

Adrianna Biernacka

Studentka Kolegium Międzywydziałowych Interdyscyplinarnych Studiów Humanistycznych i Społecznych na Uniwersytecie Warszawskim, w ramach których kształci się na etnologii i antropologii kulturowej. Interesuje się antropologią chrześcijaństwa, antropologią poznania, metodologią badań społecznych i filozofią nauki.  
adrianna.biernacka@brainstorm.com.pl

# Dary nie do końca dane.

## O charyzmatkach w ruchu Odnowy w Duchu Świętym

Odnowa w Duchu Świętym (Katolicka Odnowa Charyzmatyczna) to ruch świeckich w Kościele katolickim, w którym szczególną wagę przykładają się do obecności Ducha Świętego w życiu wiernych. Prowadząc badania<sup>1</sup> w tego typu wspólnocie w Przeworsku, niedaleko Rzeszowa, często spotykałam się z pojęciem „daru charyzmatycznego”. Najczęściej moi rozmówcy używali tego sformułowania, aby opisać zachowania, takie jak modlitwa w językach (głosolalia), proroctwo albo uzdrawianie; z drugiej strony czasami do tej samej kategorii zaliczali także umiejętności organizacyjne albo talent cukierniczy. Dar mógł się pojawiać raz u jednej osoby, a raz u zupełnie innej, zniknąć na jakiś czas i znowu powracać. To wszystko wprowadzało mnie w konsternację, bo początkowo – mając w pamięci lektury na temat ceremonialnej wymiany darów – myślałam, że jest swego rodzaju „prezenterem” danym człowiekowi przez Boga, a więc obiektem stałym, przynależącym do konkretnej osoby. Szybko jednak okazało się, że takie rozumienie daru jest niezgodne z tym, jak postrzegają go rozmówcy.

Jednym z ciekawszych sposobów na oswojenie takiej inności [alterity] pojęciowej jest podejście zwrotu ontologicznego, zwłaszcza w interpretacji zaproponowanej przez Martina Holbraada<sup>2</sup>. Jednym z jej głównych celów jest szukanie odpowiedzi na pytanie, jakich założeń ontologicznych należałoby dokonać, aby pozornie absurdalne wypowiedzi badanych miały sens. W przypadku prezentowanego tu materiału celem byłoby takie przededefiniowanie pojęcia daru, z jakim mamy do czynienia w an-

tropologii, aby można było uznać za prawdziwe twierdzenia o jego zmienności, zakresie i przynależności. Holbraad czerpie inspiracje z prac takich antropologów jak Roy Wagner, Bruno Latour, Marilyn Strathern i Eduardo Viveiros de Castro, których zalicza do nurtu tzw. antropologii rekurencyjnej [recursive anthropology]<sup>3</sup>. Tym, co łączy tych autorów, jest wielopoziomowość ich prac, która może przypominać zachowanie funkcji rekurencyjnej<sup>4</sup>. Materiały zebrane w czasie badań terenowych służą im nie tylko do opisu konkretnej społeczności, ale umożliwiają także krytykę samej antropologii i tworzenie nowych trendów metodologicznych.

W przypadku Holbraada, który badał wyroczenie Ifá na Kubie, głównym źródłem inności, domagającej się refleksji antropologicznej, było pojęcie prawdy. Osoby zaangażowane w praktyki wróżenia Ifá stwierdzały często, że przepowiednie nie mogą być fałszywe. Jeżeli do wyjaśnienia tego zjawiska użylibyśmy wywodzącej się z zachodniej filozofii definicji prawdy jako adekwatnego reprezentowania rzeczywistości<sup>5</sup>, musielibyśmy uznać, iż opinie badanych przez Holbraada kapłanów (*babalawos*) były absurdalne. Aby uniknąć takiego stwierdzenia, należało zastanowić się nad tym, jak można zmienić nasze pojęcie prawdy, aby wypowiedzi badanych stały się racjonalne. Holbraad wprowadził pojęcie „wynałazczej” definicji [inventive definition] na określenie takiego aktu mowy, który tworzy nowe pojęcie poprzez połączenie znaczeń, które nie były wcześniej ze sobą powiązane<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Badania prowadziłam w ramach laboratorium etnograficznego *Cuda, praktyki pątnicze i ucieleśniona religijność społeczności katolickich na Rzeszowszczyźnie* prowadzonego przez dr Magdalenę Lubańską w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Materiały zbierałam w czasie czterech wyjazdów (trzech laboratoryjnych i jednym indywidualnym), które łącznie trwały ok. pięciu tygodni. Przeprowadziłam w sumie 22 wywiady, uczestniczyłam w czterech spotkaniach wspólnoty oraz dwóch organizowanych przez nią uroczystościach, a także w życiu codziennym moich rozmówców.

<sup>2</sup> M. Holbraad, *Ontography and Alterity: Defining Anthropological Truth*, „Social Analysis” 2 (53) 2009, 80-93.

<sup>3</sup> M. Holbraad, *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*, The University of Chicago Press, Chicago 2012.

<sup>4</sup> Funkcja lub definicja rekurencyjna odwołuje się do samej siebie.

<sup>5</sup> W filozofii określa się to zazwyczaj mianem klasycznej lub – w ujęciu Bertranda Russella – korespondencyjnej teorii prawdy (zob. *Prawda i fałsz*, [w:] B. Russell, *Problemy filozofii*, tłum. W. Sady, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, 131-142).

<sup>6</sup> „Wynałazczej” sensu R. Wagner, *Wynałazienie kultury* [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, 59-72.

<sup>7</sup> Przykładem wynałazczej definicji może być sama definicja wynałazczej definicji – która łączy pojęcia „aktu mowy”, „tworzenia”, „nowości” i „znaczenia”, by wytworzyć nowe znaczenie.

Badacz twierdzi, że *babalawos*, wygłaszając wróżbę na temat klienta, tworzyli właśnie taką definicję. Na przykład mówiąc „jesteś skazany na impotencję”, łączyli osobę, której dotyczyła wróżba, koncepcję „bycia skazanym na coś” i impotencję w nową całość<sup>8</sup>. Taka definicja nie mogła być uznana za fałszywą, ponieważ nie starała się przedstawić używanej uprzednio kategorii – zamiast tego przeddefiniowała daną osobę, performatywnie ustalając, kim się stała.

Następnie Holbraad postępował rekurencyjnie, czyli odnosił wywodzącą się z badań terenowych koncepcję do samej antropologii. Zauważył, że również dostarczane przez nas prawdy mogą mieć charakter wynalazczych definicji. Ponieważ posługujemy się własną siatką pojęciową, nie jesteśmy w stanie przedstawić kategorii zastanych w terenie na zasadzie adekwatnej reprezentacji. Twierdzenia antropologów dotyczące pojęć, którymi ludzie opisują świat, mogą być prawdziwe tylko jako wynalazcze definicje. Możemy używać znanych terminów do stworzenia nowej koncepcji, która przybliżyła nas do rozumienia danej kategorii, ale nie jest z nią tożsama.

W taki też sposób będę rozumiała definicje pojawiające się w tym artykule. Rozmówcy nie raz wspominali, że ich rozumienie daru jest raczej intuicyjne i że nie zawsze wiedzą, jak o nim opowiedzieć. Jak zauważył antropolog kognitywny, Maurice Bloch, wiedza, którą posługują się ludzie, nie zawsze musi mieć strukturę zdań czy innych wyrażen językowych<sup>9</sup>. Wynika to z tego, że często powstaje ona poprzez wykonywanie pewnych czynności, a nie tylko opowiadanie o nich. Dlatego definicja daru, którą przedstawię, będzie przybliżała nas do tego, jak rozumieją go członkowie Odnowy w Duchu Świętym, chociaż nie musi mieć takiej samej struktury, jak ich wiedza na ten temat.

8 M. Holbraad, *op. cit.*, 218-224.

9 M. Bloch, *How we think they think? Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*, Westview Press, Boulder 1998, 3-21.

Przedstawione wcześniej podejście ontograficzne może być owocne, jeżeli w badaniach natrafimy na nieintuicyjne pojęcia. Holbraad pominął jednak istotny aspekt społeczny. Zarówno jego, jak i moi rozmówcy musieli w pewnym momencie zacząć używać pojęcia „daru” czy „prawdy” w takim, a nie innym kontekście. Przystępując do wspólnoty, wierny nabywa wiedzę na temat tego, czym jest dar i jak się nim posługiwać. Oznacza to, że przeddefiniowanie pojawia się nie tylko po stronie antropologa, ale i po stronie badanego!

