.

⁸ W.W. Zieńkowskij, *P.Ja Czaadajew kak rieligioznyj myslitel'* [w:] *P.Ja. Czaadajew: pro et contra*, A.A. Jermiczow, A.A. Złatopolskaja (red.), Sankt-Pietierburg 1998, s. 477; R. Pipes, *Konserwatyzm rosyjski. Studium kultury politycznej*, tłum. A. Mrozek, Kraków 2009, s. 120.

⁹ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 10: *Filozofia rosyjska*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2009, s. 40.

¹⁰ S.A. Lewickij, *Oczerki po istorii russkoj filozofii. Tom pierwszy* [w:] *idem, Tragedija swobody. Izbrannye proizwiedienija*, Moskwa 2008, s. 581.

W schemat taki wpisuje się również potrzeba odnalezienia i wskazania „rosyjskiej idei”, aczkolwiek nie w ujęciu „fanatycznych Słowian” – jak „obłąkany filozof” – czytelnie określić słowianofilów jego czasów. W sposób pełniejszy, rzecz jasna, zostanie ona sformułowana dopiero na gruncie historiozofii Włodzimierza Sołowjowa i jego następców. Cokolwiek by więc twierdzić, pozostaje prawdą, że pewne przesłanki „filozofii samookreślenia narodowego” zostały już przez Czaadajewa wyraźnie wskazane. I odtąd też oczekiwały na swe rozwinięcie...

Filozofia praktyczna opiera się na przesłankach filozofii teoretycznej. W wypadku Czaadajewa można jednak powiedzieć, że teoria zawiera w sobie elementy praktyczne: nade wszystko – co nie raz jeszcze przyjdzie nam podkreślać – zrozumienie wymaga uprzedniego przyjęcia określonej (ontycznej i epistemicznej) postawy. Ogólnie mówiąc, metafizyka rosyjskiego myśliciela ma charakter holistyczny, jest zdecydowanie antyindywidualistyczna i antyświęceniowa¹¹. Warto zauważyć, że niektóre poglądy Czaadajewa wykazują daleko posuniętą zbieżność z ideami tradycjonalizmu francuskiego. Podobieństwa te dotyczą zarówno założeń ogólnych, jak i poszczególnych rozstrzygnięć. W swej filozofii religijnej – pisał Aleksander Turgieniew – „skłania się on ku systemowi Maistre’a-Bonalda”¹². Mimo wszystko Wasyl Zieńkowski próbuje tę sprawę wyważyć i odpowiednio rozłożyć akcenty: co prawda, Czaadajew nie mógł nie znać dzieł Josepha de Maistre’a, ale *de facto* większą rolę w jego „ewolucji ideowej” odegrali Louis de Bonald, François René de Chateaubriand i Pierre Simon Ballanche¹³. Na liście tej nie powinno także zabraknąć Hugues Roberta Felicité de Lamennais’go, rzecz jasna, jako myśliciela tradycjonalistycznego i teokratycznego. Wypada więc przyjąć, że tradycjonalizm francuski odcisnął niezatarte piętno na koncepcji rosyjskiego myśliciela. Wyraźne są też – historiozoficzne i społeczne, estetyczne i religijne – wątki filozofii romantycznej. Ponadto wczesnym i długotrwałym odniesieniem filozoficznym, intelektualnym tłem Czaadajewowskiej koncepcji pozostawała tradycja niemiecka, a zwłaszcza filozofia Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga.

W myśl założeń Czaadajewa człowiek nie powinien dążyć do wolności, ale wprost przeciwnie – musi uznać, że źródłem i gwarancją wolności ludzkiej jest jej bezpośrednia zależność od umysłu powszechnego. Nie należy więc zmierzać do ustanowienia autonomii rozumu i autonomii moralnej. O ile bowiem dążymy do prawdy w porządku świata, o tyle też trzeba – w sensie dosłownym – podporządkować się świadomości ponadindywidualnej. Myśliciel przekonywał, że rozum jest tym silniejszy, im bardziej poddany temu, co ze swej natury go niekończąco przekracza i dzięki czemu może on zakorzenić się w sferze duchowej: umyśle powszechnym. Utrzymywał jednocześnie, że świadomość jednostki ma genezę społeczną. Rozumu indywidualnego nie powinno się zatem rozpatrywać w oderwaniu od rozumu ogólnego, powszechnego. Dlatego również rozum wyizolowany, „czysty rozum” Immanuela Kanta, zostaje (już teraz) skazany na klęskę. Co najwyżej ów „sztuczny, zły rozum” może świadczyć o prawdzie zawartej w chrześcijańskim dogmacie o upadku

¹¹ Por. A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002, s. 40.

¹² Cyt. za: Ch. Quénet, *Tchaadaev et les lettres philosophiques*, s. 156.

¹³ W.W. Zieńkowski, *P.Ja. Czaadajew kak rieligioznyj myslitel’*, s. 476.

(por. L 103 [III])¹⁴. Nie znaczy to jednak, że całość osiągnięć Kanta ocenia się wyłącznie negatywnie. „Głęboki myśliciel” – jak przyznawał Czaadajew – znajdował się bowiem na dobrej drodze do odkrycia „rozumu prawdziwie czystego, który byłby prostym odbiciem rozumu absolutnego”. Niestety zboczył z niej i popadł w fałszywą ideę „autonomii rozumu” wraz z jego immanentnym prawem imperatywnym (L 132 [V]).

Szukając analogii w filozofii Kanta, należy jednak przyjąć, że rosyjski filozof mówi o dwóch rodzajach rozumu ludzkiego. Rozum subiektywny, indywidualny, wspomniany już „sztuczny, zły rozum”, jest rozumem w pewnym stopniu wytworzonym przez samego człowieka: ograniczony przestrzennie i czasowo, związany z jego indywidualnym doświadczeniem, okolicznościami życia i osobistym charakterem. Ale przede wszystkim jest on władzą pasywną, podporządkowaną. Może tylko działać analitycznie, na podstawie praw rozumu i danych doświadczalnych. O ile więc sam z siebie dąży do syntezy, o tyle popada w błąd. Potrzebuje bowiem podporządkowania sile aktywnej, syntetycznej. Siłą taką jest natomiast rozum obiektywny, pierwotny, który wyraża się w postaci ciągłości tradycji, a niekiedy uobecnia się w bezpośrednich, boskich „inspiracjach”. Co najważniejsze, rozum ten pochodzi od Boga. Jeśli zatem rozum subiektywny zdoła podporządkować się rozumowi obiektywnemu – jeśli, innymi słowy, człowiek włączy się w ciąg tradycji – to zdoła on powrócić do jedności z rozumem pierwotnym, boskim. Zakładana i antycypowana jedność stanowi przeto cel prawdziwego rozwoju człowieka. W ten oto sposób problematykę rozumu ludzkiego ujmuje i rozwija myśliciel rosyjski, ale, zauważmy, takie wydzielenie i przeciwstawienie dwóch rozumów – w znaczeniu, jakie nadawał im Czaadajew – pozostaje całkowicie obce filozofii Kantowskiej¹⁵.

Dla rozumu wcielonego, to znaczy „upadłego”, subiektywnego rozumu ludzkiego, jedyną dostępną wiedzą jest „wiedza kolektywna”, która bezpośrednio wynika z uczestnictwa w świadomości zbiorowej, czyli tradycji rozumianej w sensie ponadpokoleniowej pamięci historycznej. Z tego więc punktu widzenia całkowita, absolutna autonomia moralna okazuje się pojęciem absurdalnym, gdyż świat stanowi jedność niezależną od wszelkich jednostkowych dążeń i idealistycznych aspiracji rozumu ludzkiego:

Bez wątpienia, istnieje całkowita jedność w całokształcie bytów [...]. Ale jest to jedność obiektywna, całkowicie zewnętrzna wobec rzeczywistości zmysłowej. Nie ma wątpliwości, że jest to fakt ogromnej wagi i że rzuca on niezwykle światło na wielkie WSZYSTKO: stwarza logikę przyczyn, lecz nie ma nic wspólnego z tym panteizmem, jaki wyznaje większość dzisiejszych filozofów (L 122 [V]).

Dlatego też zwykli ludzie (pośród nich, nieśmiało podejrzewamy, również Immanuel Kant) powinni się podporządkować wartościom tradycyjnym i tym samym

¹⁴ P. Czaadajew, *Listy*, wybór, wstęp i oprac. L. Suchanek, tłum. M. Leśniewska, L. Suchanek, Kraków 1992, s. 275–276. (Odsyłacze do tej pozycji zostały umieszczone bezpośrednio w tekście; powyższe oznaczenie należy odczytywać następująco: L; numer strony; numeracja „listów filozoficznych” w nawiasie kwadratowym).

¹⁵ M.-B. Zeldin, *Chaadajev's Quarrel with Kant. An Attempt at a Cease-Fire*, „Revue des études slaves” 1983, t. 55, z. 2, s. 279–280.

poddać swą wolę dyscyplinie. Jedynym wyjątkiem, przypomnijmy, mogą być spontaniczne czyny ludzi bezpośrednio natchnionych przez Boga.

W jakim świecie jest to możliwe? O jakiej strukturze metafizycznej mówimy, gdy próbujemy odnieść powyższe uwagi do ich teoretycznych podstaw? Ogólnie mówiąc, klasycznemu pojęciu „byt” odpowiada u Czaadajewa określenie „Wielkie Wszystko”. Nieco uszczegółowiając, należy jednak wskazać, że całość bytu zachowuje strukturę hierarchiczną, na którą składają się cztery „warstwy ontologiczne”: najwyższą stanowi Bóg, następnie mamy świadomość powszechną i świadomość indywidualną, najniższym zaś jej poziomem jest przyroda przedludzka. Zasadnicze znaczenie ma sfera umysłu powszechnego, gdyż w niej właśnie znajduje się miejsce dla pamięci zbiorowej, na którą składa się „ogół wszystkich idei, które żyją w pamięci ludzi”. A co raz zapamiętane, przemyślane, ostaje się i potencjalnie lub aktualnie trwa w kolejnych swoich przemianach, albowiem „idea staje się własnością rozumu powszechnego tylko jako tradycja” (L 127 [V]). Jest to więc świadomość ponadindywidualna i ponadpokoleniowa, to dopiero tutaj można mówić o tradycji w sensie właściwym, tradycji powstałej w wyniku współdziałania i ścierania się wielu świadomości jednostkowych. Historia intelektualna ludzkości – tradycja europejska, poddana uniwersalizacji – opiera się na pojęciach *p i e r w s z y c h*, wspólnie podzielanych ideach podstawowych:

[...] wszystko, co istnieje w świecie idei, wywodzi się z pewnej liczby tradycyjnych pojęć, które w równie małym stopniu należą do pojedynczej istoty rozumnej, jak siły przyrody do pojedynczej istoty fizycznej. Archetypy Platona, idee wrodzone Kartezjusza, *a priori* Kanta – wszystkie te różnorodne elementy myśli [...], wszystkie te od początku istniejące zarodki można sprowadzić do idei, które zostały nam przekazane przez umysły poprzedzające nas w życiu i mające za zadanie wprowadzenie nas w naszą egzystencję indywidualną. Bez przyswojenia sobie tych rezultatów człowiek byłby po prostu dwunogim lub dwurękim ssakiem [...] (L 133 [V]).

W wyniku uczestnictwa w umyśle powszechnym, poprzez wspólną tradycję, staje się możliwe obcowanie człowieka z Bogiem. Podkreślanie historycznego i społecznego charakteru religii będzie dla Czaadajewa niezmiernie ważne; stąd przecież wyrażał jego podziw dla katolicyzmu jako religii dobrze osadzonej w historii i poprzez to realnie kształtującej świat. Droga do Boga i prawdy o świecie nie jest przeto drogą samotniczą. Myśliciel pozostaje przekonany, że: „[...] o własnych siłach nie jesteśmy w stanie wznieść się do poznania prawa, które koniecznie dotyczyć powinno tego oraz tamtego świata” (L 98 [II]). Wynika więc z tego, że zmierzanie do Boga jest równoznaczne z dążeniem do całkowitej socjalizacji. Łączy się z tym także konieczność dbania o formy, konwencje społeczne i środowisko zewnętrzne.

Jak należy zatem rozumieć socjalizację? Z pewnością nie jest to stan „rozpuszczenia świadomości indywidualnej w masie ludowej”. Wprost przeciwnie – jej zasadniczą cechą pozostaje *e l i t a r y z m p o z n a w c z y* (zapewne dochodzi tutaj do głosu arystokratyczne pochodzenie myśliciela). Głos ludu nie jest więc głosem Boga, jak chciałby to widzieć rozczarowany teokrata Hugues Robert Félicité de Lamennais. W liście do Aleksandra Turgieniewa rosyjski myśliciel, nie kryjąc swego zdumienia, retorycznie zapytywał: „Jak można poszukiwać rozumu w motłochu? Czy ktoś widział, by motłoch był rozumny?” (L 226). Prawda jest natomiast obecna

w innym ciele społecznym, ciele uduchowionym, którym jest Kościół. Uznając znaczenie społecznie wcielonej prawdy, myśliciel mógł jednocześnie przyjmować, że nowe objawienie każdorazowo dokonuje się wewnątrz tradycji za przyczyną wybitnych jednostek, życia i twórczości „bohaterów religijnych”. Żywa tradycja pozostaje jednak podstawą nienaruszalną i dlatego jakkolwiek próbę podważania autorytetu Kościoła przez indywidualizm – rozwijany zwłaszcza na gruncie protestantyzmu – poddawał ostrej krytyce.

Przyjrzyjmy się zatem głównym kręgom problemowym, które nadają myśleniu Czaadajewa ów specyficzny, religijny charakter:

1. Zadanie, jakie myśliciel stawia przed filozofią, zostało ujęte przez niego nieco paradoksalnie, a mianowicie polega ono na wyjaśnieniu „nie tego, co zawarte jest w filozofii, lecz raczej tego, czego w niej nie ma” (L 102 [III]). Czego mianowicie w niej nie ma? I czego dotyczy samo to zadanie? Można powiedzieć, że przede wszystkim chodzi o to, co znajduje się ponad jednostkowym rozumem. Pisze: „Cel prawdziwej filozofii polega na tym, by po pierwsze – ukazać tę zasadę, po drugie zaś – wyjaśnić, skąd przychodzi światło, które powinno kierować naszym życiem” (L 103 [III]). Innymi słowy, filozofia powinna wskazać drogę do tradycji. W sposób natomiast najdoskonalszy – co do tego filozof nie miał najmniejszych wątpliwości – „boska tradycja ludzkości” przejawia się w chrześcijaństwie. Czaadajew był zatem myślicielem religijnym, a ściślej – filozofem chrześcijańskim (L 232). I zgodnie ze swym „powołaniem” utrzymywał, że prawdziwa filozofia nie tylko nie przeciwstawia się religii ani obłudnie nie rozdziela tych dwóch sfer – jak z upodobaniem praktykowano w XVIII wieku – ale czyni z niej nieodłączną i konieczną dziedzinę swego doświadczenia. Tak więc filozof przyszłości powinien uznać religię za istotną część prawdziwego systemu filozoficznego. A głosząc takie tezy, myśliciel z Basmannej stawiał i zarazem rozwijał na gruncie myśli rosyjskiej problem filozofii religijnej. Wszak wyraźnie podkreślał: „Rozważając problem religijny za pomocą czystego rozumowania, uzupełniamy jedynie zagadnienie filozoficzne” (L 101 [III]). Wśród współczesnych sobie myślicieli europejskich dostrzegał i entuzjastycznie oceniał działalność właśnie na tym polu Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga. W jednym z listów do filozofa niemieckiego wyznawał, że od początku swej działalności również on dążył do połączenia filozofii z religią, pracował na rzecz nowej syntezy i każdą swą myślą przyczyniał się do „budowy świątyni, gdzie mieli się kiedyś zebrać wszyscy ludzie, aby tam uczyć w pełni świadomość jawnego Boga” (L 188)¹⁶.

2. Rozważania nad kwestią religijną *sensu stricto* rozpocznijmy od przytoczenia wyznania, będącego zarazem próbą autocharakterystyki, z prywatnej korespondencji filozofa. Jest rok 1835, Czaadajew kreśli do przyjaciela następujące słowa:

[...] moja religia niezupełnie pokrywa się z religią teologów, i może mi powiesz, że nie jest to także religia ludów. Ale ja Tobie powiem, że jest to religia kryjąca się w głębi umysłów, a nie ta, co jest na końcu języka, że jest to religia treści, a nie religia form, że jest to religia, która jest,

¹⁶ Przywoływany list pochodzi z 1832 roku. Jeszcze wiele lat później, po objęciu przez Schellinga w 1841 roku katedry filozofii w Berlinie, filozof rosyjski nie kryje związanych z tym nadziei na religijne odrodzenie filozofii (list do Schellinga z 20 maja 1843 roku; por. L 239–241).

a nie ta, która się wydaje, wreszcie, że jest to religia przeczuwana, o którą apelują dziś wszystkie gorące serca, wszystkie głębokie dusze i która, zdaniem wielkiego historyka przyszłości, stanie się kiedyś ostatecznym kultem i całym życiem ludzkości [...] (L 206).

Myśliciel nawiązuje do Objawienia pierwotnego, które poprzedza wszelkie historyczne swoje konkretyzacje, mówi o ponadkonfesyjności i powszechności religii. Nie zmienia to faktu, że na poziomie historycznym w stopniu najwyższym przejawiała się ona właśnie w katolicyzmie. W tych patetyczno-profetycznych słowach filozof opowiada się więc za religią, która – historycznie rzecz ujmując – ukształtowała rozum europejski i w nim nadal istnieje. Jest to religia, co prawda, osadzająca się w tradycji i wyznaczająca duchowe, intelektualne i społeczne wzorce, ale jednocześnie będąca *spiritus movens* każdego, rozwijającego się w czasie, społeczeństwa chrześcijańskiego. W tym sensie odgrywa niezwykle doniosłą rolę „wiecznej odnowicielki” ducha Europy. Podkreślając jej charakter syntetyczny, uniwersalny i apokaliptyczny, filozof mówi o idei Królestwa Bożego na ziemi, czyli religijnej przemianie człowieka i świata.

U postaw Czaadajewowskiego sposobu ujmowania religii, genezy i fenomenu religijności ludzkiej odnajdujemy przekonanie, że prawdy objawione są dostępne dla wszystkich umysłów; chociaż ich doskonała aktualizacja (oczywiście na miarę człowieka) wymaga poważnego – duchowego i intelektualnego, historycznego i kulturalnego – wysiłku. Nie trzeba przy tym podkreślać, że edukacja czasów Czaadajewa pozostawała przywilejem elity społecznej. A nawet spośród tej wąskiej grupy tylko nielicznym przypadkowi udział w istotnym poznaniu. Tak czy inaczej podstawą rozumienia jest uczucie religijne, w którym znajduje swój wyraz – idąc po linii, powiedzielibyśmy, schleiermacherowskiej – świadomość zależności rozumu ludzkiego od siły bezwzględnie go przewyższającej (L 95 [II]). Czym wobec tego jest religijne, absolutne dobro? – zapytywał rosyjski filozof. Odpowiedź znajdował w świecie, gdyż naprowadza na nie: „[...] prawo, zgodnie z którym wszystko zmierza do swego przeznaczenia” (L 96 [II]). Przeczuciem, przejawem i wyrazem dobra absolutnego, danym w doświadczeniu świata, jest zatem działająca w nim Opatrzność. Aby jednak samo poznanie skutecznie i tym samym móc poznać własne przeznaczenie, nieodzowne jest przyjęcie jeszcze jednej przesłanki nadrzędnej, a mianowicie *Objawienia-Boga-w-świecie*, czyli prawdy religijnej, ustanawiającej obiektywną podstawę życia umysłowego (por. L 96 [II]).

3. Filozof rosyjski próbuje więc ująć problem Boga w jego aspekcie światowym: przede wszystkim mówi o *Objawieniu-Boga-w-świecie*. Uznaje jednocześnie, że prawdy objawione są ze swej istoty powszechne i dostępne dla każdego rozumu ludzkiego. Co więcej, *Objawienie pierwotne* nie tylko poprzedza, lecz także uzupełnia *Objawienie biblijne*. Wszelka treść *Objawienia* zaistniała już jako całość na początku, lecz dopiero w postaci tradycji, jako „dana”, uobecnia się w świecie ludzkim. Otóż w sposób wyróżniony przejawia się ona w najwyższych osiągnięciach ducha i intelektu ludzkiego; trzeba tylko umieć dostrzec w nich właśnie przejawy „tradycji boskiej”. Z chrześcijańskiego punktu widzenia „rozwój ducha ludzkiego” jest przeto „obrazem stałego oddziaływania Boga na świat” (L 99 [II]). Gdyby bowiem skierować swój wzrok ku początkom, ku rzeczywistości pierwotnej, i czynić

to zarazem w ramach „systemu objawionego” (*scil.* chrześcijaństwa), wtedy okazuje się, że rozum „dany na samym początku”, poza porządkiem czasu i przestrzeni, jest tym samym rozumem, jaki został „przekazany w osobie Chrystusa” (L 131 [V]). Myśl Boga wcielona w Chrystusie jest bowiem „słowem jako taki m”¹⁷.

Jesteśmy zatem istotami rozumnymi dzięki uczestnictwu w wyższym, ponadindywidualnym rozumie i zawdzięczamy to impulsowi przychodzącemu spoza rozumu jednostkowego: pierwotnie bierni wsłuchujemy się w „mowę Boga”, który przemawia w istotach nam podobnych. A skoro słowa ludzkie pochodzą od słowa Boga, to w porządku sensu zawsze się tylko odnajdujemy, natomiast nigdy sami go nie tworzymy. Bo czyż nie stajemy się rozumni, wrastając w tradycję? Otóż w takim „wielkim rozumie”, mateczniku istot rozumnych, uczestniczą wszystkie pokolenia, a wybitne umysły ludzkości stanowią wyróżnioną jego część. Pierwotne, powszechne Objawienie leży więc u podłoża tradycji ludzkości i, co więcej, stanowi jedyną gwarancję jej ciągłości. O ile więc Bóg przemawia do ludzi, o tyle jest Bogiem Objawienia; i o ile stał się „prawdą dla ludzi”, o tyle stanowi umysł powszechny, w którym zakorzenia się rozum ludzki¹⁸.

4. Uzupełnijmy te wątki o kilka problemów antropologicznych. Otóż działanie człowieka można sprowadzić do przyczyny przygodnej, która tylko współprzyczynuje działanie-w-świecie. W rzeczywistości bowiem działa on zawsze za przyczyną siły wyższej. Czy wobec tego pozostaje jeszcze miejsce dla „filozofii Ja”? Myśliciel przekonuje, że owszem, istnieje, ale należy ją rozumieć jako dział filozofii praktycznej: „Uświadomić sobie znaczy działać” (L 118 [IV]). Uświadomienie prawdy jest jej urzeczywistnieniem, ale działanie to wynika z przyczyny „wyższej”: naszego uczestnictwa w prawdzie obiektywnej, „danej” tradycji. Działanie człowieka jest więc o tyle czynem własnym, o ile pozostaje w zgodzie z ogólnym (moralnym, religijnym) prawem. Jeśli natomiast wykraczamy poza prawo i działamy samowolnie, to powodowani jesteśmy czynnikami wewnątrzświatowymi, czyli *de facto* przypadkowymi. Tym samym wydajemy się na łup przypadkowi, tracimy wolność. Nie utwierdzamy się bowiem w prawie wyższym, lecz umniejszamy na rzecz świata materialnego. A zatem na końcu tej fałszywej drogi (gdź na niej się znajdujemy) – zaprzeczamy własnemu Ja, negujemy samych siebie. Jednym słowem: wykorzeniecie Ja grozi poznawczym i moralnym jego wypaczeniem. Zgoła inaczej jawi się działanie człowieka, który postępuje zgodnie z tradycją. Zakorzeniecie świadomości indywidualnej w wyższym porządku bezpośrednio przekłada się bowiem na poziom niższy, buduje i ukonkretnia Ja ludzkie. A mimo wszystko poddając się owej sile boskiej – nie do końca jesteśmy jej świadomi: „Tak więc wolność polega na tym, że nie odczuwamy naszej zależności; to wystarczy byśmy się uznawali za zupełnie wolnych i współodpowiedzialnych za wszystko, co robimy, za wszystko, co myślimy” (L 120 [IV]).

Czyżby zatem poczucie wolności wiązało się z naturalnym ograniczeniem mocy poznawczej rozumu ludzkiego? Tylko w pewnym sensie i tylko w pewnych granicach. Zatrzymując się w tym miejscu, otrzymujemy bowiem zaledwie negatywne

¹⁷ P.Ja. Czaadajew, *Połnoje sobranije soczinienij i izbrannyje pis'ma*, Moskwa 1991, t. 1, s. 584.

¹⁸ Por. A.D. Siclari, *La culture allemande comme fondement de la divergence entre Čaadaev et Kireevskij sur la philosophie de l'histoire*, „Revue des études slaves” 1983, t. 55, z. 2, s. 291.

uwarunkowanie wolności. Wszelako każda wiedza negatywna może nieść w sobie zarodki wiedzy pozytywnej. Na pewno musimy znać granice, wszakże ich przekraczanie, a tym samym wszelkie nadużywanie wolności – prowadzi do zła. Nie tylko więc możemy, ale wręcz musimy uświadomić sobie tę prawdę. Skutki złego działania, przeciwstawiające się prawu boskiemu i prawu całości bytu, ilustruje filozof, przywołując obraz ruchu cząstek samowolnie niszczących porządek wszechświata. Konsekwencje takiej „samowoli” są zatem destrukcyjne zarówno dla indywiduum, jak i całości bytu. Pewnych wystarczających, acz nie wyczerpujących wytycznych można się spodziewać po bliższym przyjrzeniu się zagadnieniu tradycji. Czym zatem – w swej istocie – jest tradycja i jaką rolę ma ona do odegrania w życiu człowieka i społeczeństwa? Bezpośrednio z tradycji zdaje się bowiem wywodzić owo kryterium, które pozwala wytyczyć granice i zarazem określić przestrzeń ludzkiej wolności. Tym sposobem żywa łączność z tradycją staje się fundamentem istnienia w pełni ludzkiego, to znaczy istnienia rozwijającego się i nade wszystko – doskonalącego się, a jednocześnie możliwego do spełnienia tylko w horyzoncie całości bytu.

5. Zapewne upraszczając, ale i uwznioślając nasz język, można powiedzieć, że droga do Boga prowadzi przez tradycję, którą – co trzeba od razu podkreślić – należy wywodzić od pierwotnego „słowa”. Ujmując zaś w ten sposób główną myśl rosyjskiego filozofa, pozostajemy wierni formalnym i treściowym akcentom, wyraźnie wyczuwalnym podczas lektury jego pism. Otóż świadomość tradycji wyrasta z przekonania, że ktoś już zawsze myślał przed nami (wiemy, że „pokolenie przychodzi i pokolenie odchodzi”¹⁹ – nie zapominajmy także o tych, którym przyjdzie myśleć po nas): stąd też rosyjski myśliciel wyprowadza poczucie obowiązku i wymóg podporządkowania się sile wyższej. Należy przeto słuchać „mowy tradycji”, pozwolić na wydarzanie się jej sensów – wyraźne to, zauważmy, nawiązanie do filozofii języka Louisa de Bonalda.

Spójrzmy na to zagadnienie z perspektywy bardziej ogólnej, dotknijmy tylko kilku jego aspektów²⁰. Otóż według wybitnego tradycjonalisty francuskiego język stanowi właściwe narzędzie służące przekazowi tradycji i podtrzymywaniu ładu społecznego. Język jest bowiem przekazem Objawienia pierwotnego, a zatem słowa ludzkie pochodzą od „słów Boga” i to dlatego zachowany w swej pierwotnej czystości, nieskażony język jest „mową tradycji”, religijną (*resp.* boską) i społeczną (*resp.* ludzką) wizją świata. Uznać więc wypada, że w Bonalda teorii języka ognisku-je się tradycjonalizm tego myśliciela²¹. Co najważniejsze, język nie jest dlań wynalazkiem lub osiągnięciem ludzkim, lecz został on człowiekowi dany, przekazany. Na płaszczyźnie czysto filozoficznej Bonald stara się argumentować następująco: „Tak więc język nie został wynaleziony przez człowieka, ponieważ nie może on nawet

¹⁹ Por. Koh 1, 4.

²⁰ Abstrahujemy od kwestii dotyczącej tego, co i w jakim stopniu Czaadajew znał z pism Bonalda. Do problemu tego odnosi się Charles Quénet w przytaczanej już pracy *Tchaadaev et les lettres philosophiques*, s. 159–162.

²¹ A. Wielomski, *Filozofia polityczna tradycjonalizmu francuskiego. 1789–1830*, Kraków 2003, s. 102.

pomyśleć, że go wynalazł bez użycia słowa, które wyraża ową myśl²². Natomiast w ujęciu *stricte* tradycjonalistycznym – opierając się na idei ciągłości przekazu – wnioskuje: „Jeśli język nie mógł zostać wynaleziony ani przez człowieka, ani przez ludy, to został podarowany pierwotnie rodzajowi ludzkiemu w osobie pierwszego człowieka, i przez niego przekazany bezpośrednim potomkom, a przez nich wszystkim pozostałym, i wreszcie całemu rodzajowi ludzkiemu [...]”²³. Przekonuje przy tym, że hipoteza ponadludzkiej genezy języka została nie tylko wzmocniona, ale i autorytatywnie potwierdzona przez wierzenia religijne, z jakimi spotykamy się zarówno w społeczeństwach najbardziej oświeconych, jak i w tradycjach ludów barbarzyńskich. Uznaje więc, że sama hipoteza lingwogenetyczna:

[...] ukazuje nam religię przekazaną rodzajowi ludzkiemu, świadomość ciążących na człowieku obowiązków i praw w społeczeństwie jako naturalne, bezpośrednie i konieczne następstwo daru języka; ponieważ, czy to człowiek, będąc stworzonym jako [istota] mówiąca, czy też ta znajomość języka zainspirowana została dopiero po jego urodzeniu, posiada on już zarówno słowa, jak i myśli, które emanują z Rozumu najwyższego wraz ze słowem i które nie mogą być niczym innym, jak myślami porządku, prawdy oraz wszelkiego poznania koniecznego dla człowieka i społeczeństwa²⁴.

W polemice zaś z deistycznym stanowiskiem Jeana-Jacques’a Rousseau wicehrabia de Bonald proponuje jeszcze nader zwięzłą, chociaż zarazem pojemną formułę: „To, co Bóg chce, aby człowiek znał, mówi mu przez innych ludzi i zapisuje w prawach dla ustanowienia społeczeństwa”²⁵. Jednym słowem, język i mądrość (a to także znaczy: ład społeczny) zostały zarówno każdemu człowiekowi z osobna, jak i całej ludzkości dane, przekazane przez innych i tym samym stanowią „żywe słowo” tradycji. Dlatego też tak niezwykle ważne jest zachowanie jej ciągłości. Wsłuchiwanie się i zarazem przez to podporządkowanie indywidualnego życia uniwersalnej prawdzie „pierwotnego słowa”.

Po tych, siłą rzeczy, wybiórczych wejrzeniach w pisma myśliciela francuskiego powróćmy do filozofa rosyjskiego. A co – zapytajmy raz jeszcze – jeśli taka podległość ludzkiego Ja doprowadzi je do stanu całkowitej rezygnacji z wolności? W myśl poglądów Czaadajewa mielibyśmy wtedy do czynienia z najwyższym stopniem doskonałości człowieka (L 106 [III]). Nie tylko przewyżczeniem *principium individuationis*, ale i zniesieniem samej różnicy: objęciem istnienia indywidualnego przez sens powszechny, przybliżeniem Królestwa Bożego na ziemi. Apokalipsa dotyczy bowiem procesu, jakim jest stawanie się świata: „Myśl Apokalipsy – jest niczym niezgłębiona lekcja, bez wyjątku odnosząca się do każdego momentu nieskończonego czasu, do tego wszystkiego, co z dnia na dzień zachodzi wokół nas”²⁶. Tak rozumiana powszechność, przekonuje Dymitr Mereżkowski, stanowi główną i ośrodkową myśl

²² L. de Bonald, *Législation primitive considérée dans les derniers seules lumières de la raison* [w:] *Oeuvres complètes de M. de Bonald, publ. par M. l'abbé Migne*, Paris 1859, t. 1, col. 1162–1163.

²³ L. de Bonald, *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales* [w:] *Oeuvres complètes...*, t. 3, col. 88.

²⁴ *Ibidem*, col. 92.

²⁵ L. de Bonald, *Réflexions sur l'accord des dogmes de la religion avec la raison*, Paris 2012, s. 76.

²⁶ P.Ja. Czaadajew, *Połnoje sobranije soczinienij...*, t. 1, s. 451.

Czaadajewa, do której dają się sprowadzić inne aspekty jego koncepcji. W ten zatem sposób interpretator wskazuje na swoistą i na wskroś rosyjską – podkreślmy – oś światopoglądową filozofa z Basmannej. Co więcej, dążenie do powszechności uznał on za wyraz pragnienia apokaliptycznego. A jeśli tak, to myślenie Czaadajewa było nieustanną modlitwą: *adveniat regnum tuum*²⁷.

Z natury rzeczy problematyka tradycji, rozpatrywana w ramach filozofii historii, wiąże się z zagadnieniem czasu. Bóg czasu nie stworzył, ale pozwolił stworzyć go człowiekowi – twierdzi filozof. Dlaczego? Otóż Bóg nie może sam siebie ograniczać. Ale przecież to zarazem oznacza, że człowiek myśli zawsze w kontekście nieskończoności (L 108 [III]). Idea nieskończoności pojawia się zatem na tle nieskończoności aktualnej. Dosłownie: myślimy „w” Bogu i „dzięki” Bogu. W porządku religijnym, posiłkującym się obrazami, intuicja filozoficzna odwołuje się do wyobrażenia Nieba jako stanu całkowitego podporządkowania się temu, co w hierarchii doskonałości jest bezwzględnie wyższe. Dlatego też filozofia może wskazywać na istotę religii i jednocześnie starać się uzasadnić wynikającą z niej praktykę życia religijnego. Innymi słowy, powinna krytycznie się odnosić do poziomu życia moralno-społecznego. I tak zakorzeniając się w porządku „prawd wiecznych”, myślenie filozoficzne towarzyszy stawaniu-się-świata, w tym więc sensie współtworzy rzeczywistość ludzką.

Rozwijając tę myśl i próbując rozjaśnić własne pojęcie tradycji, Czaadajew odwołuje się do koncepcji „umysłu powszechnego”. Zagadnieniu temu poświęcił *Piąty list filozoficzny*²⁸. Streśćmy jego tezy: umysł powszechny (*scil.* świadomość powszechna) jest tożsamy sferze socjalnej, albo inaczej mówiąc – to społeczna świadomość tradycji. Należy jednocześnie podkreślić rolę języka w szerokim znaczeniu – nie sprowadza się ona wyłącznie do pomyślanego, wypowiedzianego i zapisanego słowa. Czyż bowiem człowiek – bytujący, poznający i działający – nie jest częścią rzeczywistości? I czyż zarazem nie pozostaje on wyróżnionym elementem w całościowej strukturze bytu: sensem istnienia, mową świata? Rozumienie zakłada zatem odpowiedniość zasad myślenia i praw świata. Przypomnijmy, że dla Czaadajewa uznanie istnienia „absolutnej jedności w całokształcie bytów” stanowi „credo wszelkiej rozsądnej filozofii” (L 122 [V]). Należy przeto przyjąć paralelizm świat materialnego, rozumianego jako powstawanie istot fizycznych w wyniku działania

²⁷ Por. D.S. Mierieżkowskij, *Czaadajew (1794–1856)* [w:] *P.Ja. Czaadajew: pro et contra*, A.A. Jermiczow, A.A. Zlatopolskaja (red.), Sankt-Pietierburg 1988, s. 413, 417.

²⁸ W tym miejscu poczynimy pewne istotne rozróżnienia terminologiczne:

(1) umysł powszechny (*l'intelligence universelle*) – w porządku paralelizmu odpowiada „powszechnej materii”, w jego zaś „łonie mają miejsce zjawiska sfery duchowej”, czyli jest to „ogół wszystkich idei, które żyją w pamięci ludzi”; przejawia się w tradycji (L 126–127 [V]);

(2) rozum (*l'ésprit*) – rozum rozpatrywany od strony subiektywnej, władza bierna (receptywna) raczej niż aktywna; składa się z tego, co wiemy, i tego, co wymyślimy (por. list do A. Turgieniewa z 30 października 1837). Jego genezę Czaadajew opisuje następująco: „W dniu stworzenia człowieka Bóg z nim rozmawiał, a człowiek słuchał i rozumiał Go – taka jest rzeczywista geneza rozumu ludzkiego; psychologia nigdy nie znajdzie głębszego wyjaśnienia” (L 129 [V]);

(3) rozum ogólny, powszechny (*la raison générale*) – rozum rozpatrywany od strony obiektywnej, obiektywizacja treści rozumów ludzkich: „Tysiące ukrytych myśli łączą myśl jednej istoty rozumnej z myślami innej; nasze najbardziej intymne myśli znajdują wszelkie możliwe środki uzewnętrznienia: rozsiewając się i krzyżując między sobą, łączą się i przechodzą z jednego rozumu do innego, kielkują i kwitną, i w końcu rodzą rozum ogólny” (L 125 [V]).

atomów, oraz świata duchowego, w którym dokonuje się „prokreacja rozumów jednostkowych”. W świecie moralnym panuje porządek analogiczny do świata fizycznego; obydwie zaś pozostają w relacji do zasady boskiej. Aktywność człowieka, moralna kwalifikacja jego myśli i czynów, bezpośrednio wiąże się ze świadomością zajmowanego przezeń miejsca w porządku przyczyn. Zasadą skłaniającą do moralnego działania jest pragnienie własnego dobra, którego nie można jednak utożsamiać z indywidualnym, autonomicznym wyobrażeniem dobra wspólnego. Wszelkie postacie dobra wywodzą się bowiem z dobra absolutnego i w nim się zakorzeniają. Indywidualizm etyczny jest opcją fałszywą, gdyż w istocie rzeczy istnieje tylko rozum podporządkowany (L 102 [III]). W rozumieniu Czaadajewa prawdy wieczne zawierają się w tradycji i są to prawdy Objawienia. A mimo to nie należy postępu ludzkiego – obyczajów, nauki, cywilizacji – po prostu utożsamiać z porządkiem prawd boskich²⁹. Wszakże rzeczywistość, świat, upadła natura ludzka nie przystają całkowicie do swych wzorców. Z tego więc punktu widzenia niezmiernie ważny jest edukacyjny walor tradycji i opatrnościowy charakter historii. W dziejach ludzkich, rzecz można, prześwieca sens i rozbrzmiewa boskie słowo.

Odpowiednikiem atomów w świecie moralnym okazuje się „słowo”. A jeśli tak jest, to umysł powszechny stanowi subtelny związek istot rozumnych. Słowu należy się jednak rozumienie. Pierwszy człowiek musiał być zatem istotą do pewnego stopnia uformowaną, podobną do Boga. Wynika stąd wniosek, że: „[...] to nie embriion ludzki jest stworzony na podobieństwo Boga” (L 128 [V]). Prawdziwa natura człowieka polega bowiem na zdolności uczenia się. Przekaz musiał rozpocząć się od istoty zdolnej do rozumienia i świadomego współtworzenia kultury:

Właśnie owo pierwsze słowo Boga do pierwszego człowieka przekazywane z pokolenia na pokolenie, zdumiewa dziecko w kolebce – to słowo właśnie wprowadza je w świat istot obdarzonych rozumem i przekształca w istotę myślącą. [...] To właśnie Bóg zwraca się stale do człowieka za pośrednictwem istot do Niego podobnych (L 129 [V]).

Przekaz uczyłowiczający odwołuje się do wspólnej tradycji jako podstawy, która dopiero umożliwia bezpośrednie obcowanie umysłów ludzkich. „Pozbawieni kontaktu z innymi umysłami, spokojnie skubalibyśmy trawę i nie rozmyślali o swojej naturze” (L 130 [V]) – ironicznie zauważa, rozmiłowany w tradycji, filozof. Myśl człowieka jako istoty indywidualnej jest jednocześnie myślą całego gatunku ludzkiego. Ujmowany obiektywnie rozum człowieka jest reproduktorem myśli Boga, chociaż stan rozumu aktualnego, subiektywnego – powiedzielibyśmy: zindywidualizowany stan umysłu powszechnego – każdorazowo powinien być wynikiem, pozostającego w zgodzie z ogólnym prawem, swobodnego wyboru. W przeciwnym wypadku – prowadzi on do błędu poznawczego i zła moralnego. Umysł powszechny, w którym uczestniczy każdy człowiek, stosownie do zajmowanego przezeń miejsca i posiadanych zdolności, znajduje swój najpełniejszy i najdoskonalszy wyraz w „systemie chrześcijańskim” (L 131 [V]). W innym zaś ujęciu: utożsamia się z tradycją chrześcijańską i... cywilizacją europejską. Zasadniczą jego treść stanowi więc

²⁹ A.D. Siclari, *La culture allemande comme fondement...*, s. 293.

intelektualna i filozoficzna spuścizna poprzedników, przekazicieli tradycyjnych sensów i pojęć podstawowych.

6. Ostatecznym celem człowieka jest zatem stopień jego własnej natury z naturą uniwersalną (L 109 [III]). Innymi słowy, przeznaczeniem człowieka jest jego doskonała socjalizacja, „[...] trud zniszczenia swego osobowego bytu i zastąpienia go bytem doskonale społecznym lub bezosobowym” (L 158 [VII]). Czym jest ów „byt doskonale społeczny”? Na tak zadane pytanie odpowiedzieć można, że jest on w pełni urzeczywistnioną ideą chrześcijańską, która osiągnęła poziom powszechności, katolicyzmu. W istocie rzeczy chrześcijaństwo dąży bowiem do wcielenia swej prawdy w byt historyczny. W tej sprawie oddajmy na chwilę głos Michałowi Gerszenzonowi:

Jest oczywiste, że ujmowana sama w sobie idea chrześcijańska jest wyższym stopniem wyrzeczenia, tzn. ascetyzmem; niemniej w takim stopniu, w jakim jest jej przeznaczone objęcie sobą całego świata, nieuchronnie musiała przepoczwaryć się i przyjąć charakter społeczny. Tak więc dla pełni chrześcijaństwa w równym stopniu są konieczne zarówno element ascetyczny, jak i element społeczny³⁰.

