

JAGNA DANKOWSKA

WOKÓŁ PROBLEMATYKI LAICYZOWANIA SIĘ KULTURY

Dialektyka świecczenia kultury. Red. nauk.: D. Tanalski i Ś. Szydłowski. Warszawa, Wydawnictwo Akademii Nauk Społecznych, 1988, 490 s.

Interdyscyplinarność jest cechą wielu współczesnych rozważań naukowych, w tym również badań nad świeckością kultury, które prowadzone są głównie w ramach filozofii, socjologii oraz religioznawstwa. Właśnie w obrębie tych dyscyplin mieści się tematyka zbioru 20 referatów wygłoszonych przez 19 autorów w październiku 1986 roku na seminarium zorganizowanym przez Zakład Kultury Współczesnej Instytutu Teorii Kultury i Polityki Kulturalnej ANS.

Poza problematyką referaty łączy jeszcze i to, że wspólne są uznawane w nich dyrektywy metodologiczne — zaczerpnięte z tez i założeń całościowej teorii Marksa i Engelsa oraz teorii ich następców i kontynuatorów. Elementem scalającym różne wersje marksistowskiej filozofii kultury jest teza o historyczności bytu społecznego. Przy czym fundamentalną dyrektywą metodologiczną badań nad kulturą jest znana teza Marksa: *Byt określa świadomość*. A. M i ś (w referacie pt. *Metodologiczne problemy marksistowskich badań nad kulturą*) wyodrębnia trzy sposoby rozumienia owej tezy, nazywając je *interpretacją przyczynową, -funkcjonalną oraz aktywistyczną*. W ramach każdej z tych koncepcji odmiennie przedstawiają się badania nad genezą norm i dyrektyw kulturowych. Rozważania A. Misia systematyzują metodologię marksistowskiej teorii kultury. Tu chciałabym jednak nawiązać do wyrażonej w podsumowaniu referatu opinii, iż *badania nad kulturą same są częścią określonej kultury — naukowej w tym przypadku, a dokładniej: marksistowskiej kultury naukowej* (s. 74), a także do aktywistycznej interpretacji tezy Marksa, zgodnie z którą *poznawanie rozumiane jest jako aktywne rozwiązywanie teoretycznych problemów stawianych przez byt poznającego człowieka* (s. 70). Pozwoli mi to bowiem postawić parę ważnych pytań: Jaki jest faktyczny obraz kultury świeckiej w polskiej, współczesnej rzeczywistości społeczno-kulturowej? Jak marksistowskie badania nad świeckością kultury funkcjonują w tejże rzeczywistości i w jakim stopniu oddają one stan tej kultury? Czy referaty formułują zadania dyrektywne oraz precyzują postulaty przydatne dla promocji kultury świeckiej w Polsce i czy postulaty

te zachowują walor obiektywności względem religii i kultury chrześcijańskiej?

Pytania te wzajemnie się uzupełniają, a u ich podstawy leży potoczne, ale powszechne przeświadczenie o ideologicznym charakterze propagowania kultury świeckiej. Omawiając część składową kultury świeckiej, jakim jest obrzęd świecki, W. Pawluczuk (referat *Teoretyczne problemy obrzędów świeckich*) stwierdza: *Potoczne określenie obrzędów świeckich jest nader proste: są to obrzędy inicjowane i propagowane z przesłanek ideologicznych przez środowiska laickie w celu eliminowania wpływów Kościoła na życie społeczne i obyczajowość* (s. 137). Z kolei przechodząc do teoretycznej analizy pojęcia obrzędu świeckiego zauważa, iż odnosi się ono do *obrzędów świadomie organizowanych i kultywowanych na podstawie przesłanek światopoglądowych czy ideologicznych, najczęściej antykościelnych. Nie nazywa się obrzędami świeckimi różnorodnych obrzędów w kulturach plemiennych. Nie nazywa się także obrzędami świeckimi różnorodnych spontanicznych rytuałów zawodowych czy środowiskowych* (s. 145).

