

## WYRODNE DZIECI NOWOCZESNOŚCI. INDULTOWI TRADYCJONALIŚCI KATOLICCY W WARSZAWIE

### WSTĘP

Tematem niniejszego artykułu<sup>1</sup> są doświadczenia biograficzne indultowych tradycjonalistów katolickich, uczęszczających na nabożeństwa w nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego do kościoła oo. redemptorystów św. Benona przy ul. Pieszej 1 w Warszawie – gdzie co tydzień (w 2009 roku, gdy powstawała praca będąca podstawą tego artykułu) odbywały się msze w dawnym rycie trydenckim na zasadzie indultu, czyli zezwolenia miejscowej hierarchii kościelnej<sup>2</sup>. Trzeba mieć tu na uwadze, iż nie tylko katolicyzm, ale i katolicki tradycjonalizm nie jest monolitem. Jak pisze Paul M. Zulehner:

[...] instytucja religijna, tak jak każda instytucja stworzona przez człowieka, nie jest tworem stabilnym. W związku ze zmianami zachodzącymi w skali ogólnospołecznej ulega ona obecnie narastającym, szybkim przemianom. W przypadku konkretnej instytucji Kościoła następstwem tego jest fakt istnienia obok siebie różnorodnych modeli „oficjalnych” czy też przynajmniej „półoficjalnych”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Przygotowanego na podstawie pracy magisterskiej pt. *Wyrodne dzieci nowoczesności. Indultowi tradycjonałiści katoliccy w Warszawie*, napisanej w Instytucie Socjologii UW pod kierunkiem dr hab. Mirosławy Grabowskiej i obronionej we wrześniu 2009 roku.

<sup>2</sup> W 2011 roku nabożeństwa zostały przeniesione do kościoła św. Klemensa przy ul. Karłkowej.

<sup>3</sup> P.M. Zulehner, *Religia z wyboru jako dominująca forma społeczna*, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków 2007, s. 388–389.

Tak więc tradycjonalizm, sam będąc nurtem w obrębie rzymskiego katolicyzmu, dzieli się na pomniejsze „odłamy”. Moim zamiarem było skupienie się na osobach, które w żaden sposób (w przeciwieństwie do członków i zwolenników Bractwa Kapłańskiego Świętego Piusa X, popularnie zwanych „lefebvrystami”, nie mówiąc już sympatykach sedewakantyzmu) nie zrywają z „oficjalnym” Kościołem, pozostają w jego obrębie, przejawiają daleko posunięte posłuszeństwo hierarchii, z drugiej jednak strony kultywują formy liturgiczne zepchnięte w ostatnich 40 latach na margines oraz utożsamiają się z poglądami i wartościami nie zawsze mieszczącymi się we współczesnym, „mainstreamowym” dyskursie katolickim.

Na początku pracy nad tym zagadnieniem fascynująca wydawała mi się sytuacja pewnego zawieszenia tradycjonalistów między buntem a lojalnością wobec Kościoła. W toku pisania na pierwszy plan wysunęła się natomiast inna perspektywa i teoretyczna dystynkcja, a mianowicie wzajemne związki tradycjonalizmu i nowoczesności, pojęć, wydawałoby się, biegunowo od siebie odległych. W swojej pracy próbowałem uzasadnić tezę, iż tradycjonalizm i nowoczesność mają ze sobą dużo więcej wspólnego, niż można przypuszczać, a dużą część tradycjonalistów można paradoksalnie uważać za dzieci nowoczesności – często wyrodne, ale jednak dzieci.

W tym artykule postanowiłem skupić się na jednym z podstawowych zagadnień, a mianowicie na próbie odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób w warunkach płynnej nowoczesności i pluralizmu niektóre jednostki „dochodzą” do utożsamienia się z wartościami „surowego”, ortodoksyjnego tradycjonalizmu – czy jest to kwestia reprodukcji wartości nabytych w środowisku rodzinnym, czy też może bardziej zindywidualizowany, paradoksalnie niezwykle nowoczesny wybór.

## METODOLOGIA BADANIA

Badanie, które stanowiło empiryczną podstawę przedsięwzięcia, przybrało formę pogłębionych wywiadów z osobami uczęszczającymi na nabożeństwa w rycie trydenckim w kościele św. Benona. Owo kryterium

doboru respondentów – uczestnictwo w nabożeństwach wg rytu sprzed zmian wprowadzonych przez Sobór Watykański II i mszał Pawła VI w latach 60. XX wieku<sup>4</sup> – było jednocześnie operacyjną definicją pojęcia „tradycjonalista”, choć w toku badania bardzo istotną kwestię, związaną z przyjętymi podstawowymi założeniami teoretycznymi, stanowiła samoidentyfikacja w wymiarze ideowym oraz religijnym dokonana przez samych badanych.

Wywiady miały miejsce w okresie styczeń–kwiecień 2009 roku, ostatecznie przeprowadzonych zostało 14 rozmów. Poszukiwanie osób chętnych do badania odbywało się przede wszystkim za pomocą internetu – katolickich for dyskusyjnych itp., dużą rolę odegrała również umieszczona na portalu fidelitas.pl Lista Przyjaciół Tradycji. Z sześcioma respondentami kontakt nawiązany został właśnie dzięki Liście, z czterema – poprzez fora internetowe i portale społecznościowe, a z pozostałą czwórką – za pośrednictwem innych badanych.

Dyspozycje do wywiadów podzielone zostały na kilka bloków pytań dotyczących pewnego zakresu zagadnień: biografii i ewolucji poglądów; uczestnictwa w mszach trydenckich i skupionym wokół nich środowisku; stosunku do ważnych zagadnień ideowych i religijnych; wreszcie samopostrzegania. Rzecz jasna, wywiady z założenia posiadały formę swobodnej rozmowy, tak więc ich struktura nie była w każdym przypadku taka sama i ulegała na bieżąco modyfikacjom. Powyższy scenariusz, przy całej elastyczności, został jednak zachowany.

## RYS HISTORYCZNO-ORGANIZACYJNY

Określając, czym właściwie jest tradycjonalizm katolicki, oraz wykraczając poza wspomnianą wcześniej definicję tradycjonalisty, odwołać się można do sformułowania reprezentanta tego środowiska, zgodnie z którym przez tradycjonalizm rozumie się:

---

<sup>4</sup> Syntetyczne zestawienie różnic liturgicznych w mszy starego i nowego rytu znaleźć można na stronie internetowej <http://www.tradycja.koc.pl/porownanie.htm> [dostęp: 23.04.2013].

[...] względnie szeroki i zróżnicowany wewnętrznie nurt sprzeciwu wobec tych postanowień i deklaracji Soboru Watykańskiego II, które zdają się być nie do pogodzenia z integralnie traktowanym depozytem wiary (czyli Tradycją sensu stricto), lub przynajmniej niejasne i wieloznaczne, jak również wobec następujących w jego trakcie i po nim szeregu działań i zjawisk znamionujących kryzys w Kościele<sup>5</sup>.