Wyrzeczenie się dumnego Ja, ascetyzm na rzecz procesu społecznego i, rozumiane dosłownie, społeczne wcielenie idei chrześcijańskiej – oto zadanie stojące przed chrześcijaństwem społecznym, czynnym. W procesie tym nie do przecenienia jest (meta)historyczna rola, jaką w „teatrze świata” powierzono właśnie katolicyzmowi. To dlatego myśliciel uznał papieżstwo za „widoczny znak jedności” i „znak ponownego zjednoczenia” (L 155 [VI]). Stąd też wyrastała jego zacięta polemika z protestantyzmem. Twierdził bowiem, że reformacja, rozbijając jedność chrześcijańskiego świata, przywróciła pogański podział. Co więcej, „przesąd protestancki” zniekształcił ogląd współczesnej cywilizacji, albowiem wymazał ze świadomości ideę jedności chrześcijaństwa średniowiecznego, przekreślił jedność narodu chrześcijańskiego (L 152, 154, 145 [VI]).

Jak łatwo się przekonać, tezy te stoją blisko kręgu idei rozwijanych na gruncie tradycjonalizmu francuskiego, w tym zwłaszcza poglądów Louisa de Bonalda i Josepha de Maistre’a (ten ostatni, przypomnijmy, przebywał w Rosji jako poseł Królestwa Sardynii w latach 1803–1817). Wystawiając się, być może, na zarzut anachronizmu, związany z datą publikacji przywołanego świadectwa, przytoczmy jednak wyrazisty i skondensowany przykład takiej antyprotestanckiej literatury tradycjonalistycznej. Odwołajmy się tym razem do twórczości de Maistre’a. Otóż w powstałym w latach dziewięćdziesiątych XVIII wieku tekście *Sur le protestantisme*, chociaż opublikowanym dopiero pośmiertnie w 1870 roku, sabaudzki kontrrewolucjonista wcale nie skrywał swoich nieprzejednanych, jednoznacznie negatywnych poglądów na istotę i historyczną rolę protestantyzmu. Zresztą postawie tej dawał on wyraz również w innych swoich utworach i wypowiedziach. W jego oczach reformacja oznaczała bowiem błędną apoteozę rozumu indywidualnego i – co gorsza – nieuprawnione, bluźniercze postawienie go w miejsce rozumu powszechnego. Skutki tego karygodnego uczynku były niszczące dla odwiecznego (*scil.* dotychczasowego), gdyż ustanowione przez

³⁰ M.O. Gerszenzon, *P.Ja. Czaadajew. Żizn’ i myszlienije* [w:] *idem, Gribojedowska Moskwa. P.Ja. Czaadajew, Oczerki proszlogo*, Moskwa 1989, s. 201.

Boga i uświęconego tradycją, porządku społecznego. Reformacja stała się zatem zaczątkiem wszelkich plag współczesności. Jako że protestantyzm był w swej istocie połączeniem herezji religijnej z herezją cywilną, musiało to pociągnąć za sobą jak najgorsze skutki: świat współczesny został zainfekowany i opanowany przez ducha rebelii. Innymi słowy, protestantyzm to sankiulotyzm religii³¹. Z takimi oto poglądami hrabia de Maistre przybywa do Rosji i, o ile nam wiadomo, w tej materii swych przekonań ani nie zmienił, ani nie porzucił. Z podobnie negatywnym obrazem i oceną protestantyzmu spotykamy się w pismach filozofa z Basmannej. A trzeba przyznać, że spogląda on na protestantyzm właśnie z punktu widzenia historiozofii, nie zaś różnic dogmatycznych³². Także tutaj protestanckie rozproszenie i katolicka jedność tworzą podstawowy, religijny kontrast w łonie cywilizacji Zachodu.

Mimo życia w rozproszonej, „upadłej” rzeczywistości, pośród świata religijnych i politycznych podziałów, w obliczu niebezpieczeństwa utraty zmysłu prawdy i dezorientacji w coraz to bardziej „pokawałkowanym” świecie, Czaadajew obstaje przy boskiej – scalającej i ocalającej zarazem – prawdzie. Pokrzepiony nią przekonuje:

Prawda jest jedna: Królestwo Boże, niebo na Ziemi, wszystkie obietnice Ewangelii – to nic innego, jak zapowiedź i urzeczywistnienie połączenia wszystkich myśli ludzkości w jedną myśl, i ta jedna myśl jest myślą samego Boga, to znaczy ziszczonym prawem moralnym (L 178 [VIII]).

Innymi słowy, filozof rosyjski oczekuje „wielkiej syntezy apokaliptycznej”. Historiozofia Czaadajewa opiera się na planie providencjalistycznym: Opatrzność Boża przejawia się w procesie historycznym. Otóż podobnie jak ponadindywidualna siła określa świadomość indywidualną, tak i Bóg realizuje swoje historyczne plany za pomocą narodów, traktowanych jako „osobowości moralne”. Historia ma sens i dąży do wyznaczonego z góry celu, jest zatem i drogą (stającym się światem), na której chaos (rozproszenie) przekształca się w proces dziejowy (jednoczenie). Nic więc dziwnego, że rosyjski myśliciel postrzegał protestantyzm jako siłę wstrzymującą, inwolucyjną. Jak wiemy, misją jednostek i narodów jest osiągnięcie stanu powszechności, urzeczywistnienie pełnej jedności.

Od czasów paruzji Chrystusa esencją dziejów stanowi chrześcijaństwo, a zwłaszcza katolicyzm i papieństwo, rozumiane jako gwarancja nadejścia wciąż wyczekiwanej jedności. Zwracając swój wzrok ku Zachodowi, rosyjski myśliciel podkreśla, że cywilizacja zachodnioeuropejska w całości opiera swój byt na przesłankach chrześcijańskich (L 83 [I]). Spoglądając zaś retrospektywnie, dodaje jeszcze, że średniowiecze było epoką historyczną, w której jedność świata chrześcijańskiego zrealizowała się w sposób najpełniejszy. W okresie tym religia była w istocie rzeczy twórczynią i wychowawczynią narodu chrześcijańskiego, rodzicielką umysłowości. Niestety odrodzenie i reformacja zniszczyły ją. Odtąd też rozpoczął się nieustanny proces duchowej i społecznej atomizacji. Ocenę tę Czaadajew podtrzymywał także w stosunku do czasów mu współczesnych, chociaż dostrzegał również przesłanki „nowej

³¹ J. de Maistre, *Oeuvres*, Paris 2007, s. 311, 312, 317, 330. (Odnajmy wariant tytułu: *Réflexions sur le protestantisme dans ses rapports avec la souveraineté*).

³² W.W. Zieńkowskij, *P.Ja. Czaadajew kak rieligioznyj myslitel'*, s. 489–490.

jedności”, kielkujące na gruncie przemian chrześcijaństwa XIX-wiecznego, przynajmniej mogące stanowić zapowiedź kolejnego etapu w dziejach Królestwa Bożego na ziemi. Aby jednak zasada religijna była w stanie realnie kształtować epokę świecką, należy ją uwolnić od poniżającej zależności od „potęg ziemskich” (L 257). Bynajmniej nie o rozdział Kościoła i państwa i nie o oddzielenie sfery *sacrum* od sfery *profanum* zabiega filozof, lecz o ich jedność i tym samym dobrowolne podporządkowanie rzeczywistości świeckiej zasadzie religijnej. Ani zachodni populizm rewolucyjny, ani przejęty przez prawosławie bizantyjski cesaropapizm nie mogły znaleźć w jego oczach szczerego uznania. Nadzieję, cnotę chrześcijańską *par excellence*, lokował więc w przyszłości...

Wybuch rewolucji lipcowej we Francji przekonał jednak filozofa, że wyczekiwana nowa era nie jest aż tak bliska, jak się tego spodziewał. Tak więc w latach 1829–1836 optymizm historiozoficzny filozofa ulegał stopniowemu złagodzeniu, a w końcu wkrađło się też rozczarowanie. Podkreślmy jednak, że równoległe do oceny Zachodu zmienia się stosunek myśliciela do Rosji³³. Daje temu wyraz w *Apologii obłąkanego*, niedokończonym tekście powstałym na przełomie 1836 i 1837 roku. Warto odnotować, że w okresie tym myśl filozofa nieco zbliżyła się – zachowując swoją odrębność i nastawienie polemiczne – do stanowiska słowianofilskiego.

7. Odnosząc się w *Pierwszym liście filozoficznym* do sytuacji Rosji, Czaadajew przekonuje, że jest to kraj zapomniany przez Opatrzność, znajdujący się na marginesie historii: „Żyjemy wyłącznie teraźniejszością w jej najwęższym zasięgu, bez przeszłości i przyszłości, wśród martwego zastoju” (L 74 [I]). Jeśli można mówić o rozwoju, to tylko ilościowym: „Rośniemy, ale nie dojrzewamy” (L 76 [I])³⁴. Diagnoza Czaadajewa była naprawdę gorzka. Przekonuje, że Rosjanie jako naród to tylko zbiór jednostek, cechuje ich brak zakorzenienia, tułactwo duchowe, nomadyczność. Skażeni doraźnością nie są zdolni ani do wytrwałej pracy materialnej, ani do prawdziwej twórczości duchowej. Jako Rosjanin zwraca się do Rosjan:

Wszyscy mamy wygląd podróżników. Nikt z nas nie ma określonej sfery istnienia, ustalonych zwyczajów i reguł dla czegokolwiek; nie mamy nawet ogniska domowego, nie mamy nic, z czym czulibyśmy się związani [...], nic trwałego, nic stałego, wszystko przepływa, wszystko mija, nie pozostawiając śladu ani w nas, ani poza nami. We własnych domach czujemy się jak na postoju, w rodzinie sprawiamy wrażenie ludzi obcych, w miastach – koczowników [...] (L 73 [I]).

Współczesny Rosjanin nie potrafi więc zakorzenić się w świecie, „[...] ponieważ nie kieruje nim świadomość nieprzerwanej ciągłości” (L 77 [I]). Dlatego też Rosja nie zajęła dotąd – wydawałoby się – przynależnego jej miejsca w moralnym świecie narodów: nie uczestniczy w rozwoju powszechnym, nie jest częścią

³³ Por. G. Przebinda, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*, Kraków 1998, s. 103–108.

³⁴ W tekście *Erudycja i piśmiennictwo* (1861) Fiodor Dostojewski zakreśla konserwatywną, poczwiennicką formułę rozwoju: „Oto nasza odpowiedź: dojrzewamy i dojrzejemy. Jesteśmy optymistami i wierzymy. Społeczeństwo rosyjskie musi połączyć się z glebą ludową i wchłonąć w siebie ludowy element. Jest to nieodzowny warunek jego istnienia, a gdy coś się stało absolutną koniecznością – oczywiście się dokona” (*Dziennik pisarza*, tłum. M. Leśniewska, Warszawa 1982, t. 1, s. 115). Słowa te można uznać za jedną z ważniejszych odpowiedzi na gorzką diagnozę Czaadajewa.

zbiorowej świadomości i w ogóle nie wydaje się zdolna do prawdziwego rozwoju. Przyczynami tego stanu rzeczy są moralna i historyczna izolacja, partykularyzm religijny i narodowy, wspólnym zaś ich źródłem pozostaje schizma religijna. Ową „pozahistoryczność” Rosji należy zatem ujmować jako bezpośredni skutek niegdyśszych podziałów w łonie chrześcijaństwa. Jednym słowem: zmiany na poziomie kulturalnym i politycznym zostały rozbieżnie ukierunkowane przez poprzedzające je w czasie przemiany religijne. Powyższe uwagi historyczne zdają się potwierdzać tezę o religijnym ufundowaniu kultury, co, rzecz jasna, pozostaje w zgodzie z ogólnym stanowiskiem Czaadajewa.

Dostrzegalna jest natomiast zmiana poglądów w *Apologii obłąkanego*; co prawda, myśliciel podtrzymuje w niej swe podstawowe tezy, ale wyprowadza z nich teraz odmienne wnioski. Przekonuje, że owo zapomnienie przez Opatrzność jest wpisane w Zamyśl Boga. Reformy dokonane przez Piotra I były możliwe właśnie dzięki temu, iż Rosja stanowiła „niezapisaną kartę”, a zatem europeizacja i wkroczenie w historyczność były i nadal są dla niej możliwe: „Piotr Wielki znalazł w swoim domu jedynie kartkę białego papieru i swą silną ręką napisał Europa i Zachód; i od tej pory należymy do Europy i Zachodu”³⁵. W czasach obecnych Rosja – czemu nie sposób było zaprzeczyć – zajęła uprzywilejowane miejsce w porządku politycznym Europy, w przyszłości powinna wszakże wypowiedzieć „nowe słowo” w porządku intelektualnym, zaproponować rozwiązanie narastających sprzeczności europejskich (L 205). Rosja – przekonywał w 1835 roku, i czynił to w formie dość egzaltowanej – „ma dać pewnego dnia rozwiązanie wszystkich problemów dyskutowanych w Europie” (L 199). Jakże dalece rozmiągają się te słowa z surowymi ocenami, upublicznionego rok później, *Pierwszego listu filozoficznego*! Jakkolwiek by sądzić, warto jednak podkreślić, że ewolucja tej myśli filozoficznej i jej zawile perypetie ostatecznie znajdują pozytywny oddźwięk na gruncie (pre)ekumenicznej myśli religijnej: „[...] trudno zaiste – przekonuje Walicki – podważyć hipotezę, że modyfikacja poglądów doprowadziła Czaadajewa do widzenia religijnej przyszłości świata jako połączenie Kościoła zachodniego ze wschodnim”³⁶.

Ad finem. Historyczny charakter chrześcijaństwa umożliwiał ujęcie historii świata jako ciągłego, zmierzającego ku jedności procesu. Czaadajew wyrażał tę prawdę już w *Pierwszym liście filozoficznym*:

Zupełnie nie rozumie chrześcijaństwa ten, kto nie widzi, że ma ono swój aspekt czysto historyczny, który stanowi jeden z najistotniejszych elementów dogmatu i zawiera w sobie, można powiedzieć, całą filozofię chrześcijaństwa, gdy unaocznia, co dało ono ludziom i co da im w przyszłości (L 81 [I]).

Rozważania historiozoficzne autora *Listów filozoficznych* opierają się zatem na religijnym oglądzie świata. W jej zaś ramach uniwersalność prawdy historiozoficznej

³⁵ P. Czaadajew, *Apologia obłąkanego*, s. 67.

³⁶ A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, s. 47.

– powszechności, katolickości – łączy się z providencjalizmem. Znajduje ona także odzwierciedlenie w rozważaniach wokół zagadnienia rosyjskiego. Jak to bowiem możliwe, że Opatrzność zapomniała o Rosji? I czy to możliwe, żeby teoria uniwersalistyczna zawierała taką „wyrwę” w swym całościowym planie? Jeśli filozof chciał zachować swój uniwersalizm, to musiał zarazem uznać, że sama ta „marginalizacja” Rosji jest tylko (nieco zagadkową) częścią opatrnościowego planu³⁷. Tak byłoby w planie religijnym, ale przecież niepoddająca się prostej schematyzacji historia (polityczna) nie dawała o sobie zapomnieć i wciąż przynosiła filozofowi kolejne gorzkie rozczarowania³⁸. Stawała się też „bólącym” punktem świadomości i tym samym zaczątkiem pogłębionego, filozoficznego myślenia o Rosji i Europie.

Jedyne wyjście, jakie rosyjski myśliciel mógłby w tej sytuacji wskazać, to perspektywa chrześcijaństwa jako religii zdolnej do przemieniania zarówno duszy, jak i ciała świata. Zaiste trudna to wiara! Wiara osobista musi tu przetrwać w obliczu postępującego kryzysu tradycji, w sytuacji zmurszenia jej ziemskich fundamentów i przynajmniej częściowego upadku nadziei na przyszłość. Na zakończenie przywołajmy raz jeszcze słowa filozofa, podkreślającego, że mimo wszystko nie „szlakiem ojczyzny”, lecz „szlakiem prawdy” trzeba podążać. Każdą prawdę cząstkową (indywidualną, rodzinną, narodową) należy przeto rozważać *sub specie* wszechcałości bytu, w którym dopiero może się ona w pełni urzeczywistnić.

Wypada więc przyjąć, że podstawowa idea rosyjskiego myśliciela zawiera się w chrześcijaństwie społecznym. Historia jest bowiem polem urzeczywistniania prawdy religijnej: jedności i powszechności. Z tego punktu widzenia katolicyzm pozostaje najdoskonalszym (oczywiście w warunkach stającej się prawdy historycznej) wcieleniem chrześcijaństwa społecznego. Niestety prawosławie, odwracając się od świata, nie podjęło trudu takiego społecznego kształtowania prawdy. Jednakowoż uwewnętrzniona prawda chrześcijaństwa wschodniego może stanowić uzupełnienie, a właściwie mówiąc – dopełnienie chrześcijaństwa zachodniego na ich wspólnej drodze ku jedności i powszechności. Pomimo swych pesymistycznych wydzwięków historiozofia Czaadajewa wzywa więc do działania, do historycznego i społecznego wcielania prawdy, natomiast pozostaje powinnością filozofii jej formułowanie i wypowiadanie, nawet jeśli byłaby to prawda z gatunku tych najbardziej gorzkich.

³⁷ Taką ścieżką interpretacyjną podążał W.W. Zieńkowski, *P.Ja. Czaadajew kak religioznyj myslitel*, s. 490–491.

³⁸ Świadczy o tym artykuł „*L'Univers*” 15 stycznia 1854 (P.Ja. Czaadajew, *Połnoje sobranije soczinenij...*, t. 1, s. 564–569). Znaczenie tego tekstu podkreśla R. Pipes (*Rosyjski konserwatyzm*, s. 125–126). W nim to rosyjski filozof daje wyraz swym historycznym i politycznym poglądom, do których doszedł w końcowym okresie życia. Stosunki między Rosją i Europą myśliciel postrzega teraz jako zderzenie niewolnictwa z wolnością (podkreślając wszechobecność w życiu Rosji ducha zniewolenia, czego najbardziej wyrazem było poddaństwo chłopstwa), a nawet przedstawia je w kategoriach walki ciemności z jasnością.

Bibliografia

- Bonald L. de, *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales* [w:] *Oeuvres complètes de M. de Bonald, publ. par M. l'abbé Migne*, t. 3, Paris 1859.
- Bonald L. de, *Législation primitive considérée dans les derniers seules lumières de la raison* [w:] *Oeuvres complètes de M. de Bonald, publ. par M. l'abbé Migne*, t. 1, Paris 1859.
- Bonald L. de, *Réflexions sur l'accord des dogmes de la religion avec la raison*, Paris 2012.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 10: *Filozofia rosyjska*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2009.
- Czaadajew P., *Apologia obłąkanego*, tłum. J. Dobieszewski [w:] *Wokół słowianofilstwa. Almanach myśli rosyjskiej*, J. Dobieszewski (red.), Warszawa 1998, s. 63–75.
- Czaadajew P., *Listy*, wybór, wstęp i oprac. L. Suchanek, tłum. M. Leśniewska, L. Suchanek, Kraków 1992.
- Czaadajew P.Ja, *Polnoje sobranije soczinienij i izbrannyje pis'ma*, t. 1, Moskwa 1991.
- Dostojewski F., *Dziennik pisarza*, tłum. M. Leśniewska, t. 1, Warszawa 1982.
- Gersezon M.O., *P.Ja. Czaadajew. Żizn' i myszlienije* [w:] *idem, Gribojedowskaja Moskwa. P.Ja. Czaadajew, Oczerki proszłogo*, Moskwa 1989, s. 107–220.
- Hercen A., *Pisma filozoficzne*, t. 2: *Rosja i stary świat*, tłum. W. Bieńkowska, Warszawa 1966.
- Hercen A., *Rzeczy minionie i rozmyślenia*, tłum. E. i W. Słobodnikowie, t. 2, Warszawa 1952.
- Lewickij S.A., *Oczerki po istorii ruszskoj filozofii. Tom pierwyj* [w:] *idem, Tragedija swobody. Izbrannyje proizwiedienija*, Moskwa 2008, s. 529–678.
- Maistre J. de, *Oeuvres*, Paris 2007.
- Mandelsztam O., *Piotr Czaadajew* [w:] *idem, Niegrabiony i nierozgromiony. Wiersze i szkice*, tłum. A. Pomorski, Warszawa 2011, s. 49–54.
- Mierieżkowskij D.S., *Czaadajew (1794–1856)* [w:] *P.Ja. Czaadajew: pro et contra*, A.A. Jermiczow, A.A. Złatopolskaja (red.), Sankt-Pietierburg 1998, s. 407–418.
- Pipes R., *Konserwatyzm rosyjski. Studium kultury politycznej*, tłum. A. Mrozek, Kraków 2009.
- Przebinda G., *Od Czaadajewa do Bierdajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*, Kraków 1998.
- Quénet Ch., *Tschaadaev et les lettres philosophiques. Contribution à l'étude du mouvement des idées en Russie*, Paris 1931.
- Siclari A.D., *La culture allemande comme fondement de la divergence entre Čaadaev et Kireevskij sur la philosophie de l'histoire*, „Revue des études slaves” 1983, t. 55, z. 2, s. 287–298.
- Skoczyński J., *Obłąkany filozof* [w:] *idem, Ludzie i idee. Szkice historyczno-filozoficzne*, Kraków 1999, s. 65–70.
- Walicki A., *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002.
- Walicki A., *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002.
- Walicki A., *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005.
- Wielomski A., *Filozofia polityczna tradycjonalizmu francuskiego. 1789–1830*, Kraków 2003.
- Zeldin M.-B., *Chaadayev's Quarrel with Kant. An Attempt at a Cease-Fire*, „Revue des études slaves” 1983, t. 55, z. 2, s. 277–285.
- Zieńkowskij W.W., *P.Ja. Czaadajew kak rieligioznyj myslitel'* [w:] *P.Ja. Czaadajew: pro et contra*, A.A. Jermiczow, A.A. Złatopolskaja (red.), Sankt-Pietierburg 1998, s. 472–494.



Wieloreligijne społeczeństwo walijskie

Grzegorz Libor

Instytut Socjologii

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Abstract

The Denominational Situation of Contemporary Welsh Society

The purpose of the article is to present the religious situation of Welsh society based on data from the censuses conducted in 2001 and 2011. On the basis of selected reports, the problem of discrimination on the grounds of religion and belief is also raised, as well as the issue of the existence and functioning of denominational schools in Wales. The analysis reveals the important role of religion in the process of creating the Welsh national identity, apart from, and often in conjunction with, such elements as even the Welsh language.

Key words: Wales, religion, faith, discrimination, religious education

Słowa kluczowe: Walia, religia, wyznanie, dyskryminacja, edukacja religijna

Wprowadzenie

Deficyt prac poświęconych religijno-wyznaniowym aspektom funkcjonowania współczesnego społeczeństwa walijskiego nie tylko na polskim, ale także zagranicznym rynku wydawniczym zachęcił autora niniejszego opracowania do przeprowadzenia analizy materiałów zastanych oraz przybliżenia polskiemu czytelnikowi tematu religijności we współczesnym społeczeństwie walijskim. W ciągu ostatnich lat kwestie te stały się przedmiotem szczególnego zainteresowania władz walijskich, które na skutek rozpoczętego w latach dziewięćdziesiątych XX wieku procesu dewolucji władzy uzyskały stopniowo wiele nowych uprawnień oraz kompetencji, również w zakresie polityki wyznaniowej. Kompetencje te okazują się dziś szczególne, biorąc pod uwagę wyzwania, przed którymi stoi społeczeństwo walijskie i które są pokłosiem globalizacji oraz wzmożonej imigracji¹. Wyrazem tego jest między innymi przyjęty przez rząd

¹ *Globalisation and its Impact on Wales*, The House of Commons, The Stationery Office Limited, London 2009.

walijski i uchwalony przez Zgromadzenie Narodowe Walii Equality Act z 2010 roku. Władze walijskie wyszły bądź co bądź ze słusznego założenia, że miejscem, od którego należałoby zacząć, jest własne podwórko, a więc sektor publiczny. Equality Act zakłada zatem promowanie równego dostępu do stanowisk publicznych bez względu na płeć, pochodzenie, orientację seksualną, ale także wyznanie. Szczególną rolę w procesie tym odegrać mają instrumenty audytowe i kontrolne. Nie bez znaczenia jest również działalność EDID – Equality Diversity and Inclusion Division – jednostki powołanej po to, aby nadzorować wdrażanie zapisów Equality Act w życie².

Historia religii w Walii

Zasadniczo w procesie kształtowania się współczesnego społeczeństwa walijskiego można wyróżnić za Denisilem Morganem sześć etapów, które wpłynęły na jego charakter religijno-wyznaniowy. Pierwszy etap, którego kres wyznacza pierwsza wojna światowa, rozpoczął się już w VII wieku naszej ery wraz ze stopniowym spadkiem znaczenia kultury celtyckiej oraz wzrostem wpływów chrześcijańskich. W ten sposób przez kolejne stulecia chrześcijaństwo w swej niekonformistycznej postaci stanowiło istotny element tworzącej się tożsamości narodowej Walijczyków. Nie zmieniły tego nawet epoka oświecenia oraz okres rewolucji industrialnej i wywołane nią zmiany. Pod koniec XIX wieku dominującymi wyznaniami były: kalwinizm, metodyzm, kongregacjonalizm, baptyzm oraz weslejanizm. Łączną liczbę ich wyznawców szacowano wtedy na prawie 1,5 mln z 2,5 mln osób zamieszkujących ówczesną Walię. Jednocześnie około 40% Walijczyków było wyznawcami anglikanizmu, który rósł stopniowo w siłę. Do Kościoła państwowego należało oficjalnie około 14% populacji. Większość wyznań przywędrowała do Walii bezpośrednio z Anglii, nie różniąc się w swych założeniach od pierwowzorów. Jedynym wyjątkiem byli metodyści – kalwiniści, którzy odłączyli się od rodzimego Kościoła na początku XIX wieku i rozpoczęli swoją własną, niezależną działalność na terenie Walii. To, co łączyło jednak wszystkie wyżej wymienione wyznania, to fakt, że nabożeństwa odbywały się nie w języku angielskim, ale walijskim, który tym samym – właśnie dzięki religii – stał się również elementem walijskiej tożsamości narodowej. Pod koniec XIX wieku pojawiały się jednak pierwsze konflikty oraz tarcia między poszczególnymi wyznaniami, w których główną rolę odgrywał Kościół anglikański. Wciąż bowiem dla znacznej części społeczeństwa walijskiego Kościół ten był instytucją całkowicie obcą, w żaden sposób niewpisaną w tradycję narodu walijskiego. Raczej jawił się jako instytucja, poprzez którą władze w Londynie realizowały swą własną politykę narodowościową, zwłaszcza że wśród biskupów oraz duchowieństwa brakowało Walijczyków. Tak oto konflikt ten uległ upolitycznieniu. Z pewnym pomysłem wyjścia z impasu wyszedł Dean H.T. Edwards, proponując stworzenie anglikańskiego Kościoła narodowego, który w swych dogmatach sięgałby nie tylko do korzeni

² G. Libor, „Niepełnosprawność i długotrwałe cierpienie” – nieznanne oblicze współczesnej Walii, „Polityka Społeczna” 2014, nr 7, s. 32.

celtyckich, chrześcijańskich, ale także do reformatorskich i który wciąż znajdowały się pod wpływem Kościoła w Anglii. Atmosferę napięcia wykorzystała skutecznie Partia Liberalna pod przewodnictwem Lloyda George'a, baptysty pochodzenia walijskiego, który zaczął głosić hasła rozdziału państwa od Kościoła. W 1914 roku Partia Liberalna odniosła zwycięstwo wyborcze, co umożliwiło jej zrealizowanie przedwyborczych obietnic. Nie zakończyło to jednak trwającego od kilkunastu lat konfliktu, który jedynie negatywnie odbił się na pozycji oraz społecznym odbiorze walijskich instytucji religijnych. Wraz z rozdziałem państwa od Kościoła w procesie kształtowania się tożsamości społecznej stopniowo coraz większą rolę odgrywać zaczęły czynniki pozareligijne, materialne, związane z kwestią zatrudnienia oraz warunkami mieszkaniowymi.

Kolejny etap to lata 1920–1939, a więc okres międzywojenny. W wyniku pierwszej wojny światowej sytuacja gospodarcza Walii oraz jej mieszkańców uległa pogorszeniu. Drastycznie wzrosło bezrobocie, w skrajnych przypadkach przekraczając 40%. Nastąpiły bardzo szybka pauperyzacja społeczeństwa walijskiego oraz gwałtowny i znaczący wzrost emigracji. Po pierwszej wojnie światowej bowiem kraje, które dotychczas importowały surowce z Walii, zaczęły korzystać z tańszych dostawców, sięgając chociażby po węgiel z Polski, Włoch, Hiszpanii czy też Niemiec, jak to się działo w przypadku Francji. Te natomiast sektory walijskiej gospodarki, których załamanie nie dotknęło, takie jak rolnictwo czy też przemysł antracytowy, nie rozwijały się w tempie pozwalającym wchłonąć powstałą nadwyżkę siły roboczej. Niezadowolenie społeczne spowodowane trudną sytuacją gospodarczą Walii znalazło w rezultacie wyraz w poparciu udzielanym poszczególnym partiom politycznym. Najbardziej dotkliwego spadku doświadczyła Partia Liberalna, której miejsce w krajobrazie politycznym Walii zaczęła stopniowo zajmować Partia Pracy. Jedynie na obszarach rolniczych liberałowie nadal mogli się pochwalić stosunkowo dobrym wynikiem wyborczym. W początkowym okresie swojej działalności Partia Pracy starała się połączyć założenia socjalizmu z dogmatami nonkonformistów, co w dłuższej perspektywie czasowej przyniosło korzyść jedynie Partii Pracy. Stopniowo zaczął bowiem spadać odsetek osób uczestniczących w różnego rodzaju obrzędach oraz nabożeństwach odbywających się w nonkonformistycznych kaplicach. To sprawiło, że socjalizm zaczął podążać własną drogą, niezwiązaną nie tylko z nonkonformistami, ale także z językiem walijskim. Językiem socjalistów stał się w tym czasie język angielski jako ten, który pozwalał politycznym mówcom dotrzeć do szerszego grona robotników. W ten sposób drogi nonkonformizmu, języka walijskiego oraz socjalistów się rozeszły.

W okresie międzywojennym doszło jeszcze do dwóch ważnych wydarzeń. Pierwszym było powołanie do życia walijskiego Kościoła anglikańskiego, drugim powstanie na terenie Walii Kościołów rzymskokatolickich. Początkowo walijski Kościół anglikański nie cieszył się jednak zbytnią popularnością, dopiero przejęcie sterów przez Maurice'a Jonesa, a następnie Timothy'ego Reesa zmieniło sposób postrzegania walijskiego Kościoła anglikańskiego przez mieszkańców Walii. To właśnie oni jako pierwsi zaczęli się posługiwać językiem walijskim jako językiem liturgicznym. W drugim przypadku decyzją papieża Benedykta XV powołano do życia na terenie

Walii dwie diecezje rzymskokatolickie – Cardiff oraz Mevevia. To właśnie ze środowiska rzymskokatolickiego wywodził się między innymi Saunders Lewis, założyciel Walijskiej Partii Nacjonalistycznej, odwołującej się w swych hasłach nie tylko do założeń socjalizmu, ale także do nauki Kościoła katolickiego.

Następny okres, zdaniem Morgana, przypada na lata 1920–1962. Podane przez autora daty mogą być jednak mylące i zastąpione okresem 1945–1962. Morgan skupia się bowiem przede wszystkim na sytuacji religijnej Walii po zakończeniu drugiej wojny światowej, której skutki dla Walii były zgoła odmienne niż 27 lat wcześniej. Tym razem Walia nie zmagiała się z szalejącym bezrobociem, kondycja górnictwa oraz przemysłu stalowego była doskonała, a warunki życia zaczęły ulegać bardzo szybko poprawie. Jednocześnie jednak odnotowano spadek wyznawców wśród nonkonformistów, mimo że tuż po wojnie ich odsetek był nadal stosunkowo wysoki. Przyczyn tego stanu rzeczy upatrywać należy jednak w mniejszym stopniu w powojennym materializmie mieszkańców Walii, w większym natomiast – w spadku znaczenia języka walijskiego i rosnącej roli języka angielskiego. Wystarczy przypomnieć, że językiem nonkonformistów od samego początku był język walijski, o znaczeniu którego w procesie tworzenia się i kultywowania tożsamości narodowej Walijszczyków przypomniano sobie dopiero na początku lat sześćdziesiątych XX wieku.

W latach 1950–1979 nastąpił z jednej strony dalszy spadek liczby nonkonformistów, z drugiej natomiast coraz większą popularnością cieszył się walijski Kościół anglikański. Zawiedzeni nonkonformiści, dalecy jednak od utraty wiary i rezygnacji z niej, zaczęli poszukiwać alternatywnych, zinstytucjonalizowanych form duchowości. Taką alternatywą stał się dla nich właśnie walijski Kościół anglikański, który w swej działalności coraz częściej mówił o kwestiach i problemach związanych z popularnym i ważnym wówczas dla mieszkańców Walii tematem narodowej tożsamości.

Ostatni etap rozpoczął się w 1979 roku i trwa do dnia dzisiejszego, a charakteryzuje się wystąpieniem nowych wyznań, takich jak chociażby: synkretyzm, krysznaizm, rastafarianizm, hinduizm czy też sikhizm, a także mniejszość islamska. Na skutek globalizacji oraz wynikającej z niej coraz większej otwartości współczesnego świata Walię zaczęły zamieszkiwać osoby o stosunkowo zróżnicowanym pochodzeniu, a co za tym idzie – również wyznaniu. W ten sposób społeczeństwo walijskie stało się społeczeństwem nie tylko wielokulturowym, ale i wieloreligijnym³.

Oczywiście globalizacja nie była jedynym powodem obecnych przemian w Walii. Innym była niewątpliwie postępująca laicyzacja większości zachodnich społeczeństw. Jednak zdaniem Paula Chambersa nie tłumaczy ona dziś wszystkiego. Dlaczego bowiem laicyzacja dotyczy tylko niektórych grup religijnych czy też wyznaniowych, a nie wszystkich? Chambers upatruje przyczyn tego stanu rzeczy w wewnętrznym sposobie funkcjonowania tych zbiorowości oraz w tym, jak postrzegają one otaczającą ich rzeczywistość i jak reagują na zmiany w nim zachodzące. Faktem jest jednak, jak podkreśla wspomniany badacz, że podstawowym wyzwaniem dla wszystkich wyznań okazuje się sprostanie coraz większej indywidualizacji i autonomizacji współczesnego życia, które stanowią zagrożenie dla tradycyjnych instytucji

³ D. Morgan, *Christianity and National Identity in Twentieth-Century Wales*, „Religion, State & Society” 1999, t. 27, nr 3/4.

i organizacji, opartych na silnej więzi społecznej. Z jednej strony, jak to się dzieje chociażby w przypadku chrześcijaństwa, każde wyznanie musi zachować swój konserwatywny charakter, z drugiej natomiast powinno iść z duchem czasu i dostosować się do nowej rzeczywistości. Rzeczywistości, w której szansą na przetrwanie jest zyskanie przychylności klasy średniej, jedynie w zaciszu domowym posługującej się językiem walijskim, charakteryzującej się znacznie większą mobilnością i doświadczającej zupełnie nowych problemów i dylematów. Część grup religijnych i wyznaniowych musi odejść w zapomnienie, jak pisze Chambers, część natomiast przetrwa w zupełnie nowej formie⁴.

Sytuacja religijno-wyznaniowa współczesnej Walii

Jak wynika ze spisu powszechnego przeprowadzonego w 2011 roku, dominującą religią w Walii, podobnie jak w 2001 roku, było chrześcijaństwo, choć odsetek chrześcijan w ciągu ostatnich 10 lat uległ znacznemu zmniejszeniu z 71,9% do 57,6%, głównie na rzecz tych osób, które w kwestionariuszu ankiety zaznaczyły odpowiedź „żadna z religii” (wzrost o 13,6% z 18,5% w 2001 roku do 32,1% w 2011 roku)⁵. Tym samym wskaźnik stabilności wyznaniowej w przypadku chrześcijan wyniósł w omawianym okresie 79%⁶.

W czasie spisu powszechnego badani na pytanie dotyczące religii mieli bowiem do wyboru następujące możliwości: żadna religia, chrześcijanin (wszystkie wyznania), żyd, buddysta, hindus, muzułmanin, sikh, lub też mogli wskazać inną religię – w tym przypadku mogli wpisać dowolną religię, inną jednak niż wyżej wymienione. Pytanie dotyczące religii nie było pytaniem obowiązkowym, stąd też część badanych pozostawiła je bez odpowiedzi. Procentowy udział osób, które zdecydowały się pozostawić pytanie dotyczące religii i wyznania bez odpowiedzi, oscylował między 7% a 9% w zależności od regionu⁷.

Wzrost wyznawców, choć niewielki, odnotowano z kolei w przypadku buddyzmu, hinduizmu oraz islamu, a także wśród osób, które wybrały odpowiedź „inna religia”, o czym świadczą dane zawarte w tabeli 1. Co ciekawe jednak, w przypadku buddystów wskaźnik stabilności wyznaniowej wyniósł zaledwie 55%, w pozostałych przypadkach przekroczył natomiast 90%. Średnia krajowa dla Walii to 74,3%, a gdyby wykluczyć osoby, które pozostawiły pytanie dotyczące religii bez odpowiedzi, wówczas wskaźnik stabilności osiągnąłby poziom 83,5%. W porównaniu

⁴ P. Chambers, *Religion, Secularization and Social Change in Wales: Congregational Studies in a post-Christian Society*, Cardiff 2005, s. 223–229.

⁵ 2011 Census: First Results for Ethnicity, National Identity, and Religion for Wales, National Statistics, <https://www.basw.co.uk/resource/?id=1631> [dostęp: 3.05.2015].

⁶ L. Simpson, S. Jivraj, J. Warren, *The Stability of Ethnic Group and Religion in the Censuses of England and Wales 2001–2011*, „CoDE Working Paper”, marzec 2014.

⁷ 2011 Census: First Results for Ethnicity...

z 2001 rokiem przybyło osób, które w spisie powszechnym wybierały odpowiedzi: „brak religii”, „inna religia” lub też „nie podano”⁸.

Tabela 1. Porównanie wyników spisu powszechnego z 2011 i 2001 roku

Religia	2011		2001		Zmiany	
Chrześcijanie	1763 299	57,6%	2087 242	71,9%	-323 943	-14,3%
Buddyści	9117	0,3%	5407	0,2%	3710	0,1%
Hindusi	10 434	0,3%	5439	0,2%	4995	0,2%
Żydzi	2064	0,1%	2256	0,1%	-192	0,0%
Muzułmanie	45 950	1,5%	21 739	0,7%	24 211	0,8%
Sikhowie	2962	0,1%	2015	0,1%	947	0,0%
Inna religia	12 705	0,4%	6909	0,2%	5796	0,2%
Żadna religia	982 997	32,1%	537 935	18,5%	445 062	13,6%
Brak odpowiedzi	233 928	7,6%	234 143	8,1%	-215	-0,4%
Ogółem	3063 456	100%	2903 085	100%	160 371	0,0

Źródło: 2011 Census: First Results for Ethnicity, National Identity, and Religion for Wales, National Statistics, <https://www.basw.co.uk/resource/?id=1631> [dostęp: 3.05.2015].

Z największym odpływem wierzących zmagają się zatem chrześcijaństwo. Szczególnie silną pozycją cieszy się ono jednak nadal na takich obszarach, jak the Isle of Anglesey, Conwy, Denbighshire, Flintshire, Wrexham oraz Pembrokeshire, choć odsetek chrześcijan wyższy od średniej krajowej można również dostrzec w przypadku: Gwynedd, Powys, Carmarthenshire, Ceredigion, Neath Port Talbot, the Vale of Glamorgan i Monmouthshire⁹.

Z powyższego zestawienia można wyciągnąć wniosek dotyczący zróżnicowania przestrzennego Walii, jeśli chodzi o kwestie religijno-wyznaniowe. Najniższy odsetek chrześcijan odnotowano bowiem na terenie: Blaenau Gwent, Caerphilly, Rhondda Cynon Taf, a także Cardiff, a więc głównie na południu kraju. Odwrotną tendencję można natomiast dostrzec w przypadku najliczniejszej z walijskich mniejszości religijnych, a więc mniejszości islamskiej, która zamieszkuje przede wszystkim tereny Cardiff, Newport i Swansea¹⁰.

Można przypuszczać, że tego typu sytuacja stanowi konsekwencję odmiennej charakterystyki gospodarczej oraz kulturowej regionów położonych na północy Walii w porównaniu z tymi usytuowanymi na południu. Regiony południowe doświadczyły bowiem w znacznie większym stopniu zjawiska uprzemysłowienia i związanych z tym nie tylko pozytywnych, ale także negatywnych skutków, w tym zjawiska

⁸ L. Simpson, S. Jivraj, J. Warren, *op.cit.*

⁹ 2011 Census: First Results for Ethnicity...

¹⁰ *Ibidem.*

sekularyzacji, a w drugiej połowie XX wieku z kolei transformacji w kierunku regionów opartych na wiedzy. Tym samym miasta położone na południu Walii, a w szczególności Cardiff i Swansea, zyskały na atrakcyjności w oczach potencjalnych imigrantów, czym tłumaczyć można wspomnianą już, wyższą w stosunku do średniej krajowej, obecność chociażby mniejszości islamskiej. Obszary północne w większości zachowały natomiast swój tradycyjny, zarówno rolniczy, jak i religijny charakter.

