

SYMBOLAE EUROPÆAE

POLITECHNIKA KOSZALIŃSKA

SYMBOLAE EUROPÆAE

STUDIA HUMANISTYCZNE
POLITECHNIKI KOSZALIŃSKIEJ

nr 10 (2:2016)

KOSZALIN 2016

Rada Naukowa

Andrzej Chodubski (Gdańsk), Peter Garbe (Greifswald), Klaus Hammer (Berlin),
Marek Jabłonowski (Warszawa), Jacek Knopek (Toruń), Honorata Korpikiewicz
(Poznań), Zdzisław Kroplewski (Szczecin), Iwona Alechowicz-Skrzypek (Opole),
Wiesław Wysocki (Warszawa), Diana Etco (Kiszyniów), Natalia Danilkina
(Kaliningrad), Przemysław Żukiewicz (Wrocław)

Zespół redakcyjny nr 10

Małgorzata Sikora-Gaca, Zbigniew Danielewicz

Przewodniczący Uczelnianej Rady Wydawniczej

Zbigniew Danielewicz

Founding Father

Bolesław Andrzejewski

Projekt okładki

Agnieszka Bil

Skład, łamanie

Karolina Ziobro

Więcej informacji o czasopiśmie i redakcji – <http://symbolae.tu.koszalin.pl>

© Copyright by Wydawnictwo Uczelniane Politechniki Koszalińskiej
Koszalin 2016

WYDAWNICTWO UCZELNIANE POLITECHNIKI KOSZALIŃSKIEJ
75-620 Koszalin, ul. Raławicka 15-17

Koszalin 2016, wyd. I, ark. wyd. 12,93, format B-5, nakład 100 egz.
Druk

***Profesorowi Bolesławowi Andrzejewskiemu
w 70. Rocznicę Urodzin
zeszyt ten poświęcają
Przyjaciele, Współpracownicy i Uczniowie***

Spis treści

TABULA GRATULATORIA	11
LIDIA SUDAKIEWICZ	
Profesor Doktor Habilitowany Bolesław Andrzejewski	17
JOLANTA BARBARA HOROJTKO	
The results of teaching intercultural communicative competence – comparative studies	21
MARIA CZAPLICKA-JEDLIKOWSKA	
Grzeczność i niegrzeczność w komunikacji językowej w opinii studentów UKW w Bydgoszczy	31
MARCIN LESZCZYŃSKI	
Rola mediów w budowaniu reputacji państwa na arenie międzynarodowej ...	47
GRZEGORZ MAŁYGA	
Rola anglojęzycznego magazynu „Dabiq” w działalności propagandowej Państwa Islamskiego	61
KATERYNA RAZGONOVA	
Pragmatyczne zastosowanie dowcipów w komunikacji międzyludzkiej	71
GERARD RONGE	
Aluzja i spekulacja. Jak przekroczyć granice epistemologii?	85
SEBASTIAN DUSZA	
Antropocentryka pierwiastka bohatera romantycznego w kontekście filozoficznego paradygmatu romantycznego w ujęciu prof. Bolesława Andrzejewskiego	107
ZBIGNIEW DANIELEWICZ	
Religia a przemoc. Karen Armstrong w poszukiwaniu zrównoważonego stanowiska	127
MAGDALENA GILICKA	
Husserlowskie uznanie Innych jako fenomenologiczny wymiar intersubiektywnej komunikacji	143

AGNIESZKA BEDNAREK

Noc oświecająca, czyli apofatyzm w teologicznych dociekaniach Adama Mickiewicza 155

AGNIESZKA OCHENKOWSKA

„Nic krom jednej rozpaczey nam dziś nie zostaje”. Alegorie ojczyzny w „Trenach na rozbiór Polski” Józefa Morelowskiego 171

ADRIANNA WOROCH

Szaleni romantycy w ujęciu Jana Švankmajera. Analiza porównawcza dzieł Edgara Allana Poea oraz filmu Szaleni 187

ANNA MROŻEWSKA

Das Räderwerk der Modernisierung und Wilhelm Heinrich Wackenroders Flucht ins Transzendente 207

KLAUS HAMMER

Bildzeichen, Zauberformel, freie Paraphrase oder eigenschöpferische Bildfindung? Zur Wirkungsgeschichte der Grimmschen Kinder- und Hausmärchen in der Illustration 217



B. Friedrichs.



BEDNAREK Agnieszka – Wydział Filologiczny Uniwersytetu Gdańskiego

BIEDROŃ Adriana – Katedra Lingwistyki, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

BUKOWSKI Stanisław – Katedra Bezpieczeństwa i Stosunków Międzynarodowych, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

CZAPLICKA-JEDLIKOWSKA Maria – Katedra Gramatyki i Semantyki, Instytut Filologii Polskiej i Kulturoznawstwa, Wydział Humanistyczny Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

DANIELEWICZ Zbigniew – Katedra Bezpieczeństwa i Stosunków Międzynarodowych, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

DIXON Izabela – Katedra Literatury i Badań nad Językiem, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

DUSZA Sebastian – Zakład Językoznawstwa Niemieckiego, Instytut Filologii Germańskiej, Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

GABRYSZAK Renata – Katedra Studiów Europejskich, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

GARBE Peter – Katedra Studiów Europejskich, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

GASZTOLD Brygida – Katedra Literatury i Badań nad Językiem, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

GEBSKI Bogdan – Katedra Komunikacji Społecznej i Dziennikarstwa, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

GILICKA Magdalena – Zakładzie Teorii i Filozofii Komunikacji, Instytut Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

GOHLISCH Dietmar – Katedra Lingwistyki, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

GÓRKA Marek – Katedra Bezpieczeństwa i Stosunków Międzynarodowych, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

HAJEK Anna – Katedra Literatury i Badań nad Językiem, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

HAMMER Klaus – Katedra Literatury i Badań nad Językiem, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

HANDKE Waldemar – Katedra Bezpieczeństwa i Stosunków Międzynarodowych, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

HOFFMANN Tomasz – Katedra Studiów Europejskich, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

HOROJTKO Jolanta Barbara – I Liceum Ogólnokształcące im. Stanisława Dubois w Koszalinie

JUSZCZAK-MARASZKIEWICZ Elżbieta – Katedra Komunikacji Społecznej i Dziennikarstwa, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

KACZMAREK-ŚLIWIŃSKA Monika – Katedra Komunikacji Społecznej i Dziennikarstwa, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

KAMIŃSKA Żaklina – Katedra Komunikacji Społecznej i Dziennikarstwa, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

KANIA Jan – Katedra Komunikacji Społecznej i Dziennikarstwa, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

KLEPUSZEWSKA Magdalena – Katedra Literatury i Badań nad Językiem, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

KLEPUSZEWSKI Wojciech – Katedra Literatury i Badań nad Językiem, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

KNOPEK Jacek – Katedra Studiów Europejskich, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

KOSOWSKA Urszula – Katedra Studiów Europejskich, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

LANKIEWICZ Hadrian – Katedra Literatury i Badań nad Językiem, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

LEMIESZ Ewa – Katedra Lingwistyki, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

LESZCZEYŃSKI Marcin – Katedra Publicystyki Ekonomicznej i Public Relations, Wydział Ekonomii Uniwersytetu Ekonomicznego w Poznaniu

MAGIEREK Dariusz – Katedra Bezpieczeństwa i Stosunków Międzynarodowych, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

MAŁECKA Agnieszka – Katedra Lingwistyki, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

MAŁYGA Grzegorz – Zakład Polityki Zagranicznej RP, Instytut Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Wrocławskiego

MARCINIAK Agnieszka – Katedra Literatury i Badań nad Językiem, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

McNAMARA Paul – Katedra Lingwistyki, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

MEGIER Maja – Katedra Bezpieczeństwa i Stosunków Międzynarodowych, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

MROŻEWSKA Anna – Katedra Literatury i Badań nad Językiem, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

NEUBAUER Łukasz – Katedra Literatury i Badań nad Językiem, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

NIERODA-KOWAL Anna – Katedra Lingwistyki, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

OCHENKOWSKA Agnieszka – Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego

POGONOWSKI Marek – Katedra Studiów Europejskich, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

POLAK Bogusław – Katedra Bezpieczeństwa i Stosunków Międzynarodowych, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

POLAK Michał – Katedra Studiów Europejskich, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

