

Danuta Słaba

(Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie)

Religia, czyli „chwiejność znaczeń”. Pytanie o współczesną formułę religijności w dyskursie postmodernistycznym

*Jakże chciałbym zobaczyć
Między kwiatami o świecie
Twarz Boga
Basho¹*

Podobno Albert Einstein pytany, czy wierzy w Boga, odpowiadał: „A co rozumiesz przez pojęcie Boga?”. Jest znakiem czasu, że pytając dziś o miejsce religii i duchowości wikłamy się coraz częściej w zamęcie nieokreśloności znaczeń, na który niewątpliwy wpływ ma postmodernistyczny dyskurs. W rozumieniu zjawisk kulturowych ujawnił się nastrój iluzoryczności i niepewności co do istnienia fundamentu wiedzy i wartości, ustalonego porządku rzeczywistości czy przyjętych reguł postępowania. Jak pisze Zygmunt Bauman: „Nowoczesność, podobnie jak wszelkie inne całościowe rzekomo i zwarte byty, jakie usiłujemy wykroić z nieustannego potoku istnienia, staje się nieuchwytna: odkrywamy nagle, że pojęcie najeżone jest wieloznacznością, podczas gdy przedmiot, do jakiego odsyła, ma nieprzejrzyste jądro i zamazane kontury”². Wraz z nadejściem ponowoczesności zjawiska, które dawniej miały jasny status ontyczny, stały się rozmyte i nieoczywiste. Jednocześnie wzmogła się tendencja do traktowania ich jako projektów lub zadań – rezultatów ludzkiej *praxis*. Punkt ciężkości rozważań nad kulturą przesunął się na wykrywanie związków między poszczególnymi sferami działalności człowieka. „Społeczeństwo i kultura, podobnie jak język, zachowują swoją »tożsamość«, niemniej nigdy nie pozostaje ona »taka sama« przez dłuższy czas. *Trwa w zmianie*. [...] W ten sposób powstaje więź między kolejnymi – różnymi

¹ „Basho”, w *Haiku*, tłum. Czesław Miłosz (Kraków: Księgarnia Haiku, 2001), 46.

² Zygmunt Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, tłum. Janina Bauman (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995), 14–15.

formami swoistości wchodzącymi w skład *tej samej* tożsamości i w ten sposób tożsamość wyłania się z różnicy³ – pisze Bauman. W diachronicznym porządku oznacza to ścieranie się i przemieszczanie znaczeń w obrębie pewnej matrycy kulturowej, przy jednoczesnym wprowadzaniu nowych elementów i odczytań. Ponieważ istotą „kultury” jest w równym stopniu tworzenie rzeczy nowych i konserwowanie starych, paradoksem kulturowej *praxis* staje się ciągła chwiejność między ambiwalencjami, stan tarć i kompromisów interpretacyjnych. Sytuacja ta odzwierciedla węzłowe problemy egzystencji w ponowoczesności. Odpowiada jej myśl, którą wyraził Jean-François Lyotard: „Postmodernistyczne będzie [...] to, co w modernistycznym przedstawieniu odsyła do nieprzedstawianego; to, co wyrzeka się pocieszenia podsuwanego przez poprawne formy, odrzuca zgodę na smak, umożliwiając wspólne doświadczanie nostalgii za nieosiągalnym; to, co poszukuje nowych przedstawień nie po to, by się nimi delectować, lecz po to, by lepiej odczuć istnienie nieprzedstawianego”⁴. Jeśli, parafrazując słowa francuskiego filozofa, współczesna formuła religijności *wyrzeka się pocieszenia podsuwanego przez poprawne formy*, to nie oznacza, że znika ona z humanistycznego dyskursu, lecz – rzecz by można – ubiera się w nieznanne dotąd formy, nadal w istotny sposób kształtując oblicze kultury. Przejawy religijności człowieka nigdy w kulturze nie były zjawiskiem marginalnym, ale zawsze stanowiły jej problem osiowy. Dlatego ich autonomiczne rozpatrywanie, bez powiązań z faktami życia społecznego, obarczone jest istotną wadą.

Należy założyć, że pojęcie „religijności” jest pojęciem wieloznacznym, analogicznie do pojęcia „kultury” – mającym długą przednaukową historię. Z tego względu generuje on wiele odmiennych, bywa, że nawet zupełnie rozbieżnych znaczeń, z czasem zmienia się też jego sens. Dla pluralistycznej myśli postmodernizmu religijność człowieka stanowi problem otwarty, a wraz z dehumanizacyjnymi przemianami współczesnego świata nabiera on szczególnego znaczenia. Stałymi i powszechnymi pozostają bowiem dylematy znalezienia sensu istnienia i poszukiwania fundamentu moralnego, tym bardziej dolegliwe, że poszukiwane na współczesnym niespójnym gruncie ideowym. Aksjologiczna i duchowa dezorientacja doświadczania wymusza dzisiaj takie rozważania. W niniejszym tekście koncentruję się na trzech zagadnieniach: po pierwsze, na metafizycznym i antropogenicznym znaczeniu religijności jako przejawu niewystarczalności człowieka; po drugie, na współczesnych przeobrażeniach duchowości i realizacji postulatów samostwarzającej się tożsamości; po trzecie, na możliwościach oraz zagrożeniach międzykulturowego i międzyludzkiego dialogu na płaszczyźnie kulturowej i religijnej.

³ Bauman, *Kultura jako praxis*, tłum. Jacek Konieczny (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012), 44.