Największy odsetek osób, które nie wskazały żadnej religii, odnotowano z kolei na terenie Blaenau Gwent, Caerphilly oraz Rhondda Cynon Taff, w każdym przypadku powyżej 40%. Wszystkie te regiony są położone na południu Walii. Najmniejszy natomiast na obszarze Flintshire, the Isle of Anglesey oraz Conwy – poniżej 27% – a więc w północnej Walii¹¹.

1 – Isle of Anglesey	7 – Pembrokeshire	13 – Bridgend	19 – Monmouthshire
2 – Gwynedd	8 – Ceredigion	14 – Rhondda Cynon Taff	20 – Vale of Glamorgan
3 – Conwy	9 – Powys	15 – Merthyr Tydil	21 – Cardiff
4 – Denbighshire	10 – Carmarthenshire	16 – Caerphilly	22 – Newport
5 – Flintshire	11 – Swansea	17 – Blaenau Gwent	
6 – Wrexham	12 – Neath Port Talbot	18 – Torfaen	



Mapa 1. Podział terytorialny Walii

Źródło: opracowanie własne.

¹¹ *Ibidem*.

Dyskryminacja ze względu na religię i wyznanie

W 2011 roku brytyjska Komisja ds. Sprawiedliwości i Praw Człowieka (Equality and Human Rights Commission) zleciła badania Uniwersytetowi Metropolitalnemu w Londynie w zakresie dotyczącym różnorodnych aspektów życia religijnego mieszkańców Walii i Anglii. Część badań zatem siłą rzeczy poświęcona była kwestii dyskryminacji. W odniesieniu do zastosowanej metodologii autorzy raportu końcowego słusznie zwrócili uwagę na pewne problemy praktyczne badań dotyczących kwestii dyskryminacji ze względu na religię i wyznanie – i warto je w tym miejscu, przed zaprezentowaniem najważniejszej konkluzji, przytoczyć. To bowiem, co dla respondenta jest lub może być przejawem dyskryminacji, niekoniecznie musi nim być w świetle obowiązującego prawa oraz regulacji prawnych. Kolejna trudność wynika natomiast z faktu, że badani bardzo często doświadczają różnych form dyskryminacji jednocześnie, nie tylko ze względu na wyznanie czy też religię, ale także ze względu na inne cechy demograficzno-społeczne, co jedynie komplikuje realizację tego typu badań, a tym samym wyciągnięcie wiarygodnych wniosków. Pierwszy z problemów to wzrost dyskryminacji społeczności islamskiej, choć w tym samym czasie dostrzec można wyraźne zwiększenie się obaw dotyczących możliwych form dyskryminacji wśród chrześcijan. Tego typu obawy nie znajdują jednak potwierdzenia w dalszych badaniach. Brak szczegółowych danych utrudnia również uzyskanie odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu ów wzrost nastąpił w Walii, a w jakim stopniu w Anglii. Kolejny aspekt dyskryminacji jest związany z istnieniem tak zwanych *minorities within minorities*, a więc mniejszości, które w ramach grup wyznaniowych czy też religijnych także doświadczają różnego rodzaju trudności, mowa tu w szczególności o kobietach i dzieciach. Następnym miejscem, w którym dochodzi do dyskryminacji w oczach części badanych, są sądy. Oparty na konkretnych przypadkach sposób rozstrzygania przez sądy brytyjskie spraw przez wielu postrzegany jest jako krzywdzący i niesprawiedliwy. Na skutek przyjęcia Equality Act 2010 problem dyskryminacji ze względu na religię i wyznanie zaczęto również utożsamiać z przejawami dyskryminacji z powodu orientacji seksualnej. Tego typu związek był jednak widoczny głównie w przypadku chrześcijan, co nie powinno dziwić, biorąc pod uwagę dyskusje toczone obecnie wokół kwestii seksualności w ramach poszczególnych wyznań tworzących chrześcijaństwo. Z raportu wynika też, że ankietowani dostrzegają pewnego rodzaju asymetrię w podejściu władz brytyjskich do grup religijnych i wyznaniowych, traktując je jako coś homogenicznego, pozbawionego wewnętrznego zróżnicowania wyznaniowego. Badani zwracali również uwagę na problem dyskryminacji w obszarze edukacji, nie tylko podczas rekrutacji dzieci do szkół, ale także w trakcie zatrudniania nauczycieli oraz w aspektach ściśle związanych z funkcjonowaniem szkół wyznaniowych¹².

W porównaniu z wcześniejszymi badaniami przeprowadzonymi w 2001 roku można jednak dostrzec znaczny progres w omawianym zakresie. W 2001 roku zwrócono

¹² A. Donald, K. Bennett, P. Leach, *Religion or Belief, Equality and Human Rights in England and Wales*, Equality and Human Rights Commission, Research Report 2012, 84.

bowiem uwagę na brak zainteresowania tymi kwestiami (a nawet pewnego rodzaju marginalizowanie tych spraw), które mają istotny wpływ na funkcjonowanie społeczeństwa multikulturowego, a zwłaszcza wieloreligijnego. Pomimo osiągniętych postępów pewne problemy nadal pozostały, a wśród nich przede wszystkim strach mniejszości religijnych, w szczególności islamskiej, przed przemocą oraz wrogością ze strony mieszkańców wciąż w większości jeszcze chrześcijańskiej Walii, a także brak wrażliwości społecznej na problemy i trudności grup wyznaniowych o stosunkowo małej liczebności. Z problemów charakterystycznych dla tego okresu wymienić należy bez wątpienia przejawy dyskryminacji, jakich doświadczały również organizacje zrzeszające czarnoskórych obywateli Anglii i Walii oraz mormoni czy świadkowie Jehowy. Z dyskryminacją zmagali się też poganie oraz członkowie tak zwanych nowych ruchów religijnych. Wśród głównych obszarów, jakie w 2001 roku wymieniali respondenci jako obszary problematyczne, znalazły się: edukacja, zatrudnienie oraz media (różnica w stosunku do 2011 roku). W wielu przypadkach wskazywano również na korelację między dyskryminacją ze względu na religię czy też wyznanie a dyskryminacją ze względu na pochodzenie etniczne. Co ważne jednak, respondenci z Walii pozytywnie wypowiadali się na temat wpływu dewolucji na kwestie religijno-wyznaniowe¹³.

Edukacja religijna i wyznaniowa

Zasadniczo na terenie Walii funkcjonują trzy typy szkół religijnych, a mianowicie: dobrowolne szkoły wyznaniowe pod nadzorem (ang. Voluntary Controlled 'faith' schools), dobrowolne wspomagane szkoły wyznaniowe (ang. Voluntary Aided 'faith' schools) oraz szkoły wyznaniowe prowadzone przez fundacje (ang. Foundation 'faith' schools). Wszystkie powyższe rodzaje szkół, aby funkcjonować, wymagają wcześniejszej rejestracji. Kolejną cechą je łączącą jest fakt, że muszą prowadzić zajęcia zgodnie z Narodowym planem nauczania, a oddawanie w nich czci musi się odbywać zgodnie z założeniami danego wyznania. W pozostałych kwestiach przepisy prawa określają sytuację każdej ze szkół z osobna, co nie oznacza jednak, że nie brakuje podobieństw. Jeśli chodzi o finansowanie, to szkoły wyznaniowe utrzymywane są przede wszystkim ze środków samorządowych. Jedynie w przypadku dobrowolnych wspomaganych szkół 10% kosztów ich utrzymania można pokryć ze środków prywatnych pochodzących ze wspierających je instytucji i organizacji religijnych. W zakresie dotyczącym obsady dyrektorskiej danej szkoły wspólnoty religijne decydują natomiast jedynie w 1/4 przypadków, wyjątkiem są dobrowolne wspomagane szkoły wyznaniowe, gdzie odsetek ten przekracza 50%. Budynek szkół oraz teren, na którym placówki tego typu się znajdują, z reguły stanowią własność organizacji reprezentującej daną wspólnotę wyznaniową lub też ciała zarządczego, ale dotyczy to jedynie szkół wyznaniowych prowadzonych przez fundacje. W dwóch

¹³ P. Weller, A. Feldman, K. Purdam, *Religious Discrimination in England and Wales*, Home Office Research Study 220, London 2001.

typach szkół – dobrowolnych szkołach wyznaniowych pod nadzorem oraz szkołach wyznaniowych prowadzonych przez fundacje – edukacja religijna prowadzona jest zgodnie z ASC, a więc programem nauczania ustalonym ogólnie, chyba że rodzice wyrażą wolę, aby ich dzieci uczyły się zgodnie z wyznaniem konkretnej szkoły. Z odwrotną sytuacją mamy z kolei do czynienia w wypadku dobrowolnych wspomaganych szkół wyznaniowych. Warunki rekrutacji do szkół pierwszego rodzaju ustalają władze lokalne, do dwóch pozostałych natomiast dyrektorzy szkół. W tego typu szkołach pierwszeństwo przyjęcia przysługuje osobom o określonym wyznaniu, na przykład kiedy liczba chętnych przekracza liczbę miejsc. Nie dotyczy to szkół pod nadzorem, co nie oznacza, że takie praktyki w nich nie występują. Ostatnia różnica wynika z procedur obowiązujących podczas zatrudniania nauczycieli. Na szkołach pod nadzorem i prowadzonych przez fundacje spoczywa obowiązek przeprowadzania testów religijnych nie tylko przy zatrudnianiu nowego pracownika, ale także gdy ma on otrzymać awans zawodowy lub podwyżkę. Obowiązek ten dotyczy jednak jedynie 1/5 kadry dydaktycznej. Od nauczycieli zatrudnionych w tego typu szkołach wymaga się ponadto uprawnień do nauczania edukacji religijnej. W dobrowolnych wspomaganych szkołach wyznaniowych tego typu obwarowania mogą, ale nie muszą być stosowane¹⁴.

Jak już wspomniano wcześniej, dominującą religią w Walii jest chrześcijaństwo, pomimo negatywnych tendencji, jakie stały się jego udziałem ostatnimi laty. Nic dziwnego zatem, że szkoły katolickie wciąż cieszą się największą popularnością, choć i tu dostrzec można pewne negatywne zjawiska.

Dane z września 2011 roku wskazują, iż na terenie Anglii i Walii jest 2289 szkół, co stanowi 10 proc. wszystkich placówek. 784 808 uczniów uczęszczało w 2010 roku do „maintained Catholic school” (szkoły katolickie finansowane ze środków publicznych), co stanowi wzrost o 3408 osób w porównaniu do 2009 roku. Przy czym 29,2 proc. uczniów w szkołach podstawowych i 25,2 proc. w szkołach ponadpodstawowych to przedstawiciele mniejszości etnicznych. Według danych zebranych w 2010 roku 1,5 proc. uczniów w szkołach katolickich stanowią dzieci i młodzież z Europy Środkowo-Wschodniej (głównie z Polski). Około 56 proc. nauczycieli w szkołach katolickich deklaruje się jako katolicy, co świadczy o stopniowym spadku liczby nauczycieli katolickich w stosunku do roku 2009 (57 proc.) i 2007 (58 proc.). Dodatkowo zmniejsza się grupa nauczycieli posiadających świadectwo ukończenia katolickiego przygotowania do realizacji nauczania religii w szkole (CCRS) – obecnie około 18 proc., podczas gdy w 2009 roku stanowili oni 20 proc. wszystkich nauczycieli szkół katolickich¹⁵.

Trudno zanegować rolę i znaczenie religii w procesie tworzenia i kształtowania się zarówno współczesnego społeczeństwa walijskiego, jak i narodu walijskiego. Jej silnej pozycji nie podważyły nawet osiągnięcia i myśl oświecenia ani też przemiany stanowiące pokłosie rewolucji przemysłowej. Dopiero skutki pierwszej, a następnie

¹⁴ *Types of School with a Religious Character*, <https://humanism.org.uk/wp-content/uploads/schools-with-a-religious-character.pdf> [dostęp: 4.05.2015].

¹⁵ E. Osewska, *Znaczenie szkół katolickich dla formacji katolików w Anglii i Walii*, „The Pastoral Studies” (Studia Pastoralne) 2013, nr 9, s. 125–126.

drugiej wojny światowej, a także upolitycznienie religii oraz nieustanne spory między poszczególnymi wyznaniem wraz z zachodzącą w innych krajach laicyzacją doprowadziły do osłabienia znaczenia religii w życiu przeciętnego mieszkańca Walii. W mniejszym stopniu odnosi się to jednak do mniejszości religijnych, takich jak chociażby mniejszość islamska, które pojawiły się w krajobrazie współczesnej Walii stosunkowo niedawno. Głównie przemiany te dotyczyły wyznań nonkonformistycznych. W ciągu wieków ich losy wielokrotnie łączyły się z językiem walijskim oraz jego historią. Bywały momenty, że przemawiał on na korzyść danego wyznania, ale bywały również i chwile, kiedy – wręcz odwrotnie – przyczyniał się do spadku zainteresowania konkretną religią czy określonym wyznaniem.

Dziś sytuacja języka walijskiego przypomina sytuację wielu wyznań. Działania podejmowane przez rząd walijski w zakresie ratowania dziedzictwa językowego Walii wydają się jednak napawać optymizmem, czego nie można powiedzieć o religii. Obecnie bowiem jednym z elementów walijskiej tożsamości narodowej staje się jej multikulturowość oraz wielowyznaniowość, z czego coraz częściej władze walijskie zdają sobie sprawę, a czego wyrazem może być między innymi wspomniany już Equality Act z 2010 roku.

Bibliografia

- 2011 Census: *First Results for Ethnicity, National Identity, and Religion for Wales*, National Statistics, <https://www.basw.co.uk/resource/?id=1631> [dostęp: 3.05.2015].
- Chambers P., *Religion, Secularization and Social Change in Wales. Congregational Studies in a post-Christian Society*, Cardiff 2005.
- Donald A., Bennett K., Leach P., *Religion or Belief, Equality and Human Rights in England and Wales*, Equality and Human Rights Commission, Research Report 2012, 84.
- Globalisation and its Impact on Wales*, The House of Commons, The Stationery Office Limited, London 2009.
- Libor G., „Niepełnosprawność i długotrwałe cierpienie” – nieznanne oblicze współczesnej Walii, „Polityka Społeczna” 2014, nr 7, s. 29–32.
- Morgan D., *Christianity and National Identity in Twentieth-Century Wales*, „Religion, State & Society” 1999, t. 27, nr 3/4, s. 327–342.
- Osewska E., *Znaczenie szkół katolickich dla formacji katolików w Anglii i Walii*, „The Pastoral Studies” (Studia Pastoralne) 2013, nr 9, s. 125–126.
- Simpson L., Jivraj S., Warren J., *The Stability of Ethnic Group and Religion in the Censuses of England and Wales 2001–2011*, „CoDE Working Paper”, marzec 2014.
- Types of School with a Religious Character*, <https://humanism.org.uk/wp-content/uploads/schools-with-a-religious-character.pdf> [dostęp: 4.05.2015].
- Weller P., Feldman A., Purdam K., *Religious discrimination in England and Wales*, Home Office Research Study 220, London 2001.



Nowe filmy biblijne – między ortodoksją a apokryfem

Marek Lis

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Opolski

Abstract

New Biblical Films – Between Orthodoxy and Apocrypha

Although biblical movies could be considered an almost defunct genre, television and cinema audiences in the first years of the 21st century are discovering a new interest of producers, motivated more by the desire for profit than by religious reasons. Among films, modern audiovisual apocrypha, we can observe new tendencies: animated feature films aimed at large family audiences, the appearance of a “professional Jesus” (Bruce Marchiano), and the tendency to put the figure of historical Jesus in modern ahistorical situations and in racial contexts (black Jesus).

Key words: Bible, Jesus, apocrypha, film

Słowa kluczowe: Biblia, Jezus, apokryf, film

Filmy biblijne – czy o tematyce biblijnej? Trudne, wręcz niemożliwe, są proste genealogiczne rozstrzygnięcia: Biblia w filmach daje się rozpoznać przez obecne w nich postacie, tematy, fabułę, którą stanowią fragmenty lub kompilacje ksiąg, czytanych z różnych perspektyw religijnych (także judaistycznej i muzułmańskiej) i poddawanych przekształceniom, ale też za sprawą możliwych do wskazania biblijnych inspiracji czy analogii¹. Historia kina o tematyce biblijnej jest niemal tak długa jak samego kina: najstarszy zachowany film biblijny, wyprodukowany przez braci Auguste’a i Louisa Lumière (*La Vie et la passion de Jésus-Christ*, reż. Georges Hatot), został zrealizowany w 1897 roku. Była to seria 13 ruchomych obrazów, ilustrujących wybrane epizody znane z Ewangelii. Swoją „złoty wiek” kino biblijne przeżywało

¹ Bez wątplenia filmem biblijnym jest *Pasja* (2005) Mela Gibsona, analogia rozpoznawalna jest we współczesnym *Jezusie z Montrealu* (1989) Denysa Arcanda, inspirowany Biblią jest *Dekalog* (1988) Krzysztofa Kieślowskiego. Zob. M. Lis, *Film, Bible in [w:] Encyclopedia of the Bible and its Reception*, t. 9, D.C. Allison, Jr. et al. (eds.), Berlin–Boston 2014, s. 36–39.

przed ponad pół wiekiem, gdy odnosiły komercyjny sukces hollywoodzkie superprodukcje, inspirowane tekstami Biblii, często wcześniej literacko przetworzonymi (m.in. *Szata*, reż. Henry Koster, 1953; *Dziesięcioro przykazań*, reż. Cecil B. DeMille, 1956; *Ben Hur*, reż. William Wyler, 1959; *Król królów*, reż. Nicholas Ray, 1961).

Kolejne dekady XX wieku mogły wywołać wrażenie, że tematyka biblijna przestała być interesująca dla twórców: ostatnią wielką ekranizacją Ewangelii wydaje się *Jezus z Nazaretu* (reż. Franco Zeffirelli, 1976), pod koniec lat osiemdziesiątych wzburzenie wywołała adaptacja *Ostatniego kuszenia Chrystusa* (reż. Martin Scorsese, 1988), a międzynarodowa produkcja *Biblia*, obejmująca w 21 półtoragodzinnych częściach Stary i Nowy Testament (od *Stworzenia świata i potopu*, reż. Ermanno Olmi, 1993, aż po *Apokalipsę świętego Jana*, reż. Raffaele Mertes, 2002), była już przedsięwzięciem nie kinowym, lecz telewizyjnym.

Przełom drugiego i trzeciego tysiąclecia, mimo schyłku, jaki wydawał się następować², okazał się jednak czasem ważnym dla obecności tematyki biblijnej na ekranach: wśród zaskakująco licznych produkcji, pochodzących z bardzo różnych środowisk i kultur³, dają się zauważyć tendencje zarówno dawne, utrwalone, jak i nowe.

Nihil novi sub sole...

Autor biblijnej Księgi Koheleta stwierdza powtarzalność następujących po sobie wydarzeń: „nic zgoła nowego nie ma pod słońcem. Jeśli jest coś, o czym by się rzekło: »Patrz, to coś nowego« – to już to było w czasach, które były przed nami” (Koh 1, 9–10). Ta wypowiedziana w starożytności konstatacja odnosi się również do świata filmu. Wiele ze zjawisk kina o tematyce biblijnej powraca, z większą czy mniejszą intensywnością, zarówno jako temat, jak i nawiązanie do strony formalnej.

Ważnym medium podejmującym tematykę biblijną pozostaje telewizja, nie tylko jako przestrzeń, w której filmy biblijne są obecne (zarówno nowe, jak i powracające, zwłaszcza przy okazji świąt Wielkiej Nocy i Bożego Narodzenia), ale także jako ich producent. Jako telewizyjne powstały między innymi filmy Roberta Rosselliniego (*Dzieje Apostolskie*, 1968; *Mesjasz*, 1975) oraz miniserial *Jezus z Nazaretu* Zeffirellego (w skróconej z 390 do 135 minut wersji rozpowszechnianej później także w kinach), wieloodcinkowe telenowełe biblijne od niedawna powstają w Brazylii⁴. Pełną dekadę po zakończeniu wyprodukowanego w międzynarodowej koprodukcji cyklu *Biblia* (1993–2002) oraz nawiązujących do niego pełnometrażowych filmów telewizyjnych R. Mertesa z cyklu *Przyjaciele Jezusa* (*Józef z Nazaretu*, 1999; *Judasz*

² Pisz o tym np. K. Kornacki, *Wizerunek Boga i zaświatów w kinie współczesnym*, „Ethos” 2010, nr 89, s. 83 i n.

³ Wykaz pięćdziesięciu najnowszych filmów jest zamieszczony w aneksie do niniejszego tekstu: są tam m.in. dwa filmy irańskie, które o Jezusie (*Mesjasz*) i Maryi (*Święta Maryja*) opowiadają z perspektywy islamu. Omawia je szerzej F. Bakker, *Islamic Views of Jesus and Mary: Two Iranian Films* [w:] *Cinematic Transformations of the Gospel*, M. Lis (ed.), Opole 2013, s. 55–74.

⁴ Np. *Król Dawid* (*Rei Davi*), reż. Edson Sponello, 2012; *Dziesięcioro przykazań* (*Os Dez Mandamentos*), reż. Alexandre Avancini i in., 2015.

z *Kariotu*, 2000; *Maria Magdalena*, 2000; *Święty Tomasz*, 2001⁵) w Stanach Zjednoczonych zostały zrealizowane dwa uzupełniające się seriele. Pierwszy z nich to *Biblia* (*The Bible*, reż. Crispin Reece, Tony Mitchell, Christopher Spencer), drugim jest jej sequel – *Anno Domini: Biblii ciąg dalszy* (reż. Ciaran Donnelly, Tony Mitchell, Rob Evans, Brian Kelly, Paul Wilmschurst, 2015). LightWorkers Media, producent obu tych seriali, przygotował również kinowy film *Syn Boży* (reż. Christopher Spencer, 2014), będący w istocie okrojona wersją *Biblii*, zmontowaną z fragmentów jej pięciu ostatnich odcinków, obejmujących Nowy Testament.

Autorzy telewizyjnej *Biblii* (2013), odczytujący zwłaszcza księgi Starego Testamentu w literalny, dosłowny sposób, musieli się zdecydować na dość karkołomne rozwiązanie. Przede wszystkim, dokonać intensywnej kompresji tekstu biblijnego, eliminacji wielu wątków, co prowadzi do streszczenia w niespełna czterech godzinach projekcji historii stworzenia świata, potopu, patriarchów, niewoli w Egipcie i wyzwolenia przez Mojżesza, dziejów królestwa Izraela i Judy aż do niewoli babilońskiej i powrotu z wygnania⁶. Dla porównania: tylko nieco krótsza, gdyż trzygodzinna, *Biblia* Johna Hustona (1966) ogranicza się do początkowych 22 rozdziałów Księgi Rodzaju, zaś wspomniany telewizyjny cykl *Biblia* (1993–2002) podobny zakres tematów rozkłada na 16 półtoragodzinnych filmów. Skrótowość, na jaką skazują swój serial autorzy *Biblii*, prowadzi do wybierania z Pisma Świętego opowieści najbardziej emocjonujących, dynamicznych i krwawych: w ten sposób ta telewizyjna Biblia staje się powierzchownym kompendium przemocy, wojen i okrucieństw, które zadają sobie ludzie (lub których doznają od Boga wskutek własnych grzechów). Zupełnie inną metodę przyjęli autorzy scenariusza sequelu *Anno Domini*: tu tekstem wyjściowym jest licząca około 30 stron księga *Dziejów Apostolskich*, której narracja zostaje rozwinięta w aż 12 odcinkach serialu! To wymagało wprowadzenia elementów diegetycznych nieobecnych w tekście wyjściowym, czyli fikcyjnych wydarzeń czy postaci. Deklaracja z tytułowej planszy serialu *Biblia* („This program is an adaptation of Bible stories. It endeavors to stay true to the spirit of the book”) nie jest czymś nowym: podobne informacje (albo przestrogi?) napotykał widz *Ostatniego kuszenia Chrystusa* (1988) czy animowanego *Księcia Egiptu* (reż. Brenda Chapman, Steve Hickner, Simon Wells, 1998). Ukazują one ostatecznie bezradność autorów wobec tekstu, który przenoszą na ekran, i ich ucieczkę przed odpowiedzialnością za wynik ekranizacji.

Od dawna teksty *Biblii* stawały się pretekstem do opowiedzenia niebiblijnych historii w filmach, które jednak przybierały biblijny kostium. Tak było zarówno w amerykańskich superprodukcjach lat pięćdziesiątych XX wieku (*Ben Hur*, *Szata*), których twórcy próbowali dopowiedzieć historie uzupełniające, jakie hipotetycznie mogły się dziać niejako na marginesie wydarzeń znanych z Nowego Testamentu, jak i w prześmiewczym *Żywocie Briana* (reż. Terry Jones, 1979), którego sens odszedł zupełnie od znaczeń Ewangelii. Jako pretekst potraktował opowieść o potopie (Rdz 6–8) Darren Aronofsky w filmie *Noe. Wybrany przez Boga* (2014). Film, zaludniony

⁵ Większość wspomnianych w niniejszym tekście filmów wyprodukowanych do 2006 roku została omówiona w *Światowej encyklopedii filmu religijnego*, M. Lis, A. Garbicz (red.), Kraków 2007.

⁶ Księgi Starego Testamentu w wydaniach *Biblii* z reguły zajmują ponad 1000 stron.

przez postaci noszące imiona znane z Biblii (Matuzalem, Tubal-Kain, Noe, Cham, Sem) oraz między innymi apokryficznych Strażników („uziemione” anioły), okazuje się ostatecznie dramatem ekologicznym, opowiadającym o konsekwencjach zniszczenia środowiska przez nadmiernie eksploatujących je ludzi. Autonomiczne tworzenie znaczeń, odrywanych od Biblii jako tekstu *par excellence* religijnego (także przez twórców nieukrywających dystansu wobec tekstu i doświadczenia religijnego), prowadzi do powstania dzieła, które mimo tytułu przestaje być ekranizacją Pisma Świętego. Co ciekawe, polski dystrybutor zmienił tytuł filmu, przypisując mu więcej znaczeń, niż zamierzał autor: *Noah* stał się *Noem. Wybranym przez Boga*. Ten zabieg, podkreślający religijny wymiar filmu, ma charakter reklamowy, ukierunkowuje przecież zainteresowania publiczności. Dobór biblijnych imion jako tytułów niebiblijnych filmów nie jest czymś nowym: usytuowany w czasie hitlerowskiej okupacji *Samson* Andrzeja Wajdy (1961) odwołuje się do figuratywnie rozumianej postaci samotnego wojownika, który przez samobójstwo zabija wrogów; *Maddalena* Jerzego Kawalerowicza (1971) utrwała kulturowy stereotyp upadłej kobiety, obecny w wielu filmach⁷. Może zatem figuratywny poziom lektury byłby bardziej właściwy do zrozumienia katastroficznego filmu, ekologicznego dramatu Aronofsky’ego, w którym – mimo narzuconego polskiego podtytułu – nie chodzi o biblijnego Noego, lecz o symbolicznie ukazaną postać, walczącą o przetrwanie jakiejś cząstki świata?

Nie jest przecież zjawiskiem nowym eksploatowanie Biblii jako części kultury, tekstu literackiego, funkcjonującego poza kontekstami religijnymi. Opowieść Księgi Rodzaju o potopie stała się pretekstem dla animowanej miniatury z Disneyowskiej *Fantazji 2000* (1999), ilustrującej majestatyczny *Marsz* Edwarda Elgara, będącej melodramatycznie (a zarazem dowcipnie) prowadzonym skeczem o Kaczorze Donaldzie, który podczas przygotowywania ogromnej arki gubi swą ukochaną. Nie o Biblię tu chodzi, lecz o romantyczną historię dwojga bohaterów pochodzących z zupełnie innego świata. Podobnie *Evan Wszchemogący* (reż. Tom Shadyac, 2007) jest komedią ekologiczną, w której interweniuje Bóg (Morgan Freeman), znany już z poprzedniego filmu Shadyaca (*Bruce Wszchemogący*, 2003), tym razem przymuszający kongresmena Evana Baxtera do budowy literalnie potraktowanej arki, na której – niemal jak w biblijnej opowieści – zjawiają się pary zwierząt.

Trwałą tendencją jest posługiwanie się apokryficznymi treściami⁸, i to niezależnie od zamiaru, z jakim film powstawał: struktura *Pasji* Mela Gibsona (2004), filmu robiącego wrażenie precyzyjnej rekonstrukcji wydarzeń opisanych w Ewangelii (łącznie z warstwą językową – wypowiedzianych po aramejsku czy grecku dialogów), zaczerpnięta jest nie wprost z Ewangelii, lecz z wielkopostnego nabożeństwa Drogi Krzyżowej oraz objawień XIX-wiecznej niemieckiej mistyczki Katarzyny Emmerich. W filmach obecne są też – i jest to wyjątkowo trwała cecha filmów biblijnych, od ich początku – cytaty audiowizualne z rozpoznawalnych dzieł będących

⁷ Warto przypominać, że teksty Ewangelii nie pozwalają na takie utożsamienie, co wyjaśnia np. R. Burnet, *Maria Magdalena. Od skruszonej grzesznicy do oblubienicy Jezusa*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2005.

⁸ Mam tu na myśli nie tylko starochrześcijańską literaturę apokryficzną, lecz także szeroko rozumiane treści pozabiblijne, funkcjonujące w kulturze.

dziedzictwem kultury, współcześnie również z wcześniejszych filmów (np. plenery włoskiego miasta Matera, służące za scenografię Jerozolimy w *Ewangelii według świętego Mateusza* Pasoliniego, rozpoznawalne są w *Pasji* Gibsona). Pod tym względem *Opowieść o Zbawicielu* (reż. Philip Saville, 2003), niemal dosłowna ekranizacja tekstu Ewangelii według św. Jana, odczytywanej właściwie bez zmian, uzupełnień czy skrótów, werset po wersie przez narratora spoza kadru i rozgrywanej przez aktorów, jest nieczęsto spotykanym wyjątkiem, dążącym do dochowania wierności tekstowi i rekonstruowanej czasoprzestrzeni⁹.

Można się zastanawiać, jak podejść do ekranizacji literatury, które powstały jako adaptacje, często głęboko przetwarzające wątki tekstów biblijnych. Przykładem są kolejne tomiki *Opowieści z Narnii* Clive'a Staplesa Lewisa, pisane z myślą o przeniesieniu Ewangelii w wymyślony świat Narnii: tematem *Opowieści z Narnii. Lew, czarownica i stara szafa* (reż. Andrew Adamson, 2005), pierwszej części cyklu, jest oczekiwanie na wyzwolenie z grzechu i jego konsekwencji (czarownica Jadis, wieczna zima, śmierć jako kara), co następuje za sprawą dobrowolnej śmierci Chrystusa i Jego Zmartwychwstania (Lew Aslan jest u Lewisa i Adamsona wyraźną figurą Chrystusa). W filmie to podobieństwo jest wyraźnie podkreślone. Obok figur Chrystusa, w najnowszym kinie pojawiają się na przykład figuratywnie przetwarzane postaci Hioba (*Jabłka Adama*, reż. Anders Thomas Jensen, 2005; *Lewiatan*, reż. Andriej Zwiagincew, 2014) czy Jonasza, wzywającego (bezsukcesyjnie) do nawrócenia (*Dureń*, reż. Jurij Bykow, 2014).

Nowe tendencje

Tematyka biblijna na ekranach jest zjawiskiem ponadgatunkowym: obecna jest między innymi w filmach historycznych, muzycznych czy melodramatach¹⁰. Historie z kart Biblii stają się również tematem filmów animowanych, realizowanych od dawna nie tylko z zamiarem katechetycznym (m.in. 5 części *Najwspanialszych historii biblijnych* [*Greatest Adventure Stories from the Bible*], reż. William Hanna, Joseph Barbera, 1985–1989). Do roku 2000 nie powstał żaden pełnometrażowy film animowany, który byłby ekranizacją Ewangelii: pierwszym jest *Spotkanie z Jezusem* (reż. Derek Hayes, Stanisław Sokołow, 2000), łączący technikę animacji lalkowej z rysunkiem. Dwa lata wcześniej pojawiła się pełnometrażowa animacja *Księżę Egiptu* (reż. Brenda Chapman, Steve Hickner, Simon Wells, 1998), przenosząca na ekran fragmenty Starego Testamentu. Nie był to pierwszy pełnometrażowy animowany film biblijny – Yoram Gross zrealizował w Izraelu *Józefowe sny* (*Ba'al hahalomot*, 1962), ale pozostał on nieznamy szerszej publiczności, nieco później na ekrany trafił

⁹ „Idealy” wierności filmu wobec Biblii (jej tekstu, czasoprzestrzeni, sensu) wskazuje T. Leitch, *Słowo filmem się stało – o dylematach ekranizacji Biblii*, tłum. K. Bykowska, „Studia Filmoznawcze” 2004, nr 25, s. 207.

¹⁰ O trudnościach w zdefiniowaniu zjawiska pisali m.in.: I. Kolańska, *Film biblijny [w:] Wokół kina gatunków*, K. Loska (red.), Kraków 2001, s. 197–236, i M. Lis, *100 filmów biblijnych*, Kraków 2005, s. 5–16.

niemiecki film *W arce jest robak* (reż. Wolfgang Urichs, 1988), traktujący jednak biblijną historię tylko jako pretekst¹¹. Sukces *Księcia Egiptu*, jednej z pierwszych wielkich produkcji studia Dreamworks, zdecydował o kontynuacji zainteresowania tematyką biblijną w sequelu, czyli w filmie *Józef – władca snów* (reż. Rob LaDuca, Robert Ramirez, 2000).

Producenci tych trzech pełnometrażowych animacji – o Mojżeszu, Józefie i Jezusie, przeznaczonych do kinowej eksploatacji (a później dostępnych również na płytach DVD), wydają się dokonywać wyboru innej od dotychczasowej publiczności. O ile kinowe filmy fabularne były raczej kierowane do odbiorców dojrzałych (*Jezus z Montrealu*, reż. Denys Arcand, 1987; *Ostatnie kuszenie Chrystusa*, 1988), o tyle filmy telewizyjne musiały brać pod uwagę publiczność rodzinną¹², a w przypadku tych trzech animacji już wybór pierwszoplanowych bohaterów – dzieci – podpowiada adresata. Nowo narodzony hebrajski chłopczyk, któremu córka faraona nadaje imię Mojżesz, młodzieniec odrzucany (i sprzedany) przez swoich starszych braci oraz nieuleczalnie chora dwunastoletnia Tamar, która zaczyna fascynować się Jezusem, to z pewnością postaci, które za sprawą identyfikacji przyciągają uwagę młodszej części widowni.

Również nowym zjawiskiem jest pojawienie się „Jezusa zawodowca”. Dołąd w dziejach kina chyba nie zdarzało się, by aktorzy powracali do roli Chrystusa. Szczególnym przypadkiem okazuje się kariera Bruce’a Marchiano, który po raz pierwszy wcielił się w tę postać w wyprodukowanym przez Międzynarodowe Towarzystwo Biblijne filmie *Żywot Jezusa według Mateusza Ewangelisty* [*Ewangelia według św. Mateusza*] (reż. Regardt van den Bergh, 1997), rok później w *Dziejach Apostolskich* (reż. Regardt van den Bergh, 1998), filmie będącym kontynuacją *Żywotu Jezusa*. Marchiano miał już wtedy 41 lat, wiekiem mniej więcej odpowiadał granej postaci, oba te filmy są przykładem zarówno historycznej rekonstrukcji wyobrażonego świata, jak i niemal dosłownego – werset po wersie – odczytywania ksiąg Nowego Testamentu. Dwie kolejne produkcje z udziałem Marchiano, mające charakter ewangelizacyjny, są próbami aktualizacji, przenoszącymi postać Jezusa do współczesnego świata. W filmie *Spotkanie* (reż. David A.R. White, 2010) kilkoro przypadkowych ludzi znajduje podczas burzliwej nocy schronienie w przydrożnym barze gdzieś na amerykańskim odludziu. W obsługującym ich mężczyźnie ze zdumieniem odkrywają Chrystusa. Kontynuacją *Spotkania* było *Spotkanie 2: Raj utracony* (reż. Bobby Smyth, 2012), rozgrywające się w Tajlandii spustoszonej przez tsunami. W późniejszych filmach Bruce Marchiano wraca do swojego kostiumowego Jezusa: *Apostoł Piotr i Ostatnia Wieczerza* (reż. Gabriel Sabloff, 2012), *Come Follow Me*

¹¹ „Arka Noego jako środek przemieszczania się i późniejsze miejsce zamieszkania korników (»Arka stała się naszym domem na wiele pokoleń«) pozostaje jedyną i niepogłębioną wzmianką tematu biblijnego”, zob. T. Kycia, *W arce jest robak* [w:] *Światowa encyklopedia filmu religijnego*, M. Lis, A. Garbicz (red.), Kraków 2007, s. 567.

¹² To zauważalne jest w np. *Jezusie z Nazaretu* F. Zeffirellego, który dostosowując przesłanie Ewangelii do wymogów medium telewizyjnego i szerokiej, wielowyznaniowej publiczności, dokonał „serii przesunięć, zmian i uzupełnień do oryginalnej narracji, dążąc do oczywistego celu uczynienia materiału ewangelicznego mniej radykalnym, tajemniczym, prowokującym, by go wstępnie przetrwać dla widza”, L. Baugh, *Imaging the Divine: Jesus and Christ-figures in Film*, Kansas City 1997, s. 75.

(reż. Steve Boettcher, 2013), *My Son, My Savior* (reż. S. Boettcher, 2015). W filmie *Alison's Choice* (reż. B. Marchiano, 2015) grany przez Marchiano portier w szpitalu aborcyjnym daje się rozpoznać ciężarnej nastolatce Alison jako Jezus.

To nienowe, lecz dotąd rzadkie zjawisko w kinie religijnym: Jezus z Nazaretu pojawiający się we współczesnym świecie. Nie chodzi tu o figury Chrystusa, czyli filmowych bohaterów w jakiejś mierze podobnych do Chrystusa za sprawą podejmowanych przez nich działań¹³ (Daniel jako *Jezus z Montrealu*, Lew Aslan w *Opowieściach z Narnii*, Neo w *Matriksie*, bohaterowie *Dekalogu* K. Kieślowskiego¹⁴ itd.; jeszcze inaczej Chrystus jest obecny w filmie Lecha Majewskiego *Młyn i krzyż*, 2010¹⁵), lecz o rozpoznawalnego, historycznego (choć usytuowanego poza właściwą historią) Jezusa. Jego postać zjawia się w filmie *Cywilizacja* (reż. Reginald Barker, Thomas H. Ince, Raymond B. West, 1916): Jezus wraca na ziemię w ciele hrabiego Ferdynanda, by powstrzymać trwającą wojnę. Oskarżony o prowokowanie zamieszek zostaje aresztowany i skazany na śmierć, i wtedy właśnie objawia się królowi, prowadząc go na pole bitwy, by ukazać mu popełniane przez ludzi okrucieństwa. Za sprawą tej wizji król podpisuje traktat pokojowy. O Chrystusie, który na osiołku przybył przed laty do Warszawy, opowiada umierający żydowski krawiec, bohater filmu *Mrzonka* (reż. Janusz Majewski, 1985): w tej nostalgicznej opowieści nie ma On jednak wpływu na świat.

Kino przez dziesięciolecia unikało podobnej dosłowności i dopiero w ostatnich latach Jezus (jak najbardziej dosłowny, *ten* Jezus) wkracza w dzisiejszy świat. W finale telewizyjnego filmu *Jezus* (reż. Roger Young, 1999) Zmartwychwstały objawia się w Wieczerniku wąpiącym apostołom, po czym znika im z oczu. Ostatnie ujęcie ukazuje aktora grającego tytułowego bohatera (Jeremy Sisto), machającego ręką w stronę kamery (i widza), w dżinsach i koszuli na ulicy współczesnego portowego miasteczka na Riwierze: w jego stronę biegnie gromadka rozradowanych dzieci. Czy to ilustracja ostatnich słów Mateuszowej Ewangelii „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20)? Przed filmem *Spotkanie* (i jego sequelem *Spotkanie: Raj utracony*) Jezus jako zupełnie epizodyczna postać ukazywał się kilkakrotnie tytułowej bohaterce filmu *Odette Toulemonde* (reż. Eric-Emmanuel Schmitt, 2006), mijającej i pozdrawiającej Go niczym zwykłego sąsiada. Chrystus w naszym świecie – zarówno rzeczywisty (Marcin Kwaśny), jak i figuratywny, niosący krzyż alkoholizmu Adaś Miauczyński – jest ważny dla zrozumienia filmu *Wszyscy jesteśmy Chrystusami* (reż. Marek Koterski, 2006). Alessandro Forte, bohater włoskiego filmu *7 km od Jerozolimy* (reż. Claudio Malaponti, 2007), pielgrzymujący współcześnie z Jerozolimy do Emaus, ma okazję toczyć ze spotykanym Jezusem rozmowy. Jezus wraca na ziemię w niemieckiej komedii *Jezus mnie kocha* (reż. Florian David Fitz, 2012), by dokonać sądu, tu jednak zamiast sądu ostatecznego, na który ludzie nie

¹³ Na temat figur Chrystusa zob. np. P. Coates, *To może być Jezus: o Chrystusie i figurach Chrystusa*, tłum. T. Rutkowska, „Kwartalnik Filmowy” 2004, nr 45, s. 14–35.

¹⁴ Zob. M. Lis, *Figury Chrystusa w „Dekalogu” Krzysztofa Kieślowskiego*, Opole 2013, wyd. 2 rozsz.

¹⁵ „Boska ofiara zostaje zestawiona z ofiarą, jaką poniosła Flandria pod uciskiem katolickiej Hiszpanii”, M. Lebecka, *Młyn i krzyż*, „Kino” 2011, nr 3, s. 84.

są gotowi (nie dochodzi do niego również w rozgrywającym się w Nowym Jorku u progu nowego millennium filmie *Księga życia*, reż. Hal Hartley, 1998), pojawia się wątek romantyczny – miłości Marie do Jezusa (w tej roli reżyser filmu): „Jezua bardziej niż jako zbawiciel interesuje ją jako przedmiot romantycznej fascynacji”¹⁶.