RAZGONOVA Kateryna – Wydział Filologiczny Uniwersytetu Gdańskiego

ROGLA IRUN Alejandro – Katedra Lingwistyki, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

RONGE Gerard – Międzyobszarowe Indywidualne Studia Humanistyczne i Społeczne, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

SIKORA-GACA Małgorzata – Katedra Studiów Europejskich, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

SIWKO Maria – Katedra Studiów Europejskich, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

SUDAKIEWICZ Lidia – Katedra Komunikacji Społecznej i Dziennikarstwa, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

SYPIAŃSKA Jolanta – Katedra Lingwistyki, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

SZARSZEWSKI Piotr – Katedra Komunikacji Społecznej i Dziennikarstwa, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

TROJANOWICZ Wiesław – Katedra Lingwistyki, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

WAWER Zbigniew – Katedra Bezpieczeństwa i Stosunków Międzynarodowych, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

WERRA Zbigniew – Katedra Komunikacji Społecznej i Dziennikarstwa, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

WIERZCHOWIECKA-RUDNIK Iwona – Katedra Komunikacji Społecznej i Dziennikarstwa, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

WOROCH Adrianna – Filmoznawstwo i kultura mediów, Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ZARZYCKA-JACKIEWICZ Elżbieta – Katedra Lingwistyki, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

ZIĘTEK Monika – Katedra Literatury i Badań nad Językiem, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

Profesor Doktor Habilitowany Bolesław Andrzejewski

W polskim środowisku naukowym powstał piękny zwyczaj upamiętniania specjalną księgą lub wydaniem pism jubileuszy zasłużonych badaczy i wychowawców młodych naukowców. Rok 2016 to rok jubileuszu 70-lecia urodzin Profesora Doktora Habilitowanego Bolesława Andrzejewskiego. Dlatego Redakcja, Dziekan Wydziału Humanistycznego Politechniki Koszalińskiej oraz wszyscy Autorzy z największą przyjemnością niniejszy zeszyt ofiarowują Drogiemu Jubilatowi.

Bolesław Andrzejewski, urodzony 28 lipca 1946 roku w Grójcu, ukończył Szkołę Podstawową i Liceum Ogólnokształcące w Środzie Wielkopolskiej. Po maturze podjął studia z filologii germańskiej na Uniwersytecie im. A. Mickiewicza w Poznaniu. Magisterium uzyskał w roku 1996 i w tymże samym roku rozpoczął pracę jako asystent w Instytucie Filozofii UAM. W roku 1974 obronił dysertację doktorską zatytułowaną *Inspiracje pragmatystyczne w poglądach filozoficznych Władysława Mieczysława Kozłowskiego* i w roku 1975 został zatrudniony na etacie adiunkta w Instytucie Filozofii swej macierzystej uczelni.

Z Uniwersytetem Adama Mickiewicza w Poznaniu związana jest dalsza droga naukowa Jubilata. Tu w roku 1981 habilitował się na podstawie pracy *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera* i w roku 1982 objął stanowisko docenta w Instytucie Filozofii. Następnie w roku 1990 został profesorem nadzwyczajnym, w roku 1993 profesorem tytularnym, a od 1998 jest profesorem zwyczajnym.

Profesor Bolesław Andrzejewski niezwykle aktywnie uczestniczy w życiu uniwersyteckim i to nie tylko swej *Alma Mater*. W latach 1981-1984 pełnił funkcję prodziekana do spraw studenckich na Wydziale Nauk Społecznych UAM, w latach 1987-1989 był wicedyrektorem Instytutu Filozofii UAM, a w latach 1987-2002 kierował, powołanym przez siebie, Zakładem Historii Filozofii Współczesnej, następnie w roku 2003 powołał i objął kierownictwo Zakładu Teorii i Filozofii Komunikacji.

Bliskie związki naukowe i dydaktyczne łączą Jubilata z Koszalinem. Swoją talent organizatorski Profesor Andrzejewski wykorzystał, przyczyniając się do utworzenia w roku 2004, na Politechnice Koszalińskiej, Instytutu Neofilologii i Komunikacji Społecznej. Jako pierwszy dyrektor (w latach 2004-2009) nowo powstałego Instytutu koordynował badania naukowe i walczył przyczynił się do utrzymania wysokiego poziomu zajęć dydaktycznych. Tu także powołał do życia, w roku 2005, „Symboleae Europaeae” – Studia Humanistyczne Politechniki Koszalińskiej. Po utworzeniu (w roku 2015) na Politechnice Koszalińskiej Wydziału Humanistycznego Profesor Andrzejewski objął funkcję kierownika

Zakładu Germanistyki, a następnie kierownika Zakładu Lingwistyki i Translacji w Katedrze Neofilologii WH.

Szczególnym darem Profesora Andrzejewskiego jest popularyzacja wiedzy. Troskę Jubilata o upowszechnienie wiedzy naukowej widać szczególnie w Jego działaniach redaktorskich. Jest On założycielem oraz wieloletnim redaktorem trzech czasopism naukowych. W roku 1992 założył i objął stanowisko redaktora naczelnego międzynarodowego czasopisma naukowego „Lingua ac Communitas”. Pismo to, wydawane w Poznaniu, ukazuje się w języku angielskim i niemieckim. W roku 2005 Profesor Andrzejewski powołał do życia dwa kolejne pisma naukowe – „Homines hominibus” (Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogiki i Administracji w Poznaniu) oraz wspomniane wyżej „Symboleae Europae”.

Zainteresowania i badania naukowe Jubilata są wielokierunkowe, głównie jednak dotyczą filozofii języka, filozofii, teorii komunikacji i antropologii filozoficznej. W kręgu badań Profesora Andrzejewskiego znajduje się też problematyka związana z historią filozofii nowożytnej i współczesnej, ze szczególnym uwzględnieniem filozofii niemieckiej oraz polskiej. Jest On autorem, bądź redaktorem, 27 książek oraz ponad 170 artykułów naukowych w języku polskim, niemieckim, angielskim, hiszpańskim, rosyjskim, chińskim oraz chorwackim. Nie sposób w krótkim tekście dokonać wyczerpującego przeglądu rozległego dorobku naukowego Jubilata, wymagałoby zapewne osobnej kilkusetstronicowej publikacji. Warto jednak przypomnieć najbardziej znane prace Profesora. To: *Filozofia słowa. Zarys dziejów* (2016), *Historia filozofii niemieckiej do połowy XIX wieku* (2007), *Poznanie i komunikacja* (2005, II wyd. 2010), *Leksykon filozofii. Postaci i pojęcia* (2000), rozprawa *Emanuel Swedenborg. Między empirią i mistycyzmem* (1992) oraz *Artur Schopenhauer. Rekonstrukcje – recepcje – interpretacje* (ed. 1991), *Wilhelm von Humboldt* (1989), obszerna monografia *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech* (1989), rozprawy: *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera* (1980) i *Poglądy filozoficzne Władysława M. Kozłowskiego* (1979) oraz wydane w językach obcych: *Homo universus. Mensch und Sprache in der deutschen und polnischen Philosophie* (2011), *Esbozos sobre la filosofía polaca* (1998) i *Language and interpretation* (ed. 1992).

Szczególnie dużo czasu i inwencji poświęca Jubilat dydaktyce. Prowadzi wykłady, ćwiczenia, seminaria doktoranckie, magisterskie i licencjackie. Wypromował ponad 300 magistrów i licencjatów filozofii i germanistyki, wykształcił 15 doktorów, 71 razy występował jako recenzent w przewodach profesorskich, habilitacyjnych i doktorskich.

Za swą wszechstronną działalność naukową, dydaktyczną i organizacyjną Profesor Bolesław Andrzejewski został trzykrotnie wyróżniony Nagrodą Ministra Edukacji i Szkolnictwa Wyższego, odznaczony Złotym Krzyżem Zasługi, medalem Za Długoletnią Służbę oraz medalem Komisji Edukacji Narodowej.