W sposób zwięzły, a jednocześnie przekonujący o zasadności prezentowanej metody, omawia K. J. B r o z i problem laicyzacji kultury w oparciu o stanowisko funkcjonalistyczne (referat pt. *Warunki laicyzacji kultury w perspektywie standardu kulturowego*). W ramach tego stanowiska pytania o genezę i istotę zjawiska są wtórne wobec pytań o strukturę danej całości kulturowej i funkcję jej elementów względem siebie. Podstawowym założeniem analizy funkcjonalnej jest nieutożsamianie kulturowego kontekstu genezy danego zjawiska z jego kulturowym kontekstem funkcjonowania. Przyczyną zróżnicowania czynników genetycznych i funkcjonalnych jest realna historia określonej kultury. Jako przykład błędu wynikającego z utożsamienia genezy i funkcji zjawiska kulturowego wymienia K. J. B r o z i upatrywanie jedności przyczyn wzrostu znaczenia religii w Polsce w latach osiemdziesiątych z czynnikami wywołującymi religię w ogóle. *Określenie warunków laicyzacji kultury wymaga zatem określenia miejsca i roli sakralnej sfery życia społecznego na tle całości funkcjonowania kultury ze szczególnym uwzględnieniem jej związków z praktyką działania ludzi w kulturze* (s. 105).

WIELOZNACZNOŚĆ POJĘĆ: SWIECCZENIE, LAICYZACJA, SEKULARYZACJA, DESAKRALIZACJA, INDYFERENTYZM RELIGIJNY, ANTYRELIGIJNOŚĆ, ATEIZM, ARELIGIJNOŚĆ

Z samej natury kultury świeckiej: jej wielowarstwowości i wielości zjawisk ją konstytuujących — wynikają komplikacje terminologiczne, gdy przystępuje się do opisu owej kultury. Stąd nader słuszne jest umieszcze-

nie na początku zbioru referatu S. P i e k a r c z y k a *Wybrane aspekty logiczne metodologii badań laicyzacji kultury*. Autor bowiem między innymi stawia sobie za cel konstrukcję aparatury pojęciowej badań nad świeckością kultury, w oparciu o analizę semantyczną pojęć używanych dotychczas postulatywnie oraz w ramach logiki epistemicznej. S. Piekarczyk preferuje termin *laicyzacja* w miejsce zamieszczonego w tytule terminu *świecczenie*, który *eksponuje wprawdzie procesualny (nie zakończony) charakter denotowanego przez słowo świecczenie zjawiska, nie wiadomo wszelako, zwłaszcza przy jego odniesieniu do kultury, czy mowa jest o jakimś procesie samoistnym, rzec by można: żywiołowym, czy też jakoś przez kogoś (lub i coś) kulturze odpowiedniego społeczeństwa narzucanym, inspirowanym itp.* (s. 11—12).

Zdaniem autora referatu, twórcom pojęcia *świecczenie kultury* nie chodziło o żadne posunięcia administracyjne (na przykład o usuwanie z gmachów publicznych symboli religijnych), bowiem tego rodzaju posunięcia obejmuje termin *sekularyzacja*. Element rozstrzygający o religijności lub laickości kogoś (czegoś) relatywizuje referent do treści przeświadczeń członków danej grupy, a zaproponowana klasyfikacja form areligijności człowieka jest w swym zamyśle i przeświadczeniu autora zdezaksjologizowana, areligijność bowiem nie oznacza antyreligijności. W ramach tego podziału stopnie areligijności człowieka układają się — poczynając od najniższego — następująco: indyferentyzm religijny, bezwyznaniowość, wolnomyślicielstwo (z reguły postawa intelektualna), laickość oraz ateizm.

W badaniach nad laicyzacją kultury dodatkową trudność stanowi wieloznaczność pojęcia *kultura*. S. Piekarczyk przyjmuje pojęcie *kultury* w znaczeniu zbliżonym do pojęcia *kultury symbolicznej* wypracowanego przez J. Kmitę, eksponującego subiektywne elementy kultury: *przecież ta właśnie rzeczywistość ulega w pierwszym rzędzie transformacjom w toku zachodzącego w danym społeczeństwie procesu laicyzacji* (s. 40). Tak więc laicyzację należy rozpatrywać w kategoriach zbioru transformacji, jakie zachodzą w niektórych sferach kultury. Pełnym sukcesem procesu laicyzacji jest człowiek areligijny samoświadomościowo, powinien on *mieć rozwiązane problemy ontologiczne, jakkolwiek dochodzenie do tych rozwiązań nie musiało być dlań z rozmaitych powodów łatwe* (s. 23).