Tradycjonalizm można również łączyć z pojęciem integryzmu, który ten sam autor definiuje jako:

[...] postawę przeciwną relatywizacji Tradycji katolickiej (*depositum fidei*) oraz dostosowywaniu prawd wiary i sposobu ich wykładania, zalecanego przez nurty modernistyczne i progresistowskie, do okoliczności wynikłych z dechrystianizacji świata współczesnego dokonanej przez rewolucję demokratyczną i liberalną<sup>6</sup>.

Jak widać, kluczowym zagadnieniem dla rozważań o tradycjonalizmie jest problematyka Soboru Watykańskiego II (11 października 1962–8 grudnia 1965) i przemian w Kościele i katolicyzmie, które zostały przezeń dokonane lub zapoczątkowane. Jak mówi, wartościując je pozytywnie, współczesny polski teolog:

Gdyby nie było tego Soboru, to teologia i duchowość Biblii w Kościele katolickim byłyby nadal zaniedbywane w przepowiadaniu, szkolnej teologii i prywatnej pobożności; Gdyby nie było tego Soboru, to liturgia nadal byłaby celebrazją kleru w obcym języku, bez aktywnego udziału wiernych; Gdyby tego Soboru nie było, to Kościół nadal byłby hierarchiczną piramidą, a nie wspólnotą wiary, ludem Bożym, który nieustannie jest w drodze i musi być gotowy do ciągłych reform; [...] Gdyby nie było tego Soboru, to świecki wymiar świata byłby nadal negatywnie oceniany, a Kościół rozumiałby siebie jako obłąconą twierdzę<sup>7</sup>.

Takie samo podejście, z biegunowo różną treścią, prezentowali i prezentują przeciwnicy Soboru, na czele z arcybiskupem Marcelem Lefebvre, który stwierdził m.in.:

<sup>5</sup> J. Bartyzel, *Tradycjonalizm*, <http://haggard.w.interia.pl/tradycjonalizm.html> [dostęp: 23.04.2013].

<sup>6</sup> *Idem*, *Integryzm*, <http://haggard.w.interia.pl/integryzm.html> [dostęp: 23.04.2013].

<sup>7</sup> L. Górka SVD, *Duch Soboru*, [w:] *W czterdziestolecie Soboru Watykańskiego II. Refleksja Wydziału Teologii KUL*, red. A. Czaja, L. Górka, J. Pałucki, Lublin 2007, s. 318.

Niepodobnym zrozumieć tego głębokiego kryzysu [współczesnego Kościoła – przyp. aut] bez rozważenia głównego wydarzenia naszego stulecia: Soboru Watykańskiego II. [...] Twierdzę, że była to największa katastrofa naszego stulecia, ale również i wszystkich stuleci od czasu powstania Kościoła<sup>8</sup>.

W obrębie tradycjonalizmu katolickiego wyróżnić można trzy podstawowe nurty, różniące się stopniem krytyki zmian dokonanych i zapoczątkowanych przez Sobór Watykański II. Najbardziej radykalnym z nich jest sedewakantyzm (od łacińskiego *sede vacante* – „tron jest pusty”). Jego przedstawiciele otwarcie twierdzili i twierdzą, iż wszyscy (przy pewnych wahaniach i rozbieżnościach względem Jana XXIII) papieże zasiadający na tronie watykańskim po Piusie XII są w istocie antypapieżami, którzy ulegli modernistycznym błędom czy wręcz herezjom oraz apostazji i tym samym, zgodnie z kilkusetletnią zasadą *Papa haereticus est depositus*, nie mogą być prawowitymi głowami Kościoła ani rościć sobie prawa do jakiegokolwiek jurysdykcji nad katolikami<sup>9</sup>. Rezultatem takiej interpretacji przemian soborowych jest w myśli sedewakantystycznej m.in. długoletni „wakat” Stolicy Apostolskiej i nielegalność pontyfikatów z drugiej połowy XX wieku. Samych siebie sedewakantyści uznają za prawdziwych obrońców czystości doktryny katolickiej oraz nieomylności „prawdziwego”, tryumfalistycznego i odrzucającego soborowe koncepcje ekumenizmu czy wolności religijnej (czyli w kształcie z „epoki piusowskiej” drugiej połowy XIX i pierwszej XX wieku) Kościoła, nie szczędząc ostrych słów krytyki również mniej radykalnie nastawionym środowiskom czy też organizacjom mieszczącym się w nurcie katolickiego tradycjonalizmu. Instytucjonalną emanacją nurtu sedewakantyzmu jest amerykańskie Bractwo Kapłańskie św. Piusa V, które nie prowadzi działalności w Polsce.

Najbardziej chyba znanym i najlepiej opisanym środowiskiem tradycjonalistycznym jest Bractwo Kapłańskie św. Piusa X (FSSPX), powszechnie określane jako „lefebryści” od nazwiska założyciela (rok 1970) i du-

<sup>8</sup> M. Lefebvre, *Oni Jego zdetronizowali. Od liberalizmu do apostazji. Tragedia soborowa*, Warszawa 1997, s. 7.

<sup>9</sup> T. Niecikowski, *Sedewakantyzm (radykalny katolicki ruch tradycjonalistyczny)*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2000, nr 30–31, s. 116.

chowego przywódcy, arcybiskupa Marcela Lefebvre'a. Należał on do grona konserwatywnych uczestników Soboru Watykańskiego II i jako taki nie złożył swojego podpisu pod najbardziej kontrowersyjną dla tradycjonalistów Deklaracją *Dignitatis Humanae*, a w latach późniejszych piętnował Sobór jako owoc spiskowego działania masonerii i innych wrogów Kościoła oraz określał go mianem bandyckiego<sup>10</sup>. W 1988 roku bez zgody Watykanu wyświęcił czterech księży FSSPX na biskupów, czego rezultatem było obłożenie całej piątki ekskomuniką przez Jana Pawła II (została ona cofnięta przez Benedykta XVI w 2009 roku, za pontyfikatu tego papieża można zaobserwować tendencje do przywrócenia jedności między Bractwem a Watykanem) oraz powstaniem niejednoznacznej sytuacji, w której FSSPX deklarowało wciąż swoje przywiązanie do Rzymu, będąc przezeń uznawane za schizmatykie.

„Lefebvrystyczna” krytyka dokonań Soboru koncentruje się na kilku niezwykle obszernych kwestiach: liturgii, ekumenizmu międzywyznaniowego (a więc w obrębie chrześcijaństwa, dotyczącego relacji katolików z protestantami i prawosławnymi) i międzyreligijnego kolegializmu oraz wolności religijnej<sup>11</sup>. W obszarze liturgicznym Bractwo odrzuca zmiany dokonane przez Sobór oraz Pawła VI jako łamiące tradycyjne postanowienia o niezmienności porządku mszy i wynikające raczej z nowatorstwa pewnej konkretnej soborowej grupy niż długotrwałego procesu. Dodatkowo zwraca się uwagę, że odejście od łaciny na rzecz języków narodowych stwarza ryzyko wystąpienia niedopuszczalnych w tak subtelnej materii nieporozumień i dwuznaczności<sup>12</sup>. W dziedzinie ekumenizmu „lefebvrysty” (choć oczywiście nie tylko oni spośród tradycjonalistów) piętnują jako błędne odejście od tradycyjnego pełnego i wyłącznego utożsamienia Kościoła Chrystusa z Kościołem Rzymskokatolickim (a tym samym absolutnej jedynobawczości tego drugiego) na rzecz poglądu o trwaniu Kościoła katolickiego w Kościele Chrystusa, ale nie trwaniu „samotnym”, lecz wraz z innymi wyznaniem chrześcijański-

<sup>10</sup> M. Lefebvre, *Oni jego...*, *op. cit.*, s. 151-155.