Świętując wraz z Profesorem Bolesławem Andrzejewskim Jubileusz 70. rocznicy urodzin, życzymy Jubilatowi, by dalsze Jego lata znaczone były wieloma nowymi i oryginalnymi osiągnięciami badawczymi, by zdrowie zawsze Mu dopisywało, wszystkie zamiary i przedsięwzięcia znalazły szczęśliwe zakończenie, a życzliwość przyjaciół i wdzięczna pamięć studentów były dla samego Jubilata zawsze źródłem zadowolenia i satysfakcji. *Ad multos annos!*

Lidia B. Sudakiewicz

Zbigniew Danielewicz
Wydział Humanistyczny
Politechnika Koszalińska

RELIGIA A PRZEMOC. KAREN ARMSTRONG W POSZUKIWANIU ZRÓWNOWAŻONEGO STANOWISKA

Wprowadzenie

Charakterystyczny dla dekad powojennych w Europie zachodniej sekularyzm może wydawać się niekiedy odległą już przeszłością. Religia i zagadnienia wiary są na fali wznoszącej i towarzyszy temu globalny „powrót Boga”¹. Ten złożony proces ma różne oblicza, a jednym z nich jest kwestia związku przemocy z religią. Temat tradycyjnie trudny, często podnoszony z typowymi hasłami wywoławczymi, przynajmniej dla chrześcijaństwa, jak inkwizycja, wojny religijne czy krucjaty. Współcześnie narastanie fali terroryzmu islamskiego, oraz natężenie dyskursu wokół tego zjawiska dodają naszemu zagadnieniu nowego oblicza. Ów gorący i nie pozostawiający nikogo obojętnym temat przekłada się na wiele opracowań, w których nie rzadko można dopatrzeć się jednostronności z góry przyjętej interpretacji i oceny².

Obecność przemocy, w taki czy inny sposób związanej z religią, to część większej całości, jaką jest po prostu obecność przemocy we wszystkich wymiarach życia społecznego, co z kolei stanowi w ostatnich czasach przedmiot ożywionych interdyscyplinarnych badań. Steven Pinker w paragrafie otwierającym obszerne studium historii przemocy w życiu prehistorycznych i historycznych społeczeństw stwierdza dobitnie: *„Niniejsza książka traktuje być może o najważniejszym procesie, jaki kiedykolwiek wystąpił w naszych dziejach. Wierzmy lub nie – i nawet sądzę, że większość nie uwierzy – ale ilość przemocy zmniejszała się w długich okresach czasu tak, że dziś możemy powiedzieć, że żyjemy*

¹ Dobrym i aktualnym wprowadzeniem do opisu zjawiska jest praca: J. Micklethwait, A. Wooldridge, *Powrót Boga. Jak globalne ożywienie wiary zmienia świat*, przeł. J. Grzegorzczuk, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2011, s. 22-29.

² Takie wrażenie może wywoływać choćby praca jednego z przedstawicieli tzw. „New Atheism” – Sama Harrisa, autora wymienianego często jednym tchem z Richardem Dawkinsem, Christopherem Hitchenssem, czy Ianem Hutchinsonem. S. Harris. *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason*, Simon&Schuster, London 2006.

w najbardziej pokojowej epoce w dziejach naszego gatunku.” Wiek po wieku wewnętrzne, przemocowe, “demony” naszej natury ustępowały miejsca lepszym “aniołom”, przybierającym postać zdobywczy politycznych i społecznych, prawnych i wolnościowych zachodniej cywilizacji³. Choć Pinker uprzedzająco wyjaśnia skąd mogą brać się wątpliwości i opór w akceptacji tej tezy⁴, to i tak w opisie XX wieku wszechobecność pojęcia „przemoc” jest powszechna i niemal oczywista⁵.

Na tym tle należy zauważyć kolejny i nowy głos, jakim jest praca Karen Armstrong – znanej i uznanej w świecie komentatorki spraw i wydarzeń religijnych, autorki licznych monografii dotyczących węzłowych problemów religii monoteistycznych. Choć wiele jej dzieł ukazało się już w języku polskim, to najnowsza, obszerna (518 s.) praca *Fields of Blood. Religion and the History of Violence* (Pola krwi. Religia a historia przemocy) jeszcze nie doczekała się przekładu⁶.

³ S. Pinker, *The Better Angels of Our Nature. A History of Violence and Humanity*, London 2011, s. xix-xx. (tłumaczenie fragmentów – ZD). Podobnie o ważnej części tego procesu, czyli o oświeceniowych przemianach sądownictwa europejskiego w XVIII i na początku XIX wieku, pisał Michel Foucault. Mówiąc o „zniknięciu kaźni” miał na myśli stopniowe ale radykalne odejście od tortur i „spektakli” publicznych egzekucji. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komen-dant, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009, s. 10-18.

⁴ *Nasze zdolności poznawcze predysponują nas do wiary jakobyśmy żyli w gwałtownych czasach, szczególnie, że są one wypełnione obecnością mediów, które kierują się zasadą „im więcej krwi, tym lepiej” (if it bleeds, it Leeds) /.../ Nie ważne jak niewielki będzie procent śmierci z przyczyn nienaturalnych i gwałtownych, to zawsze wystarczy ich do wypełnienia wieczornych wiadomości, tak że społeczne odczucie poziomu przemocy będzie niewspółmierne do rzeczywistych wielkości.* „Tamże, s. xx.

⁵ Amerykański historyk XX-wieku, Richard Bessell, wspominając o 100 milionach ofiar wojen tego stulecia, swoją pracę: *Violence. A Modern Obsession* (Simon&Schuster, New York 2015), jakby na przekór Pinkerowi, otwiera słowami: „Przemoc, jak się wydaje, jest na ustach wszystkich. Jest stale obecna mediach. Jest też wszechobecna w rozrywce”. Tamże, s. 1.

⁶ K. Armstrong, *Fields of Blood. Religion and Violence*, Vintage, London 2015. Karen Armstrong (ur. w 1944 roku w Wielkiej Brytanii), absolwentka uniwersytetu w Oxfordzie, w latach 60. XX w. była zakonnicą, później przeszła fazę społecznie krytyczną wobec religii aby od lat obrać postawę docenienia w religiach monoteistycznych pozytywnych i ponadczasowych treści i potencjałów, ukrytych między innymi w złotej zasadzie (obecnej nie tylko w doktrynach religii monoteistycznych ale i wielu wyznań dalekowschodnich, czy tradycji filozofii zachodniej) zalecającej podchodzenia do innych tak, jak chcielibyśmy aby nas traktowano. Armstrong przemawiała w Kongresie USA, brała udział w światowym Forum Ekonomicznym, była członkinią wysokiego Komitetu ONZ „The Alliance of Civilizations” oraz jest laureatką prestiżowych nagród w uznaniu jej wkładu na rzecz porozumienia międzykulturowego. Po polsku wydała kilka pozycji:

Zrozumiałym jest, że tematyki: religia a przemoc, nie można omówić bez odnoszenia się do wspomnianych „żelaznych” kwestii jak krucjaty, inkwizycja, czy wojny religijne. Zagadnienia te, na szerokim i pogłębionym tle rozwoju historii religii nie tylko europejskich i monoteistycznych, zostają omówione przez autorkę. O charakterystyce tej perspektywy badawczej może stanowić analityczne uwrażliwienie na samo pojęcie „religia”, które wbrew potocznym skojarzeniom dalekie jest od jednoznaczności nawet dzisiaj, a tym bardziej historycznie. W gruncie rzeczy autorka wychodzi z założenia że to, co mniej więcej kojarzymy z tym pojęciem jest tworem epoki dopiero nowożytnej. Omówienie i analiza zmyślań autorki z obszerną tematyką w bogatym kontekście toczącej się ciągle dyskusji będzie celem niniejszego opracowania.

Religia – czym jest i czym nie jest?

