

**Andrzej Wójtowicz**

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID 0000-0002-0000-1113

DOI <https://doi.org/10.21697/ucs.2022.30.2.02>

## LEKCJE Z DZIEDZICTWA POLSKIEJ SOCJOLOGII RELIGII

### Lessons on the heritage of Polish sociology of religion

#### Streszczenie

Jedenaście krótkich lekcji pokazuje znaczenie wielkich postaci socjologii religii w Polsce, profesorów Władysława Piwowarskiego, Edwarda Ciupaka, a także wcześniejszych. Pamięć umożliwia zrozumienie dziedzictwa, jest wehikułem tradycji. Wydziedziczeni nie mają czego szukać w socjologii. Dziedzictwo wiedzy jest jej warunkiem, pamięć uprzywilejowanym honorem tych, co ją uprawiają. Socjologia religii jest manewrem nieustannym na swoich dziedzictwach, na historii religii i sama jako dyscyplina pochodzi z owego *peccatum originale* nauk społecznych, który wszystko, co jest w możliwościach jej badania, każe umieścić w tym, co społeczne. Jakoż i ona sama, jak u Durkheima, istotę tego, co religijne, odkrywa w tym, co społeczne. Religia już nie przejawia się inaczej jak w tajemnicy tego, co społeczne.

**Słowa kluczowe:** pamięć, dziedzictwo, kultura, całość społeczna

#### Abstract

Eleven short lessons show the importance of the epic figures of the sociology of religion in Poland, professors Piwowarski, Ciupak, as well as earlier ones. Memory makes it possible to understand heritage, it is a vehicle of tradition. The disinherited have nothing to look for in sociology. The inheritance of knowledge is its condition, memory is the privileged honor of those who cultivate it. The sociology of religion is a constant maneuver on its heritage, on the history of religion, and as a discipline itself comes from that *peccatum originale* of social sciences, in which everything that is in the possibility of researching it is placed in that which is social. As in Durkheim, it discovers the essence of what is religious in what is social. Religion no longer manifests itself except in the mystery of what is social.

**Keywords:** memory, heritage, culture, social entity

#### Lekcja pierwsza o tematycznych horyzontach pamięci

Mnemosyne, bogini pamięci, matka za sprawą Zeusa wszystkich muz, na rokokowym obrazie Jacoba de Wita *Jowisz i Mnemosyne* uwięziona spojrzeniem bezwzględnie ufnym w oblicze ojca bogów, opiera się pewnie o jego łaskę. Jawny erotyzm tej sceny podkreślony jest światłem anielskiego pochodzenia. Pamięć jest wszechstronnie płodna. Ma boskie pochodzenie. Gdy zanika, pojawiają się kłopoty z tożsamością (Kołakowski 1999: 162), sensem, ze zrozumieniem czegokolwiek. Thanatos, brat Hipnosa, boga snu, jest opiekunem śmierci, krańca pamięci. Pamięć umożliwia zrozumienie dziedzictwa, jest wehikułem tradycji. Wydziedziczeni nie mają czego szukać w socjologii. Dziedzictwo wiedzy jest jej warunkiem, pamięć uprzywilejowanym honorem tych, co ją uprawiają. Utrata pamięci, ze złośliwości bogów czy zbiegu okoliczności, skleroza, w pewnym szczególnym sensie, zwalnia z odpowiedzialności i to jedyny wynikający z niej zysk. Dziedzictwo w socjologii domaga się krytycznego hołdu, jak detradycjonalizacja lub Weberowskie *Entzauberung*, odczarowanie. Ono ma sens Kantowskiej krytyki, znaczy tyle, ile odkrycie warunków swej prawdziwości. To jedyny podatek z dziedzictwa:

powinność jego krytyki. Prawdziwościowy status pamięci umożliwia historię, determinuje i uszczegóławia jej zawartość. Pamięć, greckie *anamnêsis*, jest aktem czuwającej refleksyjnie wierności czemuś i wierności komuś. Socjologia religii w Polsce i gdzie indziej czyni z pamięci substancję swego głównego przedmiotu, owszem, pewien warunek jego społecznej obiektywizacji, religii, religijności, kościoła, kultury w jej ciągle gotującej się w pamięci gotowości do rozpoznania swej całości (Napiórkowski 2022). Pamięć, reprezentacja przeszłości wchodzi w liczne relacje i uwarunkowania z wyobraźnią. Paul Ricœur uczy, iż „pamięć podąża śladem wyobraźni” (Ricœur 2012: 16–17). Ta zaś żyje obrazami, ikonologiczną zdolnością i potrzebą formy dla ciągle odnawiającej się obecności *sacrum*.