Niemniej termin *świecczenie* jest równie często używany (a na pewno w omawianej książce), jak termin *laicyzacja*. S. Szydłowski (referat *W sprawie dialektyki świecczenia kultury*) pomijając spory terminologiczne proponuje używanie pojęcia *świecczenie* jako obejmującego *całość procesów i zjawisk kulturowych opisywanych za pomocą pojęć laicyzacja, sekularyzacja, dechrystianizacja itp.* (s. 77). Termin ten wydaje się bardziej dokładnie ujmować rzeczywistość współczesnej kultury świeckiej

w Polsce; świecczenie rozumiane jest tutaj jako zjawisko zanikania treści i form religijnych. Jest ono przy tym zjawiskiem inspirowanym i propagowanym, mającym za cel ukształtowanie człowieka świadomie zeświecczonego. *Zadanie jakie sobie stawiamy — pisze S. Szydłowski — polega więc na poszukiwaniu optyki badawczej problemów zeświecczenia kultury mającej na uwadze potrzeby kreowania teoretycznie uzasadnionych podstaw realnej polityki kulturalnej socjalistycznego państwa* (s. 23).

I właśnie laicyzację generowaną, wtórną w stosunku do laicyzacji pierwotnej, wyodrębnia J. Kaźmierczak (referat *Laicyzacja jako zjawisko społeczno-historyczne. Uwagi metodologiczno-teoretyczne*). Rozważania nad laicyzacją ograniczone zostały w tym przypadku do jednego z jej aspektów — myślenia filozoficznego. Laicyzacja określona została tym razem jako *tendencja do powstawania, rozwoju i utrzymywania się pewnego rodzaju myślenia wylamującego się ze sfery kanonów i schematów narzuconych przez tradycyjne lub różnego rodzaju oficjalne i w różnym stopniu zinstytucjonalizowane uwarunkowania* (s. 93). Propagowana świeckość zależy — zdaniem badaczy marksistowskiej proweniencji — od poziomu życia materialnego zbiorowości, od tego, czy jej przedstawiciele *mogą sobie pozwolić na luksus — jak zauważa J. Kaźmierczak — refleksji wykraczającej poza ramy myślenia zawężonego, tj. ukierunkowanego li tylko na elementarne problemy egzystencji przyrodniczo-materialnej* (s. 98).

RELIGIJNOŚĆ

Mówienie tutaj o religii nie jest zbędnym mnożeniem trudności terminologicznych, choćby z tego względu, iż jakakolwiek próba definicji laicyzacji formułowana jest na podstawie określonego rozumienia kategorii religii. I. Bocheński stwierdził, iż niemożność zdefiniowania religii można tylko przyrównać do niedefiniowalności jarzyny, o czym pisał L. P e t r a ż y c k i. O niemożliwości zdefiniowania religii pisze również L. Kołakowski. Jego zdaniem dozwolone są różne definicje religii, *jednakże te, które zakładają, że religia jest niczym innym, jak narzędnym świeckich — społecznych albo psychologicznych — potrzeb (na przykład, że jej znaczenie redukuje się do roli, jaką odgrywa w integracji społeczeństwa), są nieuprawnione, założenia te są sądami empirycznymi (fałszywymi moim zdaniem) i nie mogą być z góry uznane za składnik definicji*¹. Swoje rozważania o religii opiera L. Kołakowski na założeniu, że to, co ludzie jawnie wyrażają w dyskursie religijnym, jest właś-

¹ L. Kołakowski: *Jeśli Boga nie ma...* Kraków 1988, s. 7.

nie tym, co chcą wyrazić. Założenie to dzielają nie tylko ludzie wierzący, ale racjonalistyczni krytycy religii².

Odmianą od powyższej koncepcję religii przedstawia — we wspomnianym już referacie — K. J. Brozi. W ramach opartej na funkcjonalistycznej tradycji standardu kulturowego (tj. katalogu podstawowych potrzeb) referent podkreśla uniwersalność sfery sakralnej, obecnej w każdej kulturze w formie magii, mitów i wierzeń. Istota sfery sakralnej to religijny stosunek człowieka do świata, charakteryzujący się dualizmem ontologicznym, nadrzędnością rzeczywistości idealnej oraz jej tajemniczością. *Poza tym sakralna sfera życia społecznego jest specyficznym rodzajem praktyki kulturowej, która zawiera w sobie zarówno element symboliczny, jak też żywą działalność. Żywa działalność prowadzi zawsze do jakichś mniej lub bardziej trwałych form instytucjonalnych, do organizacji* (s. 111). Religia jest więc nie tylko formą świadomości społecznej, ale przede wszystkim formą wielowymiarowo działającej organizacji społecznej. Pierwotny wzór zasad wiary i organizacji instytucjonalnych religii tkwi w sposobie organizacji życia społeczno-kulturowego w danym obszarze etnicznym. *Założyciel religii zazwyczaj jedynie organizuje i symbolicznie upraszcza tkwiące już wcześniej w kulturze przeświadczenia wynikające z realnej praktyki życia codziennego* (s. 112).