Jeśli w filmach europejskich czy amerykańskich Jezus mógł być błękitnookim blondynem (grali go np. Max von Sydow w *Opowieści wszech czasów* i Robert Powell w *Jezusie z Nazaretu*¹⁷), to nie powinny dziwić próby obsadzenia w roli Jezusa czarnoskórych aktorów nie tylko w ujęciu figuratywnym (np. *Son of Man*, reż. Mark Dornford-May, 2006, dzieje się współcześnie w fikcyjnym afrykańskim Królestwie Judei, ogarniętym wojną), ale także w filmach historycznych, kostiumowych (*Kolor krzyża*, reż. Jean-Claude LaMarre, 2006 i jego sequel). W tle tych filmów brzmią wciąż aktualne zarzuty o rasizm w Stanach Zjednoczonych, doświadczany przez Afroamerykanów¹⁸. Również w serialu *Biblia* (2013) jeden z trzech aniołów goszczących u Abrahama ma rysy wschodnioazjatyckie, drugi jest czarnoskóry¹⁹, podobnie jak Maria Magdalena i Jan Apostoł w *Anno Domini: Biblii ciąg dalszy* (2015).

Czemu mają służyć filmowe Jezufanie, nie zawsze będące teofaniami? Czy mają być próbą oswojenia Jezusa, przypisania do zwykłego, przemijającego świata, „przeciągnięcia” Go na swoją stronę? Przypomnienia, że jest nieusuwalną częścią kultury (i podlega wraz z nią zmianom) – albo że wciąż jest pośród ludzi obecny? Mariola Marczak przestrzega jednak, że taki „obraz jako znak pozbawiony zostaje znaczenia, gdyż nie odnosi się do rzeczywistości, nie ma osadzenia w rzeczywistości transcendentalnej, a zatem traci także swoje funkcje komunikacyjne, w tym zdolność podejmowania dyskursu na tematy religijne, a tym bardziej ewokowania świętości”²⁰. Gdy w narracji przeważa fantazja, twórcy filmu z postaci historycznej czynią postać ahistoryczną, a w konsekwencji, równie nieprawdziwą jak Harry Potter przechodzący przez peron 9 3/4 londyńskiego dworca ze świata mugoli do alternatywnej rzeczywistości świata magii.

Film: biblijny apokryf audiowizualny

Kino biblijne ma się dobrze, jeśli mierzyć to zjawisko mnogością kolejnych powstających (i zapowiadanych) filmów o tematyce biblijnej. Żyjemy przecież w świecie, w którym praktyczna teologia i biblistyka uprawiane są poza kościołami czy

¹⁶ Zob. K. Witalewski, *Jezus mnie kocha*, „Kino” 2014, nr 2, s. 76.

¹⁷ Obsada aktorska filmu *Maryja, matka Jezusa* (reż. Guido Chiesa, 2010) jest zupełnie inna: to mieszkańcy Afryki Północnej, Arabowie, bliżsi urodą mieszkańcom Judei bardziej niż Europejczycy. Bohaterowie tego filmu mówią nie po włosku, lecz po arabsku.

¹⁸ Zob. F. Bakker, *Jezus in beeld, Een studio naar zijn verschijnen op het witte doek*, Utrecht 2011, s. 195. Motyw utożsamienia cierpień Jezusa i czarnoskórych niewolników pojawia się wcześniej m.in. w filmie *Amistad* (reż. Steven Spielberg, 1997).

¹⁹ Lonyo Engele najpierw zagrał jednego z trzech aniołów u Abrahama (i w Sodomie) w serialu *Biblia*, pojawia się również jako anioł (m.in. otwiera grób Jezusa) w *Anno Domini*.

²⁰ M. Marczak, *Teologia grzechu i świętości w „Wyspie” Pawła Łungina* [w:] *Kultura wizualna – teologia wizualna*, W. Kawecki, J.S. Wojciechowski, D. Żukowska-Gardzińska (red.), Warszawa 2011, s. 198.

uczelniami, przez niedyplomowanych niecieologów, wierzących lub nie, zainteresowanych bardziej względami finansowymi niż z powodu wiary²¹, a jej wytwory rozposzszecznia się bez *nihil obstat, imprimatur* (czy raczej bez *videatur*) w niereligijnych mediach, jakimi są telewizja czy sale kinowe. Istnieje z tego powodu ryzyko wpadania w pułapki zastawiane przez komercyjne media, które każą widzom wierzyć, że serial *Biblia* jest jej ekranizacją, zaś powołana niedawno Filmoteka Katechety²² proponuje tak obce chrześcijaństwu utwory, jak *Noe. Człowiek wybrany przez Boga* czy *Syn Boży*. Ich pokrętna teologia niewiele się różni od *Kodu da Vinci* (reż. Ron Howard, 2006), który przecież nie trafił jako materiał audiowizualny na lekcje katechezy, mimo że w centrum stawia pytanie o Jezusa.

Patrolog ks. Marek Starowieyski, pisząc o filmach, które biorą jako punkt wyjścia Biblię, przypomina, że mamy do czynienia z apokryfami „biblijno-filmowymi”²³: ten obszar styku Biblii, religii, kultury, filmu nakazuje na nowo zadać pytania o relację filmów i tekstów wyjściowych, o zewnętrzne inspiracje, o ich miejsce w przestrzeni kultury popularnej i religijnej zarazem, teologii (również w jej praktycznych, chociażby katechetycznych, zastosowaniach), procesów społecznych. Pozwoli to na lepszą analizę zjawiska, które w polskim piśmiennictwie wciąż nie jest wystarczająco precyzyjnie opisane.

Wybrane filmy o tematyce biblijnej od roku 2000

Spotkanie z Jezusem [Jezus cudotwórca] (The Miracle Maker), reż. Derek Hayes, Stanisław Sokołow, 2000.

Józef – władca snów (Joseph: King of Dreams), reż. Rob LaDuca, Robert C. Ramirez, 2000.

Judas z Kariotu (Giuda), reż. Raffaele Mertes, 2000.

Maria Magdalena (Maria Maddalena), reż. Raffaele Mertes, 2000.

Święty Tomasz (Tommaso – Amici di Gesù), reż. Raffaele Mertes, 2001.

Apokalipsa świętego Jana (San Giovanni – L'Apocalisse), reż. Raffaele Mertes, 2002.

Judas (Judas), reż. Charles Robert Carner, 2002.

Maria, Matka Syna Bożego (Maria, a Mãe do Filho de Deus), reż. Moacyr Góes, 2003.

Opowieść o Zbawicielu (The Visual Bible: The Gospel of John), reż. Philip Saville, 2003.

Bracia wiary (Irmãos de fé), reż. Moacyr Góes, 2004.

Pasja (The Passion of the Christ), reż. Mel Gibson, 2004.

Maria (Mary), reż. Abel Ferrara, 2005.

Święty Piotr (San Pietro), reż. Giulio Base, 2005.

Dziesięć przykazań (The Ten Commandments), reż. Robert Dornhelm, 2006.

Jedna noc z królem (One Night with the King), reż. Michael O. Sajbel, 2006.

Kod da Vinci (The Da Vinci Code), reż. Ron Howard, 2006.

Kolor krzyża (Color of the Cross), reż. Jean-Claude LaMarre, 2006.

Nowe imperium (L'inchiesta), reż. Giulio Base, 2006.

Narodzenie (The Nativity Story), reż. Catherine Hardwicke, 2006.

²¹ Na te aspekty zwraca uwagę np. P. Malone, *Screen Jesus: Portrayals of Christ in Television and Film*, Lanham–Toronto–Plymouth 2012, s. 269.

²² Wydawać się może, że kryteriami są dostępność czy sukces komercyjny filmów, a nie ich zgodność z Biblią, zob. br. *Kinoteka Katechety ma nowego partnera*, <http://ekai.pl/filmy/x94024/kinoteka-katechety-ma-nowego-partnera/> [dostęp: 15.01.2016].

²³ M. Starowieyski, *Tradycje biblijne. Biblia w kulturze europejskiej*, Kraków 2011, s. 441.

- Son of Man*, reż. Mark Dornford-May, 2006.
- Święta rodzina (La Sacra famiglia)*, reż. Raffaele Mertes, 2006.
- 7 kilometrów od Jerozolimy (7 km da Gerusalemme)*, reż. Claudio Malaponti, 2007.
- Mesjasz (Al-Masih)*, reż. Nader Talabzadeh, 2007.
- Święta Maryja (Maryam al-Muqaddasah)*, reż. Shariar Bahrani, 2007.
- Kolor krzyża 2: Zmartwychwstanie (Color of the Cross 2: The Resurrection)*, reż. Jean-Claude LaMarre, 2008.
- Pasja (The Passion)*, reż. Michael Offer, 2008.
- Księża Rut (The Book of Ruth: Journey of Faith)*, reż. Stephen Patrick Walker, 2009.
- Maryja, Matka Jezusa (Io sono con te)*, reż. Guido Chiesa, 2010.
- Spotkanie (Encounter)*, reż. David A.R. White, 2010.
- Apostoł Piotr i Ostatnia Wieczerza (Apostle Peter and the Last Supper)*, reż. Gabriel Sabloff, 2012.
- Barabasz (Barabbas)*, reż. Roger Young, 2012.
- Król Dawid (Rei Davi)*, reż. Edson Sponello, 2012.
- Maria z Nazaretu (Maria di Nazaret)*, reż. Giacomo Campiotti, 2012.
- Spotkanie: Raj utracony (The Encounter: Paradise Lost)*, reż. Bobby Smyth, 2012.
- Biblia (The Bible)*, reż. Crispin Reece, Tony Mitchell, Christopher Spencer, 2013.
- The Book of Daniel*, reż. Anna Zielinski, 2013.
- The Book of Esther*, reż. David A.R. White, 2013.
- Come Follow Me*, reż. Steve Boettcher, 2013.
- Judasz (Juda)*, reż. Andrey Bogatyrev, 2013.
- Bogowie i królowie (Exodus: Gods and Kings)*, reż. Ridley Scott, 2014.
- The Gospel of John*, reż. David Batty, 2014.
- Noe. Wybrany przez Boga (Noah)*, reż. Darren Aronofsky, 2014.
- Syn Boży (Son of God)*, reż. Christopher Spencer, 2014.
- Szawel. Droga do Damaszku (Saul: The Journey to Damascus)*, reż. Mario Azzopardi, 2014.
- Anno Domini: Biblii ciąg dalszy (A.D. The Bible Continues)*, reż. Ciaran Donnelly, Tony Mitchell, Rob Evans, Brian Kelly, Paul Wilmschurst, 2015.
- Cierń Boga (La espina de Dios)*, reż. Óscar Parra de Carrizosa, 2015.
- Full of Grace*, reż. Andrew Hyatt, 2015.
- Zabić Jezusa (Killing Jesus)*, reż. Christopher Menaul, 2015.
- Młody Mesjasz (The Young Messiah)*, reż. Cyrus Nowrasteh, 2016.
- Zmartwychwstały (Risen)*, reż. Kevin Reynolds, 2016.

Bibliografia

- Bakker F., *Islamic Views of Jesus and Mary: Two Iranian Films [w:] Cinematic Transformations of the Gospel*, M. Lis (ed.), Opole 2013, s. 55–74.
- Bakker F., *Jezus in beeld, Een studio naar zijn verschijnen op het witte doek*, Utrecht 2011.
- Baugh L., *Imaging the Divine: Jesus and Christ-figures in Film*, Kansas City 1997.
- br, *Kinoteka Katechety ma nowego partnera*, <http://ekai.pl/filmy/x94024/kinoteka-katechety-ma-nowego-partnera/> [dostęp: 15.01.2016].
- Burnet R., *Maria Magdalena. Od skruszonej grzesznicy do oblubienicy Jezusa*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2005.
- Coates P., *To może być Jezus: o Chrystusie i figurach Chrystusa*, tłum. T. Rutkowska, „Kwartalnik Filmowy” 2004, nr 45, s. 14–35.
- Kolasińska I., *Film biblijny [w:] Wokół kina gatunków*, K. Loska (red.), Kraków 2001, s. 197–236.
- Kornacki K., *Wizerunek Boga i zaświatów w kinie współczesnym*, „Ethos” 2010, nr 89, s. 67–84.

- Kycia T., *Warce jest robak* [w:] *Światowa encyklopedia filmu religijnego*, M. Lis, A. Garbicz (red.), Kraków 2007, s. 567.
- Lebecka M., *Młyn i krzyż*, „Kino” 2011, nr 3, s. 84–85.
- Leitch T., *Słowo filmem się stało – o dylematach ekranizacji Biblii*, tłum. K. Bykowska, „Studia Filmoznawcze” 2004, nr 25, s. 197–209.
- Lis M., *100 filmów biblijnych*, Kraków 2005.
- Lis M., *Figury Chrystusa w „Dekalogu” Krzysztofa Kieślowskiego*, wyd. 2 rozsz., Opole 2013.
- Lis M., *Film, Bible in* [w:] *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, t. 9, Dale C. Allison, Jr. et al. (eds.), Berlin–Boston 2014, s. 36–39.
- Malone P., *Screen Jesus: Portrayals of Christ in Television and Film*, Lanham–Toronto–Plymouth 2012.
- Marczak M., *Teologia grzechu i świętości w „Wyspie” Pawła Łungina* [w:] *Kultura wizualna – teologia wizualna*, W. Kawecki, J.S. Wojciechowski, D. Żukowska-Gardzińska (red.), Warszawa 2011, s. 197–206.
- Starowieyski M., *Tradycje biblijne. Biblia w kulturze europejskiej*, Kraków 2011.
- Światowa encyklopedia filmu religijnego*, M. Lis, A. Garbicz (red.), Kraków 2007.
- Witalewski K., *Jezus mnie kocha*, „Kino” 2014, nr 2, s. 76.



Miejsce krzyża w przestrzeni publicznej – analiza wybranych debat¹

Magdalena Kozub-Karkut

Wyższa Szkoła Administracji w Bielsku-Białej

Dagmara Głuszek-Szafraniec

Uniwersytet Śląski

Abstract

The Place of the Cross in the Public Space – Analysis of Selected Public Debates

The aim of the article is to present the public discourse on the presence of a cross in the Polish parliament, which began after the parliamentary elections in 2011. At this time a group of the party Ruch Poparcia Palikota (RPP) submitted to the Marshal of the Sejm a request for its removal from the chamber. The article presents selected topics from the debate, focusing mainly on the arguments presented in the proposal and expertise of the Parliamentary Research Bureau and the arguments formulated in “Gazeta Wyborcza” newspaper, where they are presented as a continuation of the debate only initiated in the parliament, and then transferred to the media. Parliamentary debate took place only in one area – the political rivalry between the parties – while in the media appeared topics initiated by other institutions than the parties, i.e. educational institutions, public administration institutions and private individuals.

Key words: Catholic Church, state and religion, public sphere, crucifix

Słowa kluczowe: Kościół katolicki, władza i religia, przestrzeń publiczna, krzyż

Wprowadzenie

Wydarzenia z przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku przyniosły transformację struktur i instytucji sprawowania władzy politycznej w niemal wszystkich państwach Europy Środkowo-Wschodniej (EŚW). Przyczyniły się także

¹ Artykuł jest rezultatem badań w ramach projektu OPUS 5 zatytułowanego „Miejsce religii w sferze publicznej. Tożsamości religijne w wieloreligijnych regionach Europy Środkowo-Wschodniej na przykładzie wybranych regionów Polski, Ukrainy i Słowacji”, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki. Nr wniosku: 2012/07/B/HS6/02509.

do głębokich przemian społecznych, które dokonywały się (i nadal dokonują) pod znakiem demokratyzacji i zmierzały do „ideału Europy Zachodniej”. Jednocześnie społeczeństwa państw byłego bloku komunistycznego na nowo określały swoją tożsamość, „zamrożoną” niejako przez totalitarną ideologię. Podjęto zatem próbę wypracowywania, zarówno w sensie prawnym, jak i społecznym, nowych wzorów funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego, które obejmowały także relację między identyfikacją religijną a obywatelską.

Przywołując tę relację, nie można pominąć tego, że Kościół katolicki odegrał sporą rolę w procesie polskiej transformacji. Po pierwsze, przed 1989 rokiem przyczyniał się do konstruowania zrębów polskiego społeczeństwa obywatelskiego, które od lat osiemdziesiątych XX wieku kształtowało się niejako „przeciwko instytucjom państwowym”, co można uznać za jego cechę charakterystyczną. Po drugie, Kościół katolicki „chronił” to właśnie kształtujące się społeczeństwo obywatelskie przed atakami ze strony państwa². Po trzecie, przedstawiciele Kościoła katolickiego (wraz z przedstawicielem Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego) zostali zaproszeni do obrad Okrągłego Stołu, które powszechnie są uważane za symbol polskiej transformacji.

Dlatego też „odzyskana” po 1989 roku wolność religijna stała się dla wielu Polaków symbolem zmiany systemowej, jaka się wówczas dokonała. Jak wspomina Irena Borowik, upadek komunizmu w ESW oznaczał otwarcie pola do odzyskania przez religię utraconej podmiotowości i prawnych gwarancji³, a wyznawanie religii stało się elementem manifestowania swojej tożsamości.

Ze względu na zasygnalizowaną powyżej rolę Kościoła katolickiego w procesie przemian ustrojowych już po 1989 roku on sam musiał na nowo określić swoje miejsce w społeczeństwie, które również zmieniał swój charakter. Społeczeństwa państw ESW w dalszym ciągu przechodzą transformację społeczną i ewoluują w kierunku społeczeństwa ponowoczesnego, zachowując jednak elementy i formy tożsamości charakterystyczne także dla dwóch poprzednich typów społeczeństw: nowoczesnego i tradycyjnego⁴. Stąd też zasadna wydaje się teza, że państwa ESW tworzą specyficzny typ społeczeństw, charakteryzujący się także swoistym typem pluralizmu religijnego, a tym samym specyficzną relacją religia–polityka. Proces wytwarzania tej relacji uwidacznia się, także w Polsce, w licznych debatach społecznych oraz konfliktach symbolicznych występujących w obrębie sfery publicznej.

Po upływie 25 lat od okresu transformacji w Polsce zasadne wydaje się pytanie o to, jaką rolę odgrywa sam Kościół katolicki w społeczeństwie oraz jak zmieniła się polska religijność i czy przejawy jej manifestowania wpisują się w tezę o „niewidzialnej” bądź „prywatnej” religii⁵, czy też potwierdzają założenia między innymi

² Zob. R. Drozdowski, *Demokratyczne społeczeństwo obywatelskie w Polsce w obecnych warunkach funkcjonowania państwa* [w:] *Religia i Kościół w społeczeństwie demokratycznym i obywatelskim w Polsce. Między losem a wyborem*, J. Baniak (red.), Poznań 2012, s. 23–35.

³ I. Borowik, *Religia jako element tożsamości w warunkach transformacji w Europie Środkowo-Wschodniej. Perspektywa socjologiczna* [w:] *Państwo – społeczeństwo – religia*, M. Mróz, T. Dębowski (red.), Toruń 2009, s. 17–35.

⁴ Zob. więcej na ten temat: *ibidem*.

⁵ Zob.: T. Luckhmann, *Niewidzialna religia. Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*, Kraków 2011; S. Grotowska, *Religijność subiektywna. Studium socjologiczne na podstawie wywiadów narycyjnych*, Kraków 1999.

José Casanovy o tym, że powrót religii na scenę publiczną jest aktywnym czynnikiem kształtowania społeczeństwa obywatelskiego⁶.

Podstawy metodologiczne

Sfera publiczna zdefiniowana została na potrzeby niniejszego artykułu za Margaret Somers jako przestrzeń kontestacyjno-partycypacyjna, w której obywatele wyrażają swoje opinie, identyfikacje i „angażują się w negocjacje i kontestacje życia politycznego i społecznego”⁷. Do tej definicji zdaje się także pasować pogląd Jürgena Habermasa⁸, według którego sferę publiczną określa się jako intersubiektywnie dostępne życie społeczne, a więc takie, w którym możliwa jest otwarta, niczym nieskrępowana wymiana i krytyka poglądów czy idei. Jest to obszar stanowiący coś odrębnego od samych administracyjnych struktur państwowych oraz od systemowo działających mechanizmów rynkowych i prywatnych, partykularnych interesów ekonomicznych⁹. Na sferę publiczną składają się trzy elementy: tak zwana arena centralna, gdzie debata toczy się w obrębie instytucji państwowych, arena peryferii, w których dużą rolę odgrywają media krajowe i lokalne, oraz arena działań publicznych o szczególnej aktywności uczestników społeczeństwa obywatelskiego – ruchy i organizacje społeczne. Artykuł koncentruje się głównie na dwóch pierwszych arenach i jest próbą powiązania ich dyskursów.

Mówiąc o religii i religijności, współcześnie trudno ten temat ujmować w oderwaniu od analizy mediów, ich roli w portretowaniu religii oraz roli, jaką odgrywają „w procesie transformacji wiary i obrazu Boga w świecie Zachodu”¹⁰. Relacje między religią a mediami należałoby ująć w trzech podstawowych modelach:

- instrumentalno-transmisyjnym,
- ideologicznym,
- kulturowym¹¹.

Pierwszy model traktuje media jako neutralne światopoglądowo narzędzia, które mogą być wykorzystane z dobrym lub złym zamiarem. Podstawą oceny

⁶ Zob.: J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005; *idem*, *Religion Challenging the Myth of Secular Democracy* [w:] *Religion in the 21st Century: Challenges and Transformations*, L. Christoffersen, H.R. Iversen, H. Petersen, M. Warburg (eds.), Farnham 2010, s. 19–36; *idem*, *What is a Public Religion* [w:] *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America*, H. Hecllo, W.F. McClay (eds.), London 2003, s. 111–139.

⁷ M. Somers, *Citizenship and the Place of the Public Sphere: Law, Community, and Political Culture in the Transition to Democracy*, „American Sociological Review” 1993, t. 58, nr 5, s. 587–620.

⁸ Literatura przedmiotu wskazuje, że to właśnie jego praca *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej* wydana w 1962 roku zapoczątkowała właściwą debatę nad tym, co dzisiaj określane jest mianem sfery publicznej.

⁹ Zob. J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Warszawa 2008. Cyt. za: P. Makowski, „Sfera publiczna” i detranscendentalizacja intersubiektywności. Uwagi na temat normatywności teorii społecznych [w:] *O miejskiej sferze publicznej*, P. Pluciński, M. Nowak (red.), Poznań 2011, s. 87–102.

¹⁰ J. Majewski, *Religia, media, mitologia*, Gdańsk 2010, s. 53.

¹¹ *Ibidem*, s. 54.

oddziaływania mediów na odbiorców treści religijnych jest tutaj intencja nadawcy (osoby, instytucji). Model ten nie zakłada również interakcji między nadawcą a odbiorcą treści. Media mogą być więc wykorzystywane jako narzędzia w celu realizacji misji samej religii, ale dyskurs religijny, aby był rzetelny, powinien odbywać się także w mediach świeckich¹².

Z kolei model drugi kładzie nacisk na współczesny charakter mediów, dominację wizualności nad słowem, co determinuje współczesną kulturę popularną. Józef Majewski powtarza za Neilem Postmanem, że obraz odnosi się przede wszystkim do emocji i uczuć, wobec czego częściej wiąże się z rozrywkowym charakterem współczesnych mediów. Taki charakter mediów nie służy samej religii. Może on bowiem w konsekwencji prowadzić do tabloidyzacji religii. Media i religia są traktowane tutaj jako niezależne byty, które nie są ze sobą powiązane. Wchodzą w interakcję tylko od czasu do czasu¹³.

Model trzeci to model interakcji kulturowej, który odnosi się krytycznie do poprzednich, uznając, że media i religia wzajemnie na siebie oddziałują, ponieważ są elementami kultury. To media odgrywają jednak najważniejszą rolę, kreując kulturę popularną i przenikając wszystkie pozostałe elementy kultury. Dzięki mediom tworzą się znaczenia dla określonych kontekstów¹⁴. Model ten zwraca uwagę na dwustronny proces. Można sądzić, że w mediach treści religijne pojawiają się jako odpowiedź na potrzeby odbiorców, którzy oczekując od mediów określonych przekazów, wpływają przez to na treści do nich kierowane. Pytanie, jakie tutaj się nasuwa, dotyczy między innymi tego, jak ludzie używają mediów w celu skonstruowania swojej „samo-tożsamości”¹⁵.

Dyskurs religijny w mediach można więc badać na trzy sposoby. W pierwszym wypadku, odnoszącym się do modelu instrumentalno-transmisyjnego, badanie dotyczy w głównej mierze treści i intencji nadawcy. W modelu ideologicznym oprócz badania treści przekazu należy przeanalizować wpływ technologii danego medium na treść przekazu. W modelu kulturowym badanie dyskursu powinno dotyczyć znaczeń nie tylko po stronie nadawcy, ale i odbiorców, którzy są bardzo zróżnicowani pod względem wyznawanej religii/światopoglądu, stopnia religijności.

Z kolei w teorii systemowej Niklas Luhmann uważa, że opinia publiczna kształtowana jest w ogromnym stopniu poprzez środki komunikowania masowego, które działając w znacznym rozproszeniu, posiadają jednak umiejętność zarówno oglądu rzeczywistości, zarejestrowania tych obserwacji, jak i ich rozpowszechniania. Choć publiczność nie ma możliwości zapoznania się bezpośrednio z prezentowanymi przez media wydarzeniami, to obraz ten, jako medialny produkt, może być traktowany również jako odbicie nastrojów społecznych i dzięki mediom może zostać zaobserwowany przez inne systemy społeczne¹⁶. Przywołując tutaj definicję dyskursu Teuna A. van Dijka, należy stwierdzić, że sam dyskurs można traktować jako „zda-

¹² *Ibidem*, s. 56.

¹³ *Ibidem*, s. 58.

¹⁴ *Ibidem*, s. 60.

¹⁵ *Ibidem*, s. 62.

¹⁶ N. Luhmann, *Realność mediów masowych*, tłum. J. Barbacka, Wrocław 2009, s. 103.

rzenie komunikacyjne, w którym ludzie za pomocą języka przekazują różne idee i przekonania lub wyrażają emocje¹⁷.

Debata na temat obecności krzyża w polskim parlamencie rozpoczęła się zaraz po złożeniu wniosku o jego usunięcie z sali posiedzeń sejmu¹⁸. Wniosek do marszałka sejmu Grzegorza Schetny, a potem jego następczyni Ewy Kopacz złożyli posłowie klubu parlamentarnego Ruch Palikota. Był to pierwszy w historii III Rzeczypospolitej oficjalny wniosek o usunięcie krzyża z sali plenarnej sejmu. W konsekwencji marszałek sejmu po decyzji, która zapadła na Konwencie Seniorów, zwróciła się do Biura Analiz Sejmowych o ekspertyzę w sprawie obecności krzyża na sali plenarnej izby. W sprawie legalności obecności krzyża w polskim parlamencie nie odbyła się żadna sejmowa debata. Do kwestii złożonego przez posłów Ruchu Palikota wniosku odniósł się w swoim exposé premier Donald Tusk¹⁹. W związku z powyższym pierwsza część artykułu odwołuje się jedynie do argumentów przywołanych w czterech wyżej wspomnianych opiniach, koncentrując się głównie na tych ich fragmentach, które odnoszą się do kwestii polskiej tożsamości czy kontekstów kulturowych i społecznych (także międzynarodowych) warunkujących obecność krzyża w miejscach publicznych.

W wypadku dyskursu medialnego analizie poddano obszar środków komunikacji masowej, w którym mieszczą się zarówno media audiowizualne, jak i prasa i internet²⁰. Założenia te są podstawą analizy medialnego obrazu dyskusji na temat obecności krzyża w polskiej przestrzeni publicznej na łamach dziennika o zasięgu ogólnopolskim.

¹⁷ T.A. van Dijk, *Dyskurs jako struktura i proces*, tłum. G. Grochowski, Warszawa 2001. Cyt za: A. Szymańska, A. Hess, *Mniejszości narodowe, etniczne i religijne w przekazie medialnym*, Kraków 2014, s. 46.

¹⁸ Krzyż w sali posiedzeń Sejmu RP został zawieszony w nocy z 19 na 20 października 1997 roku przez posłów AWS Tomasza Wójcika i Piotra Krutulę. Ma on formę krzyża łacińskiego, na którym umieszczona jest XIX-wieczna figura Chrystusa. Niektóre media w Polsce wskazywały, że krzyż ten pochodzi z grobu księdza Jerzego Popiełuszki i w związku z tym jest także symbolem przypominającym polską walkę z komunizmem. W istocie, w 1997 roku po zwycięskich dla Akcji Wyborczej Solidarność wyborach posłowie tej formacji zwrócili się do przeora paulinów, ojca Izzydora Matuszewskiego, z prośbą o ofiarowanie krzyża do sali plenarnej sejmu. Krzyż wykonany został zatem z myślą o tym, że jego przeznaczeniem jest sala plenarna sejmu. Materiał, z którego wykonano krzyż, pochodzi z jasnogórskiego ołtarza z 1650 roku. Po wykonaniu krzyża polscy parlamentarzyści przewieźli go w 1997 roku do Warszawy, gdzie 19 października w kościele św. Stanisława Kostki odbywała się msza w rocznicę śmierci księdza Jerzego. Marianna Popiełuszko złożyła krzyż na czas mszy na płycie grobu księdza. Po mszy przekazała go posłom. Według relacji niektórych z nich, po wieczornej modlitwie w sejmie posłowie AWS zawiesili krzyż nad drzwiami. Przeciwnicy obecności krzyża w sejmie podnoszą, że zawieszony został tam w nocy, bez zgody władz sejmu, co może być dowodem na to, że jego obecność w parlamencie łamie obowiązujące prawo.

¹⁹ Zaznaczył, że w czasach licznych kryzysów wspólnota narodowa nabiera szczególnego znaczenia i potrzebuje wspólnych znaków, symboli i tradycji. Podkreślił, że chociaż nie każdy uznaje te same symbole, to nie oznacza to nieuchronnego sporu i konieczności konfrontowania tradycji z nowoczesnością. Jego opinia na temat obecności krzyża w polskim parlamencie przywoływała historyczne i kulturowe znaczenie tego symbolu, co wyraził, porównując go do biało-czerwonej flagi czy polskiego godła. Zob. D. Tusk, *Exposé z 18 listopada 2011 r.*, s. 20–21, https://www.premier.gov.pl/files/pliki/20111118_expose.pdf [dostęp: 12.04.2015].

²⁰ M. Czyżewski, S. Kowalski, A. Piotrowski, *Rytualny chaos. Studium dyskursu publicznego*, Warszawa 2010, s. 18.

Dyskusja medialna, wywołana akcją posłów RPP, miała dalszy ciąg na łamach gazety i nie dotyczy wyłącznie końca roku 2011, kiedy wniosek poddano ocenie ekspertów. Obraz tej dyskusji uzupełniony został przedstawieniem innych debat na temat obecności krzyża w przestrzeni publicznej rozgrywających się na łamach dziennika „Gazeta Wyborcza” („GW”) od początku roku 2011 do końca roku 2014. „GW” może być programowo definiowana jako dziennik o charakterze liberalnym, centrowym lub centrolewicowym. Gazeta ta zajmuje drugie miejsce pod względem sprzedaży w Polsce, po tabloidzie „Fakt” (324,5 tys.), z wynikiem 167,6 tys. egzemplarzy nakładu, wyprzedzając inną bulwarówkę „Super Express” (146,9 tys. egz.) oraz dzienniki polityczno-informacyjne, takie jak „Rzeczpospolita” (57,3 tys. egz.), „Dziennik Gazeta Prawna” (45,2 tys. egz.) oraz „Gazeta Polska Codziennie” (18 tys. egz.)²¹.

Analizie poddano w sumie 75 artykułów, które ukazały się między 1 stycznia 2011 roku a 31 grudnia 2014 roku. W niektórych wypadkach brano pod uwagę również wydania lokalne „Gazety Wyborczej”, ponieważ dyskusja na temat obecności krzyża w miejscach publicznych niejednokrotnie, zanim pojawiła się na łamach wydania ogólnopolskiego, miała swój początek w wydarzeniach lokalnych. Taki dobór próby umożliwił przede wszystkim szerszą perspektywę badania.

Z analizy dyskursu wyłączono wątek krzyża smoleńskiego na Krakowskim Przedmieściu jako temat osadzony w kontekście zupełnie innych wydarzeń, związanych pierwotnie z katastrofą prezydenckiego samolotu pod Smoleńskiem w 2010 roku, aniżeli sama zasada świeckości czy bezwyznaniowości państwa, do której odwoływali się posłowie partii Janusza Palikota.

Czy obecność krzyża narusza polskie prawo?

Autorzy wniosku o usunięcie krzyża w uzasadnieniu wskazywali na naruszenie (poprzez obecność krzyża w sali posiedzeń Sejmu) przepisów Konstytucji RP, Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności, Konkordatu podpisanego między Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską oraz Ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 1989 roku. Zdaniem wnioskujących posłów obecność krzyża łańciskiego w sali posiedzeń jednej z izb polskiego parlamentu pozostaje w sprzeczności z art. 25 ust. 2 Konstytucji RP, który zakłada zachowanie bezstronności przez polskie władze publiczne w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych wraz z jednoczesnym zapewnieniem swobody ich wyrażania w życiu publicznym. We wspomnianym wniosku jest on powiązany z art. 7, który określa działalność organów władzy publicznej na podstawie i w granicach prawa, oraz z art. 32 ust. 1 i 2 zakładającym równość wszystkich obywateli wobec prawa i zakaz dyskryminacji w życiu politycznym, społecznym lub gospodarczym z jakiegokolwiek przyczyny. Wnioskodawcy wskazywali też na naruszenie art. 53 Konstytucji RP, który zapewnia każdemu wolności sumienia i religii. Odwołując się

²¹ Ł. Szewczyk, *Sprzedaż dzienników: Liderem Fakt. Największe spadki Gazeta Polska Codziennie i Przeglądu Sportowego*, portal Media2.pl, <http://media2.pl/badania/120615-Sprzedaz-dziennikow-Liderem-Fakt.-Najwiecej-spadki-Gazety-Polska-Codziennie-i-Przegladu-Sportowego.html> [dostęp: 12.04.2015].

do Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności, wskazali na jej art. 9 i 13. Pierwszy zakłada prawo każdego do wolności myśli, sumienia i wyznania, a drugi prawo każdego, czyje prawa i wolności zawarte w konwencji zostały naruszone, do skutecznego środka odwoławczego do właściwego organu państwowego także wówczas, gdy naruszenia dokonały osoby wykonujące swoje funkcje urzędowe. Ponadto przywołali też art. 1 konkordatu, wskazując, że krzyż w sali posiedzeń sejmiku narusza określone w nim: niezależność i autonomiczność państwa i Kościoła katolickiego. Art. 10 ust. 1 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 1989 roku, zakładający, że Rzeczpospolita Polska jest państwem świeckim, neutralnym w sprawach religii i przekonań, jest, zdaniem wnioskodawców, również naruszany poprzez zgodę na obecność krzyża łacińskiego w polskim sejmiku. Tych argumentów nie podzieliła żadna z przygotowanych na zamówienie marszałek sejmiku opinii prawnych, dlatego też kwestie te nie będą przedmiotem dalszych rozważań.

Wnioskodawcy podkreślili także, że obecność krzyża w sali posiedzeń sejmiku nie została jak dotąd uregulowana w żadnym akcie prawnym i w związku z tym od 14 lat oznacza stan permanentnego bezprawia. Argument ten podważony został w opinii Dariusza Dudka i Piotra Stanisza, którzy przywołali uchwałę sejmiku z dnia 3 grudnia 2009 roku „w sprawie ochrony wolności wyznania i wartości będących wspólnym dziedzictwem narodów Europy”. W treści tej uchwały wyraźnie zaznaczono, że „znak krzyża jest nie tylko symbolem religijnym i znakiem miłości Boga do ludzi, ale w sferze publicznej przypomina o gotowości do poświęcenia dla drugiego człowieka, wyraża wartości budujące szacunek dla godności każdego człowieka i jego praw”²². Zdaniem autorów opinii jest to *implicitie* wyrażona akceptacja obecności krzyża w polskiej przestrzeni publicznej, który nie ma charakteru wyłącznie religijnego.

Warto w tym miejscu wskazać także na treść opinii Romana Wieruszewskiego, który sporo uwagi poświęcił legalności ewentualnego usunięcia krzyża z sejmiku, nie odnosząc się do kwestii legalności samego zawieszenia krzyża w sali posiedzeń. Autor opinii pisze:

Jednym z warunków uznania przez Trybunał zgodności z Konwencją [Europejską Konwencją Praw Człowieka – przyp. aut.] decyzji w sprawie obecności symboli religijnych w miejscach publicznych jest to, aby decyzje takie miały jasną podstawę prawną. Każde ograniczenie danego prawa może nastąpić tylko na podstawie obowiązującego prawa. Stąd też decyzja o usunięciu krzyża z sali obrad Sejmiku musiałaby mieć jednoznaczną podstawę w prawie polskim²³.

Stwierdza także wyraźnie, że „krzyż znajdujący się w Sejmiku ma postać krucyfiksu z figurą ukrzyżowanego Chrystusa, co niewątpliwie wzmacnia jego odbiór jako symbolu określonej wiary”²⁴, a „obecność symbolu religijnego w sali sejmowej jest jednakże przypadkiem szczególnym i wykracza poza prawo poszczególnych posłów

²² D. Dudek, P. Stanisław, *Opinia w sprawie wniosku grupy Posłów na Sejm z dnia 9 listopada 2011 r. o usunięcie krzyża z sali posiedzeń Sejmu RP*, „Zeszyty Prawnicze Biura Analiz Sejmowych Kancelarii Sejmu” 2011, nr 4 (32), s. 99–100.

²³ R. Wieruszewski, *Opinia w sprawie wniosku Klubu Poselskiego „Ruch Palikota” o wydanie zarządzenia nakazującego usunięcie krzyża łacińskiego, znajdującego się w Sali posiedzeń Sejmu RP*, „Zeszyty Prawnicze Biura Analiz Sejmowych Kancelarii Sejmu” 2011, nr 4 (32), s. 83.

²⁴ *Ibidem*, s. 84.

do uzewnętrzniania swojej religii²⁵. Niemniej jednak autor tej opinii w konkluzjach stwierdził, że:

obecność krzyża w Sejmie nie narusza zasady bezstronności państwa, gdy nie wywiera on wpływu na kształt decyzji sejmowych, nie wpływa na wizerunek Sejmu jako organu światopoglądowo bezstronnego ani nie narusza zasady niedyskryminacji poprzez dopuszczenie możliwości wyeksponowania innych symboli religijnych na życzenie posłów wyznających inne religie²⁶.

Argumenty, na które powoływali się niemal wszyscy autorzy wspomnianych opinii prawnych, odwoływały się właściwie do tych samych problemów. Po pierwsze, wskazywano na tak zwany kompromis konstytucyjny dotyczący kwestii światopoglądowych. Po drugie, we wszystkich niemal opiniach podkreślano dwie sfery znaczeń krzyża: religijną i kulturową, zaznaczając, że jego obecność w sejmie nie ma wymiaru wyłącznie religijnego, ale jest wyrazem polskiej tożsamości narodowej. Po trzecie, autorzy przywoływanych opinii odwoływali się do sytuacji w innych państwach europejskich (i nie tylko), odnosząc się do wyroku ETPCz w sprawie Lautsi przeciwko Włochom.

Kompromis w sprawie krzyża

Przywołując pierwszą grupę argumentów, wskazać należy, że już sam wniosek zawiera liczne odwołania do „kompromisu” w kwestiach światopoglądowych, ujętego w przepisach konstytucji i obejmującego „zgodę na świecki charakter państwa”. Instytucje państwa nie powinny się angażować po stronie którejkolwiek doktryny religijnej czy filozoficznej, zachowując wobec nich różny dystans i pasywność światopoglądową²⁷. Analizując polskie debaty publiczne, trudno nie zauważyć, że określenie „kompromis” pojawia się niemal zawsze w tych z nich, których uczestnicy w swojej argumentacji przywołują argumenty natury religijnej. Tam, gdzie dyskusja przybiera charakter sporu światopoglądowego, zwolennicy *status quo* podkreślają, że mamy do czynienia z długo wypracowywanym kompromisem (debata na temat prawa do aborcji) albo do tego kompromisu chcą powrócić (dyskusja na temat obecności krzyża w polskim parlamencie). Wnioskodawcy dosyć często posługują się także określeniem „świecki charakter państwa”, chociaż Konstytucja RP tego nie uzasadnia, a o „świeckości państwa” mówi się jedynie w przywołanej ustawie z 1989 roku. W tekście Konstytucji RP odnaleźć można wyłącznie wskazanie na „bezstronność państwa”, co wnioskodawcy uznali za spełnienie „żądań Episkopatu”²⁸. W samym wniosku można także dostrzec

²⁵ *Ibidem*, s. 87.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Wniosek poselski o wydanie zarządzenia nakazującego usunięcie krzyża łacińskiego, znajdującego się w Sali posiedzeń Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej [w:] Znak krzyża w Sali posiedzeń Sejmu RP, tak czy nie?*, Cz. Janik (red.), Warszawa 2012, s. 7–15, <http://laickie.pl/wp-content/uploads/2012/03/ZNAK-KRZY%C5%BBA-W-SALI-POSIEDZE%C5%83-SEJMU-RP-Tak-czy-Nie.pdf> [dostęp: 12.04.2015].