Zjawisko nabywania wiedzy w kontekście praktyk ruchów charyzmatycznych było analizowane m.in. przez Tanyę Luhrmann jako przykład uczenia się<sup>10</sup>. Również prace Thomasa Csordasa na temat społecznie wyuczonego ciała<sup>11</sup> [*socially informed body*] opierają się na pewnych założeniach dotyczących tego, czym może być ucieleśnione uczenie się<sup>12</sup>. Pojawia się jednak pytanie, czy można zbadać to zjawisko również z perspektywy antropologii rekurencyjnej, a jeżeli tak, to w jaki sposób? Moja propozycja wychodzi od spostrzeżenia, że w pracach antropologicznych dotyczących nabywania umiejętności związanych z praktykami religijnymi<sup>13</sup>, najczęściej

10 T. Luhrmann, *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*, Vintage, New York 2012.

11 Tłumaczenie zaproponowane przez Magdalenę Lubańską w ramach prac zespołu naukowego Centrum Badań Antropologicznych nad Prawosławiem (Grant NCN Sonata 2011/03/D/HS3/01620 *Teorie antropologiczne wobec życia religijno-społecznego wyznawców prawosławia w społecznościach lokalnych Europy wschodniej i południowo-wschodniej*, Zespół badawczy Centrum Badań Antropologicznych nad Prawosławiem).

12 T. Csordas, *Body/Meaning/Healing*, Palgrave Macmillan, New York 2002.

13 Warto zwrócić uwagę chociażby na badania dotyczące glosolalii (M. Tomlinson, *God speaking to God: Translation and unintelligibility at Fijian Pentecostal crusade*, „The Australian Journal of Anthropology” 23 2012, 274-289 oraz W. Samarin, *Making Sense of Glossolalic Nonsense*, „Social Research” 1 (46) 1979, 88-105 – jedno z pierwszych badań na ten temat), słyszenia głosu Boga (T. Luhrmann, *A Hyperreal God and Modern Belief: Toward an Anthropological Theory of Mind*, „Current Anthropology” 53 2012, 371-395) czy niezwykłych doświadczeń zmysłowych (T. Luhrmann, H. Nusbaum, R. Thisted,

samo pojęcie „uczenia się” nie zostaje wyjaśnione. Tymczasem, gdy zadawałam członkom Odnowy w Duchu Świętym pytania dotyczące tego, w jaki sposób nabywali dary, otrzymywałam skrajnie różne odpowiedzi. To prowadzi do wniosku, że aby zrozumieć te pozornie sprzeczne opowieści, należy przeanalizować samą kategorię „uczenia się” i dostosować ją do materiału terenowego w podobny sposób, jaki został opisany w kontekście pojęcia daru.

Kolejnym wyzwaniem dla tego artykułu będzie zderzenie nie dwóch sposobów definiowania pojęcia (antropologicznego i lokalnego), jak w przypadku Holbraada, ale trzech, gdyż stanowisko Kościoła katolickiego w wielu aspektach jest nieprecyzyjne i różni się od lokalnego sposobu mówienia o darze.

Z powyższych rozważań wyłania się plan artykułu. Najpierw krótko przedstawię główne punkty antropologicznej debaty nad darem. Następnie przejdę do teologicznej dyskusji dotyczącej darów Ducha Świętego, ze szczególnym uwzględnieniem stanowiska charyzmatycznego, które ma największy wpływ na opisywaną grupę. Później zderzę te dwa podejścia z lokalnym i przedstawię wyłaniającą się z tego wynalazczą definicję daru. Kolejną część tekstu będzie dotyczyła kategorii „uczenia się” w wypowiedziach na temat nabywania darów i powiązanych z nimi praktykach. W podsumowaniu pokażę, jak takie nowe sformułowania pojęć daru i uczenia się mogą wpłynąć na sposoby konceptualizowania tych zjawisk w antropologii.

## Dar w antropologii

Marcel Mauss w *Szkicu o darze* opisał dar za pomocą czterech cech charakterystycznych: zasady wzajemności, istnienia ducha daru, opozycji dar-towar oraz związku między osobami a przedmiotami<sup>14</sup>. Jak zauważył Yunxiang Yan, większość dys-

*The Absorption Hypothesis: Learning to Hear God in Evangelical Christianity*, „American Anthropologist” 112 2010, 66-78).

14 *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*, [w:] M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król i in., Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, 163-306.

kusji antropologicznych na ten temat wciąż toczy się wokół tego, czy – a jeżeli tak, to w jakim stopniu – powinno się przypisywać darowi te przymioty<sup>15</sup>. Definicja daru wyłaniająca się z analizy wypowiedzi członków Odnowy w Duchu Świętym rzuca nowe światło na trzy z wyżej wymienionych wątków.

### Zasada wzajemności

Niezależnie od tego, czy autorzy patrzyli na dar jako na fenomen o naturze głównie społecznej (jak Bronisław Malinowski<sup>16</sup>), moralnej (Mauss) czy z materialistycznego punktu widzenia (Marshall Sahlins<sup>17</sup>), uznawali oni, że odgrywa on ważną rolę w nawiązywaniu i utrzymywaniu relacji między jednostkami lub między całymi grupami. Podkreślali zwłaszcza fakt, że dary krążą między wieloma podmiotami i tworzą przez to sieć relacji. Sposób patrzenia na dar, który proponują ruchy charyzmatyczne, podważa te założenia na kilka sposobów. Po pierwsze zmusza do odejścia od rozróżnienia na obdarowującego i obdarowanego, przedstawiając wymianę jako działanie trzech podmiotów – dającego Boga, posługującego darem człowieka i wspólnotę czerpiącą korzyści z daru (daje się *komuś*, ale *dla kogoś* innego). Po drugie – co jest rozwinięciem poprzedniego stwierdzenia – nie opisuje daru w kategoriach wymiany czy krążenia. Relacje powstają ze względu na „promieniowanie” działania daru z osoby nim się posługującej na resztę grupy. Po trzecie – co jest najbardziej spektakularnym odstępstwem od zasady wzajemności – teolodzy definiują dary jako „darmo dane”<sup>18</sup>, czyli dane bez oczekiwań dotyczących zwrotu.

15 Y. Yan, *The gift and gift economy*, [w:] J. Carrier (red.), *A Handbook of Economic Anthropology*, Edward Edgar, Cheltenham 2005, 246-261.

16 *Istota kula*, [w:] B. Malinowski, *Argonauta Zachodniego Pacyfiku*, tłum. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szykiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1981, 126-155.

17 M. Sahlins, *Pierwotne społeczeństwo dobrobytu*, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, 275-308.

18 S. Falvo, *Przebudzenie charyzmatów*, tłum. T. Stańczyk, Wydawnictwo Ośrodek Odnowy w Duchu Świętym, Łódź 1995, 6.



### Duch daru

Odwołując się do maoryskiego pojęcia *hau*, „ducha rzeczy”, Mauss stwierdza, że przedmioty podlegające wymianie zawierają w sobie część ich właściciela i przez to domagają się odwzajemnienia<sup>19</sup>. Pogląd ten radykalizuje Annette Weiner, która zachęca do przeniesienia uwagi z konstruowanych społecznie zasad wymiany na niezbywalność daru<sup>20</sup>. Jest on nierozdzielnie związany z osobą, do której pierwotnie należał. Ten punkt widzenia wydaje się szczególnie ciekawy, ponieważ niniejszy artykuł będzie wymagał pójsia jeszcze o jeden krok dalej. Dar charyzmatyczny jest *de facto* samym Bogiem, przebywającym w człowieku pod postacią Ducha Świętego.

### Relacja między osobami a darami

Mimo najlepszych starań Maussa, aby przedstawić uniwersalną charakterystykę wymiany darów, liczne dyskusje między antropologami na ten temat wskazują raczej na to, że może ona przybierać bardzo różne kształty. Zapewne jest to związane także z lokalnymi wyobrażeniami na temat tego, czym jest „osoba” albo „relacja”<sup>21</sup>. Perspektywę tę rozwinęła zwłaszcza Marilyn Strathern, która analizowała wymianę darów w kontekście melanezyjskiej koncepcji społeczeństwa i jednostki<sup>22</sup>. Ja również postaram się pokazać, jak sposób mówienia o darze łączy się z konkretną wizją człowieka.