### **Lekcja druga o nieporozumieniu finalistycznym, że wszystko, co religijne, jest społeczne z istoty**

Talmud mówi, że lepiej by się nie narodził ten, kto rozważy cztery rzeczy: to, co na górze, to, co na dole, to, co przeszłe, i to, co przyszłe. Natchnieni redaktorzy *Leksykonu socjologii religii*, wydawnictwa Verbinum z 2004 r., sprawiedliwie obeszli się z talmudyczną receptą na szczęśliwą egzystencję w świecie poznania i nauki: ani sobie, ani nikomu innemu nie powierzyli opracowania hasła „dziedzictwo, historia, testament, pamięć”. Hasła „Talmud” też zresztą tam nie ma. Wszystkie zamieszczone hasła *Leksykonu* odnoszą się do ich własnych historii, do takiego czy innego dziedzictwa wiedzy, języka, pamięci. Leksykony, słowniki, encyklopedie żyją z dziedzictwa nauki. Pojęcia socjologii religii wystawione są na liczne próby. Wśród nich próba ich powiązania z własną historią nie należy do ostatnich, zdaje się odwrotnie, należy do pierwszych. Socjologia religii jest manewrem nieustannym na swoich dziedzictwach, na historii religii i sama jako dyscyplina pochodzi z owego *peccatum originale* nauk społecznych, który wszystko, co jest w możliwościach jej badania, każe umieścić w tym, co społeczne. Jakoż i ona sama, jak u Durkheima, istotę tego, co religijne, odkrywa w tym, co społeczne. Religia już nie przejawia się inaczej jak w tajemnicy tego, co społeczne.

Godzi się przypomnieć: „Wprawdzie kłopotliwe, w socjologii religii niezbędne. Tajemnice (łac. *mysterium, -ii*). Ustanawiają pola badań wbrew swemu pojęciu. Owszem, należą do pierwszych pytań socjologii. Socjologia pyta o to, co społeczne, o warunki możliwości poznania wszystkiego, co społeczne. Przedmiot socjologii – to co społeczne, jest zawsze czymś więcej i równocześnie jest zawsze czymś innym, niż głosi jego zastane historyczne pojęcie. Socjologia jako skompletowana wszechstronnie „teoria konkretnych społeczeństw ludzkich jest [...] logicznie niemożliwa” – zauważył przed blisko stu laty Florian Znaniecki i nic nie wskazuje na to, by mogło być inaczej.

Socjologia religii pyta o to, co społeczne w religii. Im więcej społecznego w religii, tym więcej w niej tajemnicy – *sacramentum mundi*. Im więcej społecznego w zbiorowości ludzkiej, tym więcej w niej religii. Chrześcijaństwo jest religią tajemnicy (greckie *mysterion*), *sacrum* oddanego w zastaw w sprawach ostatecznych, gdy się wydarzają w jakiejś relacji (Wójtowicz 2019: 37). Katolicyzm w Polsce zna i doświadcza swych tajemnic w centralnych polach narodowej kultury. Czy i jak zna je socjologia religii w Polsce?

### **Lekcja trzecia o regularnościach dziedzictwa i powinnościach jej badania**

Socjologia religii w Polsce ma charakterystykę historycznego dziedzictwa nauk społecznych. Stanisław Ossowski w uwagach o potrzebie, owszem, konieczności *udziału polskiej socjologii w Międzynarodowym Stowarzyszeniu Socjologów* z 1949 roku podkreślał znaczenie doświadczenia, dorobku i tradycji polskiej socjologii, wymieniając Gumpłowicza, Krzywickiego, Czarnowskiego, Znanieckiego (Ossowski 2016: 134). Socjologia religii w Polsce ma doświadczenie i tradycje, które czynią jej współczesnych użytkowników powiernikami krytycznego zadania: odkryć socjologiczną prawdę religijności Polaków w kompleksie jej historycznych każdorazowo uwikłań struktur społecznych, rzadziej, albo wcale, w perspektywie kultury narodowej. Stronnikami takiego podejścia, choć bezspornie z różnicami metodologicznymi, byli Władysław Piwowski i Edward Ciupak. Nikła kontrowersyjność tezy, że w sprawach społecznych liczy się przede wszystkim perspektywa ich ujęcia, znana od wczesnej myśli greckiej, zgoła homerycka, ułatwia oswojenie się z wynikami strukturalnych badań, spojrzenia poprzez przywiązanie do punktu w strukturze społecznej, który wyznacza