²⁸ *Ibidem*.

wywód na temat terminu „bezstronność”, oznaczającego nakaz obiektywizmu i jednakowego traktowania wspólnot religijnych. W opinii Lecha Morawskiego pojawia się jednoznaczne stwierdzenie, że nie ma żadnego związku między obecnością krzyża w sejmie a naruszeniem bezstronności władzy w sprawach religijnych, a „krzyż jest od wieków symbolem tożsamości kulturowej i narodowej Polaków, czego nie kwestionują nawet ludzie niewierzący”²⁹. Przywołane są także przykłady obecności symboli i świąt związanych z religią katolicką, które funkcjonują jako niekwestionowany element polskiej tożsamości i których usunięcie wywołałoby tak zwaną pustkę aksjologiczną. Jest to pogląd spójny z tym wyrażonym w opinii D. Dudka i P. Stanisza, którzy przywołali prace nad Konstytucją RP z 1997 roku, odwołując się do przytaczanego też przez wnioskodawców „mozolnie wypracowanego kompromisu”. Toczący się podczas prac Komisji Konstytucyjnej spór o „neutralność światopoglądową państwa” ujawnił sprzeciw wobec samej formuły neutralności i koncepcji „prywatyzacji religii”. Sprzeciw ten wynikał z zasygnalizowanej już w niniejszej publikacji „zmiany stosunków wyznaniowych w Polsce po 1989 r., która legitymizowała szeroką obecność pierwiastka konfesyjnego w życiu publicznym”³⁰. Zgodnie z tezą tej opinii, polski ustrojodawca przyjął tak zwane umiarkowane rozwiązanie w kwestii regulacji relacji państwo–Kościół, oparte na modelu separacji przyjaznej, zwanej również skoordynowaną, a używając terminologii z zachodniej literatury przedmiotu – zdecydowano się na „model hybrydowy” lub „model współpracy”. Przyjęte więc w Konstytucji RP określenie „bezstronności” państwa nie oznacza w warunkach polskich „neutralności zamkniętej” definiowanej jako zakaz uzewnętrzniania przekonań religijnych w życiu publicznym, w której „państwo pozostaje ślepe” na treść przesłania konkretnych doktryn religijnych. Podobnie wyraził się w swojej opinii Ryszard Piotrowski, wskazując, że „ani bezstronność władz publicznych w sprawach przekonań, ani swoboda ich głoszenia w życiu publicznym nie mają charakteru absolutnego”³¹. Ponadto autor stwierdził, że „władze publiczne nie mogą zachowywać bezstronności wobec wszystkich przekonań i nie wszystkim przekonaniom mają zapewnić swobodę wyrażania w życiu publicznym”³².

Krzyż konstruujący polską tożsamość

L. Morawski podkreślił w swojej opinii, że art. 5 Konstytucji RP zobowiązuje państwo do strzeżenia dziedzictwa narodowego i podobne zobowiązanie nakłada art. 4 ust. 2 Traktatu o UE, co czyni zarzut naruszenia art. 7 Konstytucji RP bezzasadnym.

²⁹ L. Morawski, *Opinia w sprawie wniosku grupy posłów z dnia 9 listopada 2011 r. o wydanie zarządzenia nakazującego usunięcie krzyża łacińskiego, znajdującego się w sali posiedzeń Sejmu RP*, „Zeszyty Prawnicze Biura Analiz Sejmowych Kancelarii Sejmu” 2011, nr 4 (32), s. 108.

³⁰ P. Borecki, *Geneza modelu stosunków Państwo–Kościół w Konstytucji RP*, Warszawa 2008, s. 308. Cyt. za: D. Dudek, P. Stanisza, *op.cit.*, s. 93.

³¹ R. Piotrowski, *Opinia o wniosku dotyczącym „wydania zarządzenia nakazującego usunięcie krzyża łacińskiego znajdującego się w Sali posiedzeń Sejmu RP”*, „Zeszyty Prawnicze Biura Analiz Sejmowych Kancelarii Sejmu” 2011, nr 4 (32), s. 58.

³² *Ibidem*.

Wskazał także na przykłady innych państw europejskich (np. Włoch, Irlandii czy Grecji), w których szczególny szacunek wobec religii jest stałym elementem praktyki konstytucyjnej i sytuacja ta nie budzi wśród obywateli żadnych zastrzeżeń. W konsekwencji „symbole religijne *per se* jako wyraz tradycji i tożsamości określonego społeczeństwa nie mogą być więc traktowane jako wyraz łamania przez państwo zasady bezstronności w sprawach światopoglądowych i religijnych ani też w niczym jej nie zagrażają”³³. Gdyby obecność krzyża zawsze traktowana była jako naruszenie zasady bezstronności, to symbol ten należałoby usunąć między innymi z herbów miast czy nazw ulic. R. Piotrowski odwołał się w swojej opinii do pojęcia „ceremonialnej konfesyjności”, które wyraża aksjologiczną determinację władzy publicznej i jej nadzieje związane z afirmacją wartości, nie zaś głoszenie przez tę władzę wiary określonego Kościoła, równoznaczne z traktowaniem jakiegoś wyznania jako religii państwowej³⁴. W związku z określeniem „ceremonialnej konfesyjności” przywołał przykład Stanów Zjednoczonych, których pierwsza poprawka do Konstytucji wyraźnie zakazuje stanowienia jakichkolwiek ustaw traktujących jakieś wyznanie za religię państwową. Pomimo tego hymn państwowy USA zawiera jednoznaczne odwołanie do Boga, obrady obu izb Kongresu oraz legislatyw stanowych rozpoczyna modlitwa kapelanów tych izb, przysięga składana przez prezydenta zawiera słowa „Tak mi dopomóż Bóg” (możliwość taką przewiduje także polskie prawo), wiceprezydent przysięga wierność Konstytucji, kładąc rękę na Biblii, posiedzenie Sądu Najwyższego poprzedza okrzyk strażnika: „Niech Bóg zachowa Stany Zjednoczone i Wysoki Sąd”, a na banknotach i monetach widnieje napis *In God We Trust*. Zarówno w samych Stanach Zjednoczonych, jak i w literaturze przedmiotu przeważa jednak pogląd, że nie narusza to pierwszej poprawki, a Stany Zjednoczone nie są państwem wyznaniowym. R. Piotrowski przywołał też dosyć znaczący wyrok Sądu Najwyższego USA dotyczący eksponowania dziesięciu przykazań na monumencie znajdującym się w pobliżu budynku stanowego w Teksasie. Treść wyroku wskazywała, że ze względu na kontekst społeczny ekspozycja ta nie narusza pierwszej poprawki do Konstytucji USA, wyraża bowiem treści nie tylko religijne, ale przede wszystkim te o znaczeniu historycznym³⁵. Zdaniem R. Piotrowskiego krzyż w polskim parlamencie również jest wyrazem „ceremonialnej konfesyjności”. Nie stanowi przedmiotu kultu religijnego, ale jest elementem zwyczajowo regulowanego *decorum*. Pozostawienie krzyża w sejmie jako symbolu wyłącznie religijnego byłoby sprzeczne z Konstytucją RP, jednak w tym wypadku jest to „kulturowy znak tożsamości narodu państwowego, jego trwania i rozwoju”³⁶. W swojej opinii R. Piotrowski wskazał na dwie sfery znaczeń krzyża łacińskiego: religijną i tradycyjną. We współczesnych państwach, zdaniem autora opinii, znaczenie krzyża wykracza poza proklamację wiary chrześcijańskiej i stanowi afirmację pewnych uniwersalnych wartości, do których nawiązuje także preambuła Konstytucji RP³⁷. Podobny argument

³³ L. Morawski, *op.cit.*, s. 107.

³⁴ R. Piotrowski, *op.cit.*, s. 59.

³⁵ *Ibidem*, s. 60.

³⁶ Art. 6 Konstytucji RP.

³⁷ R. Piotrowski, *op.cit.*, s. 58.

podnieśli w swojej opinii D. Dudek i P. Stanisław, stwierdzając, że zawarte w preambule do konstytucji odniesienia do sfery aksjologicznej nie mają charakteru wyłącznie dekoracyjnego i nakazują respektowanie historycznie ugruntowanej chrześcijańskiej tożsamości narodu. Potwierdzają tym samym, że symbole związane z religią katolicką są elementem polskiej tożsamości narodowej ze względu chociażby na specyficzne doświadczenia historyczne polskiego narodu, które do tej tożsamości na stałe „wpisały” elementy wiary katolickiej³⁸. Autorzy opinii, formułując podsumowanie, stwierdzili jednoznacznie, że:

krzyż (łaciński) stanowi symbol religii chrześcijańskich a zarazem symbolizuje fundamentalne i tradycyjne wartości kultury, demokracji i cywilizacji europejskiej, w tym polskiej, potwierdzone w naszym systemie prawnym i orzecznictwie, związane z godnością osoby ludzkiej, jej wolnościami i prawami, traktowanymi w duchu solidarności, równości i niedyskryminacji, tolerancji i wzajemnego szacunku każdego człowieka³⁹.

Kontekst międzynarodowy

Trzecia grupa argumentów nawiązuje do wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie *Lautsi i inni przeciwko Włochom*⁴⁰. Według wnioskodawców w publikacjach prasowych przedstawiany jest w sposób zwodniczy, wskazujący, że decyzja o kultywowaniu tradycji, w tym także decyzja o obecności krzyży w klasach szkolnych, należy do obszaru swobody uznania państwa. L. Morawski stwierdził, że został on dosyć opacznie zrozumiany i błędne jest stwierdzenie, jakoby zgoda na obecność krzyża w miejscu publicznym mogła być odczytywana jako złamanie wolności sumienia i wyznania. Jego zdaniem decyzja o obecności krzyża w sali sejmowej mieści się po prostu w zakresie marginesu swobody polskich władz. Według opinii D. Dudka i P. Stanisława sam Trybunał w wyroku stwierdził, że „ze względu na specyficzne uwarunkowania historyczne zwyczaj wieszania krucyfiksów w salach lekcyjnych szkół państwowych oprócz wymiaru religijnego nabrał także cech tożsamościowych”⁴¹. Trybunał określił krzyż mianem „symbolu pasywnego”, a więc takiego, który nie oddziałuje na uczniów w takim samym stopniu, w jakim czyniłoby to na przykład nauczanie o moralności. Opinia autorstwa R. Wieruszewskiego wyraźnie podkreśla, że sam Trybunał w przytaczanym wyroku jednoznacznie stwierdził, iż zajmował się kwestią obecności krzyża jedynie w szkole. Nie poruszał natomiast jego obecności

³⁸ D. Dudek, P. Stanisław, *op.cit.*, s. 95.

³⁹ *Ibidem*, s. 104.

⁴⁰ W wyroku z 3 listopada 2009 roku w sprawie *Lautsi przeciwko Włochom* Trybunał orzekł, że obecność krucyfiksów w sali szkolnej sprzeczna jest z prawem rodziców do wychowania dzieci w zgodzie z własnymi przekonaniami oraz narusza wolność religijną dzieci. Odwołanie rządu Włoch od tego wyroku, poparte przez dwadzieścia państw należących do Rady Europy, zaowocowało jego uchyleciem i wydaniem przez Wielką Izbę wyroku z 18 marca 2011 roku. Uznano w nim, że obecność krucyfiksów we włoskich klasach szkolnych nie narusza Europejskiej Konwencji Praw Człowieka. Zob. więcej na temat samego wyroku: M. Piechowiak, *Negatywna wolność religijna i przekonania sekularystyczne w świetle sprawy Lautsi przeciwko Włochom*, „Przegląd Sejmowy” 2011, nr 5 (106), s. 36–68.

⁴¹ D. Dudek, P. Stanisław, *op.cit.*, s. 104.

w urzędach czy parlamencie. Tezy wyroku w sprawie Lautsi przeciwko Włochom nie mogą być zatem w analogiczny sposób odnoszone do obecności krzyża w Sejmie RP. Szkoła uznana została za miejsce, w którym symbole religijne powinny być traktowane w szczególny sposób, ze względu na to, że to w wieku szkolnym kształtują się ludzkie poglądy, a władze szkoły powinny szanować poglądy rodziców. Chociaż Trybunał nie badał jeszcze sprawy obecności krzyża w parlamencie, zdaniem autora opinii można domniemywać, że również zezwoliłby na szeroki margines swobody uznania państwa⁴². R. Piotrowski wyraźnie podkreślił sformułowanie Trybunału podniesione również przez wnioskodawców i określające krzyż mianem „symbolu przede wszystkim religijnego”, a więc takiego, który poza treściami religijnymi zawiera też i inne. W Polsce krzyż jest także kulturowym znakiem narodowej tożsamości i kontekst kulturowy, zdaniem autora opinii, powinien być uwzględniany w ocenie zgodności z prawem jego obecności w przestrzeni publicznej.

Obraz medialny dyskursu na temat obecności krzyża w miejscach publicznych – przypadek „Gazety Wyborczej”

Wniosek o usunięcie krzyża z sali sejmowej złożony przez posłów RPP to tak naprawdę jedna z wielu tego typu spraw w ciągu ostatnich kilku lat. Na łamach „Gazety Wyborczej”, która programowo jest orędownikiem idei świeckiego państwa, pojawiają się więc kolejne przypadki interwencji różnych podmiotów w kwestii usuwania symboli religijnych lub ich włączania w sferę publiczną. Sam dziennik także staje się często inicjatorem dyskusji na temat roli religii we współczesnym życiu publicznym w Polsce.

Krzyż w sejmie – narracja upolityczniona

Doniesienia medialne na temat akcji działaczy Ruchu Poparcia Palikota pojawiają się jeszcze przed jesiennymi wyborami 2011 roku, kiedy to radni szczecińscy z ramienia partii przyklejają w sali obrad rady miasta obok krzyża inne symbole, takie jak gwiazda Dawida, islamski półksiężyc, krzyż prawosławny i atom – znak ateistów.

Analiza dyskursu wskazuje tutaj na trzy typowe narracje, które będą się powtarzać w komentarzach do wydarzeń w trakcie kolejnych lat. Po pierwsze, zwraca się uwagę na „problem dyskryminacji innych wyznań” w miejscach publicznych w porównaniu z symbolami katolicyzmu. Po drugie, pojawia się zarzut, że „skoro przestrzeń publiczna nie może być wolna od symboli religijnych, powinny wisieć wszystkie”. I po trzecie, dyskusja o krzyżu i świeckości państwa zostanie uznana za dyskusję „zastępczą”, co *de facto* ma oznaczać, że partie w różnych kontekstach będą stawiały swoim rywalom zarzut, iż nie zajmują się merytorycznymi propozycjami rozwiązania rzeczywistych problemów społeczno-ekonomicznych, a działanie na rzecz krzyża

⁴² R. Wieruszewski, *op.cit.*, s. 83.

lub przeciw niemu często ma stanowić element gry wyborczej. Co ciekawe, zarzuty te będą się pojawiały zarówno wśród zwolenników, jak i przeciwników krzyża w miejscach publicznych. W jednym z artykułów przywołano wypowiedź ówczesnego premiera Donalda Tuska, że krzyż nie powinien służyć do „łomotania przeciwnika politycznego”⁴³, a nowoczesne państwo „potrafi uchronić instytucje, w tym parlament, od wielogodzinnych debat na temat kształtu szponów orła w polskim herbie albo tego, czy krzyż ma prawo wisieć, czy nie, i tych wszystkich ideologicznych – słusznie traktowanych jako zastępcze – chociaż bardzo emocjonujących tematów”⁴⁴.

Radni z ramienia Prawa i Sprawiedliwości komentowali akcję w Szczecinie w 2011 roku jako część kampanii wyborczej Janusza Palikota. Dokładnie ten sam zarzut ze strony Sojuszu Lewicy Demokratycznej pojawi się później w doniesieniach w 2014 roku na temat propozycji radnych PiS w dzielnicy Mokotów, aby w sali obrad sesji rady miasta zawiesić krzyż. Argumentowano wtedy, że jest to symbol wartości uniwersalnych. Wątek powraca również w kampanii wyborczej z 2014 roku, gdy w spocie reklamowym premier Ewa Kopacz podsumowuje dyskusje lokalnych radnych na temat obecności krzyża w sali obrad jako „zajmowanie się bzdurami”. Sprawa krzyża w sejmie traktowana jest tutaj w kategoriach sprawy politycznej, a nie systemu wartości, jaki wyznaje społeczeństwo polskie. Do tej opinii przychyliła się także sędzia, która w 2013 roku orzekła w sprawie wniosku posłów Ruchu Palikota. „To, czy symbole mogą funkcjonować w przestrzeni publicznej, jest kwestią polityczną”, a tego rodzaju spór polityczny można rozwiązać „metodami politycznymi, zdobywając większość w Sejmie”⁴⁵.

Sprawa krzyża w sejmie relacjonowana jest z dość dużą intensywnością na łamach „GW”. Najwięcej doniesień prasowych pojawia się pod koniec 2011 roku, kiedy to w październiku RPP, już jako partia parlamentarna, występuje z wnioskiem o usunięcie krzyża z sejmu (analiza sytuacji prawnej została przedstawiona w pierwszej części niniejszego artykułu). To, co uderza w języku komentarzy na temat tej inicjatywy, to przede wszystkim posługiwanie się sformułowaniami charakteryzującymi stan wojny między stronami konfliktu. Pojawiają się zatem takie określenia, jak: „wojna polityczna”, „wojny krzyżowe”, „wojna religijna”, „awanturnictwo”, „bałamuctwo”, „presja”, „wygibasy interpretacyjne”, „symboliczna przemoc”, „symboliczne zawłaszczenie” (przez Kościół – przestrzeni publicznej, a przez partie prawicowe – symbolu krzyża), „dyskryminacja” (zarówno w kontekście obecności, jak i nieobecności krzyża), „walka o świeckie państwo”, „zabijanie krzyża”, „walka polityczna”, „źródło konfliktów”, „barbarzyńcy”, „ataki na Kościół”, „ataki na tożsamość narodową”, „symbol siły wykluczającej”, „narzucanie ateizmu”, „zadzierać z Kościołem”, „prześladowanie”, „nagonka”, „ideologia nienawiści”.

Kolejny styl narracji, który można zaobserwować w odniesieniu do krzyża w sejmie, to narracja odwołująca się do wartości chrześcijańskich, które mają być wspólne

⁴³ *Pytania o krzyż w Sejmie*, „Gazeta Wyborcza”, 20.11.2011, http://wyborcza.pl/1,76842,10684160,Pytania_o_krzyz_w_Sejmie.html [dostęp: 10.09.2015].

⁴⁴ E. Siedlecka, *Krzyż do dyskusji*, „Gazeta Wyborcza”, 14.10.2011, http://wyborcza.pl/1,76842,10468373,Krzyz_do_dyskusji.html [dostęp: 10.09.2015].

⁴⁵ B. Wróblewski, *Sam krzyż nikogo nie nawraca*, „Gazeta Wyborcza”, 15.01.2013, http://wyborcza.pl/1,76842,13200675,Sam_krzyz_nikogo_nie_nawraca.html [dostęp: 10.09.2015].

dla całego świata zachodniego, a przede wszystkim polskiego narodu. W tej strategii komunikacyjnej królują pojęcia wspólnoty i symbolu: „wspólnota jednolita światopoglądowo”, „wielowiekowa tradycja”, „symbol kultury i tożsamości państwowej”, „element obyczajowości”, „symbol kulturowy”, „dziedzictwo”, „poszanowanie tożsamości narodowej”, „znak tradycji”, „wartości chrześcijańskie”, „dobro wspólne”, „kompromis”, „symbol najgłębiej humanistyczny”.

Trzeci kontekst, który jest widoczny w dyskusji o krzyżu (dotyczy nie tylko sejmiku), to spór o początek, czyli w jakich okolicznościach krzyż pojawia się w miejscach uznawanych za publiczne. Problemem staje się nie tylko niewyjaśniona sprawa krzyża w sejmie (zawieszony nocą przez dwóch parlamentarzystów z własnej inicjatywy), ale także ogólna strategia działania zwolenników obecności krzyża w przestrzeni publicznej. Zarzuca się im, że dokonują tego „cichcem, bez debaty, metodą faktów dokonanych, potajemnie”⁴⁶, „bez porozumienia z innymi”⁴⁷ oraz że brak im odwagi, by jawnie opowiedzieć się za krzyżem lub przeciw niemu w miejscu publicznym⁴⁸. W wielu komentarzach pojawia się też opinia, że krzyż łatwiej zawiesić, aniżeli go później zdjąć⁴⁹.

Krzyż w miejscach publicznych – narracja świeckości kontra narracja wartości

Dyskusja na temat obecności symboli religijnych w przestrzeni publicznej ma zdecydowanie szerszy wymiar aniżeli tylko sprawa postulatów zasady świeckości państwa w programie partii J. Palikota. Spór o miejsce religii w sferze publicznej i symboliki religijnej pojawia się również w innych kontekstach. To, co jest istotą analizowanych przypadków, to fakt, że w komentarzach pojawia się próba odniesienia do stanu prawnego, to jest przede wszystkim art. 25 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, oraz orzeczeń Trybunału w Strasburgu w sprawie Lautsi przeciwko Włochom, które były także w „GW” szeroko komentowane.

Debaty na temat obecności krzyża w przestrzeni publicznej są inicjowane na poziomie lokalnym zarówno przez urzędników administracji publicznej, jak i osoby prywatne. W Bydgoszczy spór między radnymi PiS i SLD dotyczył herbu miasta. Pierwsi argumentowali, że krzyż oznaczałby „powrót do tradycji”, drudzy natomiast stali na stanowisku, iż Bydgoszcz była miastem wielokulturowym i wieloreligijnym,

⁴⁶ B. Łabutin, *Powiesili cichaczem krzyż na uniwersytecie. Nikt się nie przyznaje*, „Gazeta Wyborcza”, 18.12.2013, http://opole.gazeta.pl/opole/1,35114,15153787,Powiesili_cichaczem_krzyz_na_uniwersytecie_Nikt_sie.html [dostęp: 10.09.2015].

⁴⁷ D. Steinhagen, *Nagle wieszanie krzyża*, „Gazeta Wyborcza”, 26.10.2011, http://wyborcza.pl/1,76842,10536235,Nagle_wieszanie_krzyza.html [dostęp: 10.09.2015].

⁴⁸ *Krzyż, a właściwie jego potajemne zawieszenie w ratuszu, podzielił internautów*, „Gazeta Wyborcza”, wydanie lokalne – Opole, 29.03.2013, http://wyborcza.pl/1,95892,13653083,Krzyz_a_wlasciwie_jego_potajemne_zawieszenie_w_ratuszu_.html [dostęp: 10.09.2015].

⁴⁹ A. Kondzińska, A. Pezda, *Prof. Kudrycka: Krzyż w Sejmie łatwiej powiesić, niż zdjąć*, „Gazeta Wyborcza”, 2.03.2013, http://wyborcza.pl/1,76842,13490252,Prof_Kudrycka_Krzyz_w_Sejmie_latwiej_powiesic_niz_zdjac_.html [dostęp: 10.09.2015].

więc taka symbolika jest zbędna⁵⁰. Kontekst naruszenia dóbr osobistych, podobnie jak we wniosku posłów Palikota, pojawia się w Starogardzie Szczecińskim, gdzie jeden z mieszkańców, jak donosi „GW”, uważa, że obecność krzyża w urzędzie miejskim „[...] rani [...] uczucia i narusza [...] prawo do niewyznawania religii katolickiej. Krzyż w tym miejscu odbieram jako opowiedzenie się lokalnej władzy po stronie Kościoła”⁵¹. W tej retoryce uwidacznia się stwierdzenie, że krzyż w budynkach administracji publicznej „symbolizuje prymat prawa kościelnego nad państwowym”. Podobna stylistyka pojawiała się już na łamach dziennika, w polemikach dotyczących sprawy usunięcia krzyży z sal Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Krzyż wiszący obok godła to w tej opinii znak uzurpacji władzy przez Kościół katolicki. Nie umieszcza się krzyży innych chrześcijańskich religii jako symbolu wartości ogólnych (np. brak jest krzyży prawosławnych). Wieszają się tylko katolickie, które mają symbolizować, kto tak naprawdę rządzi (w domyśle Kościół katolicki)⁵².

Sprawa rektora Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego wywołała zresztą ostrą dyskusję na temat definicji przestrzeni publicznej, systemu wartości społecznych i zasady neutralności światopoglądowej państwa. Uzasadnieniem decyzji rektora Janusza Ostoi-Zagórskiego było stwierdzenie, że państwowa uczelnia powinna być świecka. Krytycy tej decyzji przyznają jednak, że samo puste miejsce także coś znaczy – to „symboliczna pustka aksjologiczna”⁵³, ponieważ krzyż nie musi być od razu symbolem konkretnej religii, ale jedynie pewnego systemu wartości. I choć w tej narracji mówi się o krzyżu jak o metasymbolu powszechnych wartości, to taka interpretacja nie znajduje zrozumienia u oponentów, którzy uznają, że krzyż w instytucji publicznej wywiera po prostu presję ideologiczną na urzędach państwowych, a ponadto uprzywilejowuje pozycję religii katolickiej i samego Kościoła. Pusta ściana w świeckim państwie jest dla nich właśnie czymś naturalnym. W kontekście sprawy usunięcia krzyży z sal uniwersyteckich warto przywołać także nawiązanie do orzeczenia Trybunału w Strasburgu w sprawie Lautsi przeciwko Włochom jako uzasadnienie dla obecności krzyża, który dla polskiego społeczeństwa jest naturalnym elementem życia publicznego. Podkreśla się wielokrotnie, również w odniesieniu do akcji posłów RPP, że krzyż to symbol pasywny, trwale związany z polską kulturą, więc nie wywiera presji ideologicznej.

Wątek krzyża w placówkach edukacyjnych pojawia się kilkakrotnie w dzienniku. Są to zazwyczaj komentarze do wydarzeń lokalnych, gdzie małe społeczności decydują o zawieszeniu lub usunięciu krzyża z sal lekcyjnych. Jedynie w tych opiniach,

⁵⁰ PiS upomina się znowu o krzyż. I to w herbie, „Gazeta Wyborcza”, wydanie lokalne – Bydgoszcz, 20.11.2013, <http://bydgoszcz.gazeta.pl/bydgoszcz/51,48722,14979356.html> [dostęp: 10.09.2015].

⁵¹ I. Godlewska, *Krzyż w Urzędzie Miasta? „Ten symbol rani moje uczucia”. Co zrobi prezydent?*, „Gazeta Wyborcza”, wydanie lokalne – Trójmiasto, 4.06.2014, <http://m.trojmiasto.wyborcza.pl/trojmiasto/55,106540,16086619,16086626.html> [dostęp: 10.09.2015].

⁵² *Spór o krzyż. Jeśli wisi na budynku publicznym, uzurpuje władzę świecką*, „Gazeta Wyborcza”, 30.11.2012, http://wyborcza.pl/1,95892,12958788,Spór_o_krzyż__Jeśli_wisi_na_budynku_publicznym__uzurpuje.html [dostęp: 10.09.2015].

⁵³ K. Sawicki, *Instytucje publiczne potrzebują i godła, i krzyża, które się dopełniają*, „Gazeta Wyborcza”, 29.11.2012, http://wyborcza.pl/1,75968,12943021,Instytucje_publiczne_potrzebują_i_godła_i_krzyża_.html [dostęp: 10.09.2015].

w odniesieniu do uczniów wyznających inną religię aniżeli dominująca w Polsce religia katolicka, podkreśla się, że w takim sporze najważniejsza jest kultura polityczna i wrażliwość, a także wola debaty między stronami⁵⁴. W dyskusji przewija się też stwierdzenie, że nie zawsze powinna decydować wola większości, a respektowanie prawa mniejszości należy do kanonu gwarancji wolności demokratycznych.

O ile kwestia świeckości państwa poprzez zdejmowanie krzyży z miejsc publicznych jest sprawą dyskutowaną od dłuższego czasu w debacie publicznej, o tyle zdecydowanie większe emocje budzą inicjatywy wieszania innych symboli religijnych obok krzyża jako uzasadnienie równowagi. Tutaj tłumaczy się je jako obce kulturowo, w przeciwieństwie do krzyża, który jest symbolem niepodległości Polski, patriotyzmu i kultury europejskiej⁵⁵.

Sporo miejsca poświęcono sprawie usunięcia krzyży z komendy policji w Radomiu (aż 14), która rozpoczęła się latem 2013 roku. Działania komendanta zostały uznane przez zwolenników obecności krzyża za obrazę uczuć religijnych. Powołano się tutaj na art. 196 kk, który dotyczy również publicznego znieważenia przedmiotu czci religijnej lub miejsca przeznaczonego do publicznego wykonywania obrzędów religijnych. Sprawa trafiła do prokuratury, ale w opinii sądu z 2014 roku stwierdzono, że w Polsce nie ma żadnych przepisów regulujących wieszanie lub zdejmowanie symboli religijnych w budynkach administracji publicznej, wobec czego takie działania nie mają znamion czynów zabronionych. Takie orzeczenie sądu budzi jednak u zwolenników krzyża w miejscach publicznych zwątpienie w neutralność polskiego wymiaru sprawiedliwości („nie nazwałbym tego sądu sądem”⁵⁶).

Co ciekawe, tylko raz w ciągu czterech lat pojawiła się na łamach dziennika sprawa obecności krzyża w szpitalu. W tym wypadku chory, ateista, domagał się zdjęcia krzyża ze ściany sali, w której leżał początkowo sam. Wzbudziło to emocje przede wszystkim u personelu medycznego. Większość osób z tych, które później dzieliły salę z pacjentem, zdecydowała o ponownym zawieszeniu krzyża. Tutaj jednak opinie obojga komentatorów były zgodne (Halina Bortnowska-Dąbrowska, szefowa Rady Helsińskiej Fundacji Praw Człowieka, teolożka, oraz Marek Balicki, poseł SLD, minister zdrowia i dyrektor szpitali). Według nich szpital, choć jest instytucją o charakterze publicznym, ma inny status aniżeli parlament czy rada miasta. Traktowany jest przez pacjentów jako przedłużenie własnego domu, stąd szczególne przyzwolenie na obecność w nim krzyża⁵⁷.

⁵⁴ K. Wiśniewska, *Krzyż + szkoła = problem*, „Gazeta Wyborcza”, 15.10.2012, http://wyborcza.pl/1,76842,12668608,Krzyz_szkola_problem.html [dostęp: 10.09.2015].

⁵⁵ M. Lasek, *Czy buddyjska mandala może wisieć obok krzyża w szkole?*, „Gazeta Wyborcza”, 17.02.2014, http://wroclaw.wyborcza.pl/wroclaw/1,35771,15470391,Czy_buddyjska_mandala_moze_wisiec_obok_krzyza_w_szkole.html [dostęp: 10.09.2015].

⁵⁶ K.M. Wiśniewska, *Koniec śledztwa ws zdejmowania krzyży na komendzie*, „Gazeta Wyborcza”, 16.06.2014, http://wyborcza.pl/1,75248,16164027,Koniec_sledztwa_ws_zdejmovania_krzyzy_na_komendzie.html?order=najstarsze [dostęp: 10.09.2015].

⁵⁷ A. Pochręst-Motyczyńska, *Krzyż nad chorym*, „Gazeta Wyborcza”, 16.08.2011, http://wyborcza.pl/1,76842,10118864,Krzyz_nad_chorym.html [dostęp: 10.09.2015].

Podsumowanie

Analiza dyskursu na temat obecności krzyża w miejscach publicznych zarówno w sferze centralnej, jak i peryferyjnej, jaką stanowią media, pokazuje wspólną narrację wypracowanego kompromisu w kwestii relacji między religią a państwem. Wspólnym mianownikiem w obu dyskursach jest przede wszystkim powiązanie krzyża, symbolu chrześcijańskich wartości, z tożsamością polskiego narodu, głęboko niegdyś katolickiego, oraz z kulturą europejską, opartą na podobnym kanonie wartości. Dyskurs medialny, z racji funkcjonującego w polskich mediach zjawiska paralelizmu politycznego, jest jednak bardziej wyrazisty i nastawiony na sensacyjność. Stąd częściej w prasowych komentarzach pojawia się retoryka wojenna. Dyskurs medialny ugruntowuje jednak w obiegu powszechnym pojęcia wojny krzyżowej czy awantury o krzyż, które są często stosowane przez polityków w wypowiedziach dla mediów oraz komentatorów o wyraźnej proweniencji ideologicznej (i nie ma tu znaczenia, czy reprezentują oni opcję lewicową, czy prawicową).

Dyskurs w ramach areny centralnej stosuje częściej narrację odwołującą się do systemu wartości, symboliki kulturowej i tożsamości narodowej, częściej wskazuje na rozwiązania przyjaznych relacji między państwem a Kościołem. Przywołuje modele przyjęte w innych krajach i stara się przyrównać je do polskiej specyfiki. Ta ostatnia jednak ma swoje typowe cechy. Przez niemal cały okres PRL-u Kościół katolicki wspierał opozycję, która niejednokrotnie organizowała się właśnie wokół „duchowych przywódców” czy parafii. Ten okres polskiej historii charakteryzowała także walka z aparatem państwowym właśnie o te wartości, które wywodzą się z religii katolickiej. *Wojna o krzyż* kojarzyła się wówczas właśnie z walką o przywrócenie tego symbolu w miejscach publicznych czy wręcz o prawo do swobody kultu religijnego i samo to określenie stosowane było w zupełnie innym kontekście i miało odmienny wydźwięk. Być może jest to przyczyną tego, że dyskurs obserwowany na arenie centralnej rzadziej odwołuje się do wojny krzyżowej, a częściej podkreśla kompromis i „dobre strony” przyjętej w Polsce relacji państwo–Kościół. *A contrario*, to dyskurs medialny „powraca” do retoryki sprzed 1989 roku, przywołując krzyżowe wojny.

Bibliografia

Monografie:

- Borek P., *Geneza modelu stosunków Państwo–Kościół w Konstytucji RP*, Warszawa 2008.
- Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. E. Neyman, Kraków 2005.
- Czyżewski M., Kowalski S., Piotrowski A., *Rytualny chaos. Studium dyskursu publicznego*, Warszawa 2010.
- Dijk T.A. van, *Dyskurs jako struktura i proces*, tłum. G. Grochowski, Warszawa 2001.
- Grotowska S., *Religijność subiektywna. Studium socjologiczne na podstawie wywiadów narracyjnych*, Kraków 1999.
- Habermas J., *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Warszawa 2008.
- Luckhmann Th., *Niewidzialna religia. Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz, Kraków 2011.

Luhmann N., *Realność mediów masowych*, tłum. J. Barbacka, Wrocław 2009.

Majewski J., *Religia, media, mitologia*, Gdańsk 2010.

Szymańska A., Hess A., *Mniejszości narodowe, etniczne i religijne w przekazie medialnym*, Kraków 2014.

Rozdziały w pracach zbiorowych:

Borowik I., *Religia jako element tożsamości w warunkach transformacji w Europie Środkowo-Wschodniej. Perspektywa socjologiczna* [w:] *Państwo – społeczeństwo – religia*, M. Mróz, T. Dębowski (red.), Toruń 2009, s. 17–35.

Casanova J., *Religion Challenging the Myth of Secular Democracy* [w:] *Religion in the 21st Century: Challenges and Transformations*, L. Christoffersen, H.R. Iversen, H. Petersen, M. Warburg (eds.), Farnham 2010, s. 19–36.

Casanova J., *What is a Public Religion* [w:] *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America*, H. Hecllo, W.F. McClay (eds.), London 2003, s. 111–139.

Drozdowski R., *Demokratyczne społeczeństwo obywatelskie w Polsce w obecnych warunkach funkcjonowania państwa* [w:] *Religia i Kościół w społeczeństwie demokratycznym i obywatelskim w Polsce. Między losem a wyborem*, J. Baniak (red.), Poznań 2012, s. 23–35.

Makowski P., „Sfera publiczna” i detranscendentalizacja intersubiektywności. Uwagi na temat normatywności teorii społecznych [w:] *O miejskiej sferze publicznej*, P. Pluciński, M. Nowak (red.), Poznań 2011, s. 87–102.

Artykuły w czasopismach:

Dudek D., Stanisław P., *Opinia w sprawie wniosku grupy Posłów na Sejm z dnia 9 listopada 2011 r. o usunięcie krzyża z sali posiedzeń Sejmu RP*, „Zeszyty Prawnicze Biura Analiz Sejmowych Kancelarii Sejmu” 2011, nr 4 (32), s. 88–104.

Morawski M., *Opinia w sprawie wniosku grupy posłów z dnia 9 listopada 2011 r. o wydanie zarządzenia nakazującego usunięcie krzyża łacińskiego, znajdującego się w sali posiedzeń Sejmu RP*, „Zeszyty Prawnicze Biura Analiz Sejmowych Kancelarii Sejmu” 2011, nr 4 (32), s. 105–112.

Piechowiak M., *Negatywna wolność religijna i przekonania sekularystyczne w świetle sprawy Lautsi przeciwko Włochom*, „Przegląd Sejmowy” 2011, nr 5 (106), s. 37–68.

Piotrowski R., *Opinia o wniosku dotyczącym „wydania zarządzenia nakazującego usunięcie krzyża łacińskiego znajdującego się w Sali posiedzeń Sejmu RP”*, „Zeszyty Prawnicze Biura Analiz Sejmowych Kancelarii Sejmu” 2011, nr 4 (32), s. 55–77.

Somers M., *Citizenship and the Place of the Public Sphere: Law, Community, and Political Culture in the Transition to Democracy*, „American Sociological Review” 1993, t. 58, nr 5, s. 587–620.

Wieruszewski R., *Opinia w sprawie wniosku Klubu Poselskiego „Ruch Palikota” o wydanie zarządzenia nakazującego usunięcie krzyża łacińskiego, znajdującego się w Sali posiedzeń Sejmu RP*, „Zeszyty Prawnicze Biura Analiz Sejmowych Kancelarii Sejmu” 2011, nr 4 (32), s. 78–87.

Teksty z internetu:

Godlewska I., *Krzyż w Urzędzie Miasta? „Ten symbol rani moje uczucia”. Co zrobi prezydent?*, „Gazeta Wyborcza”, wydanie lokalne – Trójmiasto, 4.06.2014, <http://m.trojmiasto.wyborcza.pl/trojmiasto/55,106540,16086619,,,16086626.html> [dostęp: 10.04.2015].

Kondzińska A., Pezda A., *Prof. Kudrycka: Krzyż w Sejmie łatwiej powiesić, niż zdjąć*, „Gazeta Wyborcza”, 2.03.2013, http://wyborcza.pl/1,76842,13490252,Prof_Kudrycka_Krzyz_w_Sejmie_latwiej_powiesic_niz.html [dostęp: 10.04.2015].

Krzyż, a właściwie jego potajemne zawieszenie w ratuszu, podzielił internautów, „Gazeta Wyborcza”, wydanie lokalne – Opole, 29.03.2013, http://wyborcza.pl/1,95892,13653083,Krzyz_a_wlasciwie_jego_potajemne_zawieszenie_w_ratuszu_.html [dostęp: 10.04.2015].

- Lasek M., *Czy buddyjska mandala może wisieć obok krzyża w szkole?*, „Gazeta Wyborcza”, 17.02.2014, http://wroclaw.wyborcza.pl/wroclaw/1,35771,15470391,Czy_buddyjska_mandala_moze_wisiec_obok_krzyza_w_szkole.html [dostęp: 10.04.2015].
- Łabutin B., *Powiesili cichaczem krzyż na uniwersytecie. Nikt się nie przyznaje*, „Gazeta Wyborcza”, 18.12.2013, http://opole.gazeta.pl/opole/1,35114,15153787,Powiesili_cichaczem_krzyz_na_uniwersytecie__Nikt_sie.html [dostęp: 10.04.2015].
- PiS upomina się znowu o krzyż. I to w herbie, „Gazeta Wyborcza”, wydanie lokalne – Bydgoszcz, 20.11.2013, <http://bydgoszcz.gazeta.pl/bydgoszcz/51,48722,14979356.html> [dostęp: 10.04.2015].
- Pochręst-Motyczyńska A., *Krzyż nad chorym*, „Gazeta Wyborcza”, 16.08.2011, http://wyborcza.pl/1,76842,10118864,Krzyz_nad_chorym.html [dostęp: 10.04.2015].
- Pytania o krzyż w Sejmie, „Gazeta Wyborcza”, 20.11.2011, http://wyborcza.pl/1,76842,10684160,Pytania_o_krzyz_w_Sejmie.html [dostęp: 10.04.2015].
- Sawicki K., *Instytucje publiczne potrzebują i godła, i krzyża, które się dopełniają*, „Gazeta Wyborcza”, 29.11.2012, http://wyborcza.pl/1,75968,12943021,Instytucje_publiczne_potrzebuj_a_i_godla_i_krzyza_.html [dostęp: 10.04.2015].
- Siedlecka E., *Krzyż do dyskusji*, „Gazeta Wyborcza”, 14.10.2011, http://wyborcza.pl/1,76842,10468373,Krzyz_do_dyskusji.html [dostęp: 10.04.2015].
- Spor o krzyż. Jeśli wisi na budynku publicznym, uzurpuje władzę świecką, „Gazeta Wyborcza”, 30.11.2012, http://wyborcza.pl/1,95892,12958788,Spor_o_krzyz__Jesli_wisi_na_budynku_publicznym__uzurpuje.html [dostęp: 10.04.2015].
- Steinhagen D., *Nagle wieszanie krzyża*, „Gazeta Wyborcza”, 26.10.2011, http://wyborcza.pl/1,76842,10536235,Nagle_wieszanie_krzyza.html [dostęp: 10.04.2015].
- Szewczyk Ł., *Sprzedaj dzienników: Liderem Fakt. Największe spadki Gazeta Polska Codziennie i Przeglądu Sportowego*, portal Media2.pl, <http://media2.pl/badania/120615-Sprzedaj-dziennikow-Liderem-Fakt.-Najwieksze-spadki-Gazety-Polska-Codziennie-i-Przegladu-Sportowego.html> [dostęp: 12.04.2015].
- Tusk D., *Exposé z 18 listopada 2011 r.*, https://www.premier.gov.pl/files/pliki/20111118_expose.pdf [dostęp: 12.04.2015].
- Wiśniewska K., *Krzyż + szkoła = problem*, „Gazeta Wyborcza”, 15.10.2012, http://wyborcza.pl/1,76842,12668608,Krzyz__szkola__problem.html [dostęp: 10.04.2015].
- Wiśniewska K.M., *Koniec śledztwa ws zdejmowania krzyży na komendzie*, „Gazeta Wyborcza”, 16.06.2014, http://wyborcza.pl/1,75248,16164027,Koniec_sledztwa_ws_zdejmowania_krzyzy_na_komendzie.html?order=najstarsze [dostęp: 10.04.2015].
- Wniosek poselski o wydanie zarządzenia nakazującego usunięcie krzyża łacińskiego, znajdującego się w Sali posiedzeń Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej [w:] Znak krzyża w Sali posiedzeń Sejmu RP, tak czy nie?*, Cz. Janik (red.), Warszawa 2012, <http://laickie.pl/wp-content/uploads/2012/03/ZNAK-KRZY%C5%BBA-W-SALI-POSIEDZE%C5%83-SEJMU-RP-Tak-czy-Nie.pdf> [dostęp: 12.04.2015].
- Wróblewski B., *Sam krzyż nikogo nie nawraca*, „Gazeta Wyborcza”, 15.01.2013, http://wyborcza.pl/1,76842,13200675,Sam_krzyz_nikogo_nie_nawraca.html [dostęp: 10.04.2015].