### Dar w teologii katolickiej

W wąskim rozumieniu o darach Ducha Świętego mówi się w kontekście siedmiu darów wspomnianych w księdze Izajasza (Iz 11, 1-2): mądrości, rozumu, rady, męstwa, wiedzy, bojaźni Bożej i poboż-

19 M. Mauss, *op. cit.*, 178-185.

20 A. Weiner, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*, University of California Press, Berkeley 1992.

21 Y. Yan, *op. cit.*, 256-259.

22 M. Strathern, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, University of California Press, Berkeley 1988.

ności. Poczynając od św. Tomasza z Akwinu, dary te uznawano za „sprawności”, które uzupełniają dane wcześniej cnoty i uzdalniają człowieka do odania się pod kierownictwo Ducha Świętego<sup>23</sup>.

W szerszym rozumieniu sformułowanie to odnosi się jednak do sześciu kategorii łaski nadprzyrodzonej, m. in. do darów charyzmatycznych (charyzmatów)<sup>24</sup>. Te ostatnie są definiowane w Konstytucji dogmatycznej o kościele *Lumen gentium* jako „szczególne łaski, przez które [Duch Święty] czyni ich [wiernych] zdarnymi i gotowymi do podejmowania rozmaitych dzieł i funkcji, mających na celu odnowę i dalszą pożyteczną rozbudowę Kościoła”<sup>25</sup>. Sformułowanie „szczególne” pozostawia teologom szerokie pole do interpretacji, przez co jedni widzą charyzmaty jako dary niezwykle i rzadko spotykane, drudzy zaś także jako różne zwyczajne zdolności mogące przyczynić się do rozwoju Kościoła<sup>26</sup>. To drugie podejście – reprezentowane również przez duchownych związanych z ruchem Odnowy w Duchu Świętym – dzieli dary charyzmatyczne na trzy grupy: charyzmaty słowa (dar języków, dar tłumaczenia, dar prorocstwa), charyzmaty czynu (dar uzdrawiania, dar czynienia cudów, dar wiary) oraz charyzmaty poznania (dar rozeznawania duchów, dar mądrości, dar wiedzy)<sup>27</sup>. Zaznacza się jednak, że lista ta jest niekompletna i czasem trudno odróżnić od siebie poszczególne charyzmaty. Później na przykładzie badanej przeze mnie wspólnoty omówię dokładniej niektóre z nich.

23 A. Drago, *Dary Ducha Świętego*, tłum. L. Skuza, Wydawnictwo WAM, Kraków 1998, 37-92.

24 *Duch Święty*, [w:] Z. Pawlaka (red.), *Katolicyzm A-Z*, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1999, 79-84.

25 *Konstytucja dogmatyczna o kościele „Lumen gentium”*, nr 12, [w:] M. Przybył (red.), *Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2012, 115.

26 Szczegółowe omówienie stanowisk teologów nt. darów można znaleźć w: S. Gundrym W. Grudem (red.), *Dary Ducha we współczesnym Kościele. Cztery stanowiska*, tłum. M. Wilkosz, Wydawnictwo Credo, Katowice 2008. Mimo że książka dotyczy głównie kościołów ewangelikalnych, podobne podejścia można znaleźć także w Kościele katolickim – z tą jednak różnicą, że perspektywa neocharyzmatyczna nie jest w pełni wyodrębniona.

27 S. Falvo, *op. cit.*, 61-63.

Natomiast w najogólniejszym rozumieniu za dar można uznać każdą ingerencję Boga w świat, łącznie z jego stworzeniem i życiem człowieka. Warto w tym miejscu zauważyć, że wieloznaczność pojęcia daru Ducha Świętego pozwala na dużą różnorodność zarówno w sferze nauczania przez duchownych, jak i w sferze indywidualnych interpretacji wiernych.

### Terren badań

Przeworsk jest położony około 40 kilometrów na wschód od Rzeszowa. Mimo że w trakcie moich badań w mieście mieszkało tylko około 15,5 tysiąca osób<sup>28</sup>, znajdowały się tu aż cztery parafie. Należały do archidiecezji przemyskiej, która po diecezji tarnowskiej (70,1%) i rzeszowskiej (64,6%) szczyliła się trzecim w Polsce wskaźnikiem *dominantes* (59,6%), czyli odsetka uczestniczących w niedzielnej mszy względem liczby zobowiązanych<sup>29</sup>, a także pierwszym w Polsce wskaźnikiem *participantes* (19,1%), czyli procentem wiernych należących do wspólnot przykościelnych<sup>30</sup>. Statystyki te dobrze odzwierciedlały wrażenia członków naszej grupy laboratoryjnej z pierwszych badań terenowych prowadzonych w Przeworsku. Zauważyliśmy wtedy, że rozmawianie na tematy związane z wiarą było dla większości napotkanych osób, również tych nienależących do ruchu Odnowy w Duchu Świętym, czymś naturalnym, a prawie każdy mógł opowiedzieć o tym, jak on lub jego bliski został cudownie uzdrowiony.

Katolicka Odnowa Charyzmatyczna powstała w Stanach Zjednoczonych w 1967 roku w wyniku inspiracji pentakostalizmem i reform Soboru

28 Bank Danych Lokalnych, *Ludność wg miejsca zamieszkania/zameldowania i plci*, <https://bdl.stat.gov.pl/BDL/dane/podgrup/tablica>, 16.07.2016.

29 Przyjęto założenie, że zobowiązani to 82% wiernych, a reszta to dzieci do lat siedmiu, osoby starsze lub chore, od których nie wymaga się uczestnictwa w mszy (*Dominantes metodologia*, [w:] <http://www.iskk.pl/kosciolnawiecie/63-dominantes.html>, 01.11.2016).

30 W. Sadłoń (oprac.), *Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia*, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Warszawa 2015.

Watykańskiego II<sup>31</sup>. W Polsce pierwsze wspólnoty zaczęły się pojawiać w latach 70. XX wieku<sup>32</sup>. Chociaż w Przeworsku Odnowa powstała dopiero w 2011 roku, na religijność mieszkańców już od wielu lat mieli wpływ związani z tym ruchem duchowni z pobliskich miejscowości, głównie z Jarosławia i Rzeszowa. Wiele przyszłych członków grupy brało też udział w wyjazdach na Ogólnopolskie Czuwania Odnowy w Częstochowie organizowane co roku przez jedną z parafii. Spotkania wspólnoty wyróżniała duża ilość modlitw spontanicznych, muzyki, zaangażowanie ciała (charakterystyczny był gest podniesionych rąk) oraz indywidualistyczne podejście do wiernych. W tego typu grupach podkreśla się też aktualność darów Ducha Świętego, o których była mowa w poprzednich rozdziałach.

Przeworska wspólnota formalnie liczyła 72 osoby, z których około jedna trzecia brała aktywny udział w życiu wspólnoty. Oprócz tego na spotkania przychodzili tzw. „sympatycy”, czyli osoby, które zastanawiały się nad dołączeniem do wspólnoty. Aby mogli funkcjonować jako jej pełnoprawni członkowie, musieli przejść seminarium Odnowy w Duchu Świętym. Był to kilkutygodniowy kurs mający pomóc w rozwoju duchowym i dostarczyć informacji na temat religijności typowej dla ruchów charyzmatycznych.

Zdecydowana większość (83%) członków wspólnoty w Przeworsku to kobiety, co było typowe dla wielu wspólnot przykościelnych w Polsce<sup>33</sup>. Przeważały osoby między 35 a 60 rokiem życia, chociaż pojawiały się też osoby znacznie młodsze (najmłodsza miała 18 lat), jak i starsze. Na czele grupy stał wybierany w demokratycznych wyborach świecki lider oraz „opiekun duchowy”, czyli odpowiedzialny za wspólnotę ksiądz. Spotkania odbywały się raz w tygodniu, zazwyczaj prowadzona była na nich modlitwa

31 N. Kokott, *Rola Odnowy w Duchu Świętym w dynamizowaniu misji Kościoła*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2011.

32 E. Miszczak, *Katolicki ruch Odnowy w Duchu Świętym w Polsce*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2011, 53-55.