Aby wskazać od razu na sedno sprawy, Armstrong zaczyna od przypomnienia pewnego starożytnego obyczaju izraelitów. W Dzień pojednania najwyższy kapłan symbolicznie wkładał na głowę kozła wszystkie grzechy społeczności, po czym obciążony grzechami i przewinieniami kozioł był wyganiany na pustynię. Kozioł ofiarny dokonał zadośćuczynienia za grzechy Izraela. „*Uważam, że w podobny sposób – przyznaje autorka – nowoczesne społeczeństwo uczyniło kozła ofiarnego z religii. I dodaje: „Na Zachodzie idea, że religia jest nierozdzielnie powiązana z przemocą jest brana za zrozumiałą sama przez się i oczywistą”*⁷. Religie uważa się potocznie za przyczynę wojen z racji dostrzeganej w niej inherentnej agresywności. Stąd też łatwo przechodzi się do postulatu rygorystycznego wyłączenia religii z życia politycznego. A przekonanie o takiej potrzebie stanowi mit założycielski suwerennego państwa narodowego, wydzielającego sfery *sacrum* i *profanum*; mit, który nabrał kształtu po wojnach religijnych w Europie w XVI i XVII wieku. Te potoczne i dość powszechnie powtarzane opinie brzmią dla autorki dziwnie, jeśli tylko przypomnimy przyczyny obydwu wojen światowych, holocaustu, wcześniej ludobójstwa Ormian czy terror Rewolucji francuskiej. W XVII wieku John Locke jeszcze wierzył, że oddzielenie państwa i kościoła było kluczem do osiągnięcia pokoju, tyle że państwo narodowe dalekie było od sprzeciwiania się wojnie. „*Problem bowiem nie leży w wielopłaszczyznowej działalności, którą nazywamy ‘religią’, ale w przemocy zakorzenionej w naszej naturze i naturze państwa, które od począt-*

Historia Boga. 4000 tysięcy lat dziejów Boga w judaizmie chrześcijaństwie i islamie, Jerozolima: Miasto trzech religii, Krótka historia mitu, Krótka historia islamu, Spór o Boga. Czym naprawdę jest religia? Biblia. Biografia, W imię Boga. Fundamentalizm w judaizmie chrześcijaństwie i islamie.

⁷ K. Armstrong, *Fields of Blood*, s. 1.

ku wymagało siłowego podporządkowania przynajmniej 90 procent swojej populacji”⁸.

Pytanie o tożsamość religii przypominać może inne, postawione przed wiekami przez św. Augustyna w *Wyznaniach*: „Czymże więc jest czas? Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem” (Ks. XI, 14). Jest to pytanie o oczywistość, o to, co nas na co dzień otacza, a przynajmniej otaczało zewsząd w przeszłości. „W świecie przednowoczesnym religia przenikała wszystkie aspekty życia”, przypomina Armstrong. Wiele z tego, co dziś jest zwykłą świecką rutyną niegdyś mieściło się w wymiarze sacrum: codzienne obowiązki, handel, polityka, czas wolny, nauka, prowadzenie wojen, uprawianie sztuki i filozofii. A religia swoimi wyjaśnieniami obejmowała wszystko od – świata ptolemejskiego do reguł gry w kości i zasad polowania. Działo się tak, nie dlatego, że ludzie Kościoła pomieszały porządku świeckiego z sakralnym. To ówczesni ludzie chcieli nadać wszystkiemu, czym żyli pogłębione i związane z wiarą znaczenie⁹. Wówczas każda ideologia państwowa była religijna. Nawet królowie walczący o supremację czy wyzwolenie od papieskiej zależności też nie byli “sekularystami”, ale czczeni byli przez poddanych jako władcy namaszczeni przez Boga¹⁰. Każde dobrze prosperujące króle-

⁸ Tamże, s. 360, a także s. 2-3. 225-226.

⁹ Pomocne w przypomnieniu nam siły związku w średniowieczu tego, co religijne z tym, co świeckie – wówczas związku integralnego i spójnego – będą choćby klasyczne stanowiska Johana Huizingi. „*Życie średniowiecznego świata chrześcijańskiego* – pisał J. Huizinga – we wszystkich swoich związkach przeniknięte jest, ba, nawet przesyczone wyobrażeniami religijnymi. Nie ma takiej sprawy ani takiej akcji, która nie pozostawałaby w stałym związku z Chrystusem i z wiarą. Wszelkie kwestie ujmowane są z punktu widzenia religii, stoimy wobec faktu zupełnie niezwykłego rozpręsztrzenia się najgorętszej wiary”. J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, T.I., Warszawa 1967, s. 276;

¹⁰ O sile nierozdzielnego związku, tego co my terminologicznie separujemy jako sacrum i profanum przypomina Ernst Kantorowicz w klasycznej rozprawie *Dwa ciała króla*. Idea „dwoistego” istnienia monarchii sięga wczesnego średniowiecza i zakłada, że za konkretnym historycznie żyjącym królem, istnieje ponadhistoryczna, duchowa i nieśmiertelna idea monarchii. Gdy król umiera, idea żyje w pojęciu „Korony Królestwa” i wciela się ponownie, stąd zawołanie wobec jego śmierci: Niech żyje król! Wczesne średniowiecze, do XIII wieku, wiązało nawet i wyjaśniało to przekonanie uznaniem bezpośredniego związku króla z Chrystusem, który monarchę namaszcza i czyni swoim ziemskim wikariuszem. W późniejszych stuleciach, jeśli już nie wikariuszem Chrystusowym (bo ten tytuł zarezerwowany zostaje dla papieża – głowy Kościoła, czyli *corpus Christi mysticum*), to jest „głową mistycznego ciała rzeczypospolitej (*corpus rei publice mysticum*)”. Król, jako *persona mixta*, posiada przymioty sakralne wynikające z koronacji i namaszczenia. Por. E. Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej* (przeł. M. Michalski, A. Krawiec, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007), s. 38-41. 54-55. 185-187; J. Strzelczyk, *Cis Oceanum et Ultra*.

stwo epoki przednowoczesnej wierzyło, że wypełnia swoją świętą misję¹¹. „Do czasu rewolucji francuskiej i amerykańskiej nie istniało coś takiego jak ‘państwo świeckie’”. Natomiast nasza skłonność do „rozdzielania religii i polityki jest obecnie tak rutynowa na zachodzie, że przychodzi nam z trudnością wyobrażenie sobie jak dogłębnie te dwie dziedziny się przenikały w przeszłości.” W istocie nie chodziło nigdy o prostą zależność typu: państwo wykorzystuje religię, lub odwrotnie. Obie dziedziny były nierozdzielne¹².

Historycznie więc termin religia był tak pojemny jak tylko można pomyśleć. Nie dziwi zatem, że przy bliższej analizie rozumienia pojęcia „religii” traci ono na oczywistości wobec wielu możliwych pól znaczeniowych, zmiennych historycznie i zależnych od perspektywy badawczej. Jest z nią jak z pogodą – porównuje autorka – może przybierać różnorodne oblicza. „Twierdzenie, że ma ona jedną, niezmienną i wewnętrznie przemocową naturę jest nie dokładne. Te same bowiem religijne wierzenia i praktyki inspirowały diametrycznie przeciwne działania”¹³.

Odnosnie natomiast do etymologii terminu religia, świat akademicki – stwierdza Armstrong – od niemal półwieku jest zgodny, że nie istnieje żaden jeden sposób jej zdefiniowania. Nasze zachodnie rozumienie religii wskazuje na system spójnych obligatoryjnych wierzeń, instytucji i rytuałów skoncentrowanych na nadnaturalistycznie pojmowanym Bogu. Religia ma zwykle charakter prywatny i jest odseparowana od świeckich aktywności. Tymczasem potencjalne odpowiedniki pojęcia poza chrześcijaństwem wskazują „niemal niezmiennie

Ernst Kantorowicz i jego dzieło, [w:] E. Kantorowicz, *Dwa ciała króla*, s. xx-xxi.

¹¹ W gruncie rzeczy nie tylko przednowoczesnej i nie tylko królestwo. Potencjał idei-misji był tak silny, że z sukcesem przepłynął razem z Pilgrim Fathers w XVII za ocean by tam rozkwitnąć w postaci koncepcji Stanów Zjednoczonych jako Reedermer Nation, odkupicielskiego narodu, który ma przed sobą, jako nowy naród wybrany, zbawienną jasną misję. Tak ważne wydarzenie w historii Ameryki jak bitwa po Gettysburgiem (upamiętniana w Memorial Day) została przez Abrahama Lincolna w przemówieniu Gettysburskim odczytana jako ofiara przelana dla dobra narodu (śmierć prezydentów Lincolna i J.F. Kennedy’ego oraz Martina L. Kinga były podobnie interpretowane jako ofiara niosąca odrodzenie do wolności). W XIX wieku rozwinęło się wśród Amerykanów poczucie jasnego przeznaczenia (*manifest destiny*), iż ten naród ma do spełnienia boską misję obejmującą najpierw opanowanie kontynentu. Przyjęto także iż opatrnościowe powołanie tego narodu sankcjonuje także podbój Indian i potem Meksyku. Amerykańska demokracja uznaje się dopóty za niedopełnioną, dopóki nad resztą świata nie załopocą sztandary demokracji. J. Moltmann, *The Coming of God. Christian Eschatology*, Fortress Press, Minneapolis 1996, s. 172-175; J. Micklethwait, A. Wooldridge, *Powrót Boga*, s. 70-95.