⁴ Jean-François Lyotard, „Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm?”, w *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. Ryszard Nycz (Kraków: Baran i Suszczyński, 1998), 60.

1. Dlaczego religia nie umiera?

Z historyczno-filozoficznego punktu widzenia sceptycyzm jako rozbiór jedynej kulturowo przyjętej wykładni prawdy, dobra najwyższego czy piękna dotyczy końca średniowiecza, zapowiedzi ery nowożytności i wielkiej rewizji sceptycyzmu: „Wiek XVI był erą pirrońskiego kryzysu – pustką między załamaniem starych, Kościelnych hierarchicznych podstaw pewności, i żmudną budową nowych, świeckich podstaw prawdy uniwersalnej” – pisze w studium poświęconym rekonstrukcji światopoglądowych dziejów Europy Bauman⁵. W perspektywie głoszonego wyczerpania totalności racjonalnej wykładni w kulturze zachodniej filozof mówi o wyobcowaniu współczesnego intelektualisty – dawniej „kulturowego prawodawcy”⁶. W ponowoczesnej rzeczywistości upadły jako nieadekwatnie zaangażowane w spór siły dawnej kontradykcji religia – postęp. Gdy zatem z tej perspektywy pada pytanie, dlaczego religia nie umiera, odpowiedź musi uwzględnić równoczesność obu porządków – racjonalnego i irracjonalnego.

Podobne przekonanie ujawnia się w filozofii Leszka Kołakowskiego. Wyróżniając w kulturze dwa nurty: mityczny i technologiczny, filozof podkreśla ich nieredukowalność, a zarazem konieczność współlistnienia. „Dostąpienie syntezy byłoby śmiercią kultury tak samo, jak poniechanie woli syntezy. Los kultury jest epopeją wspaniałą przez swą chwiejność” – pisze Kołakowski⁷. Ten chwiejny ruch pomiędzy racjonalnością a religią wydaje się oddawać ducha współczesnej kultury, tłumaczyć żywotność struktur religijnych, odwrotu i powrotów do religii, poszukiwania dlań różnych form ekspresji w pluralistycznym świecie. Uporczywość, z jaką powraca owo ścieranie się przeciwległych światopoglądów, wywodzić należy, jak stwierdza Kołakowski, z natury ludzkiej, z tego, że „są obecne w każdym z nas, chociaż z niejednakową żywotnością”⁸. Przenosząc punkt ciężkości tego sporu z psychologicznego na społeczny, należałoby skupiać się na pytaniu, jak wyraziła to Zofia Rosińska w eseju poświęconym wartościom kultury europejskiej, o „podłoże lub siłę, która hamowałaby zaborczość”⁹ antynomicznych nurtów, zapobiegając dogmatyzmowi i uproszczeniom. Dotyczy to w takim samym stopniu pnia mitologicznego, jak scjentystycznego. Autorka dowodzi, że rolę tę powinna spełniać refleksyjna samoświadomość, pochodna myśli filozofującej.

Idąc dalej tropem myśli Kołakowskiego, do którego również odwołuje się Bauman, zjawisko religii należy uznać za przejaw i wyraz niesamowystarczalności człowieka: „Wspólnota ludzka stwarza problemy, których nie potrafi zrozumieć

⁵ Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, tłum. Andrzej Ceynowa, Jerzy Giebułtowski (Warszawa: IFiS PAN, 1998), 108.

⁶ *Ibidem*, 204.

⁷ Leszek Kołakowski, *Obecność mitu* (Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1994), 152.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Zofia Rosińska, *Ruch myśli. Teksty trochę filozoficzne* (Warszawa: Wydawnictwo Psychologii i Kultury Eneteia, 2012), 201.

i z którymi nie umie sobie poradzić. W zderzeniu z tymi problemami logika ludzka kuleje i zawodzi. Nie będąc w stanie wtłoczyć irracjonalnych faktów dostrzeganych w świecie w sztywne ramy racjonalnego myślenia, usuwa je z obszaru ludzkiego doświadczenia i przenosi w rejony uznane za niedostępne dla ludzkiej myśli i ludzkiego działania [...]”¹⁰. Z tym, że całkowita asymilacja tych treści nie jest możliwa, zgodni są zarówno Kołakowski, jak i Bauman. Zbyt wiele egzystencjalnej niepewności człowiekowi zagraża, aby móc usunąć na stałe z życia ludzkiego jakości transcendentne. Absurdalność cierpienia, śmierci, nieobliczalność życia wystarczają, aby uprawomocnić (lub usprawiedliwić) ich obecność. Kołakowski stwierdza: „Religia jak dotąd nie umiera, bo nie ma dokąd umrzeć”¹¹. Wtórzuje mu w tym przeświadczeniu Bauman, odsłaniając dwie odmiany ludzkiej niewystarczalności: uspołecznioną i zindywidualizowaną, i dodaje, że w dzisiejszych czasach „zindywidualizowanego społeczeństwa”¹² raczej ten drugi rodzaj niewystarczalności nas gnębi. Osamotnienie albo, jak powiada Kołakowski, „fenomen obojętności świata”¹³ na nasz los zbliża człowieka do poszukiwania „osobistego Boga”, własnej religijnej formuły. W odróżnieniu jednak od przedstawicieli czasów przednowoczesnych dzisiejszy człowiek drogi tej nie dzieli we wspólnotowym, solidarnym wysiłku z innymi. Metaforą jego drogi staje się samotne żeglowanie po otwartym morzu. Idea Boga, która, jak prorokuje Bauman, wymrze dopiero wraz z ludzkością, zawdzięcza swoją trwałość własnej pojemności znaczeniowej, lokowania w niej nadludzkiej mocy poskramiania nieprzewidywalnego, a tym samym oswajania niepewności ludzkiego bytu.