horyzont form religii i religijności. Nie dziwota tedy, że socjologia religii w Polsce jest niekonsekwentnie neodurheimowska przed innymi jej koncepcjami. Jakoż prace ks. profesora Władysława Piwowarskiego i profesora Edwarda Ciupaka inaczej się mają w światłach socjologii narodu albo socjologii rozumiejącej Webera, albo porównawczej socjologii historycznej, albo polistrukturnego ujęcia narodu i polimorfizmu osoby ludzkiej Stanisława Ossowskiego. Pytania Znanieckiego i Webera kierują badaniami z hermeneutyki socjologicznej. Badania Ossowskiego demonstrowają systematyczną wieloznaczność kulturową dowolnych struktur społecznych, owe rozszczępienia znaczeń i wartości, procesy historycznego albo sytuacyjnego zróżnicowania interesów, potrzeb, ideologii, identyfikacji reprezentacji zbiorowych, którego wynikiem są chwiejne zazwyczaj kryteria tożsamości społecznej. Problemy socjologii Piwowarskiego i Ciupaka zaś rozplątują serie rozmaitych korelacji i ich bezspornie rzeczywistych uwarunkowań, a wśród nich nie ma już czasu i miejsca na pojęcia całości kultury, których są wirtualnymi efektami. Ich żywiołowy instytucjonalizm religijności, owe continua parametryczne, co zarządzają kategoriami opisowymi, są empirycznie tak rozległe umotywowane, że ich wyniki, tak zachwycająco spójne, jak tylko mogą być w zaawansowanej metodologicznie praktyce socjologizmu, są kombinacjami parametrów czułych jedynie na procesy uchwytnie statystycznie lub obserwacyjnie. Takim dziełom przysługuje bezspornie ranga *toutes proportions gardees* – podstawowego układu odniesienia w socjologii polskiej, jak są nimi studia z genealogii jej założycieli, Gumplowicza, Krzywickiego, Limanowskiego, Czarnowskiego, Znanieckiego.

#### **Lekcja czwarta o paradygmatach w konkretnie ich wydarzeń**

Bywają takie debaty w socjologii religii, wydarzenia jednorazowe o konsekwencjach paradygmatycznych dla całej dyscypliny, które inicjują długookresowe projekty badań. Jesienią 1910 roku we Frankfurcie odbyło się pierwsze oficjalne spotkanie niemieckich socjologów z udziałem Ernsta Troeltscha, Ferdinanda Tönniesa, Georga Simmla, Eberharda Gotheina, Martina Bubera, Hermana Kantorowicza i Maxa Webera, na którym Ernst Troeltsch przedstawił typologię formacji, wewnętrznej organizacji form religijnych chrześcijaństwa: kościoła – dominującej formy, sekty – formy wyrosłej z reakcji na chroniczną elastyczność kościoła i radykalnego indywidualizmu zwanego mistycyzmem, szczególnego doświadczenia boskiego światła, któremu niepotrzebna jest jakakolwiek dyscyplina instytucjonalna i więź kościelna. Wielość form społecznych była konsekwencją tego, że Kościół chrześcijański w nieustannej strategii adaptacyjnej oswoił stoicyzm, wyróżniając doskonałość prawa naturalnego, ale w optyce racjonalnej, tzn. otwartej historycznie elastyczności jego reguł wymagającej jedynie etycznej kontroli emocji i namiętności. W przeciwieństwie do Kościoła, podług wykładni Troeltscha, sekty odrzucały relatywizm moralny i nie uznawały niczego poza surowymi wymogami etycznymi Jezusa z Kazania na Górze. Wreszcie mistycyzm negował zobowiązującą ważność porządku naturalnego z zasady i opierał się na wewnętrznej iluminacji boskiego pochodzenia. Za pomocą tych rozróżnień Troeltsch odkrywał sens różnych praktycznych postaw, które umożliwiało chrześcijaństwo w historii Zachodu i miało rozstrzygający wpływ na współczesną kulturę. Propozycja Troeltscha rozgrzała debatę i pozostawiła sporo materiału na pytania o religijne genealogie nowoczesnych instytucji i postaw praktycznych chrześcijan. Historia socjologii religii w Europie zamyka pewną fazę swego wieku dojrzałego frankfurcką debatą z 1910 roku.

#### **Lekcja piąta o nowych tematach socjologii religii w Polsce**

W grudniu 1987 roku w Ołtarzewie, z inicjatywy ks. prof. Zdaniewicza, odbyło się spotkanie ks. prof. Piwowarskiego, prof. Ciupaka i wielu ich uczniów, współpracowników, sympatyków dziedziny, z których większość podjęła inspiracje inauguracyjnej wówczas prace Sekcji Socjologii Religii w ramach Polskiego Towarzystwa Socjologicznego. Doniosłość tamtego spotkania nie polega jedynie na jego organizacyjnych wynikach, owszem, na programie otwarcia polskiej socjologii religii na wielość jej metodologicznych i teoretycznych kierunków. Socjologii religii w Polsce od tamtego spotkania przybył nowy temat: jej własna historia. Znaczą ją osoby i instytucje, konfrontacje i projekty, które dopiero zmierzyć się muszą z głównym swym wyzwaniem: jak radziła sobie i jak radzi z własną historycznością i własną odpowiedzialnością naukową oraz