<sup>11</sup> M. Karas, *Bractwo św. Piusa X, katolicki ruch tradycjonalistyczny w dobie posoborowej*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2000, nr 30-31, s. 86.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 87-88.

mi, łącznie z Cerkwią prawosławną<sup>13</sup>. W odniesieniu do pojawiania się w Kościele przejawów kolegiałości, tworzenia ciał doradczych w diecezjach, odchodzenia od zasad jednoosobowego sprawowania władzy na rzecz demokratyzacji, Bractwo formułuje oskarżenia o rozmywanie odpowiedzialności i naruszanie tradycyjnej, „monarchicznej” struktury. Dodatkowo zwraca uwagę, że te procesy mogą ostatecznie zaowocować protestantyzacją Kościoła<sup>14</sup>. Czwarty przejaw zmian soborowych, przyjęcie koncepcji wolności religijnej, również jest bardzo silnie krytykowany i potępiany jako wyrzeczenie się przez Kościół należnej mu – z racji dysponowania prawdziwym Objawieniem – dominującej pozycji i faktycznego religijnego monopolu w krajach o katolickiej większości. Jak stwierdzał sam abp Lefebvre, zezwolenie na religijny pluralizm doprowadziło w bardzo szybkim czasie do zniknięcia państw prawdziwie katolickich i to za sprawą samej Stolicy Apostolskiej<sup>15</sup>. W Polsce Bractwo działa od 1996 roku, kiedy to powstał pierwszy apostołat, i posiada kilka kaplic, m.in. w Warszawie, Lublinie, Krakowie i Toruniu. Prowadzi również wydawnictwo *Te Deum* oraz wydaje miesięcznik „Zawsze Wierni”.

Swego rodzaju przeciwieństwem (przede wszystkim pod względem stosunku do Watykanu, w dużo mniejszym stopniu w stosunku do zmian liturgicznych czy kontrowersyjnych dokumentów soborowych) sedewakantystów, ale również „lefebvrystów”, są te grupy oraz jednostki, które, nie rezygnując z krytycyzmu bądź też wewnętrznej opozycji wobec przemian posoborowych, nie zdecydowały się na zerwanie z oficjalnym Kościołem lub nie zostały poza jego nawias wypchnięte i przyjęły drogę utrzymywania bądź też promowania tradycyjnych form i treści w jego obrębie oraz unikania większych zadrażnień z kościelną hierarchią i Watykanem. Miast tego wolą wykorzystywać pojawiające się od czasu do czasu bardziej sprzyjające tradycjonalizmowi okoliczności i decyzje, a swoje zastrzeżenia wobec Soboru ograniczają przede wszystkim do kwestii liturgii. Przykładem takiej organizacji tradycjonalistycznej

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 89.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 90.

<sup>15</sup> M. Lefebvre, *Kościół przesiąknięty modernizmem*, przeł. K. de Rougé, Chorzów-Poznań 1995, s. 90–92.

funkcjonującej w obrębie oficjalnego Kościoła może być Bractwo Świętego Piotra (FSSP), założone w 1988 roku przez tych kapłanów-członków Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X, którzy nie uznali wspomnianej wcześniej decyzji abp Lefebvre'a z 1988 roku. Tę więź i podporządkowanie Watykanowi podkreśla samo bractwo, określając swoje cele jako pełnienie posługi sakramentalnej według zasad z 1962 roku (a więc sprzed reform Pawła VI, ale z uwzględnieniem poprawek Jana XXIII) za pełną zgodą Stolicy Apostolskiej oraz miejscowej hierarchii kościelnej<sup>16</sup>. W przeciwieństwie do „lefebvrystów” Bractwo Świętego Piotra nie prowadzi działalności w Polsce. Jednocześnie jednak na terytorium całego kraju odprawia się, za pozwoleniem hierarchii kościelnej, msze łacińskie, a ich liczba, jak się wydaje, ciągle rośnie<sup>17</sup>. Proces ten nabrał szczególnej dynamiki po ogłoszeniu przez Benedykta XVI listu apostolskiego *motu proprio* (łac. „z własnej inicjatywy”) *Summorum Pontificatum* z 7 lipca 2007 roku, zobowiązującego biskupów do umożliwiania odprawiania nabożeństw wg dawnego rytu, jeśli zaistnieje ku temu wola grupy wiernych. Na tej zasadzie, już od 2001 roku, odbywały się również nabożeństwa w kościele św. Benona.

#### OBSZARY ZAINTERESOWANIA I RAMY TEORETYCZNE

Od początku żywiłem przekonanie, że moje przedsięwzięcie nie może polegać jedynie na „etnograficznym” opisie socjologicznym pewnej grupy – uniknąć musi tym samym charakteru przyczynkarskiego. Pierwsze założenie teoretyczne to konsekwentne trzymanie się poziomu mikrosocjologicznego. Ujmując to inaczej, przedmiotem zainteresowania badawczego był nie tyle tradycjonalizm, co tradycjoniści. Intrygujące wydawało się doświadczenie jednostek ludzkich z ich biografiami, motywacjami i tożsamością. Jest to stanowisko konsekwentnie zrywające z wywodzącą się od Durkheima tradycją rozdzielania podmiotu od

<sup>16</sup> <http://www.fssp.org/pl/presentation.htm> [dostęp: 23.04.2013].

<sup>17</sup> Najbardziej, jak się wydaje, kompletna lista obecnie odprawianych mszy trydenckich w Polsce znajduje się na regularnie aktualizowanej stronie <http://msza.net/m/> [dostęp: 23.04.2013].



przedmiotu badań, ignorowania wiedzy potocznej i własnych przekonań uczestników życia społecznego o sobie samych oraz ogólnie – ich podmiotowości<sup>18</sup>. Osoby, z którymi rozmawiałem, miały być – i jak się wydaje, postanowienia tego w toku całego przedsięwzięcia udało się dotrzymać – postrzegane jako aktywne podmioty tworzące, poprzez interakcje, rzeczywistość społeczną i wypełniające je znaczeniami. Pociągało to za sobą wielokrotnie odwoływanie się w analizach do samookreślenia się badanych, ich postrzegania innych uczestników nabożeństw oraz do ich doświadczeń biograficznych, w zgodzie z podejściem zakładającym, iż:

[...] odchodzenie od rozpatrywania faktów społecznych jako czegoś danego, gotowego, na rzecz analizy samego procesu ich konstytuowania się oznacza potrzebę wnikania w subiektywną rzeczywistość członków społeczeństwa, badanie ich rzeczywistych doświadczeń i sposobów definiowania przez nich sytuacji pozwalających na dokonanie wyboru określonej linii postępowania<sup>19</sup>.