Trwałości wartości transcendentnych należy również upatrywać w ich kulturotwórczej mocy. Pisał o tym Kołakowski w eseju *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*¹⁴. Odwołuje się w nim do uniwersalnej dychotomii *sacrum* i *profanum* nie tylko jako do wartości rozdzielających dobro i zło, czyste i skalane, ale też jako do jednej z podstawowych dróg rozumienia autonomii jednostkowej i społecznej, jak pisze: „razem z zanikiem *sacrum*, które narzucało granice możliwości doskonalenia *profanum*, upowszechnić się musi jedno z najniebezpieczniejszych złudzeń naszej cywilizacji: złudzenie, iż przekształcenia życia ludzkiego nie znają barier, że społeczeństwo jest »w zasadzie« doskonale plastyczne i że plastyczność tę i tę zdolność do doskonalenia kwestionować to przeczyć całkowitej autonomii człowieka, a więc człowieka samego zanegować”¹⁵. Sfera *sacrum* oznacza tu przestrzeń doświadczenia i przestrzeń moralną, której negacja rozpościera się i kaleczy

¹⁰ Bauman, *44 listy ze świata płynnej nowoczesności*, tłum. Tomasz Kunz (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2011), 203.

¹¹ Kołakowski, *Mini-wykłady o maxi-sprawach. Seria trzecia i ostatnia* (Kraków: Znak, 2001), 93.

¹² Bauman, *Płynne życie*, tłum. Tomasz Kunz (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2007), 39.

¹³ Kołakowski, *Obecność mitu*, 79.

¹⁴ *Idem*, „Odwet sacrum w kulturze świeckiej”, w *idem*, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań* (Kraków: Znak, 2006), 232–245.

¹⁵ *Ibidem*, 243.

tak integrację jednostkową, jak kulturową. Stosowane przez Kołakowskiego pojęcie *sacrum* należy rozumieć jako powinność doskonalenia się, powinność, której źródło bije w samoświadomej naturze człowieka. *Sacrum* oznacza więc zgodę na ułomność człowieka, jak też wiarę w zdolność do refleksyjnego i moralnego sposobu jej pokonywania, co być może najlepiej wyraził Bauman: „ten odwieczny wysiłek jedni zwą »kulturą«, inni znów bardziej zawile »transcendencją»”¹⁶.

2. Duchowość jako „pragnienie powrotu”

Brak zapotrzebowania na wielką, syntezującą narrację stanowi istotną część społecznego projektu ponowoczesności. Racjonalizacja i wiara w postęp – jak się okazało – nie przyniosła takiej syntezy, lecz paradoksalnie wzmogła funkcjonowanie irracjonalnych odpadów. „Nasza epoka przyniosła koniec uzgodnionej [...] hierarchicznej struktury wartości i odrzucenie wszelkich »binarnych rozróżnień odzwierciedlających dominację wzorów kulturowych nad kodem natury«” – stwierdza Bauman, powołując się na George’a Steinera¹⁷. Brak niekwestionowanej hierarchii wartości niweczy aksjomat postępu oraz zdolność do „marzenia w przyszłość”¹⁸. Można powiedzieć, że kultura współczesna nie jest kulturą utopii. Pomimo tego, marzenie o utopii jest w niej żywe. Rosińska w eseju *Pragnienie powrotu, czyli zmęczenie profanum* zwraca uwagę na obecną w kulturze w postaci symboli, mitów czy quasi-mitów, często nieuświadomianą, tendencję do „ruchu wstecznego”¹⁹. Szybko zmieniająca się, polimorficzna rzeczywistość wzmaga stan psychiczny, odczuwany jako problem z kształtowaniem swojej tożsamości. Określana przez Baumana „płynność życia”²⁰ bywa kompensowana przez generowanie afirmatywnych wizji integracji, jedności, unii, które mogą stanowić pewien ekwiwalent poczucia bezpieczeństwa. Impulsy te sprzyjają nobiletacji duchowości, mającej postać zindywidualizowanych poszukiwań znoszących dyskomfort rytmu życia współczesnej cywilizacji.

Próbę taką podjął André Comte-Sponville w pracy *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*²¹. Koncentruje się w niej na poszukiwaniu religijności z punktu widzenia agnostyka i racjonalisty. Poszukiwania te wiodą mistycznym szlakiem, łukiem omijając nihilistyczne pokusy ponowoczesności, za to bogato czerpiąc ze spuścizny filozoficznej, nie tylko zachodniej.

¹⁶ Bauman, „Rozkosze życia nowoczesnego”, w *Dziesięć ważnych słów. Rozmowy o dekalogu z Jarosławem Makowskim* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2002), 157.

¹⁷ *Idem*, *Prawodawcy i tłumacze*, 202.

¹⁸ *Ibidem*, 202.

¹⁹ Rosińska, *Ruch myśli*, 147–148.

²⁰ Zob. Bauman, *Płynne życie*, 5–13.

²¹ André Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. Elżbieta Aduszkiewicz (Warszawa: Czarna Owca, 2011).