W dalszym ciągu K. J. Brozi omawia rozróżnienie pomiędzy tzw. religiami naturalnymi — wywodzącymi treść wierzeń z materialnych warunków życia pierwotnych społeczności — oraz religiami założonymi, których interpretacja musi wychodzić od określenia standardu kulturowego badanego obszaru etnicznego i sytuacji historycznych, w jakich religie powstawały i funkcjonują. Rozgraniczenie to jest nader owocne w badaniu procesów inkulturacji, czyli procesów krzewienia religii drogą misji przy jednoczesnym zachowaniu dziedzictwa kulturowego danego kraju. (Za prekursora inkulturacji Kościół katolicki uznaje włoskiego jezuitę M. Ricci, który już w XVI wieku swą pracę misyjną w Chinach opierał o miejscową tradycję, obyczaje i kulturę duchową).

Koncepcja *naturalności* religii jest czym innym, niż tzw. teoria religii naturalnej. Dwa warianty interpretacyjne tej koncepcji przedstawia S. Szydłowski: *idealistyczny* traktuje religię jako zjawisko *sui generis*, tj. poza historią i społeczeństwem, a zatem nie poddające się żadnemu intelektualnemu oglądowi, *naturalistyczny* wspiera się na koncepcji człowieka ukonstytuowanego przez naturalne przyrodnicze potrzeby, w tym także potrzebę przeżyć religijnych. Istotą tej dwuczłonowej koncepcji S. Szydłowski przyrównuje do uchwyconej przez L. Althussera empiryczno-idealistycznej koncepcji świata, w myśl której istnieje

² Ibidem, s. 13.

uniwersalna istota człowieka będąca atrybutem jednostek. Koncepcja *naturalności* religii legła u podstaw klasycznej kultury nowożytnej, natomiast została skrytykowana w Marksowskiej teorii społeczeństwa za ahistoryczność i abstrakcyjność. Nie oznacza to, że filozofia marksistowska neguje historyczno-kulturotwórczą wartość chrześcijaństwa. Marksistowscy badacze religii za podstawową jej funkcję uznają kompensowanie ludziom ich realnych potrzeb. Inne społeczne funkcje religii to przede wszystkim funkcja światopoglądowa, ideologiczna i integracyjna. Z punktu widzenia materializmu historycznego — jak z kolei często przypominają myśliciele chrześcijańscy — podkreśla się tezę o czasowym charakterze religii, która pojawia się w określonych warunkach społecznych, wraz z tymi warunkami zmienia się, a z czasem przestanie mieć dla ludzi jakiegokolwiek znaczenie (z czego wynika, że wzrost znaczenia religii jest symptomem nierozwiązanych potrzeb istniejących w społeczeństwie).

RELIGIOZNAWSTWO

J. Legowicz (referat *Świeckość i jej humano-przesłania*) uznaje za błędne ujmowanie świeckiej kultury w odniesieniu — w sposób pośredni lub bezpośredni — do problematyki religijnej i wyznaniowej. Referent postuluje ujmowanie świeckości samej w sobie, *a dopiero ewentualnie wtórnie w zestawieniu z tym, co jej w zgodzie bądź w utrapieniu towarzyszy* (s. 312). Przy czym przytacza dość swoisty argument na rzecz nieistnienia konfliktu między świeckością i religią. *Oto już od czasów St. Staszica okazuje się, że nie każdy nauczyciel w szkole świeckiej realizuje jej równie świecki program, musi w swoim życiu i postępowaniu prywatnym świadczyć się świeckością* (s. 311 — choć być może w przytoczonym cytacie mamy do czynienia z błędem drukarskim, zniekształcającym sens).

Ujmowanie problematyki świeckości w nawiązaniu — z jednej strony — do nauki o religii, a z drugiej — w związku z realiami laicyzacji we współczesnej Polsce, wydaje się słuszne. Głównym argumentem świadczącym o konieczności uczenia religioznawstwa jest — zdaniem Z. Cackowskiego — ranga religii w przeszłości i obecnie (referat *Kultura religijna a kultura powszechna. Deskralizacja — religijny koszt partnerstwa*). Autor pisze o znikomym poziomie wiedzy religijnej w katolickim — w większości — społeczeństwie polskim. Kościół — jego zdaniem — celowo utrzymywał analfabetyzm religijny. *Chodziło tu o świadome, z doktryny samej wynikające, blokowanie wyznawcom drogi do wiedzy o własnej religii i innych religiach, a przez to także uniemożliwienie samodzielnego osądu treści religijnych* (s. 406). Dla potwierdzenia tej tezy Z. Cackowski

k o w s k i przywołuje fakt żenująco słabej znajomości *Biblii* wśród polskich katolików. Zjawisko to zostało wywołane — jego zdaniem — wielowiekowym zabranianiem przez Kościół czytania *Biblii*. Przeświadczenie to — że Kościół zabraniał czytania *Biblii*, szczególnie *Starego Testamentu* — jest dość powszechne. Ustosunkowując się do tego J. S a l i j przypomina trzy fakty:

1. List papieża Innocentego III (1199 r.) do mieszczan Metz, zakazujący potajemnych spotkań biblijnych odbywających się w atmosferze antykatolickiej.

2. Konstytucję Piusa IV *Dominici gregis custodiae* (1564) zakazującą korzystania z niekatolickich wydań *Biblii* (z katolickich przekładów na języki nowożytne można było korzystać po uzyskaniu pozwolenia spowiednika).

3. Konstytucję Benedykta XIV *Sollicita ac provita* (1753 r.), która zniosła jakiegokolwiek ograniczenia w korzystaniu z katolickich tłumaczeń *Biblii*³. Przy uświadomieniu sobie faktu powszechnej niegdyś znajomości łaciny wśród warst oświeconych, nie może być — zdaniem J. S a l i j a — praktycznie mowy o żadnym zakazie.

Z. Cackowski podkreśla, iż sprzeciw wobec wprowadzania religioznawstwa w szkole są natury głównie ideologicznej. W myśl tych argumentów *religioznawstwo nie będzie rzetelnie naukowym przedmiotem nauczania, lecz środkiem indoktrynacji światopoglądowej, czyli działaniem skłaniającym młodzież środkami pozapoznawczymi i pozaintelektualnymi do przyjęcia postawy światopoglądowej areligijnej lub antyreligijnej* (s. 409). Zdaniem Z. Cackowskiego szkoła stawiająca sobie za cel wprowadzenie młodzieży w arkana kultury religioznawczej winna przyjąć formułę szkoły areligijnej, a nie antyreligijnej. Wzorzec ten, choć trudny, nie jest niemożliwy do zrealizowania.

AUTOLAICYZACJA

Rangę i znaczenie personalizmu dla współczesnego katolicyzmu przedstawia w sposób prosty i zwięzły, z wnikliwą znajomością tematu, E. N i e s y t y (referat *Personalizm Mounierowski w nurcie procesów autolaicyzacji współczesnego katolicyzmu*). Można by w przypadku tego tekstu zastanowić się jedynie, czy nazwanie zmian, jakie nastąpiły w Kościele katolickim między innymi dzięki personalizmowi, terminem *autolaicyzacja* — jest słuszne. Chodzi jedynie o tradycyjne, tj. ideologiczne obciążenie samego terminu *laicyzacja*, o którym wspomnieliśmy tutaj za W. P a w -

³ Por. J. Salij: *Pytania nieobojętne*. Poznań 1988, s. 242.

luczukiem. *Programem autolaicyzacji* nazywa E. Niesyty zmiany dokonujące się w katolicyzmie za sprawą postępowej odmiany personalizmu, stworzonej przez E. Mouniera, zwanej personalizmem otwartym. Personalisci zgrupowani wokół „Esprit” dążyli do zmiany w istniejącym stanie świata i katolicyzmu, przy czym zmiany w katolicyzmie miały stać się osnową i punktem wyjścia do zmian w świecie (s. 269—270). Chodziło im o zmiany wewnątrz Kościoła, jego praktyki i doktryny, rolę kleru w życiu katolików, a głównie o uaktywnienie chrześcijan w procesie przekształcania współczesnego świata. Procesy autolaicyzacji są — zgodnie z podsumowaniem E. Niesytego — uzasadnionymi wewnątrznie zjawiskami zachodzącymi w kulturze chrześcijańskiej Europy, w której to kulturze chrześcijaństwo obecne jest i dominujące nie przez swą instytucjonalną stronę, ale przez to, że jest wyrazem kultury duchowej europejczyków i dlatego, gdy społeczeństwa Europy stają przed kolejnymi problemami społecznymi, politycznymi czy ideowymi — modyfikować muszą systemy ideowe, w tym chrześcijaństwo (s. 277—278).