Patronem niniejszych rozważań był niewątpliwie Peter Ludwig Berger jako współtwórca – wraz z Thomasem Luckmanem – przyjętej tu „ogólnej” koncepcji rzeczywistości społecznej jako wytworu ludzkiego działania, który, wskutek zachodzących procesów eksternalizacji, obiektywizacji i internalizacji, jawi się swoim twórcom – jednostkom ludzkim – jako rzeczywistość obiektywna, nadrzędna i niezależna od nich<sup>20</sup>. Taka dialektyka umożliwia wykroczenie zarówno poza społeczny determinizm, jak i całkowicie subiektywistyczny konstruktywizm. Podejście to doskonale koresponduje przy tym z pragnieniem koncentrowania się na poziomie mikro, na refleksji, w jaki sposób aktywne, podmiotowe jednostki ludzkie organizują swoje codzienne życie i jakimi znaczeniami je obdarzają.

Od Bergera przejęta została również definicja religii jako „ustanowienia, poprzez ludzkie działanie, wszechobejmującego świętego porządk-

<sup>18</sup> J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2005, s. 872.

<sup>19</sup> A. Rokuszewska-Pawelek, *Miejsce biografii w socjologii interpretatywnej. Program socjologii biografistycznej Fritza Schützego*, „Ask. Społeczeństwo, Badania, Metody” 1996, nr 1, s. 38.

<sup>20</sup> P.L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. W. Kurdziel, Kraków 2005, s. 29–30.

ku, który jako święty kosmos jest zdolny do utrzymania się w obliczu wszechobecnego chaosu”<sup>21</sup>, czy też za „ludzkie przedsięwzięcie, które ustanawia święty kosmos”<sup>22</sup>. Podejście takie zachowuje substancjalny związek religii z odwoływaniem się do odmiennej, tajemniczej i groźnej, „świętej” właśnie rzeczywistości, wykraczającej poza codzienność ludzkiego doświadczenia. Jednocześnie zaś nie gubi wymiaru umiejscowienia religii w całokształcie życia społecznego jako zjawiska pełniącego istotne funkcje dla jednostek ludzkich (a niebędącego tylko treścią samą w sobie) – w tym przypadku przede wszystkim „tarczy ochronnej” przed przerażającym, anomicznym chaosem<sup>23</sup>. Taka koncepcja poprzez wskazanie kosmizacyjnej funkcji religii uniemożliwia zbyt wąskie jej rozumienie, a wyraźne nakierowanie na odwołanie do świętości rozumianej jako odmienna od ludzkiej, pozaempiryczna rzeczywistość, nie grozi popadnięciem w „naiwny funkcjonalizm”.

Zważywszy na tematykę pracy, interesująca wydaje się również koncepcja religii wg Daniele Hervieu-Leger. Religia jest w jej ujęciu „ideologicznym, praktycznym i symbolicznym wyznacznikiem, przez którego pryzmat jest tworzona, utrzymywana, rozwijana i kontrolowana (indywidualna i zbiorowa) świadomość przynależności do pewnej szczególnej linii wyznaniowej”<sup>24</sup>. Takie podejście, prócz podkreślenia znaczenia roli religii w tworzeniu indywidualnej tożsamości, dostarcza doskonałej perspektywy przy zajmowaniu się ruchami religijnymi deklarującymi przywiązanie do tradycji. Dla uczestniczących w nich jednostek chęć obrony bądź ochrony pewnego przekazywanego z pokolenia na pokolenia zestawu treści w wyraźny sposób łączy się z dążeniem do pogłębienia osobistego doświadczenia *sacrum*. Tym samym stawiają same siebie w roli kontynuatorów, których zadaniem i obowiązkiem jest dbałość o nieprzerwany bieg tego, co Hervieu-Leger określiła właśnie mianem linii wyznaniowej.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 87–88.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 57.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 58.

<sup>24</sup> D. Hervieu-Leger, *Religia jako pamięć*, przeł. M. Bielawska, Kraków 2007, s. 119.

## TRADYCJONALIZM A NOWOCZESNOŚĆ

Tym, co szczególnie określa sens niniejszych rozważań, jest próba przyjrzenia się tradycjonalizmowi katolickiemu w kontekście nowoczesności. Główne *de facto* pytanie, jakie należało postawić, brzmiało: czy tradycjonalizm powinno się uważać jedynie za prostą, antymodernistyczną reakcję na wynaturzenia i patologie (według optyki tradycjonalistycznej) współczesnego społeczeństwa? Takie stanowisko od początku wydawało się fałszywe i nieznośnie upraszczające problem. W miarę postępów badania przekonanie to ulegało umacnianiu, co ostatecznie zaowocowało nieco prowokującym tytułem *Wyrodne dzieci nowoczesności*, oddającym paradoksalną sytuację środowiska deklarującego sprzeciw wobec współcześnie dominujących zasad rządzących społeczeństwem – przy jednoczesnej wybitnie nowoczesnej naturze owego buntu.

Nie ma tu, niestety, miejsca na powtarzanie wywodu, co właściwie należy rozumieć przez termin „nowoczesność”, dlaczego atrakcyjna wydaje się tu koncepcja „płynnej nowoczesności” sformułowana przez Zygmunta Baumana<sup>25</sup>, brak natomiast odwołań do kategorii „ponowoczesności” czy też „postmodernizmu”. Zasygnalizować więc należy, że nowoczesność jest tu rozumiana jako kompleks specyficznych cech i procesów, charakterystycznych dla obecnej cywilizacji Zachodu, a więc przede wszystkim Europy i Stanów Zjednoczonych, i opartych na specyficznym pojętych procesach racjonalizacji, pluralizacji i sekularyzacji<sup>26</sup>. Idąc za przykładem Franza X. Kaufmanna, nie należy rozumieć nowoczesności ani jako epoki historycznej, ani jako pewnego systemu, tylko raczej jako kategorię pewnych cech współczesnego społeczeństwa<sup>27</sup>. Jako taka, nowoczesność przynosi kres stałym, tradycyjnie zakorzenionym strukturom i wytworom społecznym legitymizującym dany porządek. Dawne „święte kosmosy” tracą swe dotychczasowe znaczenie, ulegają postępującej relatywizacji. Coraz mniej elementów świata uznawanych

<sup>25</sup> Zob. Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Kraków 2006.

<sup>26</sup> D. Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Kraków 2002, s. 19.

<sup>27</sup> F.X. Kaufmann, *Religia i nowoczesność*, [w:] *Socjologia religii...*, op. cit., s. 362.

jest za „dane” czy też „oczywiste”, a coraz więcej staje się przedmiotem refleksji bądź wręcz krytyki i kontestacji. Nowoczesność w jej „płynnej” postaci to nie tylko zastępowanie jednej powszechnej wizji świata – religijnej, inną – świecką, lecz także koniec wielkich narracji, potężnych gmachów sensu i stopniowe zastępowanie ich zmienną konfiguracją interpretacji, w której kluczowymi kategoriami stają się indywidualizacja (a wręcz jej „przymus”<sup>28</sup>) i pluralizacja.