Odżywa w nich pomysł starożytnych Greków – widzenia filozofii jako duchowej autoterapii i sztuki prowadzenia dobrego życia. W *Duchowości ateistycznej* waloryzowany jest przede wszystkim praktyczny wymiar filozofii. Comte-Sponville w wywiadzie zatytułowanym *Najpiękniejsza historia szczęścia* wypowiadał się: „[...] jestem ateistą i za Pascallem czy Kantem myślę, świadomy ateista nie może uniknąć beznadziei. Próbuję zatem pomyśleć szczęście, które nie potrzebowałoby nadziei”²². Filozof w tym zdaniu artykułuje istotę dylematu przedstawiciela społeczeństwa ponowoczesnego, społeczeństwa szczyrby między „tymczasowym projektem” a nowym odczytaniem idei wieczności.

Bauman nie raz odwoływał się do tego dylematu. Opisywał życie społeczeństw konsumpcyjnych jako nieudaną próbę wyrugowania idei wieczności, a nawet wszystkiego, co w jakikolwiek sposób opóźniałoby natychmiastową gratyfikację. Kultura współczesna uległa powszechnemu „syndromowi konsumpcyjnemu”, który zdezonizował trwałość i koronował przemijalność, nowość, niezaangażowanie i nieciągłość. Obsesyjne konsumowanie terażniejszości w skumulowaniu przeżyć przyjemności miało zastąpić wieczno-trwanie i oddalić tym samym „problem skończoności ludzkiego życia w nieskończonym świecie”²³. W zamian za zbawczą ideę wieczności kultura postmodernistyczna zaoferowała człowiekowi „prześciowość” tożsamościową. Jest to swoiście nowy paliatyw, którym współczesny człowiek próbuje uwolnić się od naporu czasu. Idea wieczności nie ogranicza już (ani też nie wybawia) człowieka od własnej skończoności. Kultura pozbawiona idei wieczności skazuje jednostkę na ciągłe samodoskonalenie, obejmujące w takim stopniu ducha, jak ciało, bowiem nie ma już między nimi dawnego rozróżnienia. Dzisiaj „podmiotu nie da się już opisywać w kategoriach pewnej jasnej konstrukcji, a raczej jako stan fluidalny, niekonkretnie ukształtowany i nie do końca uchwytany. Dopasowuje się do świata – wszak jest jego częścią – lecz i w jego naturze leży potrzeba ciągłego transformowania się” – zauważa Monika Bakke w pracy poświęconej kulturowym wizjom cielesności współczesnego człowieka²⁴. Bauman opisuje to zjawisko w kategoriach „konsumowania ciała”²⁵. W społeczeństwach konsumentów ciało staje się wartością autoteliczną, a dla wielu – wartością najwyższą, podstawową miarą jakości doświadczenia, jaką niegdyś stanowił duch. Nowa religijność uwzględnia potrzebę potęgowania doznań cielesnych w intersubiektywności przeżyć doświadczenia mistycznego. To właśnie ono w *Duchowości ateistycznej* konfrontowane jest z zapleczem tradycji. „W »uczuciu oceanicznym« nie ma niczego religijnego. Mam wrażenie, że moje własne doświadczenie jest przeciwne religii: ten, kto czuje się »jednym

²² André Comte-Sponville, Jean Delumeau, Arlette Farge, *Najpiękniejsza historia szczęścia*, tłum. Ewa Burska (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2008), 160.

²³ Bauman, *Płynne życie*, 15.

²⁴ Monika Bakke, *Ciało otwarte. Filozoficzne reinterpretacje kulturowych wizji cielesności* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, 2000), 130.

²⁵ Bauman, *Płynne życie*, 140.

ze Wszystkim«, nie potrzebuje niczego innego. Boga? Po co? Wystarczy wszechświat. Kościół? Niepotrzebny. Świat starczy. Wiara? Po co? Doświadczenie wystarczy. Oczywiście można wyrazić to doświadczenie w pojęciach religijnych, wtedy gdy, jeśli tak można powiedzieć, spada ono na kogoś wierzącego. Ale nie jest to wcale konieczne” – twierdzi Comte-Sponville²⁶.

Historyk filozofii Pierre Hadot, analizując pisma starożytnych, doszedł do wniosku, że obok intelektualnego filozofia miała przede wszystkim cel moralny i duchowy. W swej pracy *Filozofia jako ćwiczenie duchowe* pisał: „W starożytności filozofia była ćwiczeniem każdej chwili. Zachęcała do skupienia się na każdym momencie życia, do uświadomienia sobie nieskończonej wartości każdej chwili bieżącej, gdy ją przenieść w wymiar kosmosu. Podczas gdy człowiek pospolity utracił kontakt ze światem i postrzega świat nie jako świat, lecz środek do zaspokojenia swych pragnień, duchowi mędrca wciąż towarzyszy Całość”²⁷. *Duchowość ateistyczna* przejmując od starożytnych kontemplatywny przepis na uczestnictwo w temporalności, rozszerzając jego genezę i poszukując także w nowożytnych i współczesnych źródłach. Filozofia tak odczytana może stać się źródłem pokonywania jednostkowych rozterek dzięki unii z wyobrażoną wspólnotą filozofów, pod warunkiem, że jednostka uruchomi swą refleksyjną wrażliwość i otworzy się na rezerwuar przemyśleń przeszłości. „Filozofować to uczyć się brać rozbrat z samym sobą, ponieważ nie rodzimy się wolni; wolni się stajemy i ten proces nigdy się nie kończy” – pisze Comte-Sponville²⁸. Myśl filozoficzna pełni tu rolę inicjacyjną wobec samego aktu doświadczenia mistycznego, które urzeczywistnia się nagle, istniejąc jako gotowa potencjalność.