kulturową w świetle pytania o socjologiczną prawdę polskiego katolicyzmu, Kościoła tu i teraz, a także, również ruchów sekciarskich i mistycznych w sensie Ernsta Troeltscha, Maxa Webera, Georga Simmla, Martina Bubera, potem Floriana Znanieckiego i Stanisława Ossowskiego, słowem – w sensie nowoczesności, która jeszcze poważnie traktuje ideę prawdy.

### **Lekcja szósta o hierarchiach sensowności religii i religijności**

Nie ma powodu sądzić, co głoszą rozmaite uciskane ludy, środowiska i niektóre kobiety, że prawda zawsze jest gwałtem jednych wobec drugich. Odmiany zawirusowanych radykalnym relatywizmem, genderyzmem i feminizmem kierunków badań już nie aspirują do statusu nauk społecznych, słusznie definiując się pojęciami nauk politycznych. Jakoż w ich łonie poczęte kategorie wojen kulturowych konsekwentnie promują antropologie zatrute zajadłą stronniczością, co likwiduje kompletnie możliwość uprawiania nauki o czymkolwiek oprócz wiedzy o nich samych. Skrajny radykalizm dzieli los ekstremum sceptycznego, nie pozwala objąć nim samego siebie. Socjologia religii w Polsce we wszystkich swych edycjach nie wyzwała ekstremizmu poznawczego, choć bywa, że głosi stronniczość kulturową poniekąd zuniwersalizowaną w naukach społecznych, owe konsekwencje przywiązania do wartości, na przykład do wartości prawdy socjologicznej, kompletnie rutynowej jako ustalenie badawcze co najmniej od starożytności, iż ogląd świata dokonywany jest z niezliczonych punktów widzenia naraz, „którym odpowiadają najrozmaitsze poglądy” i praktyki społeczne (Arendt 2011: 62). To, co przydarza się Weberowi, Ossowskiemu, Znanieckiemu, a rozumowi po prostu głoszącemu postulat *wertfrei* w nauce, nie znosi wiary w sensowne uprządkowanie rzeczywistości ludzkiej. Jakoż z istoty dowolnie pomyślanego socjologicznie faktu społecznego wyłania się stronniczość sensu, którego uporządkowanie zawdzięczamy religii, kościołom, obyczajom, prawu, nauce, ekonomii, kulturze itd. Anomia jest zawsze reakcją na jakiś *nomos*, religijny w szczególności. Zrozumienie tej regularności zawdzięczamy badaniom interpretatywnej socjologii od 1913 roku, to znaczy od publikacji Maxa Webera artykułu *O niektórych kategoriach socjologii rozumiejącej*, którego tezy główne powtórzone zostały w pierwszej części jego *Gospodarki i społeczeństwa* (Weber 2002). Hierarchie sensu nie są dowolne i idzie tylko o to, jakie i czyje kryteria je ustalają. Ich uwarunkowania społeczne są historycznie ważne i ów moment historyczności należy do reguł ich obowiązywalności. Wśród społecznych kryteriów historycznej sensowności religii i religijności stopień integracji i spójności poszczególnych zbiorowości jest szczególnie wyróżniony, co odkrywa socjologia epistemologii społecznej Fuchsa-Warda (Fuchs 1996, 2001). W polskiej socjologii znają te reguły socjologie narodu, od Floriana Znanieckiego począwszy. Empirystyczna socjologia rzadko, jeśli w ogóle, zwraca na tę regularność uwagę i czyni z pracowicie zebranych danych statystycznych tworzywo publicystycznych co najwyżej przypuszczeń. W takim zbiorze danych im mniej socjologii, tym mniej racji, dla których dane te są zbierane.