Wywód niniejszy sprowadza się w dużej mierze do przyjęcia stanowiska, że tradycjonalizm może stanowić wyznawanie i manifestowanie substancjalnie antynowoczesnych przekonań, których realizowanie umożliwiające jest właśnie przez nowoczesność i przeprowadzane z użyciem nowoczesnych metod oraz według zasad właściwych społeczeństwu nowoczesnemu. Nawet jeśli w istocie zespół znaczeń tworzonych przez tradycjonalistów jest deklaratywnie i „faktycznie” antymodernistyczny (zakłada bowiem absolutyzację kościelnej tradycji i rytuału w celu nadania im charakteru prawdy obiektywnej; tradycjonalizm w takim ujęciu może być wręcz postrzegany jako odmiana fundamentalizmu<sup>29</sup>), to proces, który prowadzi do wyłonienia się, podtrzymywania i manifestowania takiej tożsamości, może być uważany za przejaw nowoczesności. Inaczej mówiąc, w charakterystycznym dla obecnych czasów pluralizmie, również religijnym, istnieje swego rodzaju dwuznaczny potencjał, gdyż pojawia się możliwość, by na tej samej zasadzie, na jakiej wybiera się nowe formy religijności niekościelnej, „niewidzialnej”, pójść w stronę ścisłej, zorganizowanej i „autorytarnej” ortodoksji.

Należy tu poczynić bardzo ważną uwagę, by cały wywód, szczególnie w jego skróconej wersji zaprezentowanej w niniejszym artykule, został dobrze zrozumiany. Celem tak sformułowanej koncepcji nie było roztopienie specyfiki tradycjonalizmu katolickiego w nieokreślonej układance, jaką jest nowoczesność. Treść tradycjonalizmu bezsprzecznie należy uważać za przeciwstawną modernizmowi i pluralizacji religii, a tożsamość tradycjonalistyczną widzieć jako próbę zbudowania spójne-

<sup>28</sup> *Idem*, *Das januskopfige Publikum*, za: J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997, s. 99.

<sup>29</sup> D. Motak, *op. cit.*, s. 56–57.

go i konsekwentnego systemu aksjonormatywnego. Tym, co konstytuuje przyjęte w niniejszych rozważaniach stanowisko, jest próba pokazania, że katolicycy tradycjoniści – intelektualnie wyrobiona, wąska i elitarna grupa indywidualistów poszukujących głębszego przeżycia duchowego i spójnego nomosu organizującego ich egzystencję – są właśnie w tym poszukiwaniu niezwykle nowoczesni. Ich sprzeciw wobec „zbyt postępowych” rozwiązań przyjętych przez Kościół katolicki po Soborze Watykańskim II ma charakter konserwatywny, ale pozostaje sprzeciwem. To opór wobec praktyki wcielanej w życie przez potężną, historyczną instytucję tworzącą pewien uniwersalny i wszechogarniający zestaw znaczeń, „wielką narrację” opisującą sens egzystencji. Można stwierdzić, że jest to odwrócenie sytuacji znanej z modelu przejścia z „Kościła ludowego” do „Kościła z wyboru”<sup>30</sup>, kiedy to ów „Kościół ludowy” okazuje się nie zbyt, lecz za mało konserwatywny i pryncypialny. Jednocześnie jest to jednak sprzeciw zakładający pozytywne odniesienia nie do późnowoczesnej emancypacji, ale do innej „wielkiej narracji”, w przekonaniu tradycjonalistów zdradzonej i niesłusznie porzuconej.

### KIM SĄ TRADYCJONALIŚCI?

Na zakończenie każdej rozmowy respondenci mieli odpowiedzieć na kilka typowych pytań „metryczkowych”. Trudno tu, mając na względzie wybitnie jakościowy charakter badania oraz małą liczbę osób, które wzięły w nim udział, mówić o jakiegokolwiek reprezentatywności czy też w ogóle zbliżyć się do pojęcia „statystyka” na odległość bliższą niż niezbędna każdemu porządnemu socjologowi jakościowemu. Wydaje się jednak, że nawet z tych danych można wysnuć kilka ciekawych wniosków na temat badanej grupy. Przed rozpoczęciem badania jedną z hipotez stanowiło twierdzenie, iż dominować wśród tradycjonalistów będą osoby relatywnie młode, dobrze wykształcone i wywodzące się z inteligentnych środowisk. Tradycjonalizm w takiej optyce byłby formą religijności charakterystyczną dla osób o wysokim poziomie refleksyjności,

<sup>30</sup> W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 71–72.

świadomie i krytycznie prowadzących poszukiwania najlepszej ścieżki swojego życia duchowego. Nie było większym zaskoczeniem, że hipoteza ta potwierdziła się całkowicie.

Spośród badanych pięć osób miało 24 lub mniej lat, sześć mieściło się w przedziale 25–35, a trzy były starsze (z czego tylko jedna przekroczyła pięćdziesiątkę). Dziewięciu badanych deklarowało wykształcenie wyższe, podczas gdy czterech – niepełne wyższe, a jeden – niepełne średnie. Osoby bez ukończonych studiów kontynuowały jednak zdobywanie wykształcenia w momencie badania, odpowiednio w ostatniej klasie liceum oraz na uczelniach wyższych. Dlatego też na rozkład wykształcenia wpływa przede wszystkim wiek respondentów i można stwierdzić, że rozkład ten dałoby się równie zasadnie przedstawić w postaci dwóch kategorii: osoby z wykształceniem wyższym oraz osoby, co do których można mieć niemal pewność, że wyższe wykształcenie zdobędą w przeciągu kilku lat. Konstatacja ta skłaniać może do przypuszczeń – mimo oczywistej niereprezentatywności badania – iż tradycjonałisci z kościoła św. Benona w Warszawie to osoby dobrze wykształcone, zaliczające się do inteligencji. Dodatkowo wśród zawodów przez nich wykonywanych pojawiają się takie jak: psycholog, nauczyciel akademicki, prawnik, informatyk, urzędnik. Jeśli chodzi o zawody wykonywane przez rodziców badanych, również wyraźnie przeważają profesje umysłowe, przy czym najliczniej reprezentowaną kategorią w tej grupie są inżynierowie.

Inną charakterystyczną cechą, którą zdawała się potwierdzać również obserwacja nabożeństw w kościele św. Benona oraz wypowiedzi respondentów, jest dość duże zmaskulinizowanie grupy tradycjonalistów. Z 14 badanych tylko 3 osoby to kobiety.