Finansowanie funkcjonowania islamu z budżetów państwowych a status prawny tej religii w wybranych państwach Unii Europejskiej¹

Agata S. Nalborczyk

Zakład Islamu Europejskiego

Wydział Orientalistyczny

Uniwersytet Warszawski

Abstract

Financing of Islam from State Budgets and Its Legal Status in Selected European Union States

Islam in some EU countries is a traditional religion, which has existed in their territories for centuries, while in other it constitutes a new phenomenon. In countries where there is a traditional Muslim presence, Islam is officially recognised by the state and its functioning is defined by the law concerning traditional religions. The functioning patterns differ from country to country due to different models of state–church relations, confessional laws and legal traditions. Sometimes Islam as a religion and its spiritual functionaries are financed by the state (e.g. in Romania), but there are countries where the state funding of religion is prohibited by law (e.g. in Poland). This paper collects some characteristic cases of the legal situation of Muslims in various European states and presents the extent to which the Muslim religion is financed, or the lack of such financing resulting from the legal system.

Key words: Islam, Muslim minorities, Europe, European Union, confessional law, state–church relations, financing

Słowa kluczowe: islam, mniejszości muzułmańskie, Europa, Unia Europejska, prawo wyznaniowe, relacje państwo–religie, finansowanie

¹ Niniejsza publikacja powstała w ramach projektu, który został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2012/05/B/HS1/02927.

Wprowadzenie

Obecność islamu w Europie cieszy się w ostatnich latach zainteresowaniem badaczy, którzy zajmują się różnorodnymi jej aspektami, w tym również dziedziną relacji z państwem². Także w monumentalnych tomach *Yearbook of Muslims in Europe* pod redakcją Jørgena S. Nielsena³ w każdym raporcie dotyczącym danego państwa istnieje podrozdział *Islam and the State*. Jednak żadna z tych prac nie wyodrębniła zagadnienia finansowania islamu z budżetu państw europejskich, a jest to ważny czynnik, wpływający na funkcjonowanie tej religii w Europie. Problem finansowania działalności religijnej jest bowiem szczególnie istotny w sytuacji tej właśnie religii, notującej ciągły przyrost wyznawców, którzy stanowią nierzadko znaczący odsetek ludności w poszczególnych państwach, ale ze względu na pochodzenie imigranckie należą do biedniejszych warstw społeczeństwa (jako głównie gasterbeiterzy i ich potomkowie) lub też w innych przypadkach jako niewielka mniejszość stają przed brakiem środków pozwalających na niezależne funkcjonowanie. Sytuacja ta rodzi konieczność sięgania po środki finansowe z zagranicy, co może prowadzić między innymi do uzależnienia działalności od sponsorów, którzy realizują politykę danego państwa, jak na przykład Diyanet w przypadku Turcji, lub jakiegoś odłamu czy nawet małej grupy religijnej. W odpowiedzi na tego typu wątpliwości Austria wprowadziła w 2015 roku zakaz finansowania działalności organizacji muzułmańskich ze środków zagranicznych⁴.

Zagadnienie finansowania religii, czyli kościołów⁵ i związków lub stowarzyszeń wyznaniowych z budżetu państwowego, stanowi element relacji między religią a instytucjami danego państwa, a zatem jest częścią prawa wyznaniowego. Unia Europejska nie narzuca państwom członkowskim żadnych regulacji w tej dziedzinie, art. 17 ust. 1 Traktatu o funkcjonowaniu Unii Europejskiej stwierdza bowiem: „1. Unia szanuje status przyznany na mocy prawa krajowego kościołom i stowarzyszeniom lub wspólnotom religijnym w Państwach Członkowskich i nie narusza tego statusu”⁶.

² Na przykład: *Muslim Minority – State Relations: Violence, Integration and Policy*, R. Mason (ed.), Basingstoke–New York 2016; J.S. Fetzer, J.Ch. Soper, *Muslims and the State in Britain, France and Germany*, Cambridge 2005; *Muslims in the West after 9/11: Religion, Politics, and Law*, J. Cesari (ed.), London 2010; *European Muslims and the Secular State*, J. Cesari (ed.), Aldershot–Hampshire 2005; H. Bielefeldt, *Muslims in säkularen Rechtsstaat*, Bielefeld 2003; F. Messner, *Religion in the European Union Countries: Constitutional Foundations, Legislations, Religious Institutions and Religious Education. Country Report on France [w:] State and Religion in Europe. Legal System, Religious Education, Religious Affairs*, Istanbul 2006, s. 81–106; F. Messner, *L’organisation du culte musulman dans certains pays de l’Union Européenne*, „Revue de Droit Canonique” 1996, t. 46, nr 2, s. 195–213; *Muslims in Rechtsstaat*, Th.G. Schneider, L. Kaddor (eds.), Münster 2005.

³ *Yearbook of Muslims in Europe*, J.S. Nielsen et al. (eds.), t. 1–6, Leiden 2009–2014.

⁴ Zob. więcej np. A.S. Nalborczyk, *A Century of the Official Legal Status of Islam in Austria – Between the Law on Islam of 1912 and the Law on Islam of 2015 [w:] Muslim Minority...*, s. 70.

⁵ W niniejszym tekście stosuję pisownię terminu „kościół” używaną w literaturze przedmiotu odnoszącej się do prawnych uregulowań relacji między państwem a wyznaniem religijnym. Jeśli termin ten odnosi się do konkretnego wyznania, wyraz ten pisany jest dużą literą „Kościół”, jeśli zaś do instytucji kościoła w ogóle – małą literą „kościół”.

⁶ *Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej*, 9.05.2008.

Oznacza to, że każde z państw Unii ma prawo stosować własny system prawa wyznaniowego i co za tym idzie – regulacje dotyczące finansowania religii. W poszczególnych państwach UE występują zatem odmienne, nierzadko bardzo różniące się od siebie, rozwiązania w tej dziedzinie, które wynikają między innymi z innego przebiegu historii relacji państwo–kościół na danym obszarze⁷.

Sytuacja prawna muzułmanów w Europie

Z problemem finansowania islamu z budżetu państwa związane jest, jak wspomniano wyżej, zagadnienie stosunku danego państwa do tej religii, czyli tego, jak system prawa wyznaniowego odnosi się do religii w ogóle i jaka jest w nim z kolei sytuacja islamu, który jest w części państw członkowskich religią tradycyjną, obecną od wieków (np. Polska, Rumunia, Bułgaria), ale w części, szczególnie w Europie Zachodniej, jest zjawiskiem nowym.

Jeśli chodzi o występujące współcześnie relacje między religiami a państwem, wyróżnia się trzy typy stosowanych regulacji prawnych w tej dziedzinie⁸:

- system uniwersalny, który odnosi się w jednakowym stopniu do wszystkich religii (np. Francja, Holandia, Szwecja),
- systemy umożliwiające oficjalne uznanie niektórych religii, jeśli spełnią one wymagane kryteria (np. Belgia, Polska, Niemcy, Bułgaria, Rumunia); uznanie takie może pociągać za sobą subsydia z budżetu państwa na pensje dla funkcjonariuszy religijnych, przywileje podatkowe czy finansowane przez państwo nauczanie religii w szkołach⁹,
- systemy z kościołami narodowymi lub państwowymi, w których subsydia państwowe przysługują tylko jednej religii, a pozostałe wyznania mają status drugorzędny (np. Dania, Wielka Brytania).

Z powyższego podziału wynika, że wewnątrz UE występują takie systemy prawa wyznaniowego, w których państwo nie finansuje żadnej religii lub finansuje wszystkie (oficjalnie uznane) religie w tym samym zakresie. Zdarzają się przy tym także przypadki państw, w których jedne religie są finansowane (np. tradycyjnie istniejące na ich terenie lub mające status kościoła państwowego), a inne, z różnych względów, nie, jak na przykład religie, które pojawiły się stosunkowo niedawno, gdy przybyli tam ich wyznawcy, jak to ma miejsce w przypadku muzułmanów w Europie Zachodniej.

Wiąże się to z faktem, że istnieją państwa, w których występuje możliwość oficjalnego uznania islamu jako religii, ale nie jest on z jakiegóż przyczyny uznany. Zatem podział według typów prawa wyznaniowego nie odzwierciedla odpowiednio sytuacji prawnej

⁷ J.S. Fetzer, J.Ch. Soper, *op.cit.*, s. 15 i n.

⁸ F. Messner, *L'organisation du culte musulman...*, s. 195 i n.

⁹ F. Frégosi, *L'islam en Europe, entre dynamiques d'institutionnalisation, de reconnaissance et difficultés objectives d'organisation* [w:] *Religions, droit et sociétés dans l'Europe communautaire. Actes du XIIIème colloque de l'Institut de Droit et d'Histoire Religieuse (IDHR) Aix-en-Provence, 19–20 mai 1999*, Aix-en-Provence 2000, s. 96 i n.; R. Puza, *Fragen des staatlichen Religionsrechts um den Islam in Deutschland*, „Theologische Quartalschrift” 2001, t. 181, nr 4, s. 314.

muzułmanów w poszczególnych państwach europejskich i dlatego pod względem oficjalnej sytuacji religii muzułmańskiej można wyróżnić następujące grupy państw¹⁰:

- państwa, w których nie jest możliwe oficjalne uznanie islamu (np. Francja, Wielka Brytania),
- państwa, w których uznanie islamu jest możliwe, ale islam nie jest uznany jako religia (np. Niemcy, Dania),
- państwa, w których islam jest oficjalnie uznany (np. Rumunia, Polska, Belgia, Austria).

Jednak i ten podział z kolei nie pokrywa się z systemami finansowania religii, w tym religii muzułmańskiej, jak to zostanie wykazane poniżej, gdyż zdarzają się państwa, w których islam jest uznany przez państwo, ale nie otrzymuje dotacji z budżetu (np. Polska), a także takie, w których islam nie jest oficjalnie uznany i dotację otrzymuje. Niemniej oficjalny status islamu jako religii ma znaczący wpływ na funkcjonowanie muzułmanów w danym państwie, w tym również na ich nastawienie do niego¹¹.

Status prawny i finansowanie działalności organizacji muzułmańskich w wybranych państwach UE

Jak wspomniano wyżej, państwa Unii Europejskiej stosują własne rozwiązania prawne w dziedzinie relacji państwa i religii, w tym finansowania religii z budżetu państwowego, warto więc prześledzić, jak sytuacja prawna islamu w tym zakresie wygląda w niektórych z nich. Wybrane państwa omówione zostały w porządku alfabetycznym, przy czym dla zarysowania tła prawno-społecznego każdej omawianej sytuacji najpierw pokrótce scharakteryzowano społeczność muzułmańską, a także ramy prawa wyznaniowego w zakresie oficjalnego uznania religii i możliwości jej finansowania z budżetu państwowego.

Belgia

Nie ma dokładnych danych na temat liczby muzułmanów w Belgii – dane szacunkowe wahają się od 410 tys. do 450 tys., co stanowi około 4% całej ludności¹². Są to głównie imigranci i ich potomkowie.

Konstytucja belgijska z 1831 roku zapewnia pozytywną i negatywną wolność religijną, gwarantuje także neutralność państwa w sprawach religii¹³. Poszczególne

¹⁰ A.S. Nalborczyk, *Muslim Minorities – a Challenge for the European System of Relations between the State and Religion?* [w:] *European Multiculturalism as a Challenge – Policies, Successes and Failures*, W. Janicki (ed.), Lublin 2007, s. 137–153.

¹¹ Por. J.S. Fetzer, J.Ch. Soper, *op.cit.*, s. 146 i n.; por. A.S. Nalborczyk, *The Perception among Muslim Minorities of Host European Countries: Influence of Legal Status and Citizenship*, „Global Change, Peace & Security” 2008, t. 20, nr 1, s. 59–69.

¹² N. Fadil, *Belgium* [w:] *Yearbook of Muslims...*, t. 6, 2014, s. 84.

¹³ R. Torfs, *Państwo i kościół w Belgii* [w:] *Państwo i kościół w krajach Unii Europejskiej*, G. Robbers (ed.), Wrocław-Kolonia 2007, s. 32 i n.

wyznania mogą zostać oficjalnie uznane przez państwo jako związki wyznaniowe, dzięki czemu uzyskują finansowe wsparcie z jego budżetu na pensje dla zwierzchnika oraz duchownych, wsparcie finansowe przy budowie i utrzymaniu miejsc kultu, zwolnienia podatkowe oraz opłacane przez państwo lekcje religii w szkołach publicznych¹⁴. Państwo finansuje także kapelanów uznanych religii w wojsku i więzieniach, lokalne samorządy natomiast muszą zapewnić mieszkania dla duchownych lub wypłacić na ten cel subsydia, a budynki sakralne zwolnione są z podatku od nieruchomości¹⁵. Islam został uznany jako religia ustawą z 19 lipca 1974 roku, jednak muzułmanie długo nie korzystali w pełni z idących za tym aktem przywilejów, gdyż na przykład otrzymywanie pensji dla duchowieństwa wymaga istnienia hierarchicznej organizacji wyznaniowej opartej na strukturze terytorialnej, której muzułmanie dłuższy czas nie mieli¹⁶. Od 1998 roku działa Dyrektoriat Muzułmanów Belgijskich (*Executive des Musulmans de Belgique*)¹⁷ i od 2001 roku islam otrzymuje wsparcie z budżetu, które na przykład w 2006 roku wyniosło 7 mln euro. Finansowanie meczetów i pracujących w nich imamów od 2001 roku odbywa się z budżetu władz lokalnych i do 2013 roku finansowanie uzyskało 39 meczetów w Walonii, 24 we Flandrii i 14 w Brukseli oraz około 40 pracujących w nich imamów¹⁸. Od 2005 roku muzułmańscy kapelani pracują w więzieniach i 18 z nich ma wypłacane pensje z budżetu, natomiast wynagrodzenia nie otrzymują kapelani muzułmańscy w szpitalach¹⁹.

W szkołach publicznych ma miejsce nauczanie uznanych religii, finansowane przez państwo, istnieją także szkoły wyznaniowe, utrzymywane z budżetu²⁰. Od 1975 roku islam jest nauczany w szkołach publicznych; w 1989 roku powstała pierwsza finansowana przez państwo szkoła muzułmańska im. Al-Ghazalego, a w 2007 roku kolejna, im. Awicenny, w Brukseli²¹.

Bułgaria

Według spisu statystycznego ludności z 2001 roku w Bułgarii żyje 967 tys. muzułmanów, co stanowi 12,2% całej populacji²² i jest to najwyższy odsetek muzułmanów na terenie jednego państwa w całej Unii Europejskiej. Muzułmanie ci to ludność tra-

¹⁴ J. Rath, K. Groenendijk, R. Pennix, *The Recognition of Islam in Belgium, Great Britain and the Netherlands*, „New Community” 1991, t. 18, nr 1, s. 104.

¹⁵ R. Torfs, *op.cit.*, s. 45–46.

¹⁶ *Ibidem*, s. 34–35.

¹⁷ N. Fadił, *op.cit.*, s. 89. Do tego czasu muzułmanie byli reprezentowani przed władzami belgijskimi przez ambasady Turcji, Maroka (stąd pochodzi większość muzułmanów w Belgii) oraz Arabii Saudyjskiej.

¹⁸ *Ibidem*, s. 95.

¹⁹ *Ibidem*, s. 99.

²⁰ R. Torfs, *op.cit.*, s. 40.

²¹ N. Fadił, *op.cit.*, s. 96.

²² J. Broun, *Rehabilitation and Recovery: Bulgaria's Muslim Communities*, „Religion, State & Society” 2007, t. 35, nr 2, s. 105–138. Spis statystyczny z 2011 r. wykazał znaczne zmniejszenie się liczby muzułmanów, do 577 tys., jednak badacze uważają te dane za niewiarygodne, gdyż tylko 4/5 Turków zadeklarowało się jako muzułmanie i mniej niż połowa Pomaków – prawdopodobnie wynikało to z lęku; N. Shakir, *Bulgaria [w:] Yearbook of Muslims...*, t. 6, 2014, s. 127–128.

dycyjna, głównie Turcy i Pomacy, do których dołączają imigranci z państw Bliskiego Wschodu²³.

Islam wymieniony był przez bułgarską konstytucję z 1991 roku, gwarantującą wolność wyznania i separację religii od państwa, jako jedna z tradycyjnych religii bułgarskich²⁴. Nowe regulacje prawa wyznaniowego wprowadzone w 2002 roku nakazywały jednak ponowną rejestrację instytucji reprezentujących inne religie poza bułgarską cerkwią prawosławną²⁵. Dzięki tej rejestracji, mimo jej uciążliwości, islam posiada te same prawa i wolności co inne tradycyjne wyznania (pewne specjalne przywileje przysługują Kościołowi prawosławnemu)²⁶. Państwo opłaca pensje imamów i innych muzułmańskich funkcjonariuszy religijnych²⁷, a także wspiera finansowo działalność meczetów i innych muzułmańskich miejsc modlitwy (podobnie jest w przypadku wszystkich pozostałych tradycyjnych wyznań) – w 2014 roku było to 230 tys. lewa (równowartość 53,7 tys. euro)²⁸. Główny mufti Bułgarii, uznawany zarówno przez sunnitów, jak i szyitów, posiada ten sam oficjalny i niezależny status co patriarcha Kościoła prawosławnego, największego w Bułgarii²⁹, i to on zajmuje się podziałem środków finansowych przyznanych przez państwo³⁰.

Nauczanie religii muzułmańskiej w szkołach publicznych jest prowadzone od 1997 roku i finansuje je państwo³¹; trzy muzułmańskie szkoły średnie i Wyższy Instytut Nauk Muzułmańskich są utrzymywane częściowo z budżetu państwa, a częściowo z funduszy zagranicznych³².

Dania

Według danych szacunkowych w roku 2014 na terenie Danii mieszkało 250,8 tys. muzułmanów, imigrantów i ich potomków, co stanowiło 4,5% całej populacji³³.

Duńska konstytucja z 1953 roku zapewnia wolność wyznania, ale jednocześnie uznaje (art. 4) ewangelicki kościół luterański za oficjalny duński kościół narodowy, finansowany przez państwo, zatem nie ma równości religii³⁴. Finansowanie to ma dwa źródła: 75% funduszy pochodzi ze zbieranych przez państwo podatków kościelnych, a 12% z dotacji państwowych, z których opłaca się między innymi wynagrodzenia

²³ *Ibidem*, s. 128.

²⁴ J. Broun, *op.cit.*, s. 110.

²⁵ O. Avramov, *Annotated Legal Documents on Islam in Europe: Bulgaria*, Leiden 2015, s. 8–9.

²⁶ N. Shakir, *op.cit.*, s. 147.

²⁷ A. Zhelyazkova, *Bulgaria* [w:] *L'islam et les musulmans dans l'Europe élargie: Radioscopie*, B. Maréchal (ed.), Louvain-la-Neuve 2002, s. 31.

²⁸ Z całej sumy 4 mln lewa dla wszystkich uznanych społeczności religijnych; w latach 2009–2013 było to 180 tys. lewa rocznie (równowartość 90 tys. euro); O. Avramov, *op.cit.*, s. 148.

²⁹ A. Zhelyazkova, *op.cit.*, s. 31–32.

³⁰ O. Avramov, *op.cit.*, s. 30–31.

³¹ A. Zhelyazkova, *op.cit.*, s. 32.

³² N. Shakir, *op.cit.*, s. 151–152.

³³ B.A. Jacobsen, *Denmark* [w:] *Yearbook of Muslims...*, t. 6, 2014, s. 210.

³⁴ I. Dübeck, *Państwo i kościół w Danii* [w:] *Państwo i kościół w krajach...*, s. 82–83.

dla biskupów czy emerytury dla księży³⁵. Poza kościołem narodowym istnieją trzy grupy związków wyznaniowych: uznane dekretem królewskim, nieuznane, ale mogące udzielać ślubów ze skutkami prawnymi, oraz takie, które w ogóle nie są uznawane za społeczności religijne³⁶; tym dwóm pierwszym grupom przysługują pewne ulgi podatkowe³⁷. Islam nie jest uznany oficjalnie przez duńskie państwo, istnieją jedynie 23 wspólnoty muzułmańskie posiadające prawo udzielania ślubów ze skutkiem prawnym, czyli należące do drugiej grupy związków wyznaniowych i cieszące się ulgami podatkowymi³⁸. Nawet uznane związki wyznaniowe nie otrzymują finansowego wsparcia od państwa, mogą jedynie uzyskać nieodpłatnie budynki na cele edukacyjne i wsparcie finansowe dla swoich szkół³⁹.

Lekcje religii w szkołach publicznych mają wyłącznie chrześcijański charakter, jednak muzułmanie mogą zakładać prywatne szkoły, które otrzymują od państwa dotacje w wysokości 60% kosztów utrzymania⁴⁰. Pierwsza prywatna szkoła muzułmańska powstała w 1978 roku i od tego czasu utworzono takich szkół około 30⁴¹. W więzieniach pracują od 2002 roku imamowie opłacani z budżetu państwa, a w szpitalach od 2005 roku⁴².

Estonia

Liczba muzułmanów w Estonii według spisu statystycznego z 2011 roku wynosi 1,5 tys. spośród osób w wieku powyżej 15. roku życia – ich obecność jest pozostałością po latach przynależności do ZSRR⁴³.

Uchwalona w 1992 roku konstytucja Estonii gwarantuje wolność religii, przy czym zaznacza, że nie ma kościoła państwowego i istnieje rozdział religii od państwa, podobnie orzeka ustawa o kościołach i związkach wyznaniowych z 1993 roku (znowelizowana w 2002 roku)⁴⁴. Państwo nie finansuje działalności religijnej, może jedynie dotować zabytkowe budynki sakralne czy działalność kulturalną⁴⁵. Zgodnie z ustawą z 2002 roku związki wyznaniowe (stowarzyszenia religijne) są rejestrowane przez wydziały rejestrowe sądów okręgowych i miejskich, państwo może z nimi zawierać umowy regulujące ich relacje, a zarejestrowane związki wyznaniowe mają prawo do zwolnienia z podatku dochodowego⁴⁶. Estońska Gmina Muzułmańska

³⁵ *Ibidem*, s. 93.

³⁶ L. Pedersen, *Islam in the Discourse of Public Authorities and Institutions in Denmark* [w:] *Muslims in the Margin: Political Responses to the Presence of Islam in Western Europe*, W.A.R. Shadid, P.S. van Koningsveld (eds.), Kampen 1996, s. 204.

³⁷ I. Dübeck, *op.cit.*, s. 86.

³⁸ B.A. Jacobsen, *op.cit.*, s. 191.

³⁹ I. Dübeck, *op.cit.*, s. 83.

⁴⁰ J.B. Simonsen, *Denmark* [w:] *L'islam et les musulmans...*, s. 41.

⁴¹ B.A. Jacobsen, *op.cit.*, s. 198.

⁴² *Ibidem*, s. 201.

⁴³ R. Ringvee, *Estonia* [w:] *Yearbook of Muslims...*, t. 6, 2014, s. 210.

⁴⁴ M. Kiviorg, *Państwo i kościół w Estonii* [w:] *Państwo i kościół w krajach...*, s. 99 i n.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 106–108.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 102 i n.

(Eesti islami kogudus)⁴⁷ została zarejestrowana w 1994 roku, a Estońska Muzułmańska Gmina Sunnicka w 1995 roku⁴⁸, cieszą się zatem zwolnieniami podatkowymi.

Islam nie jest nauczany w szkołach w ramach zajęć szkolnych opłacanych przez państwo – w szkołach państwowych nauczanie religii jest dobrowolne i bezkonfesyjne, zatem nauka religii muzułmańskiej odbywa się w ramach tak zwanych szkół niedzielnych⁴⁹.

Francja

Istnieją jedynie szacunkowe dane dotyczące liczby muzułmanów we Francji, i to znacząco się od siebie różniące – od 4 mln do nawet 7–8 mln. Najczęściej podawana liczba to 4,7 mln, co stanowi 7,5% całej populacji francuskiej⁵⁰. Po Bułgarii Francja jest zatem drugim państwem w Unii Europejskiej co do odsetka muzułmanów, ale są oni pochodzenia imigranckiego.

Republika Francuska jest państwem laickim, którego konstytucja z 1958 roku w ogóle nie reguluje relacji z kościołami i wyznaniami religijnymi – państwo jest neutralne w sprawach religii, choć zapewnia swoim obywatelom wolność wyznania oraz warunki do praktykowania⁵¹. Nie istnieje możliwość oficjalnego uznania religii przez państwo i wspierania jej finansowo z jego budżetu⁵². Wyznawcy danej religii mogą na podstawie ustawy z 1905 roku, ustanawiającej rozdział kościoła od państwa, organizować się w stowarzyszeniach religijnych⁵³, które realizują wyłącznie cele danego kościoła, zaś finansowane mogą być tylko z datków od wiernych (wyjątek stanowi utrzymanie zabytkowych budowli sakralnych, w którym partycypuje państwo) i cieszą się przywilejami (zwolnieniami) podatkowymi⁵⁴. Muzułmanie zorganizowani są w wielu stowarzyszeniach, tworzonych przez osoby o tym samym pochodzeniu i działających na podstawie ustawy z 1901 roku. W 2001 roku w wyniku działań władz francuskich, którym zależało na jednej organizacji reprezentującej wszystkich muzułmanów, powstała Francuska Rada Kultu Muzułmańskiego (Conceil Français du Culte Musulman)⁵⁵.

Niektórzy duchowni są jednak opłacani przez państwo – są to kapelani w więzieniach, wojsku i szpitalach zatrudnieni jako urzędnicy państwowi. Od 2005 roku

⁴⁷ R. Ringvee, *Estonia*, s. 212. Istnieją plany budowy meczetu w Tallinie przez Estońską Gminę Muzułmańską, sfinansowanego przez emirat Sharjah (Zjednoczone Emiraty Arabskie), ale po nabyciu budynku przy wsparciu finansowym z Arabii Saudyjskiej nie ma już konieczności budowy; *ibidem*.

⁴⁸ R. Ringvee, *Islam in Estonia* [w:] *Islam in Europe: Religious Freedom and its Aspects*, M. Moravčíková, M. Lojda (eds.), Bratislava 2005, s. 243.

⁴⁹ M. Kiviorg, *op.cit.*, s. 104; R. Ringvee, *Estonia*, s. 213.

⁵⁰ F. Frégosi, *France* [w:] *Yearbook of Muslims...*, t. 6, 2014, s. 229.

⁵¹ J.S. Fetzer, J.Ch. Soper, *op.cit.*, s. 76.

⁵² F. Frégosi, *France* [w:] *L'islam et les musulmans...*, s. 72.

⁵³ Istnieją jeszcze stowarzyszenia diecezjalne, ale tylko w odniesieniu do Kościoła rzymskokatolickiego; B. Basdevant-Gaudemet, *Państwo i kościół we Francji* [w:] *Państwo i kościół w krajach...*, s. 128–129.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 127–128.

⁵⁵ F. Frégosi, *France*, 2002, s. 73.

funkcjonują główni kapelani muzułmańscy dla wojska (wyznaczani przez Ministerstwo Obrony – każdemu podlega 30 kapelanów) i więzień (każdemu podlega 147 kapelanów), a od 2006 roku dla szpitali, jednak tu znacząco brakuje kapelanów tego wyznania, gdyż muszą oni być głównie finansowani przez szpitale⁵⁶.

Nauczanie religii nie może odbywać się na terenie szkoły, która jest świecka. Istnieją jednak prywatne szkoły wyznaniowe, uznane przez państwo, mogące otrzymać zwrot 1/10 kosztów utrzymania od państwa⁵⁷. Dwie spośród czterech istniejących muzułmańskich szkół średnich są uznane przez państwo i otrzymują wsparcie finansowe z budżetu państwowego⁵⁸.

Litwa

Według spisu ludności z 2011 roku na Litwie było 2,7 tys. muzułmanów sunitów (nie ma danych na temat szytów), co daje 0,08% ogółu populacji Litwy (3,48 mln). W tej grupie większość stanowią litewscy Tatarzy⁵⁹.

Państwo litewskie jest świeckie, konstytucja mówi o rozdziale kościoła od państwa⁶⁰, niemniej istnieje możliwość oficjalnego uznania związków religijnych i stowarzyszeń, które dzielą się na trzy rodzaje: tradycyjne (stanowiące część litewskiego dziedzictwa historycznego, duchowego i społecznego), uznane przez państwo (nie-tradycyjne wyznania mogą zostać zarejestrowane, jeśli mają 15 członków – pełnoletnich obywateli Litwy, i uzyskać osobowość prawną) i inne⁶¹. Religie należące do dziewięciu tradycyjnych wyznań mają prawo do finansowego wsparcia z budżetu państwa, ich instytucje edukacyjne są utrzymywane przez państwo, a budynki użytkowane w celach sakralnych są wyłączone od podatku od nieruchomości⁶². Otrzymywane przez te religie datki są zwolnione od podatku, podobnie dochody ze sprzedaży mienia, jeśli są one przeznaczone na utrzymanie budynków sakralnych, cele edukacyjne, kulturalne lub charytatywne, zaś sprowadzane z zagranicy dewocjonalia są zwolnione z cła⁶³.

Islam sunnicki (gdyż taki wyznają Tatarzy) został uznany za jedno z tradycyjnych wyznań przez ustawę o związkach wyznaniowych i stowarzyszeniach przyjętą w 1995 roku (art. 5)⁶⁴, zatem cieszy się przywilejami religii o tym statusie.

Nauczanie religii tradycyjnych w szkołach państwowych jest opłacane przez państwo⁶⁵, lecz ze względu na małą liczbę uczniów wyznania muzułmańskiego lekcje

⁵⁶ F. Frégosi, *France*, 2014, s. 237.

⁵⁷ B. Basdevant-Gaudemet, *op.cit.*, s. 133.

⁵⁸ F. Frégosi, *France*, 2014, s. 235.

⁵⁹ E. Račius, *Lithuania* [w:] *Yearbook of Muslims...*, t. 6, 2014, s. 378.

⁶⁰ J. Kuznecoviene, *Państwo i kościół na Litwie* [w:] *Państwo i kościół w krajach...*, s. 218–219.

⁶¹ *Ibidem*, s. 219.

⁶² *Ibidem*, s. 225.

⁶³ *Ibidem*, s. 225–226.

⁶⁴ E. Račius, *Islam in Lithuania: Changing Patterns of Religious and Social Life of Lithuanian Muslims*, „Journal of Muslim Minority Affairs” 2002, t. 22, nr 1, s. 182.

⁶⁵ J. Kuznecoviene, *op.cit.*, s. 222–223.

islamu odbywają się poza szkołami publicznymi i nie są finansowane z budżetu, z wyjątkiem małej grupy uczniów w Niemieży i Sorok Tatarach, gdzie w szkołach publicznych islamu uczy Mufti⁶⁶.

Łotwa

Nie istnieją dokładne dane na temat liczby muzułmanów w państwie łotewskim, gdyż statystyczny spis ludności nie zawiera pytania na temat wyznania. Dane szacunkowe wahają się między 5 tys. a 10 tys., co stanowi 0,22–0,44% ogółu populacji (2,26 mln), przy czym liczba 5 tys. wydaje się najbardziej wiarygodna w związku z wynikami dotyczącymi narodowości spisu statystycznego z 2011 roku; obecność muzułmanów związana jest z okresem przynależności Łotwy do ZSRR⁶⁷.

W państwie łotewskim istnieje separacja państwa i religii⁶⁸, państwo nie finansuje żadnej religii, jedynie nieruchomości służące celom kultu zwolnione są z podatku od nieruchomości⁶⁹. Ugrupowania religijne mogą starać się o oficjalną rejestrację w Ministerstwie Sprawiedliwości, która daje im osobowość prawną i pewne przywileje, niedostępne dla niezarejestrowanych ugrupowań (np. organizowanie publicznych zbiórek pieniędzy), ale nie jest ona obowiązkowa. Zgodnie z ustawą o organizacjach religijnych z 1995 roku 20 pełnoletnich obywateli łotewskich lub osób ze statusem stałego pobytu może założyć i zgłosić do rejestracji organizację (kongregację) religijną. Z kolei 10 takich organizacji może założyć związek wyznaniowy (kościół; wspólnotę wyznaniową), który dysponuje prawem organizowania życia monastycznego, prowadzenia instytucji edukacyjnych itp., ale dane wyznanie może mieć tylko jedną taką organizację⁷⁰. Zarejestrowane organizacje religijne nie płacą podatku dochodowego, a przychodząca dla nich materialna pomoc z zagranicy jest zwolniona z cła⁷¹. Choć ustawa o organizacjach religijnych nie przewiduje wyróżnienia wyznań tradycyjnych, jeśli chodzi o rejestrację związku wyznaniowego, w praktyce jako tradycyjne określa się te, które mają prawo do nauczania religii w szkołach publicznych, gdy liczba dzieci danego wyznania w danej szkole osiągnie 10⁷², oraz udzielania ślubów ze skutkiem cywilnym, a także do uczestniczenia w organie doradczym do spraw religijnych ministerstwa⁷³. Islam należy do tak zwanych nowych religii i muzułmanie nie mogą korzystać z przywilejów przysługujących tradycyjnym wyznaniam.

W 2013 roku było na Łotwie 17 oficjalnie zarejestrowanych kongregacji (gmin) muzułmańskich, z których największa to powstałe w 1993 roku Stowarzyszenie Łotewskich Wspólnot Muzułmańskich (*Latvijas islama kopienas*), skupiające inne

⁶⁶ E. Račius, *Lithuania*, s. 382.

⁶⁷ V. Ščerbinskis, *Latvia [w:] Yearbook of Muslims...*, t. 6, 2014, s. 364.

⁶⁸ R. Balodis, *Państwo i kościół w Łotwie [w:] Państwo i kościół w krajach...*, s. 246.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 255 i n.

⁷⁰ V. Ščerbinskis, *op.cit.*, s. 365.

⁷¹ R. Balodis, *op.cit.*, s. 255–256.

⁷² *Ibidem*, s. 252.

⁷³ *Ibidem*, s. 246 i n.

kongregacje zarejestrowane w Ministerstwie Sprawiedliwości w celu osiągnięcia wymaganej liczby 10, potrzebnych do utworzenia związku wyznaniowego⁷⁴.

Jako religia nietradycyjna islam nie może być nauczany w szkołach publicznych w ramach istniejącej wyznaniowej katechezy szkolnej, nauczanie prowadzone jest w formie tak zwanych szkół niedzielnych⁷⁵.

Niemcy

W roku 2010 według danych szacunkowych w Niemczech było 4 mln muzułmanów⁷⁶ na 80,2 mln⁷⁷, co stanowi 4,9% całej populacji; są oni pochodzenia imigranckiego, głównie z Turcji, a paszport niemiecki posiada 2 mln⁷⁸.

W Republice Federalnej Niemiec konstytucja gwarantuje wolność wyznania (art. 4) i mamy do czynienia z rozdziałem państwa i religii (art. 140), zwanym quasi-separacją, ponieważ w konstytucji zagwarantowane są formy współpracy między państwem a kościołami, na przykład państwo zbiera podatek kościelny, zaś art. 7 ust. 2 zezwala na nauczanie religii w szkołach państwowych⁷⁹. RFN jest państwem federacyjnym, stąd część regulacji dotyczących relacji państwo–kościół wchodzi w zakres kompetencji poszczególnych krajów związkowych (landów)⁸⁰. Istnieje jednak możliwość nawiązywania przez państwo partnerskich kontaktów ze wspólnotami religijnymi, przez nadanie im przewidzianego przez konstytucję statusu osób prawnych (podmiotów) prawa publicznego (niem. Körperschaft des öffentlichen Rechts)⁸¹. Tradycyjne społeczności i organizacje religijne, takie jak kościoły protestanckie, katolickie i wspólnota żydowska, uzyskały ten status automatycznie, inne muszą wystąpić o jego przyznanie⁸².

Uzyskanie takiego statusu obwarowane jest wieloma warunkami, między innymi posiadaniem reprezentującej daną wspólnotę organizacji, która może udokumentować 30 lat swojej działalności na terenie Niemiec, funkcjonowanie w zgodzie z zasadami konstytucji oraz stałą strukturę organizacyjną złożoną z niezmiennych się członków, których jednoczy wyznawanie tej samej religii, a dana wspólnota stanowi ponad 1% ludności jednego kraju związkowego⁸³. Przynosi ono jednak wiele korzyści, jak na przykład możliwość zakładania własnych szkół wyznaniowych,

⁷⁴ V. Ščerbinskis, *op.cit.*, s. 365.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 366.

⁷⁶ *Religionen & Weltanschauungsgemeinschaften in Deutschland: Mitgliederzahlen – Islam*, Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e. V. – REMID, http://remid.de/info_zahlen/islam/ [dostęp: 29.07.2015].

⁷⁷ *Bevölkerung auf Grundlage des Zensus 2011*, Statistisches Bundesamt, <https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesellschaftStaat/Bevoelkerung/Bevoelkerung.html> [dostęp: 29.07.2015].

⁷⁸ M. Rohe, *Germany* [w:] *Yearbook of Muslims...*, t. 6, 2014, s. 263.

⁷⁹ G. Robbers, *Państwo i kościół w Niemczech* [w:] *Państwo i kościół w krajach...*, s. 278–279.

⁸⁰ M. Rohe, *op.cit.*, s. 264.

⁸¹ G. Robbers, *Państwo...*, s. 280.

⁸² T. Lemmen, *Muslims in Deutschland. Eine Herausforderung für Kirche und Gesellschaft*, Baden-Baden 2001, s. 180 i n.

⁸³ R. Puza, *op.cit.*, s. 314–315.

podejmowania działalności charytatywnej i społecznej ze wsparciem finansowym państwa, zwolnienia podatkowe i celne, prawo do zakładania własnych przedszkoli, do prowadzenia opieki duchowej w wojsku i więzieniach czy do posiadania swoich przedstawicieli w ciałach doradczych stacji radiowych i telewizyjnych. Dalsze przywileje związane z przyznaniem takiego statusu to prawo do współorganizacji lekcji religii w szkołach państwowych (lekcje religii są obowiązkowe) oraz do kształcenia nauczycieli i posiadania wydziałów teologicznych na uniwersytetach państwowych, jak również do organizowania i prowadzenia własnych cmentarzy. Przy tym wspólnoty wyznaniowe tego typu cieszą się na podstawie art. 4 konstytucji wolnością od ingerencji państwa w ich wewnętrzne sprawy⁸⁴.

Funkcjonowanie kościołów w 80% pokrywane jest z podatku kościelnego, który stanowi 8–9% zobowiązania podatkowego danej osoby. Kościoły otrzymują także dotacje na działalność kulturalną czy charytatywną i korzystają ze zwolnień podatkowych, a podatek kościelny i datki mogą być odliczane od podatku dochodowego⁸⁵.

W poszczególnych krajach związkowych doszło do uznania niektórych organizacji muzułmańskich za wspólnoty religijne na poziomie krajowym (landu) i zbierania podatku religijnego od muzułmanów, a także wydania zgody na nauczanie religii muzułmańskiej w szkołach państwowych, finansowane z budżetu publicznego, na co pozwala federacyjny charakter państwa⁸⁶; ma to miejsce w Berlinie, Bawarii (od 2001 roku), Hesji i Północnej Nadrenii Westfalii (od 2008 roku). Nauczanie islamu funkcjonuje w szesnastu krajach związkowych, jednak częściowo odbywa się to w ramach nauki języka ojczystego – na przykład w Bawarii (od 1988 roku), w Dolnej Saksonii, Północnej Nadrenii-Westfalii czy Nadrenii Palatynacie. Istnieją także wspierane subsydiami państwowymi muzułmańskie przedszkola: we Frankfurcie i Wiesbaden (na sumę 34 tys. euro) oraz w Monachium (na sumę 30 tys. euro)⁸⁷. Funkcjonują także katedry teologii muzułmańskiej w ramach wydziałów teologicznych państwowych uniwersytetów, w Osnabrück, Münster oraz Erlangen-Nürnberg⁸⁸.

Polska

Nie znamy dokładnych danych na temat liczby muzułmanów w Polsce, zaś dane szacunkowe różnią się w zależności od źródła. Oficjalne dane statystyczne podają tylko liczbę członków Muzułmańskiego Związku Religijnego – w 2007 roku były to 5123 osoby⁸⁹. Społeczność tatarska szacowana jest na około 5–6 tys. osób, a liczba muzułmanów pochodzenia imigranckiego na 15–25 tys., co razem daje to około 0,04–0,08% całej ludności Polski⁹⁰.

⁸⁴ G. Robbers, *Państwo...*, s. 282 i n.; T. Lemmen, *op.cit.*, s. 181–183.

⁸⁵ G. Robbers, *Państwo...*, s. 285–286.

⁸⁶ T. Lemmen, *op.cit.*, s. 159 i n.; R. Puza, *op.cit.*, s. 321–322.

⁸⁷ G. Robbers, *Germany [w:] Yearbook of Muslims...*, t. 1, 2009, s. 146.