Refleksyjne poszukiwania, którym poświęcona jest *Duchowość ateistyczna* odzwierciedlają stan umysłu dobrze określony przez Baumana jako „otwarty problem”²⁹, to znaczy indywidualny przedmiot rozmyślań i zmartwień, wyborów, decyzji i świadomych wysiłków jednostki. Zbiorowe działania, które dawniej posiadały rutynową i bezdyskusyjną formę, zostały zastąpione jednostkowymi poszukiwaniami, błędzeniem po nieznanach ładach. Metaforą samostwarzającej się jednostki, przytaczaną przez Baumana, jest przejście od flisaczkiej tratwy płynącej z prądem rzeki do nowoczesnej żeglugi, niepowierzającej się kapryśnym wiatrom i prądom morskim. Zostawieni sami sobie nowocześni żeglarze nie mają innego wyjścia jak tylko „wziąć odpowiedzialność za kurs swojej łodzi”³⁰. Wraz z rozpadem religijnej wspólnoty jednostki zostają rzucone w ocean możliwych wyborów ich życia duchowego czy religijnego. Kompas, który ma wyznaczać im kierunek będzie zależeć od osobistych predylekcji. W warunkach zachodniej

²⁶ Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna*, 158.

²⁷ Pierre Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. Piotr Domański (Warszawa: WFiS PAN, 1992), 231.

²⁸ Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna*, 194.

²⁹ Bauman, *Płynne życie*, 34.

³⁰ *Ibidem*, 35.

liberalizacji życia przywilejem obywateli stała się „religijność nomadyczna” i multikulturowa, czerpiąca swobodnie i bez ograniczeń z wielu tradycji, realizująca się bardziej w sferze prywatnej niż publicznej. Jest to następstwo rozpadu społecznych utopii na szereg prywatnych wizerunków, którymi karmi się społeczeństwo ponowoczesne. Jego nieodłączną stroną stanowi eskapistyczna wizja samotniczej przyjemności, którą co prawda można „przeżywać w towarzystwie innych, ale którą nie można dzielić się z innymi”³¹.

Atrybut społeczeństwa ponowoczesnego, jakim jest idea samostwarzającej się jednostki, przyznany na mocy praw, nigdy nie staje się *de facto* globalną normą, ponieważ wiele osób nadal nie może dokonywać wolnych, nieskrępowanych wyborów. Tożsamości tych ludzi zatopione zostają w „wielkim uproszczeniu”, co sprawia, że – jak opisuje Bauman – „współczesny dyskurs tożsamościowy żegluje niepewnie między [...] wieloznacznościami i ukrytymi pułapkami. Właściwie każda sformułowana w nim teza jest błogosławieństwem dla jednych użytkowników i adresatów tego dyskursu, a przekleństwem dla drugich”³². Nie inaczej z tożsamością religijną. Innymi słowy: to, co dla jednych będzie „wezwaniami do przygody”, dla drugich w obliczu przymusowego demontażu rutyny i sieci więzi społecznych stanie się paraliżem braku bezpieczeństwa. Jeszcze raz zatem uwidacznia się, że uniwersalne lekarstwo na społeczne i tożsamościowe problemy okazuje się być mrzonką.

3. Konstruowanie międzykulturowego dialogu

Za nieprzewidywalnością dialogu międzykulturowego przemawiają dwie tezy. Jedną z nich wyraził Kołakowski, stwierdzając, że doszukiwanie się reguł dialogu i ładu społecznego „w świecie reguł i wartości moralnych oraz ich skutków, które nie na mocy wynikania logicznego zachodzą, ale na mocy historycznych przypadków”, jest niezwykle trudne. „W tych dziedzinach ze zła może powstawać zło, jak i dobro, a z dobra może powstawać zarówno dobro, jak i zło”³³. Drugą tezę wypowiedział odnośnie do dialogu między religiami Bauman: „[...] używane słowo »prawda« w liczbie pojedynczej w świecie polifonicznym podobne jest domagananiu się klaskania jedną ręką...”³⁴. Mówiąc te słowa filozof przypomina sceptycyzm Odo Marquarda, postulującego przyjęcie „hermeneutyki pluralizującej”, czyli takiej, która zamiast upartego trzymania się swoich święcie uprawnionych racji, zezwoli na zaistnienie odmiennej interpretacji³⁵. Konkludując,

³¹ *Ibidem*, 240.

³² *Ibidem*, 61.

³³ Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy*, 239.

³⁴ Bauman, Stanisław Obirek, *O Bogu i człowieku – rozmowy* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2013), 12.

³⁵ Bauman, Obirek, *O Bogu i człowieku*, 12.

pomimo nieprzewidywalnych skutków, dialog możliwy jest jedynie w warunkach zaistnienia alternatywy. Inaczej zamiast niego bliżej nam będzie do monologu i jego przejawów w postaci ksenofobii i ksenologii³⁶.