Pojawić się może wątpliwość, czy na takie cechy demograficzne badanej grupy nie wpłynął sposób rekrutacji rozmówców – oparty przede wszystkim na internecie. Wydaje się, że wpływ ten, jakkolwiek możliwy, nie był zbyt silny. Wypowiedzi badanych na temat własnego środowiska oraz obserwacja uczestnicząca nabożeństw potwierdziły bowiem informacje zawarte w powyższym omówieniu.

## DOŚWIADCZENIA BIOGRAFICZNE I EWOLUCJA ŚWIATOPOGLĄDU

Każdy wywiad rozpoczynał się od rozmowy na temat ideowych i religijnych tradycji charakterystycznych dla rodzinnego domu badanych. Opisując religijny klimat panujący w środowisku socjalizacji pierwotnej, badani najczęściej określają go jako przeciętny polski katolicyzm, mało pogłębiony i zaangażowany, „kulturowy”. Większość respondentów postrzega swoje rodzinne tradycje jako takie, w których katolicyzm odgrywał znaczącą rolę i stanowił dość ważny komponent codziennego doświadczenia, ale nie określał całkowicie ram życia ani nie wybijał się ponad polską przeciętną.

Stosunek do Kościoła, katolicyzmu, był zawsze pozytywny, ale to nie miało w każdym aspekcie przełożenia po prostu na nasze życie. Był zawsze gdzieś tam obecny po prostu. [...] Przeżywaliśmy zawsze wspólnie z rodziną rok liturgiczny. Wszystkie święta, uroczystości i w zasadzie na tym się kończyło.

R3, mężczyzna, 32 lata, bibliotekarz

Czyli można krótko powiedzieć [pochodzę] z prowincji, czyli wiadomo prawda tam jest bardziej ta wiara taka ludowa niż intelektualna. I to [niewyraźnie] podkreślić, że ta religijność, jaką wyniosłem z domu, była taką religijnością typowo ludową. Czyli powiedzmy uczęszczanie oczywiście w niedzielnej mszy świętej, nabożeństwa w maju tzw. majowe, w czerwcu czerwcowe, potem różaniec. W październiku zawsze udział w tych takich ważniejszych uroczystościach jak pasterka, jak Triduum Paschalne, oczywiście uroczystość Trzech Króli.

R5, mężczyzna, 44 lata, urzędnik

Ja myślę, że moja rodzina to pod tym względem no taka zupełnie przeciętna rodzina. Wiedziała, co tam sobie sądzi, ale niekoniecznie [niesłyszalne] Moi rodzice niegdyś oboje chodzili do kościoła, następnie przeżyli moment takiego mniejszego czy większego zwątpienia, jeśli można to tak nazwać, bo nie sądzę, żeby to było przedmiotem ich szczególnie pogłębionej refleksji. W każdym razie zaniechali praktyk na jakiś czas, później moja mama do Kościoła wróciła, ale mój dom nie był domem specjalnie religijnym, nie było na przykład zwyczaju wspólnej modlitwy. Przyjmowałam wszystkie sakramenty i to było jakby oczywiste, że będę chodziła na religię, będę przystępowała do świętej komunii

pierwszej, że pójdę do bierzmowania i tak dalej, ale w zasadzie pewnej przypuszczalnie tak siłą rozpędu tradycji.

R7, kobieta, 34 lata, prawniczka

Upada tym samym hipoteza, iż dla wielu tradycjonalistów taki wybór ideowy może stanowić bunt przeciw liberalnemu, lewicowemu, postępowemu pokoleniu rodziców (coś, co określić wolno mianem kompleksu Artura z *Tanga* Sławomira Mrożka – młody Artur, zmęczony i zniesmaczony panującym w rodzinnym domu liberalizmem i permissywnizmem, pragnął oprzeć się na jakichś stałych, obiektywnych prawdach i zasadach<sup>31</sup>). Możemy tu mówić co najwyżej o bardzo osłabionej formie buntu, wyrażającego się głębokim zaangażowaniem w wiarę katolicką w porównaniu z „letnim” katolicyzmem starszego pokolenia. Rzecz jasna, katolicyzm rodziców i wcześniejszych pokoleń jest tu znaczącym i istotnym podglebieniem, punktem wyjścia, możliwe, że w jakimś stopniu zwiększającym prawdopodobieństwo przybrania tożsamości tradycjonalistycznej, ale z pewnością niewystarczającym. Nie mamy więc do czynienia z międzypokoleniową reprodukcją poglądów i praktyk, choć wydaje się, że przekazana została pewna dyspozycja do utrzymywania religii jako środka legitymizującego porządek i chroniącego przed anomią oraz chaosem. Inaczej rzecz ujmując, można powiedzieć, że o ile katolicyzm badanych jako taki jest reprodukowany, to już tradycjonalizm katolicki jest (re)konstruowany. O silniejszej zmianie międzypokoleniowej można mówić w przypadku tylko jednej osoby, która określiła swój dom rodzinny jako niewierzący.

Należy jednak poczynić uwagę, że w odniesieniu do dwóch osób da się mówić o swoistej reprodukcji tradycjonalizmu – są to respondenci, którzy wyrosli w środowisku bardzo zaangażowanego, pogłębionego katolicyzmu, który, jak się wydaje, można określić jako tradycjonalistyczny. W ich sytuacji mówienie o tradycjonalizmie jako kontynuacji wcześniej zinternalizowanych wzorców jest w pełni uprawnione:

Moja rodzina jest rodziną bardzo głęboko wierzącą i od pokoleń tak jest. W związku z czym ja się wychowałam na bardzo konkretnych wzorcach religijnych. [...] Moja rodzina nie należy do rodziny kato-

<sup>31</sup> S. Mrożek, *Tango*, Kraków–Wrocław 1984.



lickiej tak zwanej „niedzielnej”, czyli takiej, która wierzy w Chrystusa, uczęszcza na mszę niedzielną i na tym ich wiara się kończy. Zaczyna i kończy. Moja rodzina jest naprawdę świadomie wierzącą rodziną i zaangażowaną w życie Kościoła, w życie parafii. I jeśli chodzi o ideały, no to po pierwsze całkowite posłuszeństwo wierze i nakazom Kościoła. Wychowywani [...] byliśmy zawsze w posłuszeństwie wobec kapłanów, oczywiście w posłuszeństwie, które jest zgodne z, znaczy w takim zakresie, na ile nakazuje to posłuszeństwo sam Kościół. [...] Ja byłam od początku świadoma, żeby żyć według zasad wiary, żeby ona nie była pewnym tłem mojego życia, ale, żeby była podstawą mojego życia [...]. I też od dziecka byliśmy uczeni tego, żeby zawsze być chętni i gotowi stanąć w obronie wiary.