33 I. Kuźma, *Współczesna religijność kobiet. Antropologia doświadczenia*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 2008.

spontaniczna, adoracja Najświętszego Sakramentu, czytanie Pisma Świętego i osobista medytacja oraz śpiewanie piosenek o tematyce religijnej. Oprócz tego przynajmniej raz w miesiącu towarzyszyła temu Eucharystia, spotkania w małych grupkach lub spotkania diakonii. Mała grupka składała się z pięciu do dziewięciu osób, opiekował się nią moderujący dyskusję animator. W czasie takiego spotkania omawiany był wybrany wcześniej temat (np. „moje postanowienie wielkopostne”). Z kolei diakonie to zespoły osób przydzielone do konkretnego zadania. W skład badanej przez mnie wspólnoty wchodziły:

- diakonia modlitwy wstawienniczej – wymagała największego zaangażowania; osoby będące w trudnej sytuacji życiowej mogły się umówić telefonicznie na modlitwę wstawienniczą; wówczas członkowie tej diakonii przeprowadzali z daną osobą wywiad, a następnie modlili się nad nią; diakonia posługiwała również raz w miesiącu po mszy i na rekolekcjach w innych parafiach,
- diakonia modlitwy przyczynnej – indywidualnie, a także przed każdym spotkaniem wspólnoty czy uroczystością kościelną modliła się, prosząc np. o ochronę wspólnoty,
- diakonia modlitwy za kapłanów – osoby do niej należące codziennie modliły się za kapłanów,
- diakonia adoracyjna – członkowie byli zobowiązani do indywidualnej adoracji Najświętszego Sakramentu,
- diakonia miłosierdzia – zbierała fundusze, aby wspomóc parafię i potrzebujących członków wspólnoty (np. poprzez opłacenie wyjazdu na rekolekcje),
- diakonia muzyczna – oprawiała muzycznie spotkania modlitewne i uroczystości kościelne,
- diakonia techniczno-liturgiczna – odpowiadała za przygotowanie przedmiotów do liturgii i nagłośnienie w czasie uroczystości,

- nieraz z przymrużeniem oka wspomniano także o „diakonii plackowej”, której zadaniem jest przygotowanie ciast np. na festyn parafialny.

### Dary i doświadczenie

Zacznę od opisanego poszczególnych darów, sposobów przedstawiania ich doświadczenia oraz słownictwa z nimi związanego. Pojęcia daru używano w bardzo szerokim kontekście, dlatego wybrałam cztery charyzmaty, które wydały mi się szczególnie istotne dla opisywanej wspólnoty. O osobie, która miała dar, mówiono, że nim „posługuje” i takiego sformułowania również ja będę używać. Pokazuje ono, że charyzmatyk w pewnym sensie służy wspólnotie. Mimo że definicje zawarte w pracach teologicznych nie przedstawiają pojęć „daru Ducha Świętego” i „charyzmatu” jako synonimicznych, większość moich rozmówców tak ich używała. Opisując materiał etnograficzny, także przyjmę taką perspektywę.

Większość osób otrzymała jako pierwszy dar modlitwy w językach (nazywany też glosolalią). W tej formie modlitwy wierny wypowiadał ciąg niezrozumiałych sylab (czasem przypominało to gaworzenie dziecka, a czasem jakiś nieznaną język) i w ten sposób uwielał Boga. Powszechne było przekonanie, że niezrozumiałe sylaby wypowiedziane podczas tej modlitwy odpowiadają jakimś słowom w obcym języku, współczesnym lub martwym. Osoba modląca się w ten sposób nie była jednak w stanie ich zrozumieć. Glosolalia pojawiała się na prawie każdym spotkaniu Odnowy i wówczas modlący się naraz ludzie tworzyli przyjemną dla ucha symfonię. Członkowie wspólnoty często też modlili się w ten sposób indywidualnie w domu czy nawet w drodze do pracy. Niektórzy z rozmówców zwracali uwagę na to, że dar języków jest najniższym ze wszystkich darów, ponieważ służy tylko wiernemu, będąc niezrozumiałym dla innych.

Na spotkaniach Odnowy po wspólnej modlitwie w językach albo po wezwaniach do Ducha Świętego następowała cisza, w czasie której „nasłu-

chiwało się”, co Bóg miał do przekazania. Wówczas zazwyczaj niektóre osoby wypowiadały słowa, które były uznawane za proroctwo. Określenie to było używane w trochę innym znaczeniu niż potocznie, ponieważ według rozmówców nie musiało ono dotyczyć przyszłości. Mogły to być po prostu wypowiedzi, które upewniały wiernych w tym, że Bóg się nimi opiekuje albo wskazówki dotyczące rozwoju osobistej duchowości. Prorokujący przedstawiali to doświadczenie jako silny przymus powiedzenia czegoś, wiążący się z dyskomfortem, który mija, gdy słowa zostały wypowiedziane. Oto przykład takiego opisu: „ja czuję, że za chwilę wybuchnę, a jak nie, to się rozplaczę albo mi ściśnie wszystko zaraz, spali, po prostu to mnie spali, jeżeli tego nie wyduszę z siebie” (kobieta, ok. 35 l.).

Odmianą proroctwa było proroctwo w językach, które brzmiało tak samo jak glosolalia, ale było przekazywane w czasie „nasłuchiwanie”. Potrzebny był wtedy komplementarny dar, nazywany tłumaczeniem języków. Polegał on na tym, że jedna osoba wypowiadała słowa w językach, a druga mówiła, co według niej one znaczą. Przyjmowano, że powinno się tłumaczyć w pierwszej osobie, aby było to bezpośrednie przekazanie słów Boga. Członkowie Odnowy, którzy posługiwali tym charyzmatem, opisywali swoje doświadczenia, mówiąc, że mieli wtedy pustą głowę, w której nagle pojawiały się jakieś słowa. Niektórzy postrzegali je wizualnie, np. jako pisane złotą nicią.

Dla większości osób posługiwanie darami, zwłaszcza proroctwa i tłumaczenia języków, bywało stresujące, ponieważ nigdy nie były pewne, czy wypowiedziane przez nich słowa pochodzą od Ducha Świętego, czy są ich własnymi myślami. Ilustruje to cytat: „kiedy się kończy proroctwo, jesteś upocona, taka jesteś jak coś tam rozdygotana. I nie masz pewności, że powiedziałeś coś, co jest ważne, czasami nawet nie pamiętasz, co mówiłaś” (kobieta, ok. 50 l.).

Istniały jednak pewne techniki „rozeznawania”, czyli sprawdzania, jakiego pochodzenia była dana myśl czy słowo. Choć nie zawsze mówiło się o tym

w tym kontekście, czasami rozeznawanie jest postrzegane jako rodzaj daru. Myśli czy słowa bożego pochodzenia można było rozpoznać po tym, że:

- były zgodne z Biblią i nauczaniem Kościoła katolickiego – często mówiono, że „charyzmat nigdy nie poprzedza hierarchii Kościoła” (kobieta, 21 l.),
- powinny wprowadzać spokój i radość zarówno w osobie, która przekazała słowo, jak i we wspólnocie (dlatego zaleca się, żeby nie myśleć zbyt długo o proroctwie po tym, jak się je powiedziało),
- po tym, jak pojawiło się dłuższe proroctwo lub tłumaczenie, członkowie wspólnoty dzielili się swoimi odczuciami z nim związanymi; fakt, że słowa te dotknęły wiele osób, był potwierdzeniem ich nadprzyrodzonego pochodzenia,
- pomocna w „rozeznawaniu” mogła być także powtarzalność – np. gdy podobny motyw pojawiał się w kilku proroctwach,
- czasem zdarzało się, że więcej niż jedna osoba czuła potrzebę, by przetłumaczyć języki – ostatecznie robiła to jedna z nich, ale ta druga mogła potem potwierdzić, że ona również chciała wypowiedzieć te same słowa,
- istniała osoba we wspólnocie, której funkcją było notowanie lub nagrywanie dłuższych proroctw i tłumaczeń; pozwalało to wrócić do nich po jakimś czasie i zobaczyć, jaki miały wpływ na wspólnotę.

Wymienione powyżej dary były najczęściej dyskutowane wśród członków wspólnoty. Oprócz tego używano także pojęcia „daru” w odniesieniu do wielu innych predyspozycji. Rozmówcy mówili na przykład o darze miłości, radości, macierzyństwa, rozumienia Pisma Świętego albo w odniesieniu do talentu cukierniczego (w przypadku „diakonii plackowej”).