¹² K. Armstrong, *Fields of blood*, s. 3. 359-360.

¹³ Tamże, s. 358-359.

na coś większego, mniej precyzyjnego i wiele więcej obejmującego”. Arabskie *din* dotyczy całej drogi życia, sanskryckie *dharma* to pewna totalna choć nieprzetłumaczalna koncepcja obejmująca prawo, moralność, sprawiedliwość i życie społecznej. Ponadto, również klasyczna łacina ani greka nie znają bliższego odpowiednika angielskiego *religion*. Ideał religii jako systematycznego i osobistego dążenia jest obcy nie tylko klasycznej grece, ale też kulturom Japonii, Egiptu Iranu, Chin i Indii. Podobnie Biblia hebrajska nie zna żadnego abstrakcyjnego pojęcia na oznaczenie „religii”. Oczywiście istnieje łaciński termin *religio*, jednak jego etymologia jest niejasna. I za pewne nie odnosi się do czegoś „dużego i obiektywnego”. Takiego też znaczenia nie posiadało dla Augustyna (jest to raczej osobiste spotkanie z transcendentnym Bogiem i więź z Nim). W średniowieczu z kolei *religio* odnosiło się do życia monastycznego i pomagało oddzielić mnichów od świeckich księży¹⁴.

Jeśli natomiast czasem myślimy o „wierze” (rzeczownikowo), jako synonimie religii, to Armstrong zwraca uwagę na zmianę jaka zaszła w konotacjach tego pojęcia po Reformacji. Otóż protestancka Reformacja dodała mu nowe znaczenie. Wcześniej bowiem w Middle English *beleven* (podobnie jak greckie *pistis* i łacińskie *credo*) oznaczały praktyczne oddanie i zaangażowanie, lub postawę lojalności. Tymczasem w protestantyzmie jest to już intelektualne przekonanie o prawdziwości i akceptacja wyznawanej doktryny, czego wyrazem mogą być wyznania wiary angielskiej reformacji: *Trzydzieści dziewięć artykułów wiary*, *Artykuły z Lambeth*, *Westminsterskie wyznanie wiary*, a po stronie katolickiej *Trydenckie wyznanie wiary*¹⁵.

Do tych dokumentów można by z pewnością dołączyć poza-angielskie zbiory podstawy doktrynalnych protestantyzmu¹⁶. Niemniej jednak całościowo argumentacja autorki wydaje się nieprzekonująca. Przede wszystkim wspomniana „przemiana”, jedynie kontynuuje wcześniejsze i właściwe dla katolicyzmu, czy szerzej dla zachodniej post-greckiej racjonalnej cywilizacji uwarunkowanie na logicznie niesprzeczne ujęcie wiary. Świadkiem tego jest niemal cała historia sporów teologicznych, toczonych ostrymi narzędziami precyzyjnego języka filozofii zaadoptowanego do teologii – począwszy od włączenia filozoficznego terminu: *homousiosius* (współistotny) do Credo nicejskiego w 325 roku. Filozofia jako *ancilla theologiae* właśnie w takie oręża teologię uzbrajała i w tym się jej sens w wiekach średnich spełniał¹⁷. Sformułowane już przez św.

¹⁴ Tamże, s. 2-3.

¹⁵ Tamże, s. 222-223.

¹⁶ Jak (dla luteranizmu): Wyznanie augsburskie, Apologia wyznania augsburskiego, Artykuły szmalkaldzkie, Mały i Duży Katechizm, Formuła zgody.

¹⁷ Gdyby intelektualne przekonanie o prawdziwości wyznawanej wiary i możliwości precyzyjnego jej wyrażenia języku, było specyficzne dopiero dla epoki nowożytnej, to

Augustyna wezwanie o *intellectus fidei* – zrozumienie wiary, podtrzymane potem przez Boecjusza („wiarę, jeśli możesz, powiąż z rozumem”) silnym głosem zabrzmiało w XI wieku u Anzelma z Cantenbury w postulatcie: *fides quaerens intellectum*, wiary poszukującej zrozumienia¹⁸. Ponadto implikowana przez Armstrong inicjatywa protestantyzmu w do-intelektualizowaniu wiary nie do końca przekonuje zwłaszcza, jeżeli przypomnimy, iż jednym z kamieni węgielnych ewangelicyzmu jest zasada *sola fide*; zasada sięgająca korzeniami jeszcze poglądów Wilhelma Ockhama a wyrażająca pośrednio nieufność wobec rozumu w sprawach wiary i niekiedy przechodząca we wrogi rozumowi fideizm, lub biblicyzm.

Loci classici problemu

Narodzinom i rozwojowi tego, co dziś nazywamy religią w przeszłości krok w krok towarzyszyła przemoc. Starotestamentalne dzieje historii zbawienia Narodu Wybranego możemy opisać jako dzieje wojen. Taka wspólna historia nie obciąża jednak z założenia samej religii. Podobnie jest z chrześcijaństwem. **Jezus** urodził się w społeczeństwie traumatyzowanym przez przemoc. W jego misji polityka i religia były nierozdzielnie związane, a samo życie przebiegło na tle powstań i rewolt; pomimo błogosławienia wprowadzających pokój w Kazaniu na górze oraz nakazu schowania miecza (por. Mt 5,9; J 18, 11). Ostatnie z powstań wybuchło w 66 roku i zakończyło się oblężeniem Jerozolimy przez wojska Tytusa, a następnie jej spaleniem i zburzeniem Świątyni¹⁹. Chrześcijaństwo więc od początku „związane” było z przemocą, ale jako jej świadek lub przedmiot, co odnosi się również do prawie trzech stuleci przesładowań chrześcijan począwszy od Nerona i Domicjana aż do Dioklecjana, na paręnaście lat przed Edyktem mediolańskim. Tak pojmowanemu chrześcijaństwu jako religii przyjrzymy się za Karen Armstrong w odniesieniu do „kla-

niezrozumiałymi będą choćby spory w starożytnym Kościele, których efektem były kolejne udoskonalane ujęcia Credo, tj. wyznań wiary, tworzonych w starożytności chrześcijańskiej od Składu apostolskiego do symbolu toledańskiego. Potem kontynuowane były w wyznaniach wiary soborów średniowiecznych, wyznaniu trydenckim czy aż do wyznania Pawła VI. Por. m.in. S. Głowa, I. Bieda (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1988, s. 2, 605-646.

¹⁸ Ta intencja była właściwą przesłanką uprawiania metody scholastycznej, dostrzegającej głęboką zgodność prawd naturalnych z objawionymi (przez św. Tomasza nazwanych niekiedy *revelabile*). Długą, silną tradycję potwierdza tylko współcześnie Jan Paweł II w Encyklice *Fides et ratio*, którą otwiera słowami: „Wiara i rozum (*fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy.” Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, „L'Osservatore Romano”, 19(1998) nr 11(207), s. 4.

¹⁹ Tamże, s. 122-126.

sycznych” zarzutów wobec stawianych przed nim, jako religią nie tylko doznającą przemoc, ale i ją stosującej, tj. w kontekście krucjat, inkwizycji i wojen religijnych.