R1, kobieta, 24 lata, studentka

W jaki sposób dochodzili więc do tradycjonalizmu badani, którzy nie mieli takich doświadczeń osobistych? Z przeprowadzonych rozmów wynika przede wszystkim, iż droga ta nie prowadziła przez nagłe zerwanie z przeszłością czy wyrzekanie się dawnego życia i trudno ująć ją w kategoriach konwersji rozumianej jako gwałtowna zmiana. Naczelną zasadą organizującą dotychczasowy rozwój ideowy większości badanych, religijny czy też duchowy, było raczej bądź to nadbudowywanie nowych treści nad starymi, bądź – i to właśnie określenie wydaje mi się najbardziej adekwatne – pogłębianie swego zaangażowania w wiarę i związane z nią praktyki. Wydaje się, że można tu mówić o swego rodzaju biograficznym projekcie znalezienia dla siebie miejsca na „duchowej mapie” społeczeństwa. Istnieją również w badanej grupie przykłady osób, które w przeszłości reprezentowały całkowicie odmienny światopogląd niż obecnie – przede wszystkim jednak w sferze politycznej bądź społecznej, nie zaś religijnej: były to, jeśli już, inne formy religijności – „lewica katolicka” bądź „wierzący niepraktykujący”, a nie zerwanie z wyznawaniem religii katolickiej w ogóle. Można powiedzieć, że większość badanych prowadziła w swoim życiu ideowe poszukiwania, które prędzej czy później doprowadziły ich do pewnej ścieżki, na którą wkroczyli i zgodnie z którą ewolucyjnie pogłębiali swoje zaangażowanie w religię i katolicką tradycję. Poniższa wypowiedź doskonale ilustruje oba te charakterystyczne dla tradycjonalistów procesy – poszukiwania i pogłębiania:

Byłem szalenie niekonsekwentny. Jak prześlę swoje wybory, to wychodzi na to, że wychodząc z takiej pozycji na lewo przesuwałem się coraz bardziej na prawo. Od głosowania na Mazowieckiego w wyborach prezydenckich w 1990 roku i takiej silnej identyfikacji z Gazetą Wyborczą na przykład. Kiedyś np. na spotkaniu licealnym okazało się, że wszyscy mnie pamiętali jako tego, który zawsze biegł kupić świeży egzemplarz Gazety Wyborczej. Tylko jest to początek lat 90. To była moja pozycja tamtejsza. No i od tego momentu, kroczył po kroczeniu, przesuwałem się w prawo, w stronę bardziej konserwatywną.

R11, mężczyzna, 37 lat, psycholog

Inne wypowiedzi również wskazują na niezwykle istotną w doświadczeniu badanych kategorię poszukiwań, najpierw bardzo szerokiego, potem stopniowo zawężającego się spektrum możliwych postaw, często pod wpływem bliskich osób.

Otóż kiedyś byłem takich powiedzmy, jak to się mówi, hasłowo lewicowych przekonań. [...] To się przejawiało w pewnych ciągach do prowadzenia na swoją małą skalę działalności politycznej, byłem członkiem takiego ruchu społecznego młodych demokratów Unii Wolności, brałam udział jako zbieracz podpisów, wykonywanie tego typu technicznych czynności w kampanii wyborczej Jacka Kuronia, więc byłem wielkim zwolennikiem demokracji liberalnej. Bardzo gardłowałam przeciwko, jeszcze będąc uczennicą, przeciwko religii w szkole. [...] Poznałam mojego męża, który z kolei był już aktywnym takim członkiem ZChN, zaangażowanym politycznie i ideowo, przez niego też zresztą poznałam w niewielkim stopniu, ale jednak, to środowisko tradycjonalistów poznańskich [...] No i toczyliśmy wówczas bardzo zażarte spory takie właśnie ideowe i o model państwa, no i poniekąd religię, chociaż to akurat w mniejszym stopniu. I nie mogliśmy do końca spokojnie obejrzeć wspólnie wiadomości, bo każde z nas było innego zdania, i no i tak jak coś się stało, że jesteśmy bardzo długo razem, bo prawie 14 lat razem. Nie chcę powiedzieć, że mąż mnie przekonał, ale po części na pewno tak, ale też uprzytomnił mi problematyczność moich pewnych wcześniejszych przekonań [...]. Zmieniłam swoje poglądy polityczne i takie ogólnie poglądy ideowe.

R7, kobieta, 34 lata, prawniczka

Od początku jakby nie miałem problemu z tym, nie określałem się, że to jakby stawałem się poza Kościołem jako jakiś sedewakantysta czy lefebvrysta. To było jakby uzupełnienie czy, powiedzmy, dodatkowe wkomponowanie się. Do dzisiaj oczywiście jakby stawiam na równi,

jest mi bliższa i cenię sobie to, jakby bardzo sobie cenię, jest mi bliżej, natomiast uczestniczę oczywiście absolutnie w tygodniu czy tam jak zdarza mi się nie być na mszy posoborowej i nie widzę w tym nic złego. Tak że nie było takie zerwanie zupełne, że jakby zapomniałem o tym, kim wcześniej byłem czy jaki jest Kościół poza tym, bo to jest jakby nurt dominujący. Tego się nie da... Jakby to, można powiedzieć, ewolucyjnie przebiegało.

R13, mężczyzna, 22 lata, student

Najciekawszym chyba, ale jednocześnie bardzo mało reprezentatywnym przypadkiem jest osoba, która swoją ideową trajektorię opisała jako ciągle poszukiwanie bardzo różnych sposobów pogłębienia doświadczeń duchowych. Respondent ów stwierdził, iż do tradycjonalizmu „przeszedł” bezpośrednio od zainteresowania ezoteryką i zaangażowania w nią, a także astrologię i podobne koncepcje, przy czym wcześniej miał również epizod włączenia się w nurt radykalnego tradycjonalizmu o odcieniu lefebvrystowskim. Osoba ta dostarcza wybitnego i niezaprzecznego empirycznego dowodu na to, że tradycjonalizm w istocie może być elementem układanki, którą tworzy poszukująca, aktywna jednostka – przedmiotem świadomego wyboru nowoczesnego człowieka, sposobem na życie, ideą zaspokajającą prywatne preferencje. Należy tu jednak poczynić spostrzeżenie, że ten badany bardzo często różnił się w swoich wypowiedziach od większości respondentów. Powstaje więc pewna trudność: czy w ogóle można określić go mianem tradycjonalisty? Czy samo uczestnictwo we mszach trydenckich rzeczywiście, jak przyjęto na wstępie, wystarcza do takiej kwalifikacji? Czy inni uczestnicy uznaliby go za jednego ze „swoich”? Pytanie to dotyka bardzo skomplikowanego problemu, czyli – kto właściwie jest tradycjonalistą? Może kryterium wstępnie obrane jako wiążące okazuje się w takim przypadku niewystarczające? Jeśli chodzi o samookreślenie, to badany stwierdził, iż jak najbardziej uważa się za tradycjonalistę, choć przede wszystkim – a może i jedynie – w wymiarze wierności tradycyjnej liturgii. W każdym razie osoba ta mogłaby z powodzeniem służyć jako przykład potwierdzający koncepcję Gerharda Schulze o społeczeństwie doznań (*Erlebnisgesellschaft*), głoszącej, że dla współczesnych ludzi centralnym pojęciem jest „przeżycie” bądź „doznanie”, poszu-

kiwanie i osiągnięcie krótkoterminowych celów i satysfakcji<sup>32</sup>. Trzeba jednak przyznać, że przejawy podobnej filozofii życia (uświadomione bądź nie) można było odnaleźć również u innych badanych, na pewno jednak nie w takim stopniu, jak u wspomnianej osoby.