Skutki ksenologii religijnej zapisały niejedną niechlebną kartę w historii i nadal stają się przyczyną konfliktów ideologicznych i zbrojnych. Historia uczy, że ludzkość nie potrafi, jak dotąd, poradzić sobie z narosłą na gruncie religijnym agresywną niechęcią do „innego”. W tym kontekście Bauman przytacza rozważania Ulricha Becka: „Czego dziś doświadczamy, to przemieszania antagonistycznych religii światowych. Jeden i jedyny Bóg religijnego »innego« nie zamieszkuje już »gdzie indziej«, ale tuż obok naszego, wśród nas”³⁷. Jednak „kosmopolityzacja warunków życia”, zbliżenie odmiennych światopoglądów, nie ułatwia rzeczywistego zbliżenia międzyludzkiego, ponieważ wcale nie wytwarza „kosmopolitycznej świadomości i mentalności”³⁸. Współczesne miasta, zdaniem Baumana, mogą posłużyć za alegorię izolowania się od „obcych”. Nowoczesne „grodzone osiedla” są trafnym przykładem dzisiejszej miksofobii – lęku, jaki wzbudzają „inni”. Dążenie do znośnego współbywania z „obcymi” utożsamia się z tworzeniem wspólnoty ujednolicenia, w tym wypadku zasobnych, odgradzonych od reszty mieszkańców strzeżonych osiedli. Taka wspólnota daje mieszkańcom pewien psychiczny komfort. Za cenę powierzchownej jednolitości oraz zdania się na udogodnienia technologiczne udaje się w nich osiągnąć znośność życia. Tworzenie enklaw spokoju z reguły jednak nie jest trwałe, dlatego niepożądanym skutkiem ubocznym staje się jeszcze większy lęk. Izolacja daje podłoże nowym obawom, które coraz trudniej zweryfikować z braku bezpośredniego kontaktu z „innymi”. Tworzy się samonapędzająca się spirala strachu. „Im mniej w nas tolerancji i ciekawości dla tego, co nieoczekiwane, tym mniejsza szansa, że poznamy, doświadczymy i docenimy bogactwo, różnorodność i dynamikę miejskiego życia” – pisze Bauman³⁹. Mury odgradzające od „innych” są więc z natury rzeczy nieszczelne i złudne. Równie złudna okazuje się wewnętrzna więź ujednoliconej wspólnoty. Pobieżna socjalizacja, która zachodzi w obrębie izolowanych grup nie gwarantuje nabywania umiejętności „uzgadniania znaczeń należących do całkiem różnych semantyk”⁴⁰, czyli właśnie dialogu. Im dłużej przebywamy w obrębie takich grup, tym mniejsze są szanse na nauczenie się negocjowania z pozycji równorzędnych partnerów, wypracowywania kompromisu i satysfakcjonujących rozwiązań. Zatarciu ulegają też podmiototwórcze

³⁶ „Ksenologia” jest pojęciem określającym stosunek wobec cudzoziemców i ich konceptualizacji, który stosuje Wilhelm Halbfass. Zob. *idem, Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, tłum. Monika Nowakowska, Robert Piotrowski (Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2008), 278.

³⁷ Bauman, Obirek, *O Bogu i człowieku*, 144.

³⁸ *Ibidem*, 145.

³⁹ Bauman, *44 listy*, 258.

⁴⁰ *Ibidem*, 253.

zdolności określania własnej tożsamości względem „innego”, który staje się ekranem naszych nieświadomych projekcji.

Pouczająca w tym względzie może być historia kontaktów Zachodu z kulturami Wschodu. Dla ich rozumienia użyteczna wydaje się praca Wilhelma Halbfassa poświęcona dziejom ideologicznych kontaktów Europy z Indiami⁴¹. Widać od razu, że w tradycji filozoficznej i religijnej są to kontakty jednostronne. Indie jako krajina płodna religijnie, a zarazem wyjątkowo ksenofobiczna, stanowi doskonały przykład na to, że zamknięcie się i inkluzywizm ideologiczny nie musi zakładać jednoczesnej agresywności. Dopóki nie pojawiły się tam muzułmańskie plemiona turecko-afgańskie (XI–XIII w.), w zasadzie nie istniały w Indiach konflikty wojenne na tle religijnym⁴². Począwszy od czasów starożytności klasycznej, Indie stanowiły część europejskiego samorozumienia jako biegun odmienności i fascynacji. Była to zazwyczaj fascynacja nieodwzajemniona: „Tradycyjny hinduizm nie sięgał w stronę Zachodu – pisze Halbfass – Nie był napędzany ani prozelitycznym zapałem, ani żądzą odkryć, nie nakręcała go potrzeba rozumienia i uczenia się obcych kultur. Nie uznawał tego, co obce, inne, ani za potencjalną alternatywę, ani za ewentualne źródło własnej tożsamości [...]. Indie odkryły Zachód i zaczęły nań reagować będąc poszukiwane, eksplorowane, najeżdżane i uprzedmiotawiane”⁴³. Starożytne Indie nie odnotowały wielu istotnych dziejowo wydarzeń Zachodu, nawet tych, które ich dotyczyły. Legendarna biografia Aleksandra Wielkiego, która zyskała olbrzymią popularność na znacznych obszarach Azji, pozostała niemal niezauważona przez indyjską historiografię, czyli w kraju, który był celem militarnej wyprawy Aleksandra⁴⁴. Oczywiście nowożytna recepcja myśli zachodniej wiele w tym temacie zmieniła; ukonstytuowała współczesne samookreślanie się Hinduśców, zarówno w stosunku do własnej tradycji, jak też asymilacji obcych wpływów.