### Powstawanie daru, posługiwanie nim i jego zniknięcie

O darze mówiono jako o efekcie relacji do jego powstania potrzebna była zarówno wola Boga, jak i odpowiednia postawa człowieka. Większość moich rozmówców uważała, że Bóg daje ludziom charyzmaty, „żeby [mogli] służyć, żeby pomagać innym przybliżyć się do Niego” (kobieta, ok. 35 l.). Pokazuje to, że w posłudze darem można wyróżnić trzy strony: Boga, charyzmatyka i wspólnotę, która czerpie korzyści z jego działań. Chociaż mówiono mi, że dar języków może zostać udzielony każdemu, to w przypadku innych charyzmatów podkreślano, że nie da się przewidzieć, komu i kiedy będą one dane.

Równie mocno akcentowano rolę człowieka we współtworzeniu daru. Charyzmat nie mógł pojawić się, jeżeli wierny nie pozwolił, aby działał przez niego Duch Święty. Ten proces oddawania się Bogu określano najczęściej jako „otwieranie się” – później wróć jeszcze do tej kategorii. Ponieważ czynności takie jak modlitwa w językach, prorokowanie czy tłumaczenie języków nie należą do porządku życia codziennego, rozmówcy opowiadali o silnym lęku, jaki towarzyszył im podczas pierwszych prób posługiwania charyzmatem. Świadczy o tym na przykład poniższa wypowiedź:

Ktoś mówi, ktoś tłumaczy te języki, nie? (...) I słuchajcie, ja sobie myślę: „Panie Jezu, tylko nie ja!”. (...) I zobaczcie, ja się blokuję na Ducha Świętego w pewnym momencie, tak? Ja go blokuję. On nie może przeze mnie przeszkodzić, bo ja zatrzymuję, bo ja nie chcę. (kobieta, 18 l.)

Kolejnym źródłem strachu wywołanego posługiwaniem charyzmatem była obawa, że słowa, które się wypowiadało, nie pochodziły od Boga. Dlatego zachęcano osoby, które odkrywały swój dar, aby rozmawiały o tym z liderem, księdzem

lub innymi osobami, które miały ten sam charyzmat. Powinno się także szukać informacji na jego temat w książkach albo poświęconych temu zagadnieniu kanałach na YouTube. Taką działalność polegającą na posługiwaniu darem i pogłębianiu swojej wiedzy na jego temat opisywano jako „rozwijanie daru”. W przypadku modlitwy w językach oznaczało to na przykład dokładanie nowych sekwencji sylab:

A mi się podoba to, że księża, którzy zajmują się charyzmatami, modlitwą w językach między innymi, mówią, żeby nie powtarzać ciągle tego samego. Tylko żeby modlitwę w językach rozwijać, czyli po prostu tak próbować się poddać Duchowi Świętemu, żeby za każdym razem było coś innego. (kobieta, ok. 35 l.)

Członkowie Odnowy podkreślali jednak, że „nic nie dostajemy na zawsze” (kobieta, ok. 50 l.) i charyzmaty mogą zniknąć. Utrata daru następowała, gdy przestawał on być potrzebny lub gdy osoba, która dotychczas posługiwała, „zamykała się” na dar. To „zamknięcie” nie musiało koniecznie, choć mogło, oznaczać, że ktoś oddalił się od Boga. Rozmówcy często mówili mi o tym, że czuli się niegodni, by posługiwać darem, bo nie byli w stanie całkowicie „rozeznąć”, czy przekazywane przez nich słowa pochodziły od Ducha Świętego.

Syntetyzując powyższe informacje, uważam, że można zdefiniować **dar jako potencjał do wykonywania czynności wynikający z zaangażowania zarówno obdarowującego, jak i czyniącego**. Jak zaznaczyłam na początku artykułu, jest to definicja „wynałacza”, nie pojawiająca się *explicite* w wypowiedziach rozmówców. Na taki sposób rozumienia daru wskazują jednak uchwycone w terenie praktyki i sposoby opowiadania o charyzmatach. Niewątpliwie jest to definicja bardzo odmienna od tej przedstawionej w rozdziale dotyczącym daru w antropologii. Powróć do tej kwestii w zakończeniu.

### „Otwieranie się” i koncepcja człowieka

Wspomniałam już wcześniej o kategorii „otwórz się” określającej postawę człowieka, dzięki której mógł działać przez niego Duch Święty. Według rozmówców osiągnięcie takiego nastawienia wymagało swoistego przekierowania uwagi – zamiast koncentrować się na swoich problemach, trzeba nauczyć się dostrzegać Boga w codzienności. Przestawał On być „książką życzeń i zażaleń” (kobieta, ok. 70 l.), a wierny nawiązywał z Nim bliską, intymną relację. Osoby, z którymi rozmawiałam, mówiły, że w osiągnięciu takiego stanu pomagała im codzienna modlitwa, uczestnictwo w Eucharystii i adoracji Najświętszego Sakramentu. W takich momentach starali się skupić swoją uwagę na uwielbieniu Boga, zamiast koncentrować się na swoich prośbach. Zatem według rozmówców zmiana swojego zachowania w czasie praktyk modlitewnych pozwalała na ogólniejszą transformację postawy życiowej. Skupienie się na Bogu pomagało także w przełamaniu strachu związanego z posługiwaniem charyzmatem. Zachęcano, by nie poddawać się lękowi (który pochodzi od Szatana), tylko spróbować posłużyć się darem – bo „jak nie spróbuje, to nie wie, czy [go] ma” (kobieta, ok. 50 l.).

Kolejnym komponentem „otwierania się” było przypisanie Bogu sprawczości. W tym aspekcie ważne było, aby zacząć postrzegać różne zdarzenia – przez osoby mniej zaangażowane religijnie opisywane jako przypadkowe – jako działanie Boga. Pomóc w tym miały powtarzane przez cały dzień akty strzeliste, czyli krótkie, spontaniczne modlitwy:

W czasie powrotu z kościoła do domu... czy w ogóle gdzieś idąc, śpiew ptaków i „Panie, uwielbiony w tym śpiewie” czy „bądź uwielbiony w tym ziemie”, czy „cieple”, „wietrze”. (kobieta, 21 l.)

Członkowie Odnowy w Duchu Świętym uważali, że Bóg był odpowiedzialny także za niektóre ich działania. Opisywali te momenty, posługując się metaforą narzędzia, jak w poniższym przykładzie:

Po tych rekolekcjach i po chrzcie w Duchu Świętym no byłam taka strasznie podkręcona i myślałam sobie: „(...) No jak ja mam służyć Panu Jezusowi? No tak bym chciała jakoś służyć!”. I pamiętam, że moja mama złamała sobie (...) palec u nogi (...) ja zawiozłam mamę na pogotowie. W pewnym momencie na mój samochód spadła mi po prostu kobieta! A ja stałam. Ona spadła z takiej skarpy. (...) A ja z tą kobietą próbuję rozmawiać, bo ja nie wiem, kto to jest, nie? A ona się władowała do samochodu i mówi do mnie „Proszę pani, dziecko, z nieba mi spadłaś, ja się cały dzień modliłam, żeby mnie ktoś zawiózł na przystanek!”. Bo w Przeworsku jest do dworca kawałek drogi, prawda? „Proszę cię, zawieź mnie!” I myślę sobie, no dobrze, no zrobię to, nie? (...) Więc jak ona już się tak wwalila do tego samochodu, to ja już tak potulnie oczywiście ją zawiozłam na dworzec i ona całą drogę mówiła mi, jak się strasznie modliła do Ducha Świętego i jak prosiła Pana Jezusa, żeby jej dał jakiegoś Anioła Stróża, który miałby ją zawieźć! (śmiech) (...) I wtedy ja się poczułam, że, no, to już jestem narzędziem. Co prawda jako kierowca, ale byłam. (kobieta, 54 l.)