W listopadzie 1095 roku papież Urban II, mnich cluniacki na synodzie Clermont wezwał chrześcijańskie rycerstwo by przestali walczyć między sobą a zamiast tego walczyli z wrogami Boga, innymi słowy nakłaniał ich do wyzwolenia swoich braci chrześcijan ze Wschodu „*od tyranii i ucisku muzułmanów*”. Taki był początek pierwszej krucjaty. Papieżowi wcześniej nie przyszłoby jednak do głowy, że pierwsze ofiary – pierwsi „wrogowie” – pojawią się jeszcze na terenie Niemiec i będą nimi Żydzi, których kilka tysięcy zamordowano w 1096 roku. Dla krzyżowców Żydzi stali się uosobieniem wroga Boga obecnym na miejscu; nie trzeba było go szukać daleko poza Europą. „*Krzyżowcy uczynili z przemocy wobec Żydów chroniczną chorobę Europy: za każdym razem, gdy zwoływano krucjatę, chrześcijanie najpierw atakowali Żydów u siebie w domu*”²⁰. Te prześladowania były z pewnością inspirowane przekonaniami religijnymi, ale również czynnikami natury społecznej i politycznej. „*Ta święta wojna i ideologia, która ją inspirowała stanowiły zupełne zaprzeczenie nurtu pacyfistycznego w chrześcijaństwie. Było to również pierwsze imperialistyczne przedsięwzięcie chrześcijańskiego zachodu, gdyż po stuleciach застоju, wywalczyło ono swoje miejsce na scenie międzynarodowej*”, czego konkretnym wyrazem było ustanowienie pięciu państw krzyżowych w Lewancie. „*Ideologia tych pierwszych zachodnich kolonii była dogłębnie przeniknięta religijnością. I choć później zachodni imperializm inspirował się bardziej świecką ideologią, to i tak często dzielił surowość i agresywną sprawiedliwość krucjat*”. Za państwami poszło powołanie zakonów rycerskich – ci oddani i zdyscyplinowani

²⁰ Tamże, s. 191; por. także s. 188-193. W okresie krucjat Europa stała się „społeczeństwem prześladowującym”. Aż do początku XI wieku europejscy Żydzi byli w pełni zintegrowani ze resztą społeczeństwa. A za czasów Karola Wielkiego cieszyli się cesarską ochroną. Mówili tym samym językiem co inni mieszkańcy, zostawali właścicielami ziemi, rzemieślnikami, cenionymi lekarzami. Nie było żadnych gett, gdyż żyli obok chrześcijan. Zmiana zaszła właśnie w XI wieku, pod wpływem plotek, jakoby, nieco wcześniej, wspomagali muzułmanów w działaniach odbieranych za nieprzychylnie chrześcijanom. Wywołało to najpierw fale ataków, a z upływem czasu krucjat ich obraz łączony jest z obrazem muzułmanów. W pierwszej połowie XII wieku pojawiły się pierwsze oskarżenia i obciążanie ich winą za śmierć dzieci. Ta fala prześladowań była z pewnością inspirowana wypaczonymi wierzeniami chrześcijańskimi, ale wynikała również z uwarunkowań społecznych. I z zazdrości, jaką wywoływało szybkie bogacenie się Żydów, którzy po odebraniu im wcześniej ziemi musieli zająć się finansami. Tamże, s. 201-202.

rycerze w habitach stali się też pierwszą profesjonalną siłą militarną w na Zachodzie od czasów rzymskich²¹.

W kontekście wydarzeń naszych czasów może pojawić się tu pytanie: dlaczego nie słyhać o dżihadzie, jako odpowiedzi muzułmańskiej na krucjaty? Pośrednia odpowiedź Karen na to pytanie jest tyleż ciekawa, co zastanawiająca. Otóż muzułmanie byli wstrząśnięci krwawą przemocą krzyżowców, szczególnie podczas zdobycia Jerozolimy, a także Antiochii – zabijanie starców, dzieci, kobiet i świętych mężów było trudne do pojęcia. Klasyczna idea dżihadu była wówczas wśród Turków jakby uśpiona, a gdy krzyżowcy wkroczyli, nikt nie chciał bronić swoich granic. W duchowości wyznawców Islamu dominowała duchowość suficka, z której wynikała raczej tolerancja, niż wąskie i uproszczone rozumienie Boga. *„Dżihad, który był wówczas niemal martwy, zaczął stawać się istotną siłą w regionie; został wskrzeszony nie za sprawą jakiejś wewnętrznie przemocowej natury Islamu, ale przez utrzymujący się najazd z Zachodu. /.../ W przyszłości, wszelka zachodnia interwencja na Bliskim Wschodzie, choćby najbardziej świecka w swej naturze, wywoływała pamięć fanatycznej przemocy pierwszej krucjaty”*. Dżihad militarny zaczął coraz bardziej zadomawiać się w duchowości Wielkiego Dżihadu, dopiero gdy na idei krucjat zaczęły silniej ciążyć wpływy materialne i polityczne, czego przykładem są trzecia, a szczególnie czwarta krucjata zwieńczona zdobyciem chrześcijańskiego Konstantynopola. *„Od czasu krucjat – podsumowuje Armstrong – zmieniło się wyraźnie postrzeganie muzułmanów w Europie, które zrazu było obojętne, a po tej epoce zaczęto ich widzieć jako wartych eksterminacji”*²².

Następnym przykładem i „miejscem klasycznym” problematyki jest średniowieczna inkwizycja, a szczególnie nieco późniejsza inkwizycja hiszpańska. Jej powołanie w 1480 roku przez Izabelę i Ferdynanda z czasem doprowadziło do sytuacji, w której ta polityka stała się symbolem „fanatycznej przemocy” religijnej. Przy czym nie wywodziła się ona zdaniem autorki z przesłanek religijnych, ale głębiej tkwiących politycznych. Inkwizycja hiszpańska, co dla niej charakterystyczne, nie zwracała się przeciw heretykom, ale nawróconym Żydom, którzy po chrzcie w jakiś sposób upadli. Wcześniejsze pokojowe współżycie (*convivencia*) Żydów, chrześcijan i muzułmanów odeszło w zapomnienie. Monarchowie katoliccy wydali edykt eksmisyjny: albo Żydzi ochrzczą się (i tak zrobiła większość), albo mają wyjechać. Pierwsze dwadzieścia lat inkwizycji w Hiszpanii jest najbardziej krwawe: ocenia się że w latach 1480-1530 wykonano egzekucje od 1500 do 2000 osób (niegdyś podawano liczby znacznie

²¹ Tamże, s. 194.

²² Tamże, s. 198-202, a także s. 195-201.

większe). Takie praktyki w sposób oczywisty były niszczącym antyświadectwem dla konwertytów²³.

Wojny religijne XVI i XVII wieku, jakie okazały się być niezamierzonym efektem wystąpienia Marcina Lutra i Reformacji protestanckiej, to trzeci z wybranych u Armstrong mocnych przykładów podnoszonych we wszelkiej dyskusji na temat religii a przemoc. Luter, jak zauważa autorka, był pierwszym chrześcijańskim pisarzem, który obstawał za rozdziałem kościoła i państwa. „W pismach politycznych Lutra widzimy pojawienie się 'religii' jako osobnej sfery aktywności ludzkiej, osobnej od świata, jako całości, której wcześniej ona przenikała”²⁴. Chrześcijanie przynależą do Królestwa Bożego, a wiara jest sprawą prywatną; natomiast dzięki Duchowi wolni są od nacisków świata. Takich prawdziwych chrześcijan w ocenie Lutra nie było wielu, stąd pozostali, jako grzesznicy należący do Królestwa tego świata, winni być niczym dzięki bestie związani łańcuchami by nie gryzły – to znaczy silne państwo winno nad nimi sprawować kontrolę, bowiem bez silnego państwa świat popadłby w chaos. Królestwa tego świata muszą opierać się na nierówności i ucisku. Potwierdzeniem tego jest jego zachęta skierowana do władców świeckich aby jak najsurowiej rozprawiali się z rewoltą wojny chłopskiej: „nie ma nic bardziej zatrującego, raniącego i diabelskiego niż rewolta”. Liczba ofiar wojny chłopskiej, dochodząca do stu tysięcy, ukazuje się jako nader wymierny skutek przekonania, że rebelia niszczy strukturę społeczeństwa. Podobny los spotkał holenderskich anabaptystów w Monasterze w 1534. Ich radykalizm i literalny ewangelikalizm połączony ze społecznie „wybuchowymi” dekretami uznającymi poligamię i zniesienie własności prywatnej, wywołały gwałtowną reakcję po stronie zarówno katolickiej, jak i protestanckiej. Za Monastyrzem mogły przecież pójść inne miasta. W przypadku wojny chłopskiej i Monastyrza, przypomina Armstrong, u podłoża dostrzeżemy najpierw raczej czynniki natury politycznej niż religijnej²⁵.