### **Lekcja siódma o pewnych zaradnych społecznie zastosowaniach zasady nieoznaczoności**

Czy socjologia religii w Polsce jest wrażliwa na ów moment własnej historyczności, powinności preferencji teoretycznej i metodologicznej względem kulturowej konfiguracji społeczeństwa polskiego, w szczególności konfiguracji kultury narodowej? Czy odkrywa jej preferencje i potrzeby, horyzont przekształceń? U swych początków, w pracach Krzywickiego, Limanowskiego, Znanieckiego, a także wśród orientacji radykalizmu społecznego, znajdowała odpowiedzi historycznej wagi. Zdaje się, że stać ją, jak w pracach Mariańskiego, Świątkiewicza i wielu innych, na analogiczne osiągnięcia. Idzie metaforycznie o moment weberowski w socjologii, to znaczy o zrozumienie, że badanie religijności i religii zakłada ich normatywnie określone miejsce w służbie temu, co bada, i tych, których bada. „Przyjechoł Ciupak, pewnie będzie zakładał nową religię” – spostrzegł spotkany w gospodzie mieszkaniac podradomskiej Wierzbicy, gdzie profesor Ciupak badał zjawiska podziału opinii w miejscowej parafii na tle konfliktu między proboszczem a jego wikarym w 1967 roku. Ów respondent zauważył coś frapującego: badania religii są jej rekonfiguracją, swoistym czynnikiem nieoznaczoności wśród tych, których dotyczą.

### Lekcja ósma o modelach sekularyzacji

Historiograficzne epistemologie zakażone historyzmem w sensie Popperowskim zaglądały z nieufnością do niektórych wyników polskiej socjologii religii. Wedle ich konsekwencji religijność i katolicyzm w Polsce już dawno powinny podlegać paradygmatowi sekularyzacji. Jeśli to nie zachodzi w tempie i wielkości zgodnie z regularnościami obserwowanymi w społeczeństwach Europy Zachodniej, widać od razu, że Polska jest krajem osobliwości strukturalnych, a nie historycznych. Co głosi taka teza? Po pierwsze, procesy sekularyzacyjne mają niejednorodne przejawy i skutki społeczne. Po drugie, ich realne wzory spełniają postulaty ugruntowania kulturowego w sensie socjologii *silnych programów* (Edgell 2012). Ich ujęcia obecne są w niestandardowych modelach sekularyzacji we współczesnej socjologii religii. Polski katolicyzm realizuje pewien ich wariant bardzo wyraziście. Odsłania on społeczne zróżnicowania na wzorach religijności, wśród których utrata znaczeń religijnych na praktykach (*dominantes*) nie ma korelacji z trwałością identyfikacji z instytucjami katolicyzmu, Kościołem w szczególności. Słowem – polski, niestandardowy model sekularyzacji demonstruje procesy negacji rytualizmu kościelnego w polu silnej akceptacji zasady instytucjonalizacji i instancjalizacji religijności jako przejawu kultury narodowej. Socjologia religii w Polsce ma szczególne racje dla obserwacji tego fenomenu.

### Lekcja dziewiąta o syndromie mistyfikujących ideologicznie interpretacji katolicyzmu polskiego

Myślenie o religii jest ideologiczne i temu nie warto zaprzeczać. Idzie o to, co jest jego treścią społeczną. Pojawia się zwykle w przeciwstawieniu opinii, osądu, wartościowania. Widoków socjologicznych polskiego katolicyzmu i religijności Polaków tyle, ile jego możliwych struktur poznawczych, ich poszczególnych metod, technik badawczych, kategorii i strategii epistemologicznych. W historiografii i naukach sąsiednich – etnologii, etnografii, naukach uzupełniających, katolicyzm jest formą kulturową. To, co w niej społeczne, jest tworzywem reakcji poszczególnych konfiguracji strukturalnej danej zbiorowości. Żywotność katolicyzmu jest gwarantowana jego miejscem w całości zmian i procesów kulturowych. W socjologii ze zrozumiałych przyczyn odnajduje się katolicyzm w jego uwarunkowaniach społecznych. To, co kulturowe, jest formą reakcji na przekształcenia społeczne. W obu perspektywach religia, katolicyzm, kościół są epifenomenem swego uwarunkowania. To znaczy są one zdeterminowane okolicznościami zewnętrznymi chronicznie i systematycznie. Ich autonomia jest historyczna, to znaczy nie jest autonomią w istocie, co do źródła w szczególności. Tak ustalają się stereotypy poznawcze i zbudowane na nich mistyfikacje w interpretacji polskiej kultury. Pewien historyk, dość uznany, mianowicie Tony Judt ogłasza, że polską kulturę tradycyjną wyróżnia jej zakorzenienie w „klerykalizmie, szowinizmie, antysemityzmie” (Judt 2018: 182). Pal sześć skromny indeks cech w tym zestawieniu. Idzie o ich charakterystykę naczelną powiązaną z religijnością Polaków, ich katolicyzmem, łącznością z Kościołem. Skąd ten kierunek mistyfikacji, właściwy jej horyzont uproszczeń? Z przywiązania do racjonalistycznego, oświeceniowego modelu rozumienia religii, kościoła, kultury. Nie ma w nim miejsca na autonomię religii jako oryginalnej społecznie potrzeby, jej transcendencji, jej *mysterium et tremendum*. Socjolog w Polsce zna inne rekonstrukcje kultury swej tradycji. Głoszą one coś skrajnie przeciwnego. Religijność Polaków jest arystokratyczna. Nie brakuje jej niczego na każdym etapie swych historycznych przemian. Zna odpowiedzi na wszystkie pytania społecznie wrażliwe. W granicach tej religijności jej uczestnik jest arystokratą, nigdy klerykałem, nigdy szowinistą, nigdy antysemitą. W jej limitach takie postawy się nie znajdują. One – rzecz prosta – społecznie się obiektywizują nie ze względu na tradycje, przeciwnie, ze względu na napięcia czysto społeczne, lokalne każdorazowo i w stałym napięciu z tradycją właśnie. Arystokracja religijna nie jest podatna na herezje, bo nie stawia pytań cząstkowych i nie bierze *pars pro toto*. Myślenie religijne z łona katolicyzmu polskiego i kultury tradycyjnej jest arystokratyczne w sensie *aristoi*, to znaczy bycie lepszym niż to, czym jest ono jako dobre. Jest całościowe. Czy socjologia w Polsce rozpoznaje ten moment szczególny polskiego katolicyzmu? Moment, nie cechę. Moment, to znaczy ideę obiektywizującą całość dziedzictwa kultury. Za jej patronat może uchodzić doktryna i instancjalizacja polskiego katolicyzmu autorstwa kardynała Stefana Wyszyńskiego, dla którego „wszystko, co Ojczyznę stanowi”, jest dziedzina religijnego doświadczenia partykularnego (Wyszyński 2019: 6). Katolicyzm w Polsce jest historyczną ideą scalającą jej poszczególne całości i sam