W podobny sposób opowiadano o posługiwaniu charyzmatami. O ile „otworzenie się” na dar było przedstawiane jako działalność człowieka, o tyle odpowiedzialność za treści przekazywane w czasie posługi charyzmatycznej leżała po stronie Boga. Zadaniem człowieka było ciągle zwracanie się do Niego, czyli pogłębianie swojej „otwartości”. Jedna z rozmówczyń opisała to w ten sposób:

Ja kiedyś takie porównanie wynalazłam, nie wiedziałam, jak to wykombinować, że człowiek z darem to jest po prostu taki lejek, przez który Pan Bóg wlewa masę

łask, on nie jest w stanie na raz tego przyjąć i przez ten lejek ta łaska jego wylewa się na innych. Przez różne dary, możliwości danego człowieka, jego usposobienie i tak dalej. Co zawsze mi się podobało, to że nawet jak ta łaska się już przeleje, to coś zostaje na tym lejku, odrobiny, kropelki są! Czyli ten człowiek, który pozwala – coś w nim zawsze zostaje! (kobieta, ok. 35 l.)

Człowiek był według tej koncepcji „kanałem”, przez który Bóg działał w świecie. Wierny nie miał wpływu na to, co przez ten „kanał” przepływało, ale mógł decydować o tym, czy był on otwarty, czy nie. Potwierdzały to także opisy doświadczenia posługiwania darem. Członkowie Odnowy opowiadali, że w takich momentach czuli się jakby „przenikała ich fala gorąca”, „przechodził przez nich prąd” albo „pojawiło się w ich umysłach światło”. Takie doświadczenia były traktowane jako potwierdzenie obecności Ducha Świętego w ciele człowieka.

Warto porównać w tym miejscu emiczną kategorię „otworzenia się” z antropologicznym pojęciem konwersji. Według Noemi Modnickiej konwersja zakłada istnienie „systemu odłączenia się”, czyli grupy, którą konwertyta opuszcza, oraz „systemu przyłączenia się”, czyli nowej wspólnoty<sup>34</sup>. Chociaż Odnowa w Duchu Świętym jest ruchem zakorzenionym w Kościele katolickim, niektóre jej wspólnoty oddzielają się od niego, tworząc niezależne kościoły – zjawisko to było analizowane m.in. przez Ewę Miszczak<sup>35</sup> i Ariela Zielińskiego<sup>36</sup>. Warto jednak zaznaczyć, że grupa, w której przeprowadzałam badania, nie wykazywała tendencji schizmatycznych i nie przejawiała cech, które Zieliński wymienia jako typowe dla oddzielających się wspól-

34 N. Modnicka, *Kościół Ewangelicznych Chrześcijan w Polsce jako Kościół wyboru*, Zakład Wydawniczy >>NOMOS<<, Kraków 2000, 64-68.

35 E. Miszczak, *op. cit.*, 128-134.

36 A. Zieliński, *W okolice schizmy. Społeczności ewangelikalne wywodzące się z katolickiego ruchu charyzmatycznego*, Zakład Wydawniczy >>NOMOS<<, Kraków 2009.

not<sup>37</sup>. Ponadto moi rozmówcy podkreślali swoją podrzędność wobec hierarchii kościelnej. Z tych względów nadużyciem byłoby wskazywanie na konkretny „system odłączenia się”, jak miało to miejsce u Modnickiej w przypadku konwersji. „Otwieranie się” można zatem określić jako proces, który wprowadzie wiąże się z przełomem w indywidualnej duchowości, lecz nie zakłada nieciągłości w aspekcie instytucjonalnej przynależności wiernego. Ponadto kategoria „otworzenia się” może odnosić się zarówno do długotrwałego procesu zmiany postawy życiowej, jak i do konkretnych momentów dopuszczenia do siebie Ducha Świętego (na przykład, gdy dana osoba otrzymuje charyzmat). Być może ciekawym tropem byłoby sprawdzenie, czy termin „nawrócenia się” w wypowiedziach członków kościołów ewangelikalnych może być również interpretowany jako posiadający dwa znaczenia.

### Teoria umysłu

Teoria umysłu jest pojęciem używanym w psychologii poznawczej na oznaczenie zdolności przypisywania innym osobom stanów umysłu, która pojawia się u ludzi na pewnym etapie ich rozwoju. Zazwyczaj w okolicach czwartego roku życia dziecko nabywa umiejętność tłumaczenia zachowania innych osób tym, że mają one pragnienia i przekonania<sup>38</sup>. Większość psychologów uznawała tę zdolność za uniwersalną, wynikającą np. z istnienia odpowiedniego modułu umysłowego<sup>39</sup>. Pojęcie „teorii umysłu” zostało przeniesione na grunt antropologii przez Tanyę Luhrmann, która starała się zwrócić uwagę na to, jak modele umysłu mogą się różnić w zależności od kontekstu kulturowego i hi-

37 *Ibid.*, 207-248.

38 G. Moskowitz, *Zrozumieć siebie i innych. Psychologia poznania społecznego*, tłum. A. Sawicka-Chrapkiewicz, J. Suchecki, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2007, 433-434.

39 Np. S. Baron-Cohen, *Mindblindness: An essay on autism and theory of mind*, The MIT Press, Cambridge and London, 1995 oraz A. Leslie, *Pretense and Representation: The Origin of "Theory of Mind"*, „Psychological Review”, 94 (4), 1987, 412-426.

storycznego<sup>40</sup>. Antropolożka wykorzystała tę kategorię, by wyjaśnić m.in. jak członkowie neocharyzmatycznego Vineyard Church uczyli się słyszeć i rozróżniać głos Boga w swoich myślach. Badaczka tłumaczyła to tym, że przystępując do ruchu, wierni uczyli się nowej teorii, w której umysł nie jest dostępny tylko dla jego posiadacza, ale także dla sił nadprzyrodzonych<sup>41</sup>.

Ciekawe jest to, że Luhrmann w swoich pracach na temat antropologicznej teorii umysłu odwołuje się prawie wyłącznie do prac psychologicznych z początkowego okresu zainteresowań tą tematyką, który cechował się koncentracją na perspektywie indywidualnego rozwoju dziecka, mniejszą wagę przywiązując do kwestii społecznych i językowych. Tymczasem istnieje wiele nowszych badań, które podkreślają te aspekty, starając się pokazać, jak umysł jest konstruowany i kształtowany. Zajmowała się tym między innymi Katherine Nelson<sup>42</sup>, Ian Apperly<sup>43</sup>, Jeremy Carpendale i Charlie Lewis<sup>44</sup>, Tadeusz Zawidzki<sup>45</sup>, a z polskich badaczy chociażby Marta Białecka-Pikul<sup>46</sup>. Możliwe, że u Luhrmann ta koncentracja na wcześniejszych, uniwersalistycznych badaniach sprawiła, że antropolożka w swoim sformułowaniu teorii umysłów ograniczyła się głównie do tego, jaką koncepcję czy model umysłu się tworzy, a nie na tym, jak to przekłada się na doświadczenie dalszych własnych działań i przypisy-

40 T. Luhrmann, *Toward An Anthropological Theory of Mind*, „Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society”, 36 (4), 2011, 5-69.

41 T. Luhrmann, *When God Talks Back...*

42 K. Nelson, *Young Minds in Social Worlds. Experience, Meaning and Memory*, Harvard University Press, Cambridge and London, 2007.

43 I. Apperly, *Mindreaders. The Cognitive Basis of "Theory of Mind"*, Psychology Press, Hove and New York 2011.

44 J. Carpendale. C. Lewis, *How Children Develop Social Understanding*, Blackwell Publishing, Malden 2006.

45 T. Zawidzki, *Mindshaping. A New Framework for Understanding Human Social Cognition*, The MIT Press, Cambridge and London 2013.

46 M. Białecka-Pikul, *Narodziny i rozwój refleksji nad myśleniem*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.

wanie sobie lub komuś innemu sprawczości za nie (ta tematyka jest obecna chociażby u Carpendalego i Lewisa<sup>47</sup>). Tymczasem ten aspekt okazał się niezwykle istotny w przypadku badań we wspólnocie Odnowy w Duchu Świętym, ponieważ jej członkowie przypisywali Bogu odpowiedzialność nie tylko za swoje myśli, ale także niektóre czynności, co było widoczne zwłaszcza w koncepcji człowieka jako narzędzia. W związku z tym być może interesującą ścieżką rozwoju badań nad antropologiczną teorią umysłu byłoby przeniesienie akcentu na to, jak tak powstały model umysłu przekłada się na dalsze działania człowieka i ich percepcję.