Paleta argumentacji Armstrong, korzystającej z nowych ustaleń historiografii, daleka jest od czarnobiałej dwuwymiarowości. Tak arcytrudne zagadnienia jak krucjaty czy inkwizycja wymagają zniuansowanego podejścia pamiętającego, iż w owych czasach (aż do XIX-wiecznego zjednoczenia Włoch) Kościół był państwem kościelnym, potęgą polityczną, a papież po okresie sporów o inwestyturę potężnym monarchą i głową chrześcijańskiego *universum* oraz ziemskim wikariuszem Chrystusa. Należy więc pamiętać o ogromnej wadze czynników politycznych i ekonomicznych, jak również o wpływie elementów specyficznie teologicznych. Do nich zaliczymy lęki eschatologiczne i oczeki-

²³ Tamże, s. 216-219.

²⁴ Tamże, s. 220.

²⁵ Tamże, s. 219-222.

wania apokaliptyczne średniowiecza i początku epoki nowożytnej²⁶. Ale szczególnie ważną rolę wydaje się odgrywać średniowieczny obraz Boga, jaki mogli mieć inkwizytorzy. Christine Caldwell Ames badając dzieje papieskiej inkwizycji, za autorami epoki (inkwizytorami) mówi: „*Chrystus przyszedł, by ścigać i prześladować*”, nie przyniósł pokoju, ale miecz. „*Chrystus prześladowca*” uderza, wydaje sprawiedliwe wyroki w odwiecznej walce ze swymi wrogami, która potrwa aż do dnia sądu. „*Bóg wcielił się na ziemi w Chrystusa jako narzędzie gwałtu i prześladowania, wymierzającego z gorliwością karę złoczyńcom*”²⁷. Choć zauważyć tu należy, że jednak powyższy obraz Boga inkwizytorów nie był całkiem miarodajny dla dojrzałego średniowiecza²⁸. Wracając jednak do *Fields of Blood* cenne jest wszakże odnotowane przez autorkę i nowszą historiografię wyraźnie zmniejszenie statystyk rzeczywistych ofiar przemocy, w tym inkwizycji²⁹.

²⁶ Jean Delumeau w *Strachu w kulturze zachodu* choć koncentruje się na okresie od XIV do XVIII wieku, to jednak spora część katalogu lęków i strachów dotyczy również wcześniejszych stuleci charakteryzujących się wystąpieniami dualistycznymi i millenarystycznymi – będzie to rozbudowany strach przed szatanem i jego dostrzeganymi niemal wszędzie „agentami”. J. Delumeau, *Strach w kulturze zachodu. XIV-XVIII w.*, IW PAX Warszawa 1986, s. 220.318. Jan Kracik przypomina o millenarystycznym Tł wypraw krzyżowych. Dla krzyżowców natomiast, którzy torowali zamkniętą przez siły Antychrysta drogę do Jerozolimy, wyzwolenie miasta świętego miało oznaczać początek tysiącletniego królowania Chrystusa. J. Kracik, *Trwogi i nadzieje końca wieków*, Znak, Kraków 1999, s. 78-83.

²⁷ Powyższa „represyjna teoria i praktyka inkwizycji – podsumuje Ames – brała się z przekonania, iż Bóg od zawsze stosował przymus wobec wszystkich ludzi, a starania inkwizytorów były tego przymusu tylko słabym echem i preludium”. Ch.C. Ames, *Inkwizycja i bracia św. Dominika. Słuszne prześladowania*, W Drodze, Poznań 2013, s. 37, 39, 299.

²⁸ Jednak przywołany przez Ames obraz Boga w późnym średniowieczu, epoce znającej wprowadzić koncepcję „bicia Bożego” i „Bożego gniewu”, nie jest wyczerpujący. Właśnie ta epoka stopniowo odkrywała coraz bardziej „dobrego”, ewangelijnego Boga w obliczu cierpiącego dla zbawienia Chrystusa oraz współczującego Ojca. Por. choćby: J. Le Goff, *Bóg średniowiecza*, przeł. K. Kocjan, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009, s. 24-25, 34-35, 72.

²⁹ „W nowszych badaniach ilościowa analiza zachowanych protokołów inkwizycyjnych przyczyniła się do relatywizowania starszych, dalece przesadzonych danych liczbowych.” J. Oberste, *Heretycy i inkwizycja w średniowieczu*, przeł. G. Rawski, WAM, Kraków 2010, s. 149-150. Podobne ustalenia przybliżył Paweł Kras, który zauważa, że w pracach dotyczących inkwizycji dyskusja nad liczbami ofiar, jeśli ma być zasadna to powinna opierać się na protokołach rozpraw. „Dostępne protokoły średniowiecznych inkwizytorów wskazują, że najczęściej odsetek osób uznanych za heretyków i przekazanych w ręce władz świeckich w celu wymierzenia „stosownie surowej kary” oscylował w granicach 1,5-2% wszystkich osób sądzonych przez trybunały inkwizycyjne” („sto-

Podsumowanie

Jedną z nagród, których laureatką jest Karen Armstrong, to *Franklin D. Roosevelt Four Freedoms Medal*. Nagroda nawiązuje do słynnego przemówienia wygłoszonego przed Kongresem w 1941 roku, w którym prezydent Roosevelt sformułował nadzieję, że w przyszłości będziemy wszyscy żyli w świecie cieszącym się czterema podstawowymi wolnościami³⁰. Dwie z nich to wolność do wyznawania wiary w sposób nieskrępowany oraz wolność od lęku. Temat niniejszego artykułu dotyczy tego, co właściwie czyni jednoczesną realizację obu tych wolności niemożliwą. Przemoc bowiem rodzi strach, a religia – głosząca ideą dobrego i miłosiernego Boga – byłaby wewnętrznie sprzeczna i przestała być sobą.

Karen Armstrong włączając się z *Fields of Blood* w trwającą dyskusję wykazała się znakomitą znajomością historycznych wymiarów problematyki, przekazem wolnym od uprzedzeń oraz zaangażowaniem osobistym biorącym w obronę w religii to, co niezbywalnie dobre i humanitarne. Jej oceny źródeł problemu dalekie są od pochopnych jednostronnych sądów, często ferujących wyroki na religię. Problem leży bowiem – jak pisała – nie w tym co nazywamy religią, ale „w przemocy zakorzenionej w naszej naturze i naturze państwa”. Zauważa, że często te same religijne przekonania i praktyki prowadziły do działań diametralnie odmiennych. Charakterystyczne dla jej podejścia do problemu wydaje się stałe uwrażliwienie na wieloznaczność i historyczne bogactwo tego, co kryje się za pojęciem religia. Ma rację przypominając, że z powodu tej wielopłaszczyznowości znaczeniowej i po prostu historycznej zmienności, termin nie jest jednoznacznie definiowalny. To miał na myśli Günter Lanczkowski przypominając: „*Nie ma religii jako takiej, istnieją tylko religie*”. A te, można dodać, są wielorako różne. Łączy je natomiast uznanie istnienia sfery *sacrum*, *mysterium tremendum et fascinans*, obecności świętości i transcendencji, których afirmacja przybiera postać wiary i rytuału. A to akurat, że zorganizowaną przemocą instytucjonalną, powiązaną z walką o władzę i z państwem niewiele ma wspólnego³¹. Te konstatacje rzeczywiście wytrącają oręż sensu twierdze-

sownie surowej kary” oznaczały wyrok śmierci). Stąd dawniejsze statystyki mówiące o „*kilkudziesięciu tysiącach ofiar średniowiecznych inkwizytorów*” są trudne do utrzymania. P. Kras, *Wstęp do wydania polskiego: Średniowieczna inkwizycja i zakon braci kaznodziejów. Zarys problematyki badawczej*, [w:] Ch.C. Ames, *Inkwizycja i bracia św. Dominika*, s. 31-32.

³⁰ <http://www.fdrlibrary.marist.edu/pdfs/fftext.pdf>.

³¹ G. Lanczkowski, *Wprowadzenie do religioznawstwa*, przeł. A. Bronk, Verbinum, Warszawa 1986, s. 33, także s. 27-39. Podobnie uważa Michel Foucault pisząc, że termin „chrześcijaństwo” jest „*bez wątpienia niejasny i obejmuje w istocie całe mnóstwo różnych zjawisk*.” M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, przeł. M. Herer, WN PWN, Warszawa 2010, s. 162-163.

niom, iż religia jest winna przemocy. W gruncie rzeczy, w historycznych przykładach, które za autorką przywołaliśmy, wydaje się, że nie tyle chodziło o religię (np. chrześcijańską) pojmowaną według jej powyżej wspomnianego rdzenia znaczeniowego, ale raczej o instytucjonalno-prawną postać, czy wymiar jaki przybierała w danej epoce, lub – sięgając głębiej – o ludzką naturę i głęboką ewolucyjnie zakorzoną skłonność do przemocy. Jednak czy i na ile jest możliwe i zasadne oddzielenie w „religii” sfery instytucjonalnej od otwartego na transcendencję rdzenia ideowego? Pozostaje to kwestią wątpliwą.