jest całością. Jego rozumienie bywa skrajnie odwrotnie proporcjonalne do niewątpliwie wybitnej kompetencji i zdolności narracyjnej, jak w przypadku *Ksiąg Jakubowych* Olgi Tokarczuk. To też jest fenomen polskiej kultury; niedostępność rodzima względem tego, co rodzime, ów nadmiar swojskości, w której pszenno-buraczany nastrój, przebieg akcji i wygląd bohaterów ma udawać demystyfikację całej kultury religijnej Polaków. Ma też edycje w obirkobredni (od nazwiska Obirek, byłego jezuita), postawie neofickiej gorliwości w neurotycznej niechęci do tego, co kościelne w katolicyzmie polskim.

### **Lekcja dziesiąta o syndromie stereotypizacji katolicyzmu polskiego i Kościoła w Polsce**

Socjologia religii w Polsce, przynajmniej te jej orientacje i nurty, które praktykują socjograficzne metodologie badań, jak socjologia Piwowarskiego, Zdaniewicza, ich uczniów i kontynuatorów, jest mniej niż jej analogie w nauce zachodniej podatna na efekty zmian paradygmatycznych w naukach społecznych. Empiryzm parametryczny i instytucjonalizm teoretyczny, których wybitne osiągnięcia jak w studiach J. Mariańskiego, W. Zdaniewicza, J. Baniaka, wielu innych, zbudowały programy badań społecznych wzorów i przemian religijności, jest stale modyfikowany odkryciami tendencji w podstawowych, środowiskowych i kategoryalnych zmiennych społecznych. Socjologia ta ma swe instytucje badań, jak zasłużony zgoła historycznie, działający do 1972 roku Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC im. ks. Witolda Zdaniewicza (Institute for Catholic Church Statistics). Jego instytucjonalne i organizacyjne rozwinięcia, nade wszystko zaawansowane projekty badań są podstawą możliwości rozwoju socjologii religii w Polsce. Bezspornie są one warunkiem rozwoju tej subdyscypliny. Mówią coś ważnego teoretycznie: spójność programu badań socjologicznych jest korelacją na spójności kulturowej środowiska, które je prowadzi. Efekt ten, którego opis zawdzięczamy Stephanowi Fuchsowi i Stevenowi Wardowi (Fuchs, Ward 1994a, 1994b), wyznacza metodologiczną i teoretyczną doniosłość badań własnych i równocześnie pozwala charakteryzować stanowiska odmienne. Pod tym względem zwracają uwagę badania katolicyzmu polskiego i katolicyzmu w Polsce prowadzone poza polskimi ośrodkami naukowymi. Przykładem jest *Faith and Fatherland. Catholicism, Modernity and Poland* –książka Portera-Szűcsa z 2011 roku, której dekonstrukcyjny sens koncentruje się na dowodach silnych korelacji katolicyzmu z procesami modernistycznymi w okresie ostatnich dwu stuleci. Oś tezy głównej książki, niezbyt odkrywcza, głosi, że: katolicyzm, Kościół katolicki i kultura w Polsce drażnione są tendencjami religijnego nacjonalizmu, który umożliwia opór względem tendencji modernistycznych i kształtuje język jego opisu, weryfikację społecznej zdolności przetrwania we wrogim sobie otoczeniu z równoczesną asymilacją społecznych form gniewu, ekspresją niesprawiedliwości oraz gotowości do rekonstrukcji ładu zbiorowego na prawach nacjonalistycznej autonomii kultury. Stereotyp tej interpretacji nie polega na uogólnieniach łatwo wywrotnych socjologicznie, bo wszak czynników różnicowań katolicyzmu i kultury religijnej jest w Polsce co nie miara, raczej na hierarchizacji uwarunkowań, które mają uniemożliwiać mu adaptację do warunków nowoczesności i chroniczne opóźnienie w jej efektywnym użyciu praktycznym. Stereotypizacja jest immanentną konsekwencją w każdej prawie klasyfikacji czy typologii, próżno tedy oczekiwać, że jej wartościujące wyniki ominą wartościowe skądinąd dzieła, jak w przypadku studium Portera-Szűcsa. Wolno jednak oczekiwać, gdyby nawet nie udało się jej uniknąć doszczętnie, zwłaszcza w formach niszczących warunki socjologicznego badania, że da się ją uwzględnić w założonej krytycznie procedurze. Katolicyzm jest projektem stereotypizacji społecznej nieusuwalnie. Idzie tylko o zrozumienie jej kulturowej natury. Teza Ronalda Ingleharta i Wayne'a E. Bakera (Inglehart, Baker 2000) o kulturach narodowych jako głównych operatorach selekcji wartości i norm religijnych pozwala wpisać ów nacisk stereotypizacji w proces asymilacji procesów modernizacji.