Zachodnie postrzeganie „Orientu” przez pryzmat mitologii utrzymywało się do niedawna. Jak zauważyła Karenina Kollmar-Paulenz, badaczka historii Tybetu, zmitologizowana percepcja tej krainy jeszcze do lat dziewięćdziesiątych XX w. była powszechna – i to nawet wśród uczonych. Tybet przed długie lata uchodził na Zachodzie za miejsce aczasowe i ahistoryczne. To stąd według teozofii, ruchu popularnego wśród euroamerykańskich elit intelektualnych XIX i pierwszej połowy XX w., miał rozprzestrzeniać się rozwój i odnowa ludzkości. Ta wizja była zadziwiająco trwała, a dodatkowo uzyskała wzmocnienie po 1959 r. za sprawą uchodźstwa Tybetańczyków. Dopiero w ostatnich latach, dzięki gruntownym badaniom historycznym, badaniom tybetańskiej historiozofii i literatury, a także pracom etnograficznym i socjologicznym, ten obraz ulega zmianie.

⁴¹ Halbfass, *Indie i Europa*.

⁴² Por. prześladowania buddyźmu w II w. p.n.e. w: Marek Mejer, *Buddyżm. Zarys historii buddyżmu w Indiach* (Warszawa: Prószyński i S-ka, 2001), 165, 217–218.

⁴³ Halbfass, *Indie i Europa*, 277.

⁴⁴ Zob. *ibidem*, 292.

Porównawcze badania historyczne mogłyby wiele powiedzieć na temat wzajemnego samookreślenia się poszczególnych kultur. Jednak jak do tej pory duże wątpliwości budzi metodologia międzykulturowych badań historycznych. Europejska periodyzacja dziejów, podział epok na antyk, wieki średnie i nowożytność, przyjął się w badaniach historycznych i jako ogólna uniwersalna norma został przeniesiony także do badań innych kultur. Wspomina o tym ze sceptycyzmem cytowana badaczka historii Tybetu: „Podział na epoki wyrasta zawsze z określonego historycznego kontekstu, z którym są one związane i odnoszą się do specyficznych kulturowych kryteriów znaczeniowych. Przeniesienie go na inne kultury jest przeto zabiegiem wątpliwym zarówno pod względem metodologicznym, jak i teoretycznym”⁴⁵. Oznacza to potrzebę wypracowania międzykulturowej nauki historycznej, która uwzględni w opisie kultury jej istotę przez własne samookreślenie się. Taką metodę badań zastosowała w swojej pracy Kollmar-Paulenz, odwołując się do samopostrzegania się Tybetańczyków, ich własnego dziejopisarstwa i własnej periodyzacji. Przyjęcie niezależnych historiografii stanowi uwiarytelnienie właściwie pojętego dialogu między kulturami.

Wskazanie, że nie możemy, jako przedstawiciele Zachodu, rościć sobie praw do uniwersalistycznej wykładni historiozoficznej ani przeoczyć istnienia odmiennych od naszych historiografii, jest słuszne. Niemniej wypracowanie wspólnych parametrów opisu międzykulturowego jest zadaniem, który ciągle jest jeszcze w perspektywie przyszłości. Wiele na tym polu zdołał amerykański literaturoznawca pochodzenia palestyńskiego, Edward W. Said, który w 1978 r. ogłosił słynną już tezę, iż europejski, postoświeceniowy obraz tak zwanego „Orientu” nie odpowiada żadnej realnej rzeczywistości społecznej, lecz został stworzony w wyobraźni Europejczyków jako przeciwstawienie dla ich własnego samopostrzegania⁴⁶. Tezy Saida wywołały proces kajania się zachodnich środowisk intelektualnych. Postkolonialny dyskurs wszedł w nową fazę – redefinicji podstawowych pojęć, obalania mitów i stereotypów. Ich rezultatem jest dziś obranie nowego kierunku badań orientalistycznych, które zainicjowały dyskusję w innych obszarach i dziedzinach kultury – takich jak filozofia sztuki, studia kobiece, krytyczna teoria literatury, psychologia i inne. Otworzono nową kartę międzykulturowego porozumienia, w którym stało się pewne – nie może być powrotu do dawnych prowincjonalizmów. Jest to proces bardzo obiecujący, mocno przebudowujący nieadekwatny już dzisiaj europocentryzm. Czy jest to odczarowanie tajemnicy Wschodu? Poniekąd tak, Wschód bardziej oswojony nie nadaje się już na miejsce dla zachodnich iluzji i fascynacji.

W *Przedmowie* do kolejnego wydania *Orientalizmu* Said pisał: „[...] chciałbym zakończyć apelem o przeciwstawienie się nadmiernie uproszczonym

⁴⁵ Karenina Kollmar-Paulenz, *Tybet. Zarys historii*, tłum. Marek Mejor (Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2009), 17–25.

⁴⁶ Zob. Edward W. Said, *Orientalizm*, tłum. Monika Wyrwas-Wiśniewska (Poznań: Zysk i S-ka, 2005).