⁸⁸ M. Rohe, *op.cit.*, s. 272.

⁸⁹ *Rocznik statystyczny*, Warszawa 2007, s. 221.

⁹⁰ A.S. Nalborczyk, S. Grodz, *Poland [w:] Yearbook of Muslims...*, t. 6, 2014, s. 473.

Konstytucja RP z 1997 roku oraz ustawa o gwarancjach sumienia i wolności wyznania z 1989 roku zapewniają wzajemną autonomię państwa i związków wyznaniowych, które można swobodnie tworzyć i rejestrować w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych i Administracji, aby uzyskać przywileje oficjalnie uznanego wyznania⁹¹. Zgodnie z art. 10 ustawy z 1989 roku żaden, nawet oficjalnie uznany, związek wyznaniowy nie może być finansowany przez państwo. Dochody związków wyznaniowych przeznaczone na działalność religijną i utrzymanie budynków sakralnych są zwolnione z podatków, zaś sprowadzane z zagranicy towary przeznaczone na cele charytatywno-opiekuńcze i oświatowo-wychowawcze oraz towary o charakterze kulturalnym przeznaczone na cele kultu są zwolnione z cła. Jedynie duchowni pracujący w instytucjach państwowych, takich jak szkoły czy wojsko, otrzymują od państwa wynagrodzenie⁹².

Muzułmańskich związków wyznaniowych jest zarejestrowanych w Polsce pięć. Najstarszy to powstały w 1925 roku i uznany przez państwo polskie sunnicki, najliczniejszy Muzułmański Związek Religijny w RP, który jako jedyny działa na podstawie specjalnej ustawy; nie została bowiem uchylona przez polski Sejm ustawa z 21 kwietnia 1936 roku o stosunku państwa do MZR⁹³. Drugim najważniejszym muzulmańskim związkiem wyznaniowym w Polsce jest także sunnicka Liga Muzułmańska, zarejestrowana w 2004 roku.

Od 1992 roku w szkołach publicznych odbywa się finansowane przez państwo nauczanie oficjalnie zarejestrowanych religii, gdy w danej szkole jest siedmiu uczniów danego wyznania, a jeśli uczniów jest 3–7, lekcje są organizowane przez związek wyznaniowy jako grupa międzyszkolna⁹⁴. MZR prowadzi nauczanie w szkołach na Podlasiu, Liga Muzułmańska zaś międzyszkolną grupę w Warszawie⁹⁵. Muzułmańskie związki wyznaniowe otrzymują także dotacje na działalność kulturalną, w tym na wydawanie czasopism i książek, na przykład w ramach dotacji celowych, a MZR dodatkowo na utrzymanie zabytkowych obiektów sakralnych – pomoc ta nie jest przyznawana automatycznie, lecz należy o nią wystąpić.

⁹¹ M. Rynkowski, *Państwo i kościół w Polsce* [w:] *Państwo i kościół w krajach...*, s. 292–293.

⁹² *Ibidem*, s. 299 i n.

⁹³ Jest ona jednak anachroniczna, nie została bowiem dostosowana do nowej polskiej konstytucji z 1997 roku i wymaga nowelizacji. Ustawa ta została wydana w innym modelu prawa wyznaniowego w II RP, tzn. w warunkach systemu zwierzchnictwa państwa nad związkami wyznaniowymi. W myśl tej ustawy państwo finansowało działalność MZR, który zgodnie z jej art. 38 otrzymywał dotacje na „wydatki osobowe i rzeczowe”, czyli m.in. na pensje dla funkcjonariuszy religijnych. Budynki używane w celach sakralnych, a także dochody przeznaczone na cele religijne cieszyły się zwolnieniami i ulgami podatkowymi (art. 41). Nauczanie islamu w szkołach publicznych było finansowane przez państwo (art. 32), podobnie kapelani muzulmańscy w wojsku polskim (art. 22).

⁹⁴ M. Rynkowski, *op.cit.*, s. 295–296.

⁹⁵ Zob. więcej A.S. Nalborczyk, *Islamic Religious Education in Poland – Curricula and Textbooks* [w:] *Islamic Textbooks and Curricula in Europe*, E. Aslan (ed.), Frankfurt 2011, s. 185–186.

Rumunia

W czasie ostatniego spisu ludności w 2011 roku na terenie Rumunii mieszkało 64,3 tys. muzułmanów, co stanowiło 0,4% całej ludności tego kraju; są to głównie miejscowi Tatarzy i Turcy oraz rosnąca liczba imigrantów⁹⁶.

Konstytucja rumuńska z 1991 roku mówi, że Rumunia jest państwem świeckim, gwarantującym wolność religijną, ale jednocześnie oficjalnie wymienione są w niej tradycyjne religie rumuńskie, co stanowi ich oficjalne uznanie, a uznane religie mają prawo do otrzymywania subsydiów od państwa na swoją działalność i do przywilejów podatkowych⁹⁷. Islam należy do religii wymienionych w konstytucji (uznanie to zostało potwierdzone ustawą z 2006 roku) i przez instytucję muftiego otrzymuje wsparcie finansowe na utrzymanie imamów, meczetów oraz miejsc modlitwy⁹⁸. Jako oficjalnie uznana religia ma także prawo do opłacanych przez państwo kapelanów muzułmańskich w więzieniach⁹⁹.

Lekcje uznanych religii prowadzone są od 1995 roku na koszt państwa w szkołach publicznych, a wyznania te mają prawo do zakładania własnych szkół¹⁰⁰. Islam jest nauczany w szkołach państwowych, a w 1996 roku została otwarta współfinansowana przez państwo muzułmańska szkoła średnia w Medgidii¹⁰¹.

Wielka Brytania

Według spisu statystycznego z 2011 roku w Anglii i Walii było 2,7 mln muzułmanów, co stanowiło 4,8% populacji (w Irlandii Północnej według danych szacunkowych mieszka 8–10 tys. muzułmanów)¹⁰². Są to przede wszystkim imigranci, głównie z Azji Południowej, i ich potomkowie¹⁰³.

Cechą charakterystyczną systemu prawnego Wielkiej Brytanii jest brak konstytucji, a wolność wyznania sformułowana jest w odpowiednich aktach prawnych oraz międzynarodowych traktatach podpisanych przez Wielką Brytanię, takich jak na przykład Europejska Konwencja Praw Człowieka¹⁰⁴. Dodatkowo Wielka Brytania składa się z trzech krajów: Anglii, Szkocji i Irlandii Północnej, w których funkcjonują

⁹⁶ I. Vainovski-Mihai, *Romania* [w:] *Yearbook of Muslims...*, t. 6, 2014, s. 499.

⁹⁷ R.E. Iordache, *The Legal Status of the Islamic Minority in Romania* [w:] *The Legal Treatment of Islamic Minorities in Europe*, R. i B.-P. Aluffi, G. Zincone (eds.), Leuven 2004, s. 199–200.

⁹⁸ I. Vainovski-Mihai, *op.cit.*, s. 500.

⁹⁹ R.E. Iordache, *op.cit.*, s. 203.

¹⁰⁰ I. Vainovski-Mihai, *op.cit.*, s. 503–504; R.E. Iordache, *op.cit.*, s. 206.

¹⁰¹ I. Vainovski-Mihai, *op.cit.*, s. 504.

¹⁰² D. Hussain, *United Kingdom* [w:] *Yearbook of Muslims...*, t. 6, 2014, s. 623.

¹⁰³ Wszyscy imigranci wywodzący się z Pakistanu i dawnego Commonwealthu posiadają obywatelstwo brytyjskie; Ph. Lewis, *Between Lord Ahmed and Ali G: Which Future for British Muslims?* [w:] *Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of Islam in the European Union*, W.A.R. Shadid, P.S. van Koningsveld (eds.), Leuven 2002, s. 131.

¹⁰⁴ D. McClean, *Państwo i kościół w Zjednoczonym Królestwie* [w:] *Państwo i kościół w krajach...*, s. 414.

odrębne porządki prawne¹⁰⁵. Istnieje natomiast oficjalny kościół państwowy, którym jest anglikański Kościół w Anglii i prezbiteriański Kościół w Szkocji – nominalnym zwierzchnikiem obu jest panujący monarcha¹⁰⁶. Pozostałe kościoły i religie są zorganizowane jako dobrowolne stowarzyszenia, a ich funkcjonowanie regulują zasady prawne, odnoszące się do funduszy charytatywnych, przy czym ich własność zarządzana jest zgodnie z prawem świeckim i nie ma specjalnego statusu¹⁰⁷. Żaden z państwowych kościołów, podobnie jak i inne związki wyznaniowe, nie otrzymuje funduszy z budżetu, muszą one zatem utrzymywać się z własnych dochodów. Istnieje jednak grupa ustaw, na mocy których rząd państwowy lub lokalny może w różnych formach wspierać finansowo na przykład utrzymanie cmentarzy lub tych miejsc kultu, które mają wartość historyczną. Samorządy lokalne mogą także dawać środki na działalność szkołom wyznaniowym czy też organizacjom charytatywnym, które zwykle powstają z pobudek religijnych¹⁰⁸.

Nie istnieją podstawy prawne do oficjalnego uznania nowych religii i wyznań, w tym islamu, gdyż tradycyjne wyznania działają wyłącznie na podstawie historycznych przywilejów oraz statutów zatwierdzonych przez Parlament¹⁰⁹. Znaczna większość muzułmańskich organizacji i meczetów funkcjonuje zgodnie z prawem regulującym działalność organizacji charytatywnych, które nie wymaga od nich specjalnej rejestracji¹¹⁰. Jedynym warunkiem funkcjonowania organizacji tego typu jest możliwość przedstawienia ksiąg rachunkowych i rzetelnie prowadzonego konta; niemniej rejestracja jako stowarzyszenie czy fundacja zapewnia pewne przywileje, w tym podatkowe¹¹¹. Lokalne samorządy dofinansowują czasem budowę meczetów, ale główne fundusze na ten cel to datki wiernych i pieniądze z zagranicy¹¹². Kapelani muzułmańscy funkcjonują w więzieniach (233 w 2013 roku, z tego 120 na cały etat), siłach zbrojnych, szpitalach i otrzymują wynagrodzenie od zatrudniających ich instytucji¹¹³.

Szkolnictwo w Wielkiej Brytanii dzieli się na dwa typy: „utrzymywane” (państwowe), w ramach którego szkoły deklarują swoją przynależność do kościołów państwowych, uczestniczących w ich finansowaniu i zarządzaniu nimi, oraz „niezależne”, wśród których istnieją prywatne szkoły religijne¹¹⁴. Lekcje religii w szkołach państwowych są z zasady bezwyznaniowe, lecz „chrześcijańskiej” natury, połączone z modlitwą¹¹⁵, od 1985 roku dzieci mogą być z tych lekcji zwalniane przez rodziców. Nauczanie islamu odbywa się zatem głównie w przymeczetowych

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 407.

¹⁰⁶ J. Rath, K. Groenendijk, R. Pennix, *op.cit.*, s. 106.

¹⁰⁷ D. McClean, *op.cit.*, s. 411, 414–415.

¹⁰⁸ W.A.R. Shadid, P.S. van Koningsveld, *Religious Freedom and the Position of Islam in Western Europe*, Kampen 1995, s. 19–20.

¹⁰⁹ D. Hussain, *op.cit.*, s. 627.

¹¹⁰ D. Hussain, S. McLoughlin, *United Kingdom [w:] Yearbook of Muslims...*, t. 5, 2013, s. 683–684.

¹¹¹ J.S. Nielsen, *Muslims in Western Europe*, Edinburgh 2004, s. 51.

¹¹² *Ibidem*, s. 45 i n.

¹¹³ D. Hussain, *op.cit.*, s. 637.

¹¹⁴ D. McClean, *op.cit.*, s. 416.

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 416–417.

szkółkach niedzielnych¹¹⁶. Od 1998 roku działają prywatne szkoły muzułmańskie, otrzymujące subsydia z budżetu państwa (lub samorządów lokalnych), i jest ich obecnie jedenaście¹¹⁷.

Podsumowanie

Jedną z cech publicznego dyskursu na temat muzułmanów w Europie jest tendencja do generalizowania i niedostrzeganie różnicowania ich sytuacji w zamieszkiwanych przez nich państwach. Tymczasem przez odmienne warunki prawno-społeczne w poszczególnych państwach generowany jest różny zakres i przebieg procesu integracji, jak również różny stopień identyfikacji z krajem i społeczeństwem, na terenie którego muzułmanie mieszkają¹¹⁸.

Jednym z czynników wpływających na funkcjonowanie muzułmanów w państwach europejskich jest miejsce islamu w relacjach państwo–religia i związane z tym zagadnienie finansowania tej religii z budżetu państwowego. Ze względu na sposób i zakres tego finansowania można wyróżnić następujące grupy państw europejskich:

- państwa, w których funkcjonowanie islamu jako religii nie jest finansowane bezpośrednio (np. Polska, Francja, Wielka Brytania, Estonia),
- państwa, w których istnieje bezpośrednie finansowanie funkcjonowania islamu jako religii (np. Belgia, Bułgaria, Rumunia).

Jednak jak wykazano powyżej, w państwach, w których funkcjonowanie islamu jako religii nie jest finansowane bezpośrednio, występować może finansowanie pośrednie, które obejmuje motywowaną religijnie i prowadzoną przez muzułmańskie instytucje działalność charytatywną, kulturalną, etniczną (np. w Polsce czy Wielkiej Brytanii), edukacyjną – w tym nauczanie religii w szkołach państwowych (np. w Polsce czy w Niemczech) lub prywatne szkoły muzułmańskie (np. w Danii czy Wielkiej Brytanii). Także pewne aspekty funkcjonowania religii muzułmańskiej cieszą się często ulgami podatkowymi lub celnymi, jak to ma miejsce na przykład w Danii, Estonii, we Francji czy na Litwie.

Finansowanie bezpośrednio może obejmować subsydia na funkcjonowanie religii, jak na przykład pensje funkcjonariuszy religijnych, czyli imamów, czasem muftich, jeśli tacy istnieją, utrzymanie i budowę budynków sakralnych. Taka sytuacja występuje najczęściej w przypadku państw, w których islam jest oficjalnie uznaną religią, jak na przykład w Belgii, Bułgarii, na Litwie czy w Rumunii. Przy czym znacznie częściej pensje otrzymują imamowie zatrudnieni jako kapelani w szpitalach, więzieniach czy siłach zbrojnych, gdyż dzieje się tak nawet wtedy, gdy imamowie z zasady wynagrodzenia od państwa nie dostają – na przykład w Wielkiej Brytanii czy we Francji.

¹¹⁶ D. Hussain, *op.cit.*, s. 634.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ Por.: J.S. Fetzer, J.Ch. Soper, *op.cit.*; A.S. Nalborczyk, *The Perception among Muslim Minorities...*

Wyraźnie widać, że imigrancki charakter społeczności muzułmańskich na zachodzie Europy nierzadko utrudnia im skorzystanie z należnych przywilejów wynikających z oficjalnego uznania islamu jako religii, jak na przykład w Belgii, gdzie brak jednej reprezentatywnej organizacji długo uniemożliwiał otrzymywanie subsydiów na pensje dla imamów. W innych przypadkach ta specyfika mniejszości muzułmańskiej utrudnia uzyskanie statusu oficjalnie uznanej religii, jak ma to miejsce na przykład w Niemczech.

Co ciekawe, podobny status islamu jako religii w ramach prawa wyznaniowego nie pokrywa się z systemem jego finansowania. W Polsce i na Litwie islam o podobnych tradycjach jest uznany przez państwo, ale w Polsce jego funkcjonowanie nie jest utrzymywane bezpośrednio z budżetu państwa, na Litwie zaś jest. Podobnie istnienie kościoła państwowego nie musi oznaczać braku bezpośredniego finansowania – w Danii i Norwegii (przykład spoza UE, nieomawiany w tej pracy) kościół luterański ma status kościoła państwowego i w Danii z tego powodu tylko on może otrzymywać bezpośrednie dotacje od państwa, natomiast w Norwegii system prawny, gwarantujący równość wszystkich religii, wymusił finansowanie w tym samym zakresie wszystkich kościołów oraz wyznań i społeczność muzułmańska otrzymuje z budżetu taką samą sumę pieniędzy na jednego wyznawcę, co kościół państwowy¹¹⁹.

Jak wspomniano wyżej, muzułmanie europejscy znajdują się dość powszechnie w trudnej sytuacji finansowej, gdyż na zachodzie UE są to niezbyt zamożne społeczności o korzeniach imigranckich, a na wschodzie często niewielkie mniejszości. Sytuacja ta nie pozwala im na niezależność finansową i zmusza nierzadko do korzystania z funduszy pochodzących z zagranicy: od państw (np. Turcja), organizacji międzynarodowych czy osób prywatnych. I tak na przykład meczety dla mniejszości tureckiej w Niemczech budowane są z funduszy tureckiego ministerstwa religii, Diyanetu (co w następstwie prowadzi do sprowadzania do tych meczetów imamów z Turcji – zob. niżej), a także z funduszy bogatych krajów naftowych, jak w Wielkiej Brytanii czy Francji itd. W Polsce też przedmiotem dyskusji publicznej była ostatnio budowa muzułmańskiego centrum kulturalnego w Warszawie ze środków pochodzących z Arabii Saudyjskiej.

Brak funduszy na pensje i utrzymanie imamów prowadzi z kolei do konieczności sprowadzania ich z zagranicy, gdyż zagraniczne ośrodki z reguły chętnie finansują tylko własnych ludzi (między innymi przez wiele lat imama dla warszawskiego Centrum Islamu sprowadzała i utrzymywała ambasada Egiptu, Turcja wysyła imamów do Niemiec i Austrii¹²⁰), którzy nierzadko nie znają miejscowego języka i warunków, w jakich żyją europejscy muzułmanie, co jest powodem niewystarczalności ich

¹¹⁹ K. Vogt, *Integration through Islam? Muslims in Norway* [w:] *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*, Y. Yazbeck Haddad (ed.), Oxford 2002, s. 89.

¹²⁰ Por. np. S. Kroissenbrunner, *Turkish Imams in Vienna* [w:] *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*, W.A.R. Shadid, P.S. van Koningsveld (eds.), Leuven 2002, s. 181–207.

Nowa austriacka Ustawa do spraw islamu (*Islamgesetz*) z 25 lutego 2015 roku zakazuje sprowadzania muzułmańskich funkcjonariuszy religijnych z zagranicy po roku od wejścia jej w życie; zob. więcej: A.S. Nalborczyk, *A Century of the Official Legal Status of Islam...*, s. 71.

posługi, nieodpowiedniego poziomu kazań czy braku włączania się w aktywności lokalnych społeczności, na przykład w dialog międzyreligijny¹²¹.

Powyższe opracowanie nie obejmuje wszystkich państw Unii Europejskiej i stanowi jedynie zarys problematyki finansowania islamu przez państwa członkowskie. Jednak już na tym przykładzie widać, że jest to problem zróżnicowany i mający wpływ na realne funkcjonowanie muzułmanów w społeczeństwach europejskich.

Bibliografia

- Avramov O., *Annotated Legal Documents on Islam in Europe: Bulgaria*, Leiden 2015.
- Balodis R., *Państwo i kościół w Lotwie* [w:] *Państwo i kościół w krajach Unii Europejskiej*, G. Robbers (red.), Wrocław–Kolonia 2007, s. 243–261.
- Basdevant-Gaudemet B., *Państwo i kościół we Francji* [w:] *Państwo i kościół w krajach Unii Europejskiej*, G. Robbers (red.), Wrocław–Kolonia 2007, s. 123–145.
- Bevölkerung auf Grundlage des Zensus 2011*, Statistisches Bundesamt, <https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesellschaftStaat/Bevoelkerung/Bevoelkerung.html> [dostęp: 29.07.2015].
- Bielefeldt H., *Muslims in säkularen Rechtsstaat*, Bielefeld 2003.
- Broun J., *Rehabilitation and Recovery: Bulgaria's Muslim Communities*, „Religion, State & Society” 2007, t. 35, nr 2, s. 105–138.
- Dübeck I., *Państwo i kościół w Danii* [w:] *Państwo i kościół w krajach Unii Europejskiej*, G. Robbers (red.), Wrocław–Kolonia 2007, s. 81–96.
- Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej*, 9.05.2008.
- European Muslims and the secular state*, J. Cesari (ed.), Aldershot–Hampshire 2005.
- Fadil N., *Belgium* [w:] *Yearbook of Muslims in Europe*, J.S. Nielsen et al. (eds.), t. 6, Leiden 2014, s. 83–107.
- Fetzer J.S., Soper J.Ch., *Muslims and the State in Britain, France and Germany*, Cambridge 2005.
- Frégosi F., *France* [w:] *Yearbook of Muslims in Europe*, J.S. Nielsen et al. (eds.), t. 6, Leiden 2014, s. 229–243.
- Frégosi F., *France* [w:] *L'islam et les musulmans dans l'Europe élargie: Radioscopie*, B. Maréchal (ed.), Louvain-la-Neuve 2002, s. 69–76.
- Frégosi F., *L'islam en Europe, entre dynamiques d'institutionnalisation, de reconnaissance et difficultés objectives d'organisation* [w:] *Religions, droit et sociétés dans l'Europe communautaire. Actes du XIIIème colloque de l'Institut de Droit et d'Histoire Religieuse (IDHR) Aix-en-Provence, 19–20 mai 1999*, Aix-en-Provence 2000, s. 91–117.
- Hussain D., *United Kingdom* [w:] *Yearbook of Muslims in Europe*, J.S. Nielsen et al. (eds.), t. 6, Leiden 2014, s. 625–648.
- Hussain D., McLoughlin S., *United Kingdom* [w:] *Yearbook of Muslims in Europe*, J.S. Nielsen et al. (eds.), t. 5, Leiden 2013, s. 681–706.
- Iordache R.E., *The Legal Status of the Islamic Minority in Romania* [w:] *The Legal Treatment of Islamic Minorities in Europe*, R. i B.-P. Aluffi, G. Zincone (eds.), Leuven 2004, s. 195–211.
- Jacobsen B.A., *Denmark* [w:] *Yearbook of Muslims in Europe*, J.S. Nielsen et al. (eds.), t. 6, Leiden 2014, s. 189–209.
- Kiviorg M., *Państwo i kościół w Estonii* [w:] *Państwo i kościół w krajach Unii Europejskiej*, G. Robbers (red.), Wrocław–Kolonia 2007, s. 97–110.

¹²¹ Nie jest to tylko specyfika imamów, w czasie pobytu badawczego autorki w Belgii w 2011 roku miejscowi działacze dialogu międzyreligijnego skarżyli się na brak zaangażowania w tej dziedzinie ze strony sprowadzanych z Polski księży katolickich, którzy w swojej ojczyźnie nie mieli do czynienia ze specyfiką obszarów wielowyznaniowych i wieloetnicznych, nie byli więc odpowiednio przygotowani.

- Kroissenbrunner S., *Turkish Imams in Vienna* [w:] *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*, W.A.R. Shadid, P.S. van Koningsveld (eds.), Leuven 2002, s. 181–207.
- Kuznecoviene J., *Państwo i kościół na Litwie* [w:] *Państwo i kościół w krajach Unii Europejskiej*, G. Robbers (red.), Wrocław–Kolonja 2007, s. 215–229.
- Lemmen T., *Muslime in Deutschland. Eine Herausforderung für Kirche und Gesellschaft*, Baden-Baden 2001.
- Lewis Ph., *Between Lord Ahmed and Ali G: Which future for British Muslims?* [w:] *Religious freedom and the neutrality of the state: the position of Islam in the European Union*, W.A.R. Shadid, P.S. van Koningsveld (eds.), Leuven 2002, s. 129–144.
- L'islam et les musulmans dans l'Europe élargie: Radioscopie*, B. Maréchal (ed.), Louvain-la-Neuve 2002.
- McClellan D., *Państwo i kościół w Zjednoczonym Królestwie* [w:] *Państwo i kościół w krajach Unii Europejskiej*, G. Robbers (red.), Wrocław–Kolonja 2007, s. 407–425.
- Messner F., *L'organisation du culte musulman dans certains pays de l'Union Européenne*, „Revue de Droit Canonique” 1996, t. 46, nr 2, s. 195–213.
- Messner F., *Religion in the European Union Countries: Constitutional Foundations, Legislations, Religious Institutions and Religious Education. Country Report on France* [w:] *State and Religion in Europe. Legal System, Religious Education, Religious Affairs*, Istanbul 2006, s. 81–106.
- Muslim Minority – State Relations: Violence, Integration and Policy*, R. Mason (ed.), Basingstoke–New York 2016.
- Muslime im Rechtsstaat*, Th.G. Schneider, L. Kaddor (eds.), Münster 2005.
- Muslims in the West after 9/11: Religion, Politics, and Law*, J. Cesari (ed.), London 2010.
- Nalborczyk A.S., *A Century of the Official Legal Status of Islam in Austria – Between the Law on Islam of 1912 and the Law on Islam of 2015* [w:] *Muslim Minority – State Relations: Violence, Integration and Policy*, R. Mason (ed.), Basingstoke–New York 2016, s. 61–82.
- Nalborczyk A.S., *Islamic Religious Education in Poland – Curricula and Textbooks* [w:] *Islamic Textbooks and Curricula in Europe*, E. Aslan (ed.), Frankfurt 2011, s. 185–196.
- Nalborczyk A.S., *Muslim Minorities – A Challenge for the European System of Relations between the State and Religion?* [w:] *European Multiculturalism as a Challenge – Policies, Successes and Failures*, W. Janicki (ed.), Lublin 2007, s. 137–153.
- Nalborczyk A.S., *The Perception among Muslim Minorities of Host European Countries: Influence of Legal Status and Citizenship*, „Global Change, Peace & Security” 2008, t. 20, nr 1, s. 59–69.
- Nalborczyk A.S., Grodz S., *Poland* [w:] *Yearbook of Muslims in Europe*, J.S. Nielsen et al. (eds.), t. 6, Leiden 2014, s. 472–486.
- Państwo i kościół w krajach Unii Europejskiej*, G. Robbers (red.), Wrocław–Kolonja 2007.
- Nielsen J.S., *Muslims in Western Europe*, Edinburgh 2004.
- Pedersen L., *Islam in the Discourse of Public Authorities and Institutions in Denmark* [w:] *Muslims in the Margin: Political Responses to the Presence of Islam in Western Europe*, W.A.R. Shadid, P.S. van Koningsveld (eds.), Kampen 1996, s. 202–217.
- Puza R., *Fragen des staatlichen Religionsrechts um den Islam in Deutschland*, „Theologische Quartalschrift” 2001, t. 181, nr 4, s. 307–328.
- Račius E., *Lithuania* [w:] *Yearbook of Muslims in Europe*, J.S. Nielsen et al. (eds.), t. 6, Leiden 2014, s. 378–387.
- Račius E., *Islam in Lithuania: Changing Patterns of Religious and Social Life of Lithuanian Muslims*, „Journal of Muslim Minority Affairs” 2002, t. 22, nr 1, 176–183.
- Rath J., Groenendijk K., Pennix R., *The Recognition of Islam in Belgium, Great Britain and the Netherlands*, „New Community” 1991, t. 18, nr 1, s. 101–114.
- Religionen & Weltanschauungsgemeinschaften in Deutschland: Mitgliederzahlen – Islam*, Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e. V. – REMID, http://remid.de/info_zahlen/islam/ [dostęp: 29.07.2015].

- Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of Islam in the European Union*, W.A.R. Shadid, P.S. van Koningsveld (eds.), Leuven 2002.
- Ringvee R., *Estonia* [w:] *Yearbook of Muslims in Europe*, J.S. Nielsen et al. (eds.), t. 6, Leiden 2014, s. 210–217.
- Ringvee, *Islam in Estonia* [w:] *Islam in Europe: Religious Freedom and its Aspects*, M. Moravčíková, M. Lojda (eds.), Bratislava 2005, s. 242–247.
- Robbers G., *Germany* [w:] *Yearbook of Muslims in Europe*, J.S. Nielsen et al. (eds.), t. 1, Leiden 2009, s. 141–150.
- Robbers G., *Państwo i kościół w Niemczech* [w:] *Państwo i kościół w krajach Unii Europejskiej*, G. Robbers (red.), Wrocław–Kolonia 2007, s. 277–288.
- Rocznik statystyczny*, Warszawa 2007.
- Rohe M., *Germany* [w:] *Yearbook of Muslims in Europe*, J.S. Nielsen et al. (eds.), Leiden 2014, s. 262–287.
- Rynkowski M., *Państwo i kościół w Polsce* [w:] *Państwo i kościół w krajach Unii Europejskiej*, G. Robbers (red.), Wrocław–Kolonia 2007, s. 289–302.
- Shadid W.A.R., Koningsveld P.S. van, *Religious Freedom and the Position of Islam in Western Europe*, Kampen 1995.
- Shakir N., *Bulgaria* [w:] *Yearbook of Muslims in Europe*, J.S. Nielsen et al. (eds.), t. 6, Leiden 2014, s. 126–143.
- Simonsen J.B., *Denmark* [w:] *L'islam et les musulmans dans l'Europe élargie: Radioscopie*, B. Maréchal (ed.), Louvain-la-Neuve 2002, s. 39–45.
- Ščerbinskis V., *Latvia* [w:] *Yearbook of Muslims in Europe*, J.S. Nielsen et al. (eds.), t. 6, Leiden 2014, s. 364–369.
- Torfs R., *Państwo i kościół w Belgii* [w:] *Państwo i kościół w krajach Unii Europejskiej*, G. Robbers (red.), Wrocław–Kolonia 2007, s. 31–49.
- Vainovski-Mihai I., *Romania* [w:] *Yearbook of Muslims in Europe*, J.S. Nielsen et al. (eds.), t. 6, Leiden 2014, s. 498–510.
- Vogt K., *Integration through Islam? Muslims in Norway* [w:] *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*, Y. Yazbeck Haddad (ed.), Oxford 2002, s. 88–100.
- Yearbook of Muslims in Europe*, J.S. Nielsen et al. (eds.), t. 1–6, Leiden 2009–2014.
- Zhelyazkova A., *Bulgaria* [w:] *L'islam et les musulmans dans l'Europe élargie: Radioscopie*, B. Maréchal (ed.), Louvain-la-Neuve 2002, s. 29–35.



Ciemniejsza strona ciemności – ścieżka lewej ręki w zachodniej tradycji ezoterycznej. Wybrane zagadnienia

Zbigniew Łagosz

Agata Świerzowska

Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji
Uniwersytet Jagielloński

Abstract

The Darker Side of Darkness – the Left-Hand Path in the Western Esoteric Tradition. Selected Issues

The article is a comprehensive attempt at demonstrating the entry of the concept of the Indian Tantric Left-Hand Path into the Western esoteric tradition. Based on selected examples such as Wicca, Satanism and Thelema, the authors show the ways in which this idea has been reinterpreted and absorbed by the Western esoteric milieu.

Key words: esotericism, Tantra, *Left Hand Path*, O.T.O., Crowley

Słowa kluczowe: ezoteryzm, tantra, ścieżka lewej ręki, O.T.O., Crowley

W swym pejoratywnym wydźwięku – definiowanym przez religie księgi, ale też i mniej wpływowe systemy religijne – ezoteryka¹ i okultyzm², *en masse*, są nacechowane negatywnie. Powszechnie łączy się je z ciemnością, mroczną stroną ludzkich zachowań, przekraczaniem nienaruszalnego, przeznaczonego dla kapłanów *sacrum*, obcowaniem z elementami wyższej świadomości poprzez na przykład wykonywanie budzących odrazę rytuałów, wzywanie sił ciemności, medytację itd. Jednakże tradycja ezoteryczna nie jest w żadnym razie monolitem, wyraźnie rysuje się w niej pewna dychotomia: ścieżka prawej i lewej ręki³. W zachodniej tradycji ezoterycznej⁴ sformułowanie „ścieżka lewej ręki” (*Left Hand Path*) ma stosunkowo młodą proveniencję. Jej ukonstytuowanie w przestrzeni językowej opisującej ciemną stronę ezoteryki zachodniej zawdzięczamy tłumaczeniu sanskryckiego określenia *vāma mārga*⁵

¹ Ezoteryka to według Woutera Jacobusa Hanegraaffa „wiedza odrzucona”. Przyjmuje on za Antoine’em Faivrem cztery istotne cechy zachodniej ezoteryki oraz dwie mniej istotne, które nie muszą występować wspólnie, są to: „(1) wiara w niewidzialny, pozaprzyczynowy układ odpowiedników pomiędzy widzialnymi i niewidzialnymi wymiarami kosmosu, (2) postrzeganie natury jako przenikanej i ożywianej boską obecnością albo siłą życiową, (3) koncentracja na wyobraźni religijnej jako mocy dającej dostęp do światów i poziomów rzeczywistości pośredniczących między światem materialnym a Bogiem, (4) wiara w proces przemiany duchowej, dzięki której dochodzi do odnowy wnętrza człowieka i nawiązania przezeń ponownego związku z boskością. Dwie inne cechy, niemające charakteru obligatoryjnego, ale często pojawiające się w kontekście »ezoteryzmu« to: (1) wiara w podstawowe podobieństwo licznych czy nawet wszystkich tradycji duchowych, oraz (2) przekonanie o istnieniu mniej lub bardziej tajemnego przekazu wiedzy duchowej” (*Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, W.J. Hanegraaff (ed.), Leiden 2006, s. 340, *sv. esotericism*).

² Okultyzm w ujęciu ogólnym to wiara w istnienie mocy tajemnych, jak również uprawianie tajemnych nauk (m.in. astrologii, magii, alchemii, tajemnej medycyny i wróżbiarstwa). Skonstruowanie precyzyjnej definicji tego zjawiska nie jest jednak łatwe. W literaturze naukowej dyskusja na ten temat wciąż trwa. Z jednej strony mamy więc definicję Josepha Banksa Rhine’a (okultyzm to „filozofowanie o rzeczach ukrytych”; zob. *The Encyclopaedia Americana*, New York 1963, t. XX, s. 609, *sv. occultism*), a z drugiej – Edwarda A. Tiryakiana („okultyzm to celowe praktyki, techniki lub procedury przenoszone na siły przyrody, przedmioty i osoby, wymagające wyspecjalizowanej wiedzy i umiejętności”; zob. E. Tiryakian, *Toward the Sociology of Esoteric Culture [w:] On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric and the Occult*, E. Tiryakian (ed.), New York 1974, s. 256). Na temat tej dyskusji pisze np. Anna Mrozek-Dumanowska, *Człowiek w labiryncie magii*, Warszawa 1990, s. 48 i n. Jak słusznie zauważa Jacek Sieradzian, definicja okultyzmu jest tak płynna, iż to, co dla jednych badaczy jest okultyzmem, dla innych oznacza satanizm czy ezoteryzm i na odwrót (J. Sieradzian, *W kręgu pojęć: ezoteryzm, okultyzm, satanizm [w:] Ezoteryzm, okultyzm, satanizm w Polsce*, Z. Pasek (red.), Kraków 2005, s. 219).

³ Trzeba zaznaczyć, że nie można utożsamiać tego określenia z podziałem na czarną i białą magię. W klasyfikacji tej czarna magia polega na szkodzeniu innym, a biała identyfikowana jest z dobrem i pozytywną intencją.

⁴ Zachodni ezoteryzm to sztuczne określenie kategorii stosowane z mocą wsteczną do zakresów prądów i idei, które były znane pod innymi nazwami co najmniej przed końcem XVIII w. W skrócie zachodni ezoteryzm to nowoczesny konstrukt naukowy, a nie autonomicznie istniejąca już tradycja (W.J. Hanegraaff, *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*, London 2013, s. 3).

⁵ Por. *vāma* – dosł. ‘lewo’, ‘nie-prawo’, ‘usytuowany po lewej stronie’ ale także: ‘niewłaściwy’, ‘odwrotny’, ‘przeciwny’, ‘niekorzystny’, ‘zły’, ‘niedobry’, ‘niski’, ‘działający w sposób niewłaściwy lub odmienny’, ‘trudny’, ‘okrutny’; termin ten pojawia się także w specyficznych „kobiecych” konotacjach. Monier Williams podaje interesujący przykład: drżąca lewa ręka lub powieka u kobiety była traktowana jako dobry, szczęśliwy znak, ale u mężczyzny jako zły omen (M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Delhi 2002, s. 940), *mārga* (‘droga’, ‘ścieżka’). John Myrdhin Reynolds zauważa, iż Bławska błędnie zinterpretowała tę doktrynę, odzwierciedlając chrześcijańską obsesję na punkcie satanizmu. W indyjskim kontekście „lewo” łączy się z aspektem żeńskim i uwypukla istotną rolę

(ścieżka lewej ręki) odnoszącego się do jednego z nurtów tantry hinduskiej, a dokonanego przez Helenę Bławatską (1831–1891). Ponieważ tantra hinduska odrzucała ascetyzm i hierarchię kapłańską braminów wraz z systemem kastowym, poddawana była permanentnym atakom ze strony konserwatywnych przywódców religijnych jako praktyka niegodna ortodoksyjnych wyznawców. W Indiach była zatem postrzegana jako ścieżka przekraczania utartych schematów, niejako kontrofensywa w stosunku do przyjętych od wieków ról i założeń (ale nie jako kult zła, a taki poniekąd wymiar przybiera to określenie w ezoteryce zachodniej).

Przeniesienie sformułowania „ścieżka lewej ręki” na grunt zachodni i połączenie go z ciemną stroną rzeczywistości dokonało się niemal automatycznie – w symbolice Zachodu strona lewa była najczęściej wiązana z wszelką negatywnością, złem i mocami piekielnymi. Dla przykładu wspomnijmy jedynie, że na średnio-wiecznych przedstawieniach sądu ostatecznego Jezus wskazuje prawą ręką na niebo, a lewą na piekło⁶. W tym konstrukcie ideowym „ścieżka lewej ręki” została zatem uznana za tradycję wykorzystującą w swym aparacie poznawczym wszelkie siły kojarzone ze złem i ciemnością. Stephen Edred Flowers twierdzi ponadto, iż „ścieżka lewej ręki” to ogólne określenie współczesnych ruchów religijnych lokujących się w zachodniej tradycji ezoterycznej (okultyzmie), które kładą nacisk na samoubóstwienie i antynomianizm⁷.

„Ścieżka lewej ręki” w zachodniej tradycji ezoterycznej jawi się więc jako system filozoficzno-religijny uwidaczniający się wszędzie tam, gdzie wierzenia gloryfikują zewnętrzną, oddzieloną od człowieka boskość, podkreślają podrzędność i marność istoty ludzkiej, wynoszą na piedestał ascezę, wstyd, winę, ofiarę i cierpienie jako cnoty, a tym samym deprecjonują podziemny świat chthonicznych bóstw oraz ciemnej, wewnętrznej, pierwotnej i stwórczej mocy, postrzegając go jako kłamliwy, groźny, zły i niszczący. Wzmiankowany już Flowers, będący germanistą i jednocześnie

bóstwa żeńskiego (J.M. Reynolds, *Czarownice i Dakinie. Tantra na Wschodzie i Zachodzie*, tłum. Z. Zagajewski, Kraków 2002, s. 83). Tak samo definiuje to Gordan Djurdjevic, pisząc, iż używanie tego terminu zarówno przez H.P. Bławatską, jak i A. Crowleya jest semantyczną alternatywą dla terminu „czarna magia”, a przez to nabiera odcienia pejoratywnego (G. Djurdjevic, *India and the Occult: The Influence of South Asian Spirituality on Modern Western Occultism*, [b.m.] 2014, s. 102). Warto jednak dodać, że w samych Indiach „ścieżka lewej ręki” bywa także postrzegana w sposób negatywny, a jej adepci sytuują się (i są sytuowani) na marginesie życia społecznego. W znacznej mierze jest to związane z faktem, iż podejmowane przez nich praktyki stanowią pogwałcenie podstawowych (gdyż w istocie fundamentalnych dla indyjskiego porządku społecznego) norm czystości rytualnej. Jednocześnie jednak należy pamiętać, że określenie *vāma mārga* w interpretacjach tantrycznych nie ma konotacji negatywnych, a ścieżka ta nie jest traktowana jako niższa czy gorsza forma praktyki. Chodzi tu raczej o pokazanie jej miejsca w całej hierarchii różnych praktyk i określenie jej specyfiki na tle innych nurtów (w tym wypadku tradycji Kaula). Por. N.N. Bhattacharyya, *History of the Tantric Religion*, New Delhi 2005. Generalnie tantrycy rozumieją ją jako określoną metodę – nie dla każdego i pod ściśle określonymi warunkami. Celem jest pozbycie się pragnienia, paradoksalnie poprzez czynności zmysłowe, a nie po to, by osiągnąć zadowolenie.

⁶ Z. Pasek, „Ścieżka lewej ręki” w Polsce [w:] *Ezoteryzm, okultyzm, satanizm w Polsce*, Z. Pasek (red.), Kraków 2005, s. 5.

⁷ S.E. Flowers, *Lords of the Left-hand Path: A History of Spiritual Dissent*, Smithville 1997, s. 2–5.

wyznawcą Odyna, posuwa się nawet do stwierdzenia, iż „lewa ścieżka” występuje tylko u ludów wywodzących się ze wspólnoty praindoeuropejskiej⁸.

Idee „lewej ręki” miałyby zatem stanowić swoistą przeciwwagę dla „jasnych praktyk” i wierzeń, które stawiają człowieka w podrzędnej roli ofiary i sługi wobec kapłańskiej i boskiej doskonałości. Na „ścieżce lewej ręki” adept dąży do zrewidowania tych paradygmatów, do przewartościowania często z góry narzuconych przekonań, do samostanowienia o sobie i do własnego poznania, zrozumienia i przyjęcia swojej wewnętrznej boskości. Uwagę kieruje się do wewnątrz, do źródła mocy seksualnej, by tam znaleźć swoją esencję, pełny potencjał i indywidualną moc stwórczą. „Ścieżka lewej ręki” jest przez praktyków uznawana za bardzo skuteczną i głęboką praktykę duchową, jedną z najszybszych, ale i najbardziej wymagających dróg do boskości. Niczym w ścieżce hinduskiej tantry „doskonałość da się łatwo osiągnąć, satysfakcjonując wszelkie pożądaniamy”⁹. Także i w tantrze uczeń jest przestrzegany przed licznymi niebezpieczeństwami czyhającymi na niego na tej drodze.