Z kolei S. Cieniawa terminem *laicyzacja chrześcijaństwa* określa wyłanianie się z religii wartości świeckich (referat *Świeckie wartości chrystianizmu jako przesłanki porozumienia i kultury*). Jednakże pisząc o prekursorach takiego ujęcia, autor używa terminu *zeświecczenie chrześcijaństwa*. Terminem tym określa między innymi cel, jaki postawił sobie R. Bultmann, a mianowicie oczyszczenie *Nowego Testamentu z elementu mitologicznego, który dla współczesnego człowieka stał się niezrozumiałym żargonem* (s. 285).

WZGLĘDNOŚĆ LAICYZACJI

Świecczenie kultury to proces zdobywania podmiotowości społecznej przez grupy, jednostki i całą ludzkość. Stąd świeckość jest klasowo i na wiele innych sposobów zróżnicowana i historycznie zmienna — pisze A. Czerniak (referat *Przyczynki do promocji kultury świeckiej*, s. 431). Świeckość nie jest — tak jak to rozumieją zwolennicy jej oświeceniowego pojmowania — rewersem religijności. Procesy kulturowe przenikają się wzajemnie, powstają subkultury. *Niektóre z subkultur religijnych zeświecczają się tak dalece, że — przy całej mistyfikacji sakralnej ziemskich problemów — wyprzedzają niekiedy w skali lokalnej, w walce o podmiotowość podstawowych klas, wiele areligijnych orientacji* (s. 430).

Z kolei zdaniem D. Tanalskiego jedynie teoretycznie można przyjąć, iż świeckość jest swoistym rewersem religijności (referat *Problem świeckości kultury socjalistycznej*). Świeckość jest bowiem faktycznie dialektycznym przeciwieństwem religijności, jest więc *swoiście uwarunkowa-*

ną religijnością (a więc na przykład ateizm, antyklerykalizm, teoretyczna krytyka religii, odchodzenie od wiary i od instytucji religijnych itp.), (s. 356). Praktyka społeczna, a szczególnie badania nad świeckością różnych grup społecznych, wskazują na te uwarunkowania. I tak: świeckość kultury wiejskiej nie oznacza jej całkowitej ateizacji, a polega między innymi na stopniowym indywidualizowaniu i autonomizowaniu stosunku rolnika do duchowieństwa i Kościoła jako instytucji oraz na bardziej tolerancyjnym stosunku do innych postaw (por. s. 357—359). Jednakże o pełnej świeckości można mówić dopiero wtedy, gdy niezależność od Kościoła jest uświadomiona i świadomie realizowana.

W Polsce laicyzacja kultury, obyczajów i świadomości jednostki stanowi jeden z głównych celów polityki społeczno-kulturowej państwa i partii. *Nie zakłada się przecież — w wyniku realizacji szczegółowych celów polityki partii i państwa — fideizacji kultury, lecz właśnie proces jej postępującego zeświecczenia, uniezależnienia od inspiracji religijnych, wyznaniowych —* pisze W. Leszczyński (referat *Refleksja na temat laicyzacji*, s. 451). Autor proces laicyzacji w Polsce zestawia ze stanem laicyzacji we współczesnej Europie Zachodniej oraz w Polsce przedwojennej. W obu przypadkach laicyzacja nie stanowiła zamierzonego programu. Pomimo to proces laicyzacji w społeczeństwach zachodnich jest zjawiskiem znaczącym. W skali społecznej skutecznym środkiem laicyzacji okazał się — zdaniem referenta — dobrobyt. Słuszniejszy w tej kwestii wydaje mi się pogląd S. Szydlowskiego. Uważa on, że wzrost dobrobytu jest tylko pozornie najskuteczniejszym środkiem eliminowania wpływów religijnych na kształt kultury, gdyż *przy głębszym prześledzeniu związanych z tymi procesami przemian świadomości społecznej łatwo zauważyć, że są one powierzchowne i w większej mierze prowadzą do pustki duchowej niż ukonstytuowanie się wartości kultury świeckiej, chociaż w pewnym zakresie i to ma miejsce* (s. 89).