### **Lekcja jedenasta z kultury tradycji i oporu w terminach tożsamości społecznej narodu**

*The Crosses of Auschwitz, Catholicism and Religion in Post-Communist Poland*, dziełko Geneviève Zubrzycki ukazało się w 2006 roku. Ponowione w nim staranie, by wykazać strukturalne i historyczne powiązanie nacjonalizmu i katolicyzmu w Polsce jako substancji kulturowej Polaków, nie jest czymś oryginalnym

socjologicznie, alści krytycznie reprezentuje ów styl poznawczy w naukach społecznych kompletnie zniechęcały na stereotypach identyfikowalnych łatwo, choć z pewnym znużeniem, gdy ma się do czynienia z materiałem i ujęciem historycznie frapującym. Chodzi w nim o tezę, w jaki sposób w Polsce postkomunistycznej urzeczywistnia się konfrontacja opinii i postaw w samowiedzy i pamięci społecznej na terytoriach licznych, coraz liczniejszych odpowiedzi o tożsamość narodową i kulturową. Wydarzenie z lata i jesieni 1998 roku, gdy pewni aktywiści ruchu narodowego wzniesli krzyże w Auschwitz, wywołało debaty wielostronne o stosunek Polaków do Żydów, judaizmu, miejsc Holokaustu, ich znaczenia w martyrologii obu narodów, także antysemityzmu w Polsce jako postawy generowanej z wnętrza katolicyzmu polskiego. G. Zubrzycki przygląda się tym kwestiom z socjologicznym pytaniem, jak konflikt lokalny transmituje postawy centralne dla przemian relacji ideologii narodowych i katolicyzmu w Polsce, co się dzieje ze społeczeństwem, które rozliczyć chce się z opresyjnym systemem zniewolenia komunistycznego przy pomocy autorytarnych narzędzi immanentnie obecnych w ruchach nacjonalistycznych. Okoliczność, iż Kościół katolicki w Polsce był jednym z naczelných aktorów zerwania z komunistyczną dyktaturą, utrwaliła w polskich postkomunistycznych procesach mechanizmy jego identyfikacji jako podstawowej instytucji kultury wolności. G. Zubrzycki obserwuje jej cienie w formach autorytaryzmu, dostatecznie długie, by zatruwać warunki polskich zmagani z swoją przeszłością, z odzyskiwaniem praw do narodowej tożsamości, której pozostało do znalezienia jeszcze wiele odpowiedzi na pytania o antysemityzm, stosunek do modernizacji, do odmienności kulturowej swych obywateli, sąsiadów, do swego katolicyzmu w końcu, który – jej zdaniem – traci argumenty w kulturowych konfiguracjach społeczeństwa polskiego. W istocie studium G. Zubrzycki jest rozprawą z praktykami stereotypizacyjnymi w socjologii i zostawia otwarte miejsca dla hermeneutyki historycznej, dla której właściwa jest metodologia konstruujących się w żywole polemik, konfliktów i starć procesów tożsamości zbiorowej. Jej wariant narodowy bardziej oczekuje organizacji w formach społeczeństwa obywatelskiego niż w formach społeczeństwa katolickiego. Taka konkluzja ujawnia nie tylko treść sporu lokalnego o miejsce i funkcje religii w społeczeństwie, owszem, wskazuje na głębokie strukturalne przemiany katolicyzmu, któremu historyczne ruchy rewolt i konfliktów odnawiały zwykle wigor kulturowy.