Doktrynalnie ezoteryczna „ścieżka lewej ręki” zarówno w ujęciu protoplastycznym tantry hinduskiej, jak i ezoteryki zachodniej będzie się charakteryzować odwróceniem konwencji społecznych i swoistego *staus quo*, koniecznych, jak twierdzą wyznawcy, do pozyskania wolności duchowej. Ten bunt będzie częstokroć przejawiał się w różnych seksualnych technikach transgresyjnych¹⁰, stanowiących sposób na osiągnięcie odmiennych stanów świadomości, czy też w rytuałach magii ceremonialnej lub satanistycznej czarnej mszy, będącej parodią i odwróceniem mszy chrześcijańskiej. To łamanie nałożonego tabu ma doprowadzić do reintegracji i wyzwolenia. By zobrazować ten dyskurs, najlepszy będzie zasadniczy rytuał tantry hinduskiej zwany „Pięć M” (*pañca tattva, pañca makara*), wykorzystujący szeroko rozpowszechnione w Indiach negatywne nastawienie do jedzenia mięsa, picia alkoholu i swobody seksualnej. W jednym z najważniejszych tekstów tantry hinduskiej, jakim jest *Kulārṇava Tantra*, znajdujemy opis wspólnotowej ofiary zwanej „rytuałem w kręgu”. Jogin podążający „ścieżką lewej ręki” powinien w dzień czcić boginię w sposób tradycyjny. Nocą zaś praktykuje rytuał wykorzystujący owe „Pięć M”, to jest pięć zabronionych przez braminizm rzeczy: spożywa wysuszone ziarno, mięso i ryby, pije wino i odbywa rytualny stosunek płciowy (*maithuna*). Cztery pierwsze czynności działają mającym niczym afrodyzjak wprowadzającym adepta w stan podniecenia, którego kulminacją jest akt płciowy będący bezpośrednim nawiązaniem do odwiecznego związku kosmicznych zasad Śiwy i Śakti. Najlepszą partnerką w tym

⁸ U. Michalska, A. Sołtysiak, *Eony „lewej ścieżki”*, „The Peculiarity of Man” 2004, t. 9, s. 119.

⁹ O.V. Garrison, *Tantryczny rytuał Maithuny* [w:] *Ekstaza, seks, magia. Inny wymiar erotyki*, E. Obariski (red.), Wrocław 1993, s. 156. Tu warto doprecyzować ów cytat, w tantrze, zwłaszcza „lewej ręki”, nie chodzi o usatysfakcjonowanie pożądan, ale – jakkolwiek może się to wydawać dziwne – wyjście poza nie, czemu towarzyszyć powinna pełna kontrola zmysłów.

¹⁰ Por. na temat seksu tantrycznego np. R. Czyżykowski, *Czym jest „seks tantryczny”? O problemach z terminologią dotyczącą elementów seksualnych w rytuale i jodze tantrycznej*, „Ex Nihilo” 2010, nr 1 (3), s. 42–67; na temat tantry indyjskiej np. R. Czyżykowski, *Ciało mistyczne i fizyczne w tradycji wisznuiizmu i sahadźija*, Kraków 2013. Zob. na temat seksualnych praktyk w tantrze buddyjskiej J. Sieradzan, *Joga seksualna jako metoda wyzwolenia w tantrze buddyjskiej* [w:] *Przemiany seksualności*, M. Kaczorek, K. Stachura (red.), Gdańsk 2009, s. 164–173.

przypadku jest kurtyzana czy też kobieta z niskiej kasty, najlepiej menstruująca – zatem podwójnie skażona¹¹. Ów sakramentalny stosunek płciowy ma na celu utożsamienie pary ludzkiej z jej boskimi wzorcami i jest „sercem” nie tylko tantryzmu „lewej ręki”, ale także licznych szkół *wadžrajany*. W rytuale tym, zgodnie z niektórymi komentarzami, niezwykle ważne jest „usiłowanie »doświadczenia« pięciu mistycznych światel podczas kopulacji, która jest obrzędową »grą« (*lila*), ponieważ nie wolno w niej dopuścić do ejakulacji [...]”¹².

„Rytuał kręgu”, inaczej kult lotosu *ćakra pudża*, jest pewnym rodzajem grupowego seksu rytualnego, z którego wywodzi się nazwa „ścieżka lewej ręki”. Główny celebrant zasiada pośrodku kręgu wraz ze swoją boginią, krąg tworzy równa liczba kobiet i mężczyzn, przy czym kobiety zasiadają po lewej stronie wybranego partnera seksualnego.

Należy podkreślić, iż w Indiach występuje wiele szkół, które umiejscawiają się na najwyższym sattwicznym poziomie („ścieżka prawej ręki”), używają więc w swych rytuałach symboli zamiast rzeczywistych przedmiotów. W tym wypadku wskazane w rycie „Pięciu M” Pięć Prawdziwych Rzeczy nie jest tu traktowane dosłownie, lecz symbolicznie. Wino staje się pojęciem reprezentującym „upajającą wiedzę Boga”, mięso oznacza język używany do właściwej mowy, ryba symbolizuje dwa życiowe prądy płynące w kanałach *ida* i *pingala* mających znajdować się po obu stronach kręgosłupa, a seksualne zjednoczenie odnosi się do medytacji nad pierwotnym aktem stworzenia¹³. Jednakże szkoły Kaula przeciwstawiają się takiej interpretacji, kładąc nacisk na dosłowne odczytanie tekstów. Twierdzą, iż praktyka ta wykonana za pomocą symboli lub substytutów (za wino – sok kokosowy, imbir zastępuje mięso, rzodkiew zastępuje rybę, zamiast seksu – jego wizualizacja lub dwa kwiaty) jest zupełnie bezowocna, ponieważ główną zasadą tantry nie jest zamykanie zmysłów, ale ich ujarznienie w wyniku doświadczenia, a zatem podkreślają tym samym podstawową różnicę między tantrą a jogą czy ascetyzmem. Ścieżka tantry „lewej ręki” ma polegać na ekstremalnym rozwoju uczuć, a nie na stopniowym wyłączeniu zmysłów. Celem ćwiczeń tantrycznych jest zahamowanie procesów biologicznych i psychomentalnych, ma to pozwolić adeptowi przekroczyć kondycję ludzką¹⁴. Gdyby próba zatrzymania nasienia nie powiodła się – tantryk stałby się zwykłym śmiertelnikiem i rozpustnikiem. Tantrycy wierzą, że zatrzymanie owych zjawisk fizjologicznych zagwarantuje im nieśmiertelność¹⁵.

W ezoteryce zachodniej do „ścieżki lewej ręki” możemy zaliczyć: wicca, magię Aleistera Crowleya (Thelema) z jej konotacjami (O.T.O.), satanizm, pośrednio również neopogaństwo. Przybliżmy pokrótce te tradycje.

¹¹ J. Sieradzan, *Szałeństwo w religiach świata*, Kraków 2005, s. 420.

¹² M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, tłum. I. Kania, Warszawa 2004, s. 150.

¹³ O.V. Garrison, *op.cit.*, s. 155.

¹⁴ Rytuał tantryczny wykorzystujący potencjał seksualny odgrywa kluczową rolę w procesie samorozwoju adepta. Jest to wypracowana przez wieki praktyka, będąca ściśle zaplanowaną manipulacją ludzką psychofizjologią. Zob. R. Czyżykowski, *Problem fizjologicznej podstawy rytuału w wisznuizmie sahadźija i nurtach jogi tantrycznej*, „Przegląd Religioznawczy” 2013, nr 1 (247), s. 57.

¹⁵ M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1999.

Wicca jest formą religii neopogańskiej opartej na tradycji germańskiej. Ten synkretyczny kult Wielkiej Bogini, silnie związany z różnymi formami magii, powołał do życia w latach trzydziestych XX wieku Gerald Gardner (1884–1964), angielski urzędnik, pisarz, antropolog amator¹⁶. Tworząc swój system, posiłkował się głównie pracami egiptolożki Margaret Alice Murray (1863–1963), a ponieważ należał również do wielu tajnych ugrupowań magicznych tamtego okresu, zapożyczył wiele idei od różokrzyżowców, Zakonu Złotego Brzasku¹⁷, Ordo Templi Orientis (O.T.O.) i Aleistera Crowleya, z którego pism bezsprzecznie korzystał i był pod bardzo silnym ich wpływem (a spotkał się z nim osobiście w 1947 roku).

Wicca ma reprezentować odrodzenie starożytnej pogańskiej Wielkiej Bogini i Rogatego Boga, jednak John Myrdhin Reynolds uznawał owe boskie postacie za uniwersalne archetypy nieograniczające się jedynie do przedchrześcijańskiej Europy. Widział je też na starożytnym Bliskim Wschodzie w kulcie Baala i Asztarte, a także – co w naszym przypadku najważniejsze – w starożytnych Indiach (Śiwa i Dewi)¹⁸. Służąc na Dalekim Wschodzie, Gardner zapoznał się z pismami Johna Woodroffe’a (1865–1936), adwokata i orientalisty, bardziej znanego pod pseudonimem Arthur Avalon¹⁹, który w swoich pracach koncentrował się między innymi na tantrze siwaickiej i śaktyjskiej. Mając pięćdziesiąt dwa lata, powrócił na stałe do Anglii. Opublikował wtedy książkę *Keris and Other Malay Weapons* (1936) oraz zaangażował się w działalność Stowarzyszenia Folklorystycznego. Ponoć dzięki osobom poznanym w Stowarzyszeniu Zakonu Różokrzyżowców Krotona miał dostąpić w 1939 roku inicjacji w domu stojącym na obrzeżach New Forest²⁰, a grupa inicjująca określać się miała mianem *coven* czarownic.

Zgodnie z relacją samego Gardniera i jego późniejszych uczniów czarownice z *coven* w New Forest miały uprawiać kult Bogini księżycy oraz Boga śmierci i odrodzenia, świętowały osiem sabatów (świąt agrarnych i solarnych) oraz esbaty (święta związane z cyklem lunarnym). Najważniejsze rytuały zostały zawarte w grimuarze nazywanym *Księgą cieni*, lecz większa część nauk miała być przekazywana ustnie. Kult można było praktykować jedynie w *covenie*, któremu przewodzili zazwyczaj Arcykapłan i Arcykapłanka. By zostać czarownicą, należało przejść inicjację, przeprowadzoną przez osobę posiadającą drugi bądź trzeci stopień wtajemniczenia w wiccańskie misteria²¹.

Zdaniem Johna Mumforda pojawienie się współczesnego czarownictwa jest atawistycznym odrodzeniem zachwianych proporcji między dominującym patriarchytem a potrzebą matriarchatu. Uważa on, iż wicca jest tantrą zachodniego człowieka, a uderzające podobieństwo między tymi systemami jest wynikiem poszukiwania

¹⁶ R. Furman, *Wicca i Wiccianie. Od tradycji do wirtualnej wspólnoty*, Kraków 2006, s. 45–47.

¹⁷ Zob. na temat Zakonu Złotego Brzasku: P. Zasuń, *Hermetyczny Zakon Złotego Brzasku – początki współczesnej ezoteryki* [w:] *Ezoteryzm, okultyzm, satanizm w Polsce*, Z. Pasek (red.), Kraków 2005, s. 33–42; R. Prinke, *Dwa rękopisy. Polskie tropy u początków Hermetycznego Zakonu Złotego Brzasku*, „Hermaion” 2012, nr 1, s. 147–175.

¹⁸ J.M. Reynolds, *op.cit.*, s. 9.

¹⁹ A. Avalon, *Joga Kundalini. Ścieżka poznania siebie*, tłum. M. Friman, Poznań 2001.

²⁰ J.L. Bracelin, *Gerald Gardner: Witch*, Thame 1999, s. 12.

²¹ O. Majda, *Współczesne czarownictwo jako sztuka mitopoetyki*, „Hermaion” 2013, nr 2, s. 43.

zaspokojenia pierwotnych instynktów płynących z nieświadomości w matriarchalnym i feministycznym kulcie ziemi. Koncentrująca się wokół Śakti jako aktywnego żeńskiego bieguna tantra byłaby więc bezpośrednim ekwiwalentem Wielkiej Bogini Matki (główny obiekt czci wicca). Omawiana już *czakra pudża* tworzyć ma paradygmat wiccańskiego *covenu*. Badacz wskazuje również na podobieństwo między głównym fallicznym symbolem tantry (*Śiva-lingam*) a miotłą czarownicy²².

W kwietniu 1904 roku Aleister Crowley²³ (1875–1947) miał doświadczyć nadnaturalnego przekazu wiedzy, w wyniku którego powstało najważniejsze dzieło jego życia, kodyfikujące zasady nowej religii – Thelemy. Twórcą *Księgi Prawa*, jak nazwał objawienie, był, według Crowleya, wysłannik świata bogów, przedstawiający się imieniem Aiwass. Katolicy komentatorzy²⁴ utożsamiają posłańca z samym szatanem, przypisując tym samym Crowleyowi propagowanie satanizmu. Księga składa się z trzech rozdziałów, a każdemu z nich patronuje bóstwo panteonu egipskiego. Są to: Nuit, Hadit i Ra-Hoor-Khuit²⁵. Przekaz zawarty we wspomnianej księdze to prezentacja nowego ładu dla świata ludzi. Są to nowy porządek, etyka i ustrój społeczny. Niczym Friedrich Nietzsche, krzyczący: „Bóg umarł”, Crowley aplikuje światu nowe prawo: „Czyń swoją wolę!”. Tym samym głosi kres epoki religii monoteistycznych, które zastąpić ma nowa era, zwana Eonem Horsa. Nową religią, utworzoną na zgliszczach starych, ma być zatem Thelema (z greckiego *θέλημα* – wola). Jest więc *Księga Prawa* niejako proklamacją upadku patriarchy i narodzin Nowej Ery – miłości podług woli.

Podstawowymi paradygmatami *Księgi...* są cztery tezy:

1. Każdy mężczyzna i każda kobieta jest gwiazdą.
2. Słowem Prawa jest Thelema.
3. Czyń wedle swej woli, będzie całym prawem.
4. Miłość jest prawem, miłość podług woli²⁶.

Idee wyłożone przez Crowleya nie są całkowicie nowe. Już w połowie XVI wieku François Rabelais²⁷ podobną filozofię zawarł w dziele swojego życia, czyli

²² J. Mumford, *Psychoseksualna moc [w:] Ekstaza, seks, magia. Inny wymiar erotyki*, E. Obarski (red.), Wrocław 1993, s. 125–126.

²³ Jeden z najbardziej rozpoznawalnych na świecie okultystów nowożytnych. Pisarz, alpinista, poeta, podróżnik, osoba wywołująca po dziś dzień ogromne kontrowersje. Ukazało się jak dotąd kilka jego biografii, najbardziej wnikliwa to: R. Kaczynski, *Perdurabo – The Life of Aleister Crowley*, Temte 2002.

²⁴ M. Introvigne, *Powrót Magii*, tłum. A. Wałęcki, Kraków 2005, s. 204.

²⁵ „Nuit to Bogini przestrzeni i nieskończony potencjał istnienia. Hadit to atoniczna zasada świadomości, jej dopełnienie [...]. Ra-Hoor-Khuit łączy się z koncepcją śmierci Boga poprzez fakt, że nie jest konieczne zewnętrzny bóstwem” (G. Djurdjevic, *Narodziny Nowego Eonu – magia i mistycyzm Thelemy z perspektywy ponowoczesnej ateologii*, tłum. K. Grudnik, Olsztyn 2009, s. 15–16). Hadit jest ruchem, a Nuit przestrzenią, Nuit jest nieskończenie wielka, Hadit nieskończenie mały. Hadit: „to płomień płonący w sercu każdego człowieka i w środku każdej gwiazdy” (R. Orpheus, *Abrahamadabra: Understanding Aleister Crowley's Thelemic Magick*, Boston 2005, s. 36).

²⁶ A. Crowley, *Księga prawa (Liber Al vel Legis)*, tłum. K. Azarewicz, Gdynia–Londyn 2004 (brak numeracji stron).

²⁷ Rebelais w tworzeniu tej doktryny posiłkował się ideami św. Augustyna. Jednakże św. Augustyn miał na myśli ludzi, których wola będzie całkowicie zgodna z wolą samego Boga. Jako wykonawcy tylko cnotliwych czynów nie będą potrzebowali żadnych praw, by te kierowały ich ku dobru.

fantastyczno-satyrycznej epopei *Gargantua i Pantagruel*²⁸. Znajdujemy w niej również myśl o założeniu „Opactwa Thelemy” (które *nota bene* Crowley założył w sycylijskim Cefalù w roku 1920) i kultywowaniu w nim nowych ludzkich cnót. Te nowe cechy moralne miały stanowić kontrofensywę w stosunku do panujących zasad chrześcijańskich. Podstawową zasadą działania opactwa było właśnie hasło: „czyń wedle swej woli”, a celem – swobodny i wszechstronny rozwój człowieka, zgodnie z prawami i wymogami natury. Również nad wejściem do opactwa Medmenham widniała inskrypcja *Fay Ce Que Voudras* (Czyń, co ci się podoba). Każda osoba krocząca drogą Thelemy ma prawo w pełni realizować się poprzez dowolny system wierzeń oraz działać w sposób, który uznaje za najlepszy dla siebie samej (tak długo, dopóki nie ingeruje w wolę innych jednostek), i jedynie ona sama może zdecydować, co jest dla niej najlepsze. Jest przy tym sprawą oczywistą, iż – kładąc nacisk na osobistą wolność oraz indywidualizm (które są nieodłączne w Thelemie) – wierzenia poszczególnych thelemitów mogą się różnić, i to znacznie. „*Księga Prawa* godzi ze sobą bezosobową i nieskończonościową interpretację kosmosu z egocentrycznym i praktycznym punktem widzenia” – głosi wprowadzenie do Thelemy opracowane przez jeden ze współcześnie działających Zakonów thelemicznych²⁹. System praktyk i filozofia Thelemy są bardzo zbliżone do niektórych założeń buddyzmu i hinduizmu. Thelema, podobnie jak Budda, nie popiera ślepego posłuszeństwa, lecz zachęca do badań, studiów i zadawania pytań (postulat ten był jednak teoretyczny, czego przykładem może być konflikt między odłamami O.T.O.). „Nie przywiązujcie się do niczego! Niechaj pośród was nie będzie czyniona różnica pomiędzy jakąkolwiek rzeczą a żadną inną; gdyż stąd pochodzi ból”³⁰. Stwierdzenie to przypomina cztery szlachetne prawdy buddyzmu. Wiadomo, iż Crowley w swych magicznych eksploatacjach posiłkował się również założeniami tantry, jego magia seksualna była nacechowana jej założeniami. Jednak wiara w moc magiczną sakramentu złożonego z kobiecych i męskich płynów seksualnych, która dla Crowleya była niepodważalna, wyraźnie odróżniała jego system od tantry³¹.

W 1912 roku do domu ulokowanego przy 124 Victoria Street w Londynie zapukał Theodor Reuss. Otworzył mu Aleister Crowley, rozpoczynając dyskusję na temat rzekomego ujawnienia przez Crowleya tajemnic seksualnej magii³² O.T.O. Zdziwiony oskarżeniami Crowley zaprzeczał, jakoby w ogóle znał nauki zakonu. Od tej

²⁸ *La vie de Gargantua et de Pantagruel*, kolejne tomy wydawano w latach 1532–1564.

²⁹ *Wprowadzenie do Thelemy. Zarys problematyki przygotowany przez Fr L.P.V. i Fr A.G.L.A.*, <http://thelema.pl/thoughts-pl.htm> [dostęp: 10.10.2015]. Zachowano pisownię oryginału.

³⁰ A. Crowley, *Księga prawa* [b.s.].

³¹ G. Djurdjevic, *The Great Beast as a Tantric Hero* [w:] *Aleister Crowley and Western Esotericism*, H. Bogdan (ed.), New York 2012, s. 107–140.

³² Najprawdopodobniej Crowley zawarł ją w dziele *Księga kłamstw*, które opisywało rytuał „Szafirowej Gwiazdy”. Był to symboliczny opis zjednoczenia męskich i kobiecych genitaliów. Innymi słowy, punkt kulminacyjny rytuału „Szafirowej Gwiazdy” obejmował stosunek płciowy. Jest to bez wątpienia jedno z najistotniejszych dzieł przedstawiających idee Crowleya. Praca napisana w 1912 r. uwidacznia praktyczne aspekty kabały. Zob. A. Crowley, *Księga kłamstw*, tłum. K. Azarewicz, Gdańsk–Londyn 2008.

chwili datuje się przystąpienie Crowleya do Ordo Templi Orientis, a w konsekwencji modyfikację jego nauk (wprowadzenie wielu nowych³³) i schizmę zakonu.

Wyjaśnił Crowleyowi [Reuss – Z.L.] teorię ukrytą za szkołą alchemii, która używa płynów seksualnych i eliksiru życia. Wzbogacił ją o tradycję Baphometa kultuwaną przez templariuszy i mającą rzekomo przetrwać w Hermetycznym Bractwie Światła. Następnie ukazał ich połączenie z tantryzmem lewej ręki i hatajoginami praktykującymi seksualne mudry, by następnie zaproponować Crowleyowi przywództwo w O.T.O.³⁴

Ezoteryczny ustrukturalizowany zakon magiczny Ordo Templi Orientis (Zakon Templariuszy Wschodu) został powołany do życia dzięki pasji i zainteresowaniu ezoteryką i masonerią czterech osób. Henry Klein (1842–1913) muzyk, Theodor Reuss (1855–1923) śpiewak operowy, dziennikarz i szpieg³⁵, Franz Hartmann (1838–1912) doktor medycyny i Carl Kellner (1850–1905) chemik, wynalazca i fabrykant – to ojcowie protoplaści omawianego stowarzyszenia³⁶. Latem 1896 roku uwagę Kellnera i Hartmanna przykuła wizyta indyjskiego jogina Bheema Sena Pratapa, demonstrującego trans medytacyjny, podczas którego był on nieczuły na wszelkie zewnętrzne doznania³⁷. Nie było to jednak pierwsze zetknięcie Kellnera z jogą i jak podkreśla Richard Kaczynski, posiadał on w swym dorobku wcześniejsze badania i doświadczenia z jej technikami, na których mógł ufundować później centralną oś nauk zakonu Ordo Templi Orientis³⁸. Jako prawdopodobnych nauczycieli Kellnera wymienia się: Solimana ben Aissa, Mahatmę Sri Agamya i Guru Paramahansa, którzy – tu również przypuszczenie – znali i kultuowali praktyki indyjskiej „ścieżki lewej ręki”³⁹. Pierwotnym źródłem pochodzenia magii seksualnej miała być nauka tantry, zdobyta rzekomo w czasie podróży i będąca wynikiem fascynacji C. Kellnera jogą⁴⁰. Wiadomo również, iż współzałożyciel O.T.O. Franz Hartmann, zwany „apostolem teozofii” w Niemczech, miał dzięki swemu ogromnemu zapałowi i osobistemu wstawiennictwu Shahatmy Mistrza Mori zostać w Adyar zastępcą współzałożyciela teozofii i pierwszego prezesa Towarzystwa Teozoficznego Henry Steel Olcott (1832–1907). Hartmann

³³ A. Crowley stworzył w 1913 r. w Moskwie jeden z najważniejszych rytuałów O.T.O., a mianowicie Mszę Gnostycką.

³⁴ Cyt. za: L. Sutin, *Do What Thou Wilt: A Life of Aleister Crowley*, New York 2000, s. 226.

³⁵ Podczas pobytu w Londynie donosił m.in. o poczynaniach rodziny Karola Marksa (F. King, *Szatan i swastyka*, tłum. J. Moderski, T. Olszewski, Poznań 1996, s. 73).

³⁶ Zob. dokładne życiorysy fundatorów zakonu: R. Kaczynski, *Forgotten Templars. The Untold Origins of Ordo Templi Orientis*, [b.m.] 2012.

³⁷ *Ibidem*, s. 77.

³⁸ *Ibidem*, s. 81.

³⁹ Nie sposób tu wymienić wszystkich składowych idei, jakie tworzyły konglomerat systemu O.T.O. Zob. szczegółowo na ten temat: Z. Łagosz, *Ezoteryczne ścieżki wjałmniczenia w ujęciu Ordo Templi Orientis* (w druku). Tekst został przedstawiony podczas konferencji naukowej „Tradycje zachodniego ezoteryzmu w badaniach polskich” (Uniwersytet Jagielloński, Akademia Górniczo-Hutnicza, Kraków, 30–31 maja 2014 r.).

⁴⁰ W roku 1896 wydał on swoją pozycję traktującą o jodze, którą dystrybuował podczas Międzynarodowego Kongresu Psychologicznego w Monachium (zob. C. Kellner, *Yoga. Eine Skizze uber den psycho-physiologischen Teil der alten indischen Yogalehre*, Munich 1896). Esej ten koncentruje się głównie na tematyce ćwiczeń hatha-jogi i był jedną z pierwszych zachodnich pozycji dotyczących tej tematyki.

znał osobiście Bławatską, a na Cejlonie został członkiem Wspólnoty Buddyjskiej⁴¹. Choć Hartmann był bez reszty oddany teozofii w wersji propagowanej przez H. Bławacką i Annie Besant, stanowczo oponował przed łączeniem tradycji ezoterycznych Wschodu i Zachodu. Fundamentem ideowym był dla niego Róžo-Krzyż.

Nic jednak nie wskazuje, by Kellner czy Hartmann mieli wiedzę na temat praktyk ezoterycznych tantry indyjskiej. Dowody na przekazanie wiedzy przez wspomnianych już Mahatmę Sri Agamya i Guru Paramahansa są nazbyt skąpe, by dopuścić do definitywnej konkluzji dotyczącej ich prawdziwego znaczenia⁴². Zarówno zachowane dokumenty, jak i pisma C. Kellnera nie zawierają jasnych elementów odnoszących się bezpośrednio do praktyk seksualnych. Więcej nawet, wydaje się, iż samo pojęcie „magii seksualnej” pojawiło się w publikacjach T. Reussa dopiero po śmierci Kellnera. Warto zasygnalizować, choć jedynie na marginesie, jako że wątek ten jest zbyt złożony, by rozwinąć go w niniejszym artykule, iż T. Reuss był baczny obserwatorem szybko rozwijającego się naówczas ruchu feministycznego (sufrażystek)⁴³. Można więc domniemywać, iż prawdopodobnym motywem wprowadzenia (do bardzo dobrze mu znanego ruchu okultystycznego) praktyk seksualnych mógł być przede wszystkim interes polityczny⁴⁴.

Reuss, poprzez działalność O.T.O., zamierzał utworzyć nowy ład społeczny, który miał się również opierać na światopoglądzie wczesnych gnostyków chrześcijańskich⁴⁵. To neognostyckie społeczeństwo zdecydowanie miało odrzucić fałszywe pojęcie grzechu pierworodnego, wywyższając tym samym wrodzoną boskość aktu seksualnego. Związek seksualny był tu zatem rozumiany jako sakrament postrzegany na podobieństwo komunii w sakramencie eucharystii – w akcie seksualnym jest bowiem moc kreacji życia, czyli moc równa potędze Boga.

⁴¹ J. Prokopiuk, *Historia Róžo-Krzyża*, Kraków 2013, s. 194.

⁴² R. Kaczynski zadaje w tym miejscu pytanie, czy aby Reuss celowo nie wymyślił mistycznego pochodzenia tychże nauk, łącząc ich pozyskanie z podróżami, jakie odbywał Kellner. Jak sam zauważa, jest to jednak dość problematyczny scenariusz, trudno byłoby bowiem wskazać źródło nauk, które posiadał Reuss. Prawdopodobne jest zatem, iż obaj mogli zdobyć wiedzę z niezależnych źródeł (R. Kaczynski, *Forgotten Templars...*, s. 245).

⁴³ Kluczową częścią wizji nowej cywilizacji, jaka miała się ukształtować w wyniku działania zakonu, miał być szacunek dla kobiet. Kobiety zdaniem Reussa są ostateczną postacią seksualności (mogą mieć dzieci) i powinny być czczone jako najwyższy symbol boskiej mocy tworzenia. Szacunek dla kobiety jako matki miał stanowić podwaliny nowego rodzaju narodu. Nie można tu – na co wskazuje Hugh Urban – uważać Reussa za feministę w pełnej postaci. Jego ideał kobiety był zgodny z dziewiętnastowiecznym nurtem wartości. Kobieta miała tu być wywyższona jako matka i czczona za jej centralną rolę w sferach domowych (H.B. Urban, *Magia Sexuali: Sex, Magic, and Liberation in Modern Western Esotericism*, London 2006, s. 103).

Obszarem niespenetrowanym na polskim polu badawczym są występujące konotacje między ruchem feministycznym a szeroko rozumianą ezoteryką. Najbardziej istotne okazać się tu może Towarzystwo Teozoficzne, które np. w Rosji można nazwać „ramieniem feminizmu”; zob. M. Rzeczycka *Wtajemniczenie. Ezoteryczna proza rosyjska końca XIX–początku XX wieku*, Gdańsk 2011.

⁴⁴ *Dictionary of Gnosis...*, s. 899, sv. Ordo Templi Orientis.

⁴⁵ Seksualny IX stopień O.T.O. nosi nazwę „Inicjowany w sanktuarium gnozy”. Jego odwróceniem jest stopień XI, podczas którego następuje stosunek homoseksualny (mający większy transgresyjny wymiar niż seks heteroseksualny). Zob. na temat stopnia XI: A. Crowley, V.B. Neuburg, *Działania paryskie*, Gdynia–Londyn 2014. Zob. na temat całości systemu rytualnego O.T.O.: F. King, *The Secret Rituals of the O.T.O.*, New York 1973.

Na zakończenie warto choć krótko – jako że temat ten jest w literaturze przedmiotu podejmowany stosunkowo często – wspomnieć o koncepcjach satanistycznych. Satanizm współczesny jest zjawiskiem niejednorodnym, przyjmującym różne formy, a tym samym odwołującym się do różnych tradycji.

Można jednak podać trzy cechy, które występując razem, charakteryzują wszystkie jego odmiany. Po pierwsze, jest to wywyższenie własnej osoby, niekiedy przyjmujące formę samobóstwienia. Po drugie, gwałtowny sprzeciw wobec zastanych norm i wzorców społecznych. Po trzecie wreszcie, wykorzystywanie rozmaitych wyobrażeń istot demonicznych oraz odwoływanie się do wiedzy tajemnej, co najczęściej niewiele ma wspólnego z kultem zła lub wiarą w osobowego Szatana⁴⁶.

Pomimo iż pierwsze zwiastuny tak pojmowanego satanizmu pojawiły się w Europie już w XVI wieku⁴⁷, to w istocie nowożytny satanizm wyłonił się z tradycyjnego okultyzmu dopiero w drugiej połowie XX wieku za sprawą Antona Szandora LaVeya (1930–1997), który to w roku 1966 proklamował założenie Kościoła Szatana i ogłosił się jego czarnym papieżem. Bezsprzecznie LaVey, tworząc swój obraz satanizmu, posiłkował się systemem A. Crowleya. Zapożyczył nawet jeden z kanonów Crowleyowskiej Thelemy brzmiący: „Czyn wedle swej woli będzie całym prawem”⁴⁸, nieznacznie go modyfikując do postaci: „Czyn, cokolwiek chcesz, dopóki żadna niezastługująca na to osoba nie zostanie skrzywdzona twoim działaniem”⁴⁹. Satanizm LaVeya nie był jednak kultem zła, jak potocznie się dziś sądzi. Sam LaVey mówił, iż jest zadeklarowanym ateistą, materialistą i sceptykiem⁵⁰, co z gruntu wykluczało wiarę w jakiegokolwiek (w tym ciemne) siły nadprzyrodzone i oddawanie im czci. To nie przeszkadzało mu jednak w uprawianiu magii Crowleya. Jak zauważa Arkadiusz Sołtysiak, współcześni sataniści także nie są wyznawcami zła⁵¹, gdyż nie uznając absolutnych i nieuwarunkowanych idei dobra i zła, uważają, iż dobro jest li tylko etykietą znaczeniową dla dążeń przynoszących korzyści i pozytywnie się kojarzących. Tak samo zło jest tylko nazwą tego, czego się nie lubi i co budzi negatywnie skojarzenia⁵².

Nakreśliśmy pokrótce charakterystykę kilku najważniejszych, choć rzecz jasna nie wszystkich, systemów utożsamianych w zachodniej tradycji ezoterycznej ze „ścieżką lewej ręki”. Jak można zauważyć, nie tylko pejoratywna semantyka zbliża je do indyjskich systemów tantrycznych. Wiele koncepcji tantrycznych (zwłaszcza w sferze rytualnej, tu ze względu na brak miejsca całkowicie pominiętych) zostało przeinterpretowanych i zaadaptowanych przez okultystów zachodnich do tworzonych

⁴⁶ A. Sołtysiak, *Satanizm współczesny* [w:] *Antropologia religii*, Warszawa 2013, t. 5, s. 86.

⁴⁷ P. Czarnecki, *Średniowieczny lucyferianizm (XIII–XV wiek)*, Gdańsk 2006.

⁴⁸ A. Crowley, *Księga prawa* [b.s.].

⁴⁹ A. LaVey, *Biblia szatana*, tłum. M.S., Wrocław 1999.

⁵⁰ M. Knihinicki, *Mit założycielski w organizacjach satanistycznych*, „Hermaion” 2012, nr 1, s. 209.

⁵¹ Zbigniew Pasek na główną dominantę lavejowskiego satanizmu wskazuje hedonizm i świętość życia jako takiego, odróżnia również ten nurt satanizmu od „satanizmu chrześcijańskiego”, polegającego na tym, iż wyznawca tej doktryny musi czynić zło, które jest definiowane jako sprzeniewierzenie się, występowanie przeciwko zasadom dekalogu (Z. Pasek, *Nowa duchowość. Konteksty kulturowe*, Kraków 2013, s. 197).

⁵² A. Sołtysiak, *Dobro i zło według satanistów*, „The Peculiarity of Man” 2000, t. 5, s. 152.

przez nich systemów wierzeniowo-rytualnych i magicznych. Zagadnieniem wartym podjęcia w przyszłości jest bez wątpienia pytanie, czy (i w jakim stopniu) idee leżące u podstaw indyjskiej tantrycznej „ścieżki lewej ręki” zostały dobrze zrozumiane przez zachodnią tradycję ezoteryczną, a w jakim stopniu są mniej lub bardziej swobodnymi interpretacjami i fantazjami na jej temat...

Bibliografia

- Avalon A., *Joga Kundalini. Ścieżka poznania siebie*, tłum. M. Friman, Poznań 2001.
- Bhattacharyya N.N., *History of the Tantric Religion*, New Delhi 1999.
- Bracelin J.L., *Gerald Gardner: Witch*, Thame 1999.
- Crowley A., *Księga kłamstw*, tłum. K. Azarewicz, Gdańsk–Londyn 2008.
- Crowley A., *Księga prawa (Liber Al vel Legis)*, tłum. K. Azarewicz, Gdynia–Londyn 2004.
- Crowley A., Neuburg V.B., *Działania paryskie*, tłum. K. Azarewicz, Gdynia–Londyn 2014.
- Czarnecki P., *Średniowieczny lucyferianizm (XIII–XV wiek)*, Gdańsk 2006.
- Czyżykowski R., *Ciało mistyczne i fizyczne w tradycji wisznuiizmu i sahadźija*, Kraków 2013.
- Czyżykowski R., *Czym jest „seks tantryczny”? O problemach z terminologią dotyczącą elementów seksualnych w rytuale i jodze tantrycznej*, „Ex Nihilo” 2010, nr 1 (3), s. 42–67.
- Czyżykowski R., *Problem fizjologicznej podstawy rytuału w wisznuiizmie sahadźija i nurtach jogi tantrycznej*, „Przegląd Religioznawczy” 2013, nr 1 (247), s. 55–68.
- Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, W.J. Hanegraaff (ed.), Leiden 2006.
- Djurdjevic G., *India and the Occult. The Influence of South Asian Spirituality on Modern Western Occultism*, [b.m.] 2014.
- Djurdjevic G., *Narodziny Nowego Eonu – magia i mistycyzm Thelemy z perspektywy ponowoczesnej a/teologii*, tłum. K. Grudnik, Olsztyn 2009.
- Djurdjevic G., *The Great Beast as a Tantric Hero* [w:] *Aleister Crowley and Western Esotericism*, H. Bogdan (ed.), New York 2012, s. 107–140.
- Eliade M., *Mity, sny i misteria*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1999.
- Eliade M., *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, tłum. I. Kania, Warszawa 2004.
- Flowers S.E., *Lords of the Left-hand Path: A History of Spiritual Dissent*, Smithville 1997.
- Furman R., *Wicca i Wiccianie. Od tradycji do wirtualnej wspólnoty*, Kraków 2006.
- Garrison O.V., *Tantryczny rytuał Maithuny* [w:] *Ekstaza, seks, magia. Inny wymiar erotyki*, E. Obariski (red.), Wrocław 1993, s. 155–163.
- Hanegraaff W.J., *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*, London 2013.
- Introvigne M., *Powrót magii*, tłum. A. Wałęcki, Kraków 2005.
- Kaczynski R., *Forgotten Templars: The Untold Origins of Ordo Templi Orientis*, [b.m.] 2012.
- Kaczynski R., *Perdurabo – The life of Aleister Crowley*, Temte 2002.
- Kellner C., *Yoga. Eine Skizze uber den psycho-physiologischen Teil der alten indischen Yogalebre*, Munich 1896.
- King F., *Szatan i swastyka*, tłum. J. Moderski, T. Olszewski, Poznań 1996.
- King F., *The Secret Rituals of the O.T.O.*, New York 1973.
- Knihinicki M., *Mit założycielski w organizacjach satanistycznych*, „Hermaion” 2012, nr 1, s. 207–224.
- LaVey A., *Biblia szatana*, tłum. M.S., Wrocław 1999.
- Łagosz Z., *Ezoteryczne ścieżki wtajemniczenia w ujęciu Ordo Templi Orientis* (w druku).
- Majda O., *Współczesne czarownictwo jako sztuka mitopoetyki*, „Hermaion” 2013, nr 2, s. 42–51.
- Michalska U., Sołtysiak A., *Eony „lewej ścieżki”*, „The Peculiarity of Man” 2004, t. 9, s. 119–131.
- Monier-Williams M., *A Sanskrit-English Dictionary*, Delhi 2002.
- Mrozek-Dumanowska A., *Człowiek w labiryncie magii*, Warszawa 1990.

- Mumford J., *Psychoseksualna moc* [w:] *Ekstaza, seks, magia. Inny wymiar erotyki*, E. Obarski (red.), Wrocław 1993, s. 120–131.
- Orpheus R., *Abrahadabra. Understanding Aleister Crowley's Thelemic Magick*, Boston 2005.
- Pasek Z., *Nowa duchowość. Konteksty kulturowe*, Kraków 2013.
- Pasek Z., „Ścieżka lewej ręki” w Polsce [w:] *Ezoteryzm, okultyzm, satanizm w Polsce*, Z. Pasek (red.), Kraków 2005, s. 5–11.
- Prinke R., *Dwa rękopisy. Polskie tropy u początków Hermetycznego Zakonu Złotego Brzasku*, „Hermaion” 2012, nr 1, s. 147–175.
- Prokopiuk J., *Historia Różo-Krzyża*, Kraków 2013.
- Reynolds J.M., *Czarownice i Dakinie. Tantra na Wschodzie i Zachodzie*, tłum. Z. Zagajewski, Kraków 2002.
- Rzeczycka M., *Wtajemniczenie. Ezoteryczna proza rosyjska końca XIX–początku XX wieku*, Gdańsk 2011.
- Sieradzan J., *Joga seksualna jako metoda wyzwolenia w tantrze buddyjskiej* [w:] *Przemiany seksualności*, M. Kaczorek, K. Stachura (red.), Gdańsk 2009.
- Sieradzan J., *Szaleństwo w religiach świata*, Kraków 2005.
- Sieradzan J., *W kręgu pojęć: ezoteryzm, okultyzm, satanizm* [w:] *Ezoteryzm, okultyzm, satanizm w Polsce*, Z. Pasek (red.), Kraków 2005, s. 219–253.
- Sołtysiak A., *Dobro i zło według satanistów*, „The Peculiarity of Man” 2000, t. 5, s. 147–161.
- Sołtysiak A., *Satanizm współczesny* [w:] *Antropologia religii*, Warszawa 2013, t. 5, s. 86–96.
- Sutin L., *Do What Thou Wilt: A Life of Aleister Crowley*, New York 2000.
- The Encyclopaedia Americana*, New York 1963.
- Tiryakian E., *Toward the Sociology of Esoteric Culture* [w:] *On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric and the Occult*, E. Tiryakian (ed.), New York 1974, s. 257–280.
- Urban H.B., *Magia Sexualis: Sex, Magic, and Liberation in Modern Western Esotericism*, London 2006.
- Wprowadzenie do Thelemy. Zarys problematyki przygotowany przez Fr L.P.V. i Fr A.G.L.A.*, <http://thelema.pl/thoughts-pl.htm> [dostęp: 10.10.2015].
- Zasuń P., *Hermetyczny Zakon Złotego Brzasku – początki współczesnej ezoteryki* [w:] *Ezoteryzm, okultyzm, satanizm w Polsce*, Z. Pasek (red.), Kraków 2005, s. 33–42.

REDAKTOR PROWADZĄCY

Anna Poinc-Chrabąszcz

ADIUSTACJA JĘZYKOWO-STYLISTYCZNA

Józefa Kunicka-Synowiec

KOREKTA

Gabriela Niemiec

SKŁAD I ŁAMANIE

Hanna Wiechecka

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12 663-23-81, 12 663-23-82, fax 12 663-23-83

Druk i oprawa: Drukarnia Alnus Sp. z o.o.