### Dar jako potencjał i jako nagroda

Wcześniej pokazałam, że związani z Odnową w Przeworsku księża, jej lider i osoby zaangażowane w życie wspólnoty, czyli – używając terminu Thomasa Csordasa – specjaliści od kulturowej obiektywizacji<sup>48</sup>, przedstawiali dar jako potencjał do wykonywania czynności, który wynikał z woli Boga i „otworzenia się” człowieka. Taka koncepcja była prezentowana w czasie konferencji na spotkaniach Odnowy, na seminariach przygotowujących do członkostwa we wspólnocie, a także w materiałach, z których rozmówcy czerpali informacje na temat charyzmatów.

Osoby, które niedawno dołączyły do wspólnoty, wykazywały się jednak mniejszym zasobem wiadomości na temat darów. Niektórzy członkowie wspominali także, że kiedyś traktowali charyzmaty jako niezwykle umiejętności dawane osobom, które na to „zasłużą”:

Tak, jak pamiętam, to dla mnie to był przywilej jakichś księży i charyzmatyków, takich zaangażowanych i bardzo uduchowionych ludzi, a nie takich, o, zwykłych, prostych. (kobieta, ok. 35 l.)

47 J. Carpendale. C. Lewis, *op. cit.* 205-230.

48 T. Csordas, *op. cit.*, 65.



Pokazuje to, że istniał też drugi sposób rozumienia daru jako nagrody, którą Bóg daje szczególnie uduchowionym osobom. Do takiego myślenia o darze zachęcało także słownictwo – mówiło się o tym, że człowiek **ma** dany charyzmat, jakby był to obiekt, który do niego należy. Istnienie dwóch sposobów opowiadania o darze pozwalało na tworzenie jego indywidualnych interpretacji, które mogły odzwierciedlać się w praktykach związanych z posługiwaniem nim.

Ze względu na tę dwuznaczność, niezwykle ważną rolę odgrywało zarządzanie charyzmatami, czyli takie tłumaczenie ich znaczenia poprzez wypowiedzi i wykonywane czynności, aby zachęcić do pojmowania daru jako potencjału. Przykładem takiej sytuacji jest relacja jednej z moich rozmówczyń, która przestała tłumaczyć języki, aby ludzie nie postrzegali jej daru jako nagrody oraz aby ona sama nie zaczęła tego robić:

W związku z tym, że w pewnym momencie bycia we wspólnocie stałam się gwiazdą, że okazywano mi jakiś taki zachwyt, stwierdziłam, że to źle działa na mnie, że robię źle... że w zasadzie jestem jakby ważniejsza niż każdy inny w tej wspólnocie. A tak nie jest. (...) Stałam tam ciągle z przodu i tak to się stało, że zaczęłam być postrzegana, że mam niezwykle dary. Nie powiem, że to nie było niezwykłością – to było niezwykle i jestem wdzięczna Panu Bogu za to, że chciał się mną posłużyć, ale, mówię, nigdy nie chciałam, żeby ktoś postrzegał, że jestem kimś więcej niż jestem. (kobieta, ok. 50 l.)

W powyższym opisie kobieta stwierdza, że traktowano ją jako „gwiazdę”, która „ma niezwykle dary”. Tego typu postrzeganie jest typowe dla rozumienia daru jako nagrody. Istotnym kontekstem jest fakt, że ta rozmówczyni zaczęła tłumaczyć ję-

zyki, kiedy wspólnota była jeszcze bardzo młoda. Stąd wnioskuję, że wielu jej członków mogło jeszcze nie przyswoić koncepcji daru jako potencjału. Natomiast działania rozmówczyni były ukierunkowane na uniknięcie takiej oceny i pokazanie, że dar nie jest czymś należącym całkowicie do niej.

Istotną rolę w kształtowaniu takiej interpretacji daru odgrywał także lider i ksiądz opiekun, którzy mogli upomnieć osobę zachowującą się w nieodpowiedni sposób, zasugerować jej zmianę diakonii albo nawet zawiesić jako członka Odnowy. Również niektóre z wcześniej opisanych praktyk „rozeznawania” spełniały funkcję regulacyjną.

### „Uczenie się” a charyzmaty

Mimo że nie pisałam do tej pory wprost o „uczeniu się”, temat ten pośrednio pojawiał się zarówno w kontekście przyswajania koncepcji daru jako potencjału, jak i w opisie pierwszych prób posługiwania charyzmatem. Unikałam jednak tej kategorii, ponieważ podczas badań okazała się ona wyjątkowo problematyczna. Gdy zadawałam rozmówcom pytania dotyczące tego, jak czuli się, gdy pierwszy raz posługiwali darem lub w jaki sposób uczyli się to robić, otrzymywałam odpowiedzi skrajnie różne. Pierwsza ich grupa przedstawiała charyzmat jako wynik procesu stopniowego uczenia się, w drugiej zaś otrzymanie daru opisywano jako nagle, skokowe. Krótko omówię oba sposoby opowiadania o nabywaniu charyzmatów.

#### *Nabywanie daru jako proces*

Osoby, które opowiadały o swoich doświadczeniach w kategoriach procesu, uważały, że na początku posługiwanie darem przychodziło im z trudem i potrzebowały czasu, by stało się to dla nich naturalne. Pierwsze próby bywały opisywane jako nieporadne, zwłaszcza w przypadku glosolalii. Człowiek zmuszał się wtedy do wykonania nowej, pozornie nieracjonalnej czynności:

#### *Nabywanie daru jako nagła zmiana*

Jednak ten sam lider opowiadał mi, że od samego początku modlił się w językach dokładnie w taki sam sposób i nie wymagało to od niego świadomego uczenia się:

**Badaczka:** A teraz się jakoś inaczej czujesz, gdy mówisz językami, niż na przykład za pierwszym razem czy na początku?

**Lider:** Powiem ci, że nie. Nie. Na przykład ja dar języków dostałem jeszcze na nabożeństwach tych u ojców Reformatorów, jeszcze na samym początku i modliłem się nim jakoś tak bez większych emocji... tak jak się modliłem, tak się modlę. (mężczyzna, ok. 50 l.)

Także inni członkowie wspólnoty, gdy używałam sformułowania „uczenie się”, raczej zaprzeczali, by było ono potrzebne do nabycia charyzmatu. Wydaje mi się, że wynika to z tego, że rozmówcy nie chcieli umniejszać roli daru. Gdyby można było się go po prostu „nauczyć”, to jego nadprzyrodzone pochodzenie mogłoby być kwestionowane. Zapewne jest to szczególnie istotny aspekt w przypadku wypowiedzi lidera, który był odpowiedzialny za kształtowanie odpowiedniego sposobu rozumienia daru.

#### Uczenie się i „otwieranie się”

Aby jednak wyjaśnić stosunek rozmówców do „uczenia się”, należy pokazać, dlaczego te dwa sposoby opowiadania o nabywaniu charyzmatów mogły współistnieć. Moim zdaniem wynika to z faktu, iż obie mogą być wpisane w ogólniejsze zagadnienie „otwierania się”. Osoby akcentujące procesualny aspekt wpisywały nabywanie charyzmatu w opis pracy nad „otwartością”. Z kolei w drugim przypadku posiadanie daru było postrzegane jako skutek wcześniejszego „otwarcia się”.

Jak to tak, wiesz, człowiek jest poukładany rozumowo we wszystkim i składnie, i sensownie, to nagle taka modlitwa się wydaje dziwna, bezsensowna, niezrozumiała, „jak to tak może być?”, nie? (mężczyzna, ok. 60 l.)

Specjaliści od kulturowej obiektywizacji, rozumiejąc, że modlitwa w językach może sprawiać trudności, zachęcali do praktyk, które miały ułatwić posługiwanie tym darem. Za pomocne uważano na przykład modlitwę wiernego, otworenie ust, nałożenie rąk przez kapłana. Oto przykład relacji, w której nabywanie daru jest przedstawiane jako proces:

Później było tak na spotkaniu w grupach, że lider (...) mówił, że ma takie przeświadczenie, że Pan Bóg chce nas nauczyć [modlitwy w językach]. (...) I tak stanęliśmy, i mówił, że trzeba ruszać ustami, jakiś dźwięk wydawać i resztę zostawić. I tam mniej więcej tak od tego się zaczyna. I też obezjałam jakiś filmik na YouTube, i też jakiś ksiądz tam mówił, że trzeba mówić. (...) I tak uczyłem się, uczyłem i wiem, że na przykład możesz mówić jedną literkę „bbbbb”, coś takiego i starałem się dokładać kolejne literki (...) na przykład jakieś inne z alfabetu. I coś tam mówić, czasem z tego wychodzą normalne słowa, ja ich nie rozumiem, nie, ale czasem to wygląda nawet jak jakieś zdanie. (mężczyzna, 26 l.)