### Zakończenie: zadania domowe

Indeks pytań socjologii religii w Polsce ogromnieje ilościowo i jakościowo. Jej rozrost badawczy w okresie ostatnich dekad dowiódł rangi, której patronat z dziedzictwa rozświetla kolejne tematy i zadania. Tworzą się one nieustannie pod naciskiem okoliczności i procesów, które już przekroczyły od dawna potencjał sukcesji swych pierwszych autorów. Katolicyzm jest formą historyczną organizacji strukturalnej polskiego społeczeństwa, choć jego sekularyzacyjne gatunki ustanawiają warunki, nie tylko chronicznie, także systematycznie, otwarcia dyskursywnego dla nowych konfiguracji tożsamości społecznej. Wśród jego wariantów jest religia obywatelska *alla pollacca*, to znaczy wzory religijności asymilujące kwestie społeczne jako religijne właśnie. Jej odmianą są ruchy katolickie, kontestacja antypostmodernistyczna, wrażliwość rekonstruująca treści podstawowe katolicyzmu, jego doktryny i instytucji w terminach tożsamości kościelnej i swoistej rekonkwisty tradycji kulturowej. Polacy, choć przede wszystkim w owym nastawieniu arystokratycznym, czyli statystycznie w mniejszości, pytają o aktualizujące się w doświadczeniu codziennym znaczenia religijne, o wartości charyzmy, o przemiany katolicyzmu i jego przemieniającą naturę moralną, to znaczy pytają także o grzechy własne i swej hierarchii, o społeczną naturę Kościoła, pytają o kulturę katolicką, o sens bycia katolikiem. Nieoczywistość katolicyzmu jest gwarantem jego żywotności w Polsce. Zdaje się, także gdzie indziej.

### Bibliografia

- Arendt H. (2011), *Między czasem minionym a przyszłym*, tłum. M. Godyń, W. Madej. Warszawa: Wydawnictwo ALETHEIA.  
Edgell P. (2012), *Cultural Sociology of Religion: New Directions*. „Annual Review of Sociology”, 38: 247–265.  
Fuchs S. (1996), *The Poverty of Postmodernism*. „Science & Technology Studies”, 9(1): 58–66.  
Fuchs S. (2001), *Against essentialism: A theory of culture and society* (1. paperback ed.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Fuchs S., Ward S. (1994a), *The Sociology and Paradoxes of Deconstruction: A Reply to Agger*, „American Sociological Review”, Vol. 59, Nr 5: 506–510.
- Fuchs S., Ward S. (1994b), *What is Deconstruction, and Where and When Does it Take Place? Making Facts in Science, Building Cases in Law*. „American Sociological Review”, Vol. 59, Nr 4: 481–500.
- Inglehart R., Baker W.E., *Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values*, „American Sociological Review”, Vol. 65, No. 1, *Looking Forward, Looking Back: Continuity and Change at the Turn of the Millenium*: 19–51.
- Judt T. (2018), *Zapomniany wiek XIX*, tłum. P. Marczewski. Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.
- Kołąkowski L. (1999), *Moje słuszne poglądy na wszystko*. Kraków: Wydawnictwo ZNAK.
- Napiórkowski M. (2022), *Epidemia pamięci [w:] Antropologia pamięci. Zagadnienia i wybór tekstów*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego: 15–37 (I wyd. 2018).
- Ossowski S. (2016), *W pełnym blasku. Suplement do dzieł*, oprac. A. Sułek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Porter-Szűcs B. (2011), *Faith and Fatherland. Catholicism, Modernity, and Poland*. Oxford: Oxford University Press.
- Ricœur P. (2012), *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański. Kraków: Universitas.
- Weber M. (2002), *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. i wstęp D. Lachowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wójtowicz A. (2019), *Doctrina sacra, ezoteryzm – osvajanie tajemnicy [w:] A. Wójtowicz, W. Klimski, Pluralizm religijny i odmiany ezoteryzmu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie: 37–110.
- Wyszyński S. (2019), *Dzieła zebrane*, t. XX, sierpień–grudzień 1967. Warszawa: Wydawnictwo Soli Deo.
- Zubrzycki G. (2006), *The Crosses of Auschwitz, Catholicism and Religion in Post-Communist Poland*. Chicago and London: Chicago University Press.