Z drugiej strony choć w przedwojennej Polsce katolicyzm był *de facto* religią państwową, uprzywilejowaną, trudno było mówić o takiej randze Kościoła, jaką ma obecnie. Szczególnie od lat osiemdziesiątych Polska przeżywa wzrost nastrojów zaangażowania religijnego, w tym także wśród inteligencji i młodzieży. Wzrósł autorytet społeczny Kościoła. *Nie mający odpowiednika rozwój społeczno-kulturowej roli Kościoła katolickiego, animowany w naszym kraju czynnikami o charakterze gospodarczo-politycznym tym bardziej odbija od krytycznej sytuacji katolicyzmu w rozwiniętych krajach Europy* (s. 456). Przyczynę społecznej nieefektywności polityki laicyzacyjnej W. Leszczyński upatruje w opieraniu się jej propagatorów na teoriach nie respektujących zmian zachodzących w historii społeczeństw. Zapoznano dwie prawdy:

1. *Iż w skali społecznej przede wszystkim byt określa myślenie.*

2. *Że religia stanowi wartość typu egzystencjalnego, a w zmieniających się czasach jej rola jako wartości egzystencjalnej, moralnej, etycznej wzrasta* (s. 458).

Natomiast W. K o t (referat *Świecka kultura światopoglądowa jako przedmiot polityki społecznej*) zasadniczą przyczynę nieskuteczności stosowanej dotychczas marskistowskiej propagandy upatruje w fakcie, iż w sferze tej uwarunkowania nie przebiegają w trybie przyczynowo-skutkowym, ale mają charakter funkcjonalno-genetyczny. Ten rodzaj determinacji utrudnia osiąganie zamierzonych wpływów na układ stosunków światopoglądowych. Zabieganie o stałe zmiany wewnątrz sfery światopoglądowej musi więc być poprzedzone analizą funkcjonalno-genetyczną. Dopiero wtedy, gdy określone działania i postawy są nie tylko propagowane w imię jakichś światopoglądów, ale i praktykowane na co dzień, prowadzą do efektów społecznych. *Gdy okazuje się w praktyce, że wartości głoszone przez rzeczników danego światopoglądu są niemożliwe do urzeczywistnienia — to właśnie najbardziej kompromituje ten światopogląd* (s. 398—399).

CO ZNACZY TEZA O 90% KATOLIKÓW W POLSCE?

Spójeczno-moralny status Kościoła w Polsce oraz masowość polskiego katolicyzmu — od lat z katolicyzmem identyfikuje się około 90% ludności — nie pozbawia zasadności pytania: co znaczy owe 90%?

Za dwie największe słabości polskiego katolicyzmu J. S a l i j uznaje:

1. *Lęk przed pójściem w głąb* (wyraża się to między innymi w powierzchowności rodzimej myśli religijnej).

2. *Podstawę bierności* (Kościół jest traktowany — nawet niekiedy przez gorliwych katolików — jako instytucja usługowa, przeznaczona do zaspokajania potrzeb religijnych). Niemniej J. S a l i j jest przeświadczony, że Kościół w Polsce ma szansę pozostać kościołem masowym, jeśli zwiększy liczbę świadomych i głębokich katolików, bo to oni stanowią konstrukcję, na której opiera się nasz katolicyzm masowy, oni są solą, która zachowuje od rozkładu całość wspólnoty wierzących*.

Odmienne — bo z odmiennych pozycji — widzi losy polskiego katolicyzmu (w przedstawionym już referacie) D. Tanalski. Proces laicyzacji — stwierdza — spowoduje nie tylko zmniejszenie się liczby zadeklarowanych katolików, ale i zmianę samej kultury religijnej. Autor referatu ma na myśli zjawisko *świecczenia* religii, czyli *nie tylko stopnio-*

⁴ Idem: *Czy Kościół może pozostać Kościołem masowym*. „Res Publica” 1988, nr 2, s. 17.

wego *desakralizowania i deklarykalizowania się różnych dziedzin kultury społecznej i osobistego życia ludzi, ale i dostrzegalnego w chrześcijaństwie i w interesującym nas katolicyzmie humanizowania się postaw ludzi wierzących* (s. 374). Pod pojęciem *humanizowania* referent rozumie między innymi *dowartościowanie człowieka wobec Boga, wzrost krytycyzmu wobec wielu dogmatów i prawd religijnych itp.* Przyszłą kulturę socjalistyczną cechować będzie *areligijność, intelektualne i światopoglądowe zróżnicowanie, tolerancja intelektualna i obyczajowa oraz nadrzędna względem nich tolerancja humanistyczna, u podstaw której leży zasada aksjologiczna, traktująca człowieka i jego dobro jako wartość najwyższą. Będzie to społeczeństwo ludzi aktywnych, świadomych swojej sprawczej, twórczej roli we własnym życiu i w historii. Idea Boga — jedyne go twórcy — pełniąca dotąd rolę organizującą myślenie i działanie wiernych, przekształci się w mit Boga...* (s. 379).