konfliktom, które jednoczą ludzi pod fałszywie unifikującymi hasłami, takimi jak »Ameryka«, »Zachód« czy »islam«, i tworzą zbiorowe tożsamości wielkiej liczby w rzeczywistości wcale ze sobą niezwiązanych ludzi; należy zredukować morderczą efektywność wpływów wywieranych przez te konflikty i mobilizowanych przez nie sił⁴⁷. Apel kierowany w 2003 r. za cel przedsiębrał nie tylko środowiska artystyczne i intelektualne, filologów, historyków, socjologów, geopolityków, ale ogólnie mówiąc przestrzeń publiczną. O ile bowiem od lat dziewięćdziesiątych minionego wieku elity intelektualne zdają sobie sprawę z konieczności wypracowania równoprawnego międzykulturowego dyskursu w rzeczywistości postkolonialnej, o tyle w potocznym myśleniu upowszechniło się stereotypowe postrzeganie „Orientu”. Nawet jeśli możemy w tzw. potocznym orientalizmie wyróżnić dwa jego rodzaje: negatywny (ksenofobiczny) i pozytywny (afirmujący), oba zakładają uproszczony i odkształcony obraz. Do istotnych dziś postulatów w dialogu między Zachodem i Wschodem należy więc redefinicja wielu zdomowionych w myśleniu potocznym pojęć. Ważkim tematem będzie tu praca rodowitych, lokalnych środowisk intelektualistów, które mogłyby uzmysłowić światu zachodniemu prawdziwość własnych interpretacji. Warunkiem tego spotkania jest też niezakłamanym odbiór bez arbitralnej uzurpacji Zachodu w sferze intelektualnej i politycznej.

Podsumowanie

Myśl postmodernistyczna, objawiająca się w licznych obszarach i dziedzinach kultury cechuje się wielowątkowością i brakiem perspektywnej ciągłości. Bauman w tekście *Prawodawcy i tłumacze* zapytywał: „Czy obecny kryzys pewności jest rezultatem chwilowej utraty czujności? Czy to typowy okres przejściowy, który następuje po i przed kolejnymi zmianami form organizacji społecznej? A może jest pierwszym zwiastunem tego, co dopiero nastąpi?”⁴⁸. Wprawdzie nie możemy odpowiedzieć z całą mocą twierdząco lub przecząco na te pytania, ale aktualne tropienie różnorodnych wariantów rozwoju, zwrotów i możliwych scenariuszy okazuje się dla filozofów i przedstawicieli nauk społecznych potrzebą przekraczania bezradności aporetycznych wyzwań współczesności. Wskazuje się w nich z jednej strony na interpretacyjne wyczerpanie za sprawą mnożących się meta-narracji; z drugiej zaś dostrzega się w nim określony stan świadomości, wyrażający się w stosunku do rzeczywistości, wiedzy, wartości, kultury i samego człowieka jako „stan zniesienia jakichkolwiek zuniwersalizowanych formuł interpretacji”⁴⁹.

⁴⁷ *Ibidem*, 23.

⁴⁸ Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, 164.

⁴⁹ Zob. Andrzej Kucner, „Jak możliwy jest nihilistyczny zwrot w filozofii?”, w *Pesymizm, sceptycyzm, nihilizm, dekadentyzm – kultura wyczerpania?*, red. Ewa Starzyńska-Kościszko, Andrzej Kucner i Piotr Wasyluk (Olsztyn: Instytut Filozofii UWM, 2013), 242–246.

Nie da się jasno określić, do jakich skutków w sferze duchowej i religijnej, bliższej praktyce społecznej niż ustalenia filozoficzne, taki stan prowadzi. Jednym z jego objawów jest aksjologiczna bezradność czy „przygodność”. Można również zasugerować tezę, że narastająca niemoc, dochodząc do krytycznego przesilenia, będzie się kierować w stronę przeciwną, opowiadając się za bardziej koncepcyjnym sposobem myślenia i działania w świecie. Nie ulega wątpliwości, że dysonans wieloznaczności przekłada się w pewnym sensie na egzystencjalną porażkę, z której niedaleko do różnych postaci uproszczeń i radykalnych rozwiązań. Jak stwierdza Bauman: „Świeckie czy religijne wersje fundamentalizmu z tej samej gleby wyrastają – sekty religijne i polityczne oraz korporacje rynkowe na tej samej »niewystarczalności« [...] »człowieka bez powiązań« żerują”⁵⁰. Istnieje też inna strategia – rozszerzania horyzontów wiedzy i doświadczeń, tak by stały się rodzajem uczestnictwa w owym wspólnym projekcie wieloznaczności. Religijność, tak zinstytucjonalizowana, jak osobista, ma do odegrania w tej sytuacji znaczącą rolę, o ile tylko uda się wyodrębnić i ocalić ukryte w niej głębokie wartości. Mam tu na myśli idee solidarności i wspólnoty, łagodzenia napięć i konfliktów, towarzyszenia w granicznych egzystencjalnie momentach, a więc zbiorowego i archetypowego przeciwstawiania się człowieczej niewystarczalności.

Danuta Słaba

Religion, i.e. “instability of meanings”. Asking about the contemporary formula of devotion in postmodernist discourse

Summary

The article tries to conceptualise contemporary devotion from postmodernist discourse perspective. Postmodernist narration is not integrative but distributional, it shows disparate and unexpected sides of seemingly known and stable phenomena, and introduces man to a new situation of axiological inchoateness, relativity and uncertainty. At the same time, postmodernism encourages the full bloom of new forms of devotion, proving their existential or bio-psychical genesis. However, the postmodern discourse also reveals the foregoing domineeringness, greediness and shallowness of ideologies hidden under the facade of universalism, thus making a sensible interpersonal and cross-cultural dialogue impossible. The author tries to prove that to create a real platform of understanding, it is necessary to begin with re-defining foregoing concepts of religion, devotion, spirituality, and atheism, and treat them as ways of afresh self-definition of culture and individual, not only by emphasising inconsistencies but also trusting in real, multi-dimensional dialogue.

⁵⁰ Bauman, Obirek, *O Bogu i człowieku*, 54.