W takim sposobie konstruowania wypowiedzi podkreśla się sprawczą rolę człowieka, który musi włożyć dużo pracy w posługę charyzmatyczną, aby osiągnąć w niej sprawność. Jednocześnie uwiadcza się funkcja lidera, który może zachęcać do używania darów.



Istotne wydaje się również to, że dar był przedstawiany jako współtworzony przez człowieka i Boga. Sposób opowiadania o nim zależał od tego, którego z tych aktorów rozmówca chciał wyróżnić poprzez przypisanie sprawczości. Dlatego rozmówcy decydowali się na podkreślenie boskiego pochodzenia charyzmatu w sytuacjach, w których mogli obawiać się, że będą interpretowała posługiwanie nim jako działalność, za którą odpowiedzialny jest wyłącznie wierny.

Powyższe przykłady pozwalają też zrozumieć, czym według członków Odnowy w Duchu Świętym jest samo uczenie się. Jest ono opisywane niejako w opozycji do „otwierania się”, którego nie opisywano jako działalności czysto ludzkiej. Duch Święty mógł pomagać człowiekowi w tym procesie – dlatego zalecano modlitwę do Niego, a kapłani nakładali na wiernych ręce. Z kolei „uczenie się” było przedstawiane zazwyczaj jako jednostronna aktywność podmiotu nakierowana na reprezentowany przez niego przedmiot. Tymczasem „otwieranie się” polega na interakcji, gdyż nie dość, że Bóg umożliwia posługiwanie, to jeszcze *de facto* jest samym darem. Można powiedzieć, że „otwieranie się” przypomina raczej to, jak „uczenie się” jest przedstawiane w badaniach w paradygmacie ucieleśnienia<sup>49</sup> lub enaktywizmu<sup>50</sup> – jako interakcję wielu agentów, uczenie się poprzez działanie.

### Wnioski

Mam nadzieję, że ten artykuł będzie przyczynkiem do stworzenia dokładniejszego opisu praktyk religijnych członków Odnowy w Duchu Świętym w Polsce, jak na razie dość słabo udokumentowanych. Szczególną uwagę starałam się zwrócić na pojęcie daru Ducha Świętego, bardzo istotne

49 Np. R. Lindgren, M. Johnson-Glenberg, *Emboldened by Embodiment: Six Precepts for Research on Embodied Learning and Mixed Reality*, „Educational Researcher”, 42 (8) 2013, 445-452.

50 Np. M. Lozano, *Mathematics Learning: Ideas from Neuroscience and the Enactivist Approach to Cognition*, „For the Learning of Mathematics”, 25 (3) 2005, 24-27.

dla kościołów charyzmatycznych. Korzystałam przy tym z podejścia ontograficznego zaproponowanego przez Martina Holbraada. Na podstawie zgromadzonego materiału zaproponowałam wynalazczą definicję daru jako potencjału do wykonania czynności wynikającego z relacji między człowiekiem a Bogiem. Teraz chciałabym porównać tę definicję z tymi proponowanymi przez antropologów i teologów.

W dokumentach kościelnych pojęcie daru ma kilka różnych znaczeń. Moi rozmówcy stapiali je często w jedną kategorię o dość płynnych granicach i w mniejszym stopniu rozdzielali różne rozumienia daru. Można było także zauważyć, że doświadczenia posługiwania charyzmatem i jego rozumienie różniły się zależnie od osoby i nie stanowiły monolitu. W pracach teologicznych nie zamieszczano także informacji dotyczących sposobów przekazywania koncepcji daru nowym członkom wspólnoty, zarządzania charyzmatami ani technik „otwierania się”.

Pojmowanie daru jako czegoś ulotnego, nieprzynależącego do konkretnych osób pozwala na zrewidowanie pewnych założeń obecnych w definicjach antropologicznych. Stanowi to realizację postulatu wygłoszonego przez Joela Robbinsa<sup>51</sup> i Fenellę Cannell<sup>52</sup> – prekursorów antropologii chrześcijaństwa, którzy zachęcali, by wykorzystywać badanie grup religijnych w celu podważenia niektórych teorii antropologicznych. Pojęcie daru charyzmatycznego uderza przede wszystkim w przekonanie, że posiadanie jest związane ze statusem. W opisywanej wspólnocie specjaliści od kulturowej obiektywizacji zachęcali, by nie wiązać charyzmatów z zasługami danej osoby.

Podobnie jak w przypadku prac Marilyn Strathern i Tanyi Luhrmann, materiał etnograficzny zmusił mnie do sformułowania odmiennej kon-

51 J. Robbins, *Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity*, „Current Anthropology” 1 (48) 2007, 5-38.

52 F. Cannell, *The Christianity of Anthropology*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute” 2 (11) 2005, 335-356

cepcji człowieka, który nie jest odrębną, całkowicie niezależną jednostką. W przeciwieństwie do drugiej z tych badaczek, starałam się jednak nie ograniczać analizy do wypowiedzi dotyczących myśli ludzi, ale także zwrócić uwagę na to, jak przedstawiają wykonywane przez nich czynności. W ten sposób przedstawiłam koncepcję człowieka jako narzędzia bądź kanału, który stara się otworzyć na Boga, aby to On kierował jego działaniem.

Starałam się uchwycić także mechanizmy zarządzania darami we wspólnocie oraz techniki bezpośredniego i pośredniego tłumaczenia ich znaczenia. Ponadto zaproponowałam metodę wytłumaczenia współwystępowania dwóch pozornie sprzecznych sposobów opowiadania o uczeniu się darów. Daje się je pogodzić, zwracając uwagę na szerszy kontekst związany z procesem „otwierania się”. Uczenie się jest przedstawiane jako działanie, w którym bierze udział zarówno osoba pragnąca posługiwać charyzmatem, jak i Bóg, który jej w tym pomaga i *de facto* jest samym darem. W pro-

cesie kognitywnym zostaje zatem podkreślona rola przedmiotu poznania, który nie jest tylko biernie reprezentowany. Niezwykle ciekawe byłoby skonfrontowanie tej koncepcji z niereprezentacyjnymi teoriami poznania, np. enaktywistycznymi i ucieleśnionymi.

Na zakończenie chciałam zasugerować, że tworzenie nowej koncepcji daru po przystąpieniu do wspólnoty nie jest odosobnionym przypadkiem. Związany z Odnową ksiądz tłumaczył na mszy, że aby zostać uzdrowionym, trzeba zmienić sens słowa „uzdrowianie”, a rozmówcy opowiadali mi wielokrotnie o tym, jak dołączenie do grupy wpłynęło na ich rozumienie tego, czym jest modlitwa, Bóg czy rozmowa. Dzięki tym transformacjom takie twierdzenia jak „spotkałem żywego Chrystusa, tak namacalnie, który przemówił do mnie” (mężczyzna, ok. 50 l.) stawały się nie tylko możliwe, ale i prawdziwe. Dlatego uważam, że kluczową rolę w antropologicznym opisie przemiany duchowej może pełnić analiza zmian pojęciowych.

### Gifts not really given. On spiritual gifts in a community of Catholic Charismatic Renewal

Emphasizing the meaning of spiritual gifts is a specific feature of Catholic Charismatic Renewal. In this paper – based on the fieldwork in a community in Przeworsk (Rzeszowszczyzna, Poland) – the author shows how the spiritual gift and its experience are described by believers. Particular attention is given to emic category of “opening oneself” to a spiritual gift, which is connected with the specific conception of human. The Martin Holbraad’s approach of ontological turn is used to analyze these concepts. It enables to revise assumptions of some anthropologists working on charismatic communities. The author shows what are consequences of this approach for anthropological studies of conversion, theory of mind and learning.

### Keywords

Catholic Charismatic Renewal, ontological turn, spiritual gifts, Rzeszowszczyzna, anthropology of christianity





foto: Serdar Çömez