TOLERANCJA: POSTULATY I FAKTY

W Polsce spośród 50 % przebadanej w latach siedemdziesiątych młodzieży upatrującej w religii poczucie sensu życia, zaledwie co czwarta lub co piąta osoba opiera na religii program swojego życia. A ogólnopolskie badania przeprowadzone w 1983 roku na reprezentacyjnej próbie wykazały, że wśród 91% ludności Polski deklarującej się jako katolicy, dominowały postawy ukształtowane poza Kościołem. W związku z tymi wynikami R. Banajski (referat *Spory światopoglądowe wokół sensu życia*) stawia zasadnicze dla tematyki zbioru pytanie: *Czy otwarta postawa ludzi wierzących na percepcję pozakościelnego programu usensownienia życia oznacza gotowość przyjęcia oferty marksistowskiej?* (s. 483). Polskie badania pozwalają stwierdzić tylko, że większość Polaków akceptuje naczelne wartości aksjologii marksistowskiej, *co nie jest równoznaczne z uznaniem, a tym bardziej realizowaniem całościowej marksistowskiej koncepcji życia* (s. 483).

Marksistowskiej koncepcji życia zarzuca się głównie prymitywnie pojęty kolektywizm, czyli bezwzględne podporządkowanie jednostki społeczeństwu, żądanie podporządkowania się przez jednostkę — ideologii. Propaganda krajów socjalistycznych — zauważa R. Banajski — przyczyniła się do rozpowszechnienia takiej wersji kolektywizmu. Stąd M. Fritzhand proponuje zastąpienie tej spaczonyj koncepcji kolektywizmu pojęciem *humanizmu marksistowskiego*, u podstaw którego leży jedność zasad samorealizacji i uspołecznienia (s. 484—485).

Praktyka społeczno-kulturowa w Polsce wskazuje, iż niejednokrotnie marksiści i chrześcijanie zarzucają sobie wzajemnie nietolerancję. R. B a -

n a j s k i uważa, że zarzut ten nie trafia w marksistów traktowanych *en bloc*; marksizm — jego zdaniem — jedynie *ostro zwalcza te oferty pretendujące do usensownienia życia, które mają charakter antyhumanistyczny, które godzą w dostojeństwo ludzkie i postawy integracji społecznej* (s. 486—487). Z kolei w potocznej świadomości wielu ludzi wierzących, *których codzienna aktywność nie zawsze koresponduje z literą czy duchem Ewangelii, człowiek kierujący się wyłącznie wartościami doczesnymi, choćby najczcigodniejszymi, bywa traktowany z pogardą, odmawia mu się pełni człowieczeństwa* (s. 487).

O możliwości istnienia kultury bez *sacrum* — ale bez odnoszenia tej kwestii do naszej teraźniejszości — pisze A. Miś (referat *Sekularyzacja a desakralizacja kultury — przypadek humanizmu*). Teza autora jest odmienna od poglądów wielu myślicieli, którzy twierdzą — tak jak cytowany przez referenta L. Kołakowski — że kultura bez *sacrum* nie może istnieć. A. M i ś, nawiązując do rozróżnienia terminologicznego, skonstruowanego przez D. Bella, pod pojęciem *sekularyzacji* kultury rozumie proces oddalania się coraz większej ilości dziedzin kultury od religii, a pod pojęciem *desakralizacji* — usunięcie z kultury ludzkiej wyobrażeń metafizycznych i absolutnych, czyli *sacrum*. Narastające procesy sekularyzacji kultury są faktem. Zaś kultura zdesakralizowana jest do pomyslenia wtedy, *gdy jej twórcy i nosiciele świadomi są, że uznawane przez nich przekonania i wartości są ludzkimi tworem* (s. 343). Możliwy jest również, zdaniem autora, humanizm niemetafizyczny, a więc nie odwołujący się do religijnie (metafizycznie) traktowanej istoty człowieka. Humanizm ten będzie polegał na uznaniu pewnego *modelu człowieczeństwa za wartość, ale uznaniu owemu będzie towarzyszyć świadomość, że jest to ludzki projekt, nie zakotwiczony w żadnym sacrum* (s. 346).

Przedstawiony tu — wycinkowo — zbiór referatów jest dowodem na to, że badacze marksistowscy, dążąc do wieloaspektowego ujęcia problemu świecczenia kultury socjalistycznej, już tym samym podejmują dialog z filozofią chrześcijańską. Stanowi to jedną z zasadniczych wartości tej książki, która stanowi ważną pozycję w bibliografii tego ważnego tematu, jakim jest dialog filozoficzny.