Czy wymowa pracy Karen Armstrong współbrzmi ze stanowiskami, którym wyraz daje opinia Foucaulta: „*spośród wszystkich cywilizacji, to cywilizacja chrześcijańskiego Zachodu był niewątpliwie najbardziej twórcza, zaborcza, arogancka i krwawa. Należy w każdym razie do tych cywilizacji, które rozwinęły największy potencjał przemocy.*”³² Oczywiście nie, ponieważ *Fields of Blood*, jest poniekąd apologią religii i tego, co w nich humanitarne. Zasadnicza linia argumentacyjna autorki wskazuje najpierw na naturę ludzką, dalej na od początku represyjną naturę państwa oraz ewentualnie na instytucjonalne, „państwopodobne” wcielenie religii. Sama „religia” natomiast – w jej warstwie wewnętrznej, ideowej i szukającej *sacrum* – staje się kozłem ofiarnym.

Przy formułowaniu stanowiska w przedmiotowym temacie wszystkie wspomniane perspektywy badawcze, jak klimat epoki, źródła jej mentalności, wzniosłe lub przestępcze motywacje inkwizytorów i krzyżowców pozostają nieodzowne. Jednak chyba nie zmieniają faktu, że cierpienie człowieka podawanego torturom, w dowolnym miejscu lub czasie, pozostaje nieakceptowaną okropnością. Niewyobrażalne wydaje się również ich pogodzenie z fundamentalnym przesłaniem Dobrej Nowiny o zbawieniu³³. Jakkolwiek cenna i inspirująca jest praca brytyjskiej badaczki, to dyskusja, przede wszystkim historyczna, nad związkiem religii ze zorganizowaną przemocą będzie kontynuowana.

³² M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, przeł. M. Herer, WN PWN, Warszawa 2010, s. 147. Podobnie David S. Landes szukając odpowiedzi na pytanie o źródła globalnego sukcesu cywilizacji zachodniej znajduje szkoły historyków uważających, że: „*Europejczycy byli agresywni, bezwzględni, chciwi, pozbawieni skrupułów, cechowała ich hipokryzja*”. D.S. Landes, *Bogactwo i nędza narodów. Dlaczego jedni są tak bogaci, a inni tak ubodzy*, przeł. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2005, s. 19.

³³ Można zgodzić się nawet ze sformułowaniem Sama Harrisa, który mówiąc o hiszpańskiej inkwizycji i niesławnym „hiszpańskim krześle”, stwierdza, że „*tortury sądowe osiągnęły nieziemski (transcendent) poziom okrucieństwa*”. S. Harris, *The End of Faith*, s. 81.

RELIGION AND VIOLENCE. KAREN ARMSTRONG IN SEARCH OF THE SUSTAINABLE POSITION

Streszczenie

Niniejszy artykuł jest głosem w toczącej się dyskusji na temat związków między religią a przemocą, i przyjmuje pracę Karen Armstrong *Fields of Blood. Religion and the History of Violence* jako punkt odniesienia. Praca napisana przez uznaną i szanowaną autorkę w zakresie dyskursu o religii, bada różne formy przemocy zorganizowanej w ramach historii religii i państw. Armstrong kładzie accent na obecność chrześcijaństwa i islamu w historii Zachodu w odniesieniu do tak pełnych przemocy okresów dziejów jak czas krucjat, inkwizycja czy wojny religijne w Europie wczesnonowożytnej. Autorka wskazuje jak bogate, wielostronne i zróżnicowane są interpretacje terminu „religia”. To bogactwo znaczeń może prowadzić do nieuzasadnionych oskarżeń i mocno uproszczonych odpowiedzi na pytanie o rolę religii w narodzinach przemocy. Porównana i zestawiona z opiniami innych autorów na temat religii, bogato udokumentowana propozycja K. Armstrong wydaje się być dobrze wyważona i mocno osadzona we współczesnej dyskusji na przedmiotowy temat. Starając się uniknąć jakichkolwiek form stronniczości, *Fields of Blood* skutecznie oddziela humanitarne i niosące pokój przesłanie, jakie jest obecne w religiach od różnych form zorganizowanych działań, które nastawione są na zdobycie władzy.

Słowa kluczowe

Pojęcie religii, przemoc zorganizowana, krucjaty, inkwizycja, religia i władza polityczna

Summary

This paper seeks to contribute to the ongoing discussion on the subject of the relationship between religions and violence, using Karen Armstrong's *Fields of Blood. Religion and the History of Violence* as its point of reference. This book by the renowned and respected author, specialising in various aspects of religion, examines forms of organised violence in the history of religions and states. Armstrong places an emphasis on the presence of Christianity and Islam in Western history with regard to such violence-packed periods as those of crusades, the Inquisition, and religious wars of early modern Europe. The author clearly indicates how rich, multifaceted and diverse are the different interpretations of the term 'religion'. This abundance of meanings can often lead to unjustified accusations and grossly simplified answers to the question of religion's role in the ascent of violence. Compared and contrasted with other writers' opinions on the subject, Armstrong's informed position appears to be well balanced and firmly grounded in contemporary discourse. Trying to avoid any forms of bias, *Fields of Blood* manages to separate the humanitarian and peace-bringing messages that are present in religions from the distorted and power-oriented forms of organised action.

Key words

Concepts of religion, organized violence, crusades, inquisition, religion and political power

Bibliografia

Ames Ch.C., *Inkwizycja i bracia św. Dominika. Słuszne prześladowania*, W Drodze, Poznań 2013.

Armstrong, K., *Fields of Blood. Religion and the History of Violence*, Vintage, London 2015, s. 518.

Bessell, R., *Violence. A modern Obsession*, Simon&Schuster, New York 2015.

Delumeau J., *Strach w kulturze zachodu. XIV-XVIII wiek*, tł. A. Szymanowski, IW Pax, Warszawa 1986.

Foucault, M., *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, przeł. M. Herer, WN PWN, Warszawa 2010.

Foucault, M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.

Harris, S., *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason*, Simon&Schuster, London 2006.

Huizinga J., *Jesień średniowiecza*, T.I., Warszawa 1967.

Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, "L'Osservatore Romano", 19(1998) nr 11(207).

Kantorowicz, E. H., *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, przeł. M. Michalski, A. Krawiec, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

Kracik J., *Trwogi i nadzieje końca wieków*, Znak, Kraków 1999.

Kras P., *Wstęp do wydania polskiego: Średniowieczna inkwizycja i zakon braci kaznodziejów. Zarys problematyki badawczej*, [w:] Ch.C. Ames, *Inkwizycja i bracia św. Dominika. Słuszne prześladowania*, W Drodze, Poznań 2013, s. 7-34.

Lanczkowski G., *Wprowadzenie do religioznawstwa*, przeł. A. Bronk, Verbum, Warszawa 1986.

Landes D.S., *Bogactwo i nędza narodów. Dlaczego jedni są tak bogaci, a inni tak ubodzy*, przeł. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2005.

Micklethwait J., Wooldridge A., *Powrót Boga. Jak globalne ożywienie wiary zmienia świat*, przeł. J. Grzegorzczak, Wydawnictwo Zys i S-ka Poznań 2011.

Oberste J., *Heretycy i inkwizycja w średniowieczu*, przeł. G. Rawski, WAM, Kraków 2010.

Pinker, S., *The Better Angels of Our Nature. A History of Violence and Humanity*, London 2011.

Strzelczyk J., *Cis Oceanum et Ultra. Ernst Kantorowicz i jego dzieło*, [w:] E. Kantorowicz, *Dwa ciała króla*, s. vii-xxviii.

Moltmann J., *The Coming of God. Christian Eschatology*, Fortress Press, Minneapolis 1996.

<http://www.fdrlibrary.marist.edu/pdfs/fftext.pdf>