Przeprowadzone badanie wykazało, że nie można mówić tylko o jednym modelu tradycjonalisty. Przedstawiony wyżej przypadek, choć dwuznaczny i trudny do ujęcia, stanowić może przykład jednego z takich typów, dla którego proponuję określenie „tradycjonalisty mozaikowego”. Jest to typ, który w największym stopniu odpowiada koncepcji bliskich związków między tradycjonalizmem a nowoczesnością. Tradycjonalista mozaikowy to jednostka ciągle poszukująca właściwej dla siebie konfiguracji znaczeń i sensów, łącząca różne struktury legitymizacyjne w prywatną, synkretyczną całość. W swoim życiu przyjmuje różne tożsamości i płynnie między nimi przechodzi. Nie widzi większej niekonsekwencji w nagłym zwrocie od ezoteryki do tradycjonalizmu, gdyż oba te kosmosy znaczeń postrzega jako okazje do pogłębienia swego własnego przeżycia duchowego. Całkiem możliwe, że w przyszłości taki tradycjonalista przestanie nim być i zwróci się w stronę kolejnej idei. Choć tego typu osoby stanowią mniejszość wśród tradycjonalistów, nie zmienia to faktu, iż są dla badacza religii niezwykle interesującymi przypadkami jako jednostki, które umieją w pewien sposób zsynkretyzować poglądy i postawy wywodzące się, jak mogłoby się wydawać, z całkowicie różnych i sprzecznych tradycji i perspektyw poznawczych czy wręcz aksjonormatywnych.

Przeciwieństwem typu tradycjonalisty mozaikowego będzie typ, który można określić mianem „tradycjonalisty integralnego”. Zaliczyć należy do niego wspomniane wcześniej osoby, których tradycjonalizm jest ideologią bardzo silnie zinternalizowaną w środowisku socjalizacji pierwotnej, a relatywnie w najmniejszym stopniu stanowi wynik indywidualnych poszukiwań. Osoby takie przejawiają największą spójność światopoglądową a także – co charakterystyczne – najsilniejszą skłonność do posłuszeństwa Kościołowi nie tylko jako instytucji w pewnym sensie transcendującej rze-

---

<sup>32</sup> J. Mariański, *op. cit.*, s. 91.

czywistość ziemską, ale również w wymiarze personalnym, wyrażającym się deklarowaną niechęcią do oceniania księży itp.

Większość jednak rozmówców zaliczyć należy do typu ochrzczonego mianem „tradycjonalistów z wyboru”. Obejmuje on osoby, które doszły do tradycjonalizmu drogą własnych poszukiwań, które uznały, że ta forma religijności najlepiej odpowiada ich potrzebom duchowym, i które, po owym okresie poszukiwań, silnie zinternalizowały tradycjonalistyczne wartości oraz zbiór znaczeń, wypracowując w ten sposób dość spójny światopogląd. Jednostki, które mieszczą się w tym typie, wydają się najbardziej korespondować z podstawową hipotezą pracy, wedle której tradycjoniści są dziećmi nowoczesności, ale w warstwie substancjalnej treści – dziećmi wyrodnymi. Ich tradycjonalizm nie kopiuje wzorców wyniesionych z domu, jest natomiast przejawem bardzo aktywnego, krytycznego i zindywidualizowanego życia duchowego. Tradycjonalizm katolicki, uczestnictwo w mszach trydenckich, staje się w tym ujęciu czymś, co umożliwia realizację osobistych pragnień, jedną z wielu ścieżek, jakie nowoczesny człowiek może wybrać w celu samodoskonalenia i odnalezienia odpowiednich dla siebie wartości. Dostrzegają to zresztą sami badani, nawet ci mieszczący się w typie „integralnym”.

## ZAKOŃCZENIE

W rozmowach z tradycjonalistami indultowymi poruszyłem, rzecz jasna, mnóstwo innych kwestii. Po pierwsze, przede wszystkim, ogromna część wywiadów poświęcona była roli mszy łacińskich w ich życiu, motywacji uczestnictwa w takiej formie kultu religijnego (na pierwszy plan wysuwało się tu tworzenie przy pomocy dawnej liturgii odrębnej przestrzeni *sacrum*, z jednej strony umożliwiającej bardzo indywidualny kontakt z Bogiem, z drugiej zaś – opartej na stałych, konsekwentnych zasadach). Dużo uwagi poświęciłem zagadnieniu więzi grupowych w zbiorowości tradycjonalistów uczęszczających na msze w kościele św. Benona, co ostatecznie skłoniło mnie do wypracowania określającego ją terminu „wewnątrzkościelne środowisko kultowe”. Interesujące wnioski można było wysnuć z rozmów na temat perspektyw rozwoju ruchu zwolenników

tradycyjnej religii oraz możliwości jego ewentualnego przekształcenia się w bardziej sformalizowaną strukturę. Bardzo ciekawe z punktu widzenia przyjętej perspektywy teoretycznej i hipotez okazały się wypowiedzi badanych o ich stosunku do Jana Pawła II i Benedykta XVI, gdzie skupiły się, moim zdaniem, paradoksy tradycjonalizmu – z jednej strony ortodoksyjna cześć wobec majestatu papieskiego, posłuszeństwo dogmatom oraz Tradycji, z drugiej zaś – element zindywidualizowanej krytyki w odniesieniu do Jana Pawła II. Mimo że optyka, którą posługują się, wyrażając poglądy o poprzednim papieżu, jest oparta na pryncypiach tradycjonalistycznych, to sama zasada, zgodnie z którą przedstawiają oni zindywidualizowane i zniuansowane refleksje, wydaje się z gruntu nowoczesna.

Problem tradycjonalistów katolickich, w takich ramach, jakie zostały tu przyjęte, dosyć trudno umieścić w dominującym dyskursie socjologicznym. Nie jest to kwestia braku odpowiedniej literatury. Wręcz przeciwnie, temat relacji religia – nowoczesność jest od dłuższego już czasu głęboko, owocnie i różnorodnie eksploatowany. Problemu nie stanowi więc nieobecność kontekstu, w którym należałoby znaleźć miejsce dla doświadczenia tradycjonalizmu jako takiego. Trudność leży w tym, że tworzone przez klasyków socjologii religii podziały i koncepcje wydają się jakby niewystarczające do „złapania” tradycjonalistów i zrozumienia zjawiska tradycjonalizmu.

Procesy charakterystyczne dla współczesnych przemian religii można, wzorem Janusza Mariańskiego, określić jako: dyferencjację, deinstytucjonalizację, pluralizm oraz indywidualizm<sup>33</sup>. Sprawily one, że, w dużym uproszczeniu, religia zmieniła swoją formę i przesunęła się z modelu kościelnego, modelu wielkich, zinstytucjonalizowanych religii historycznych, w stronę religijności niewidzialnej, rozproszonej oraz zindywidualizowanej. Jednocześnie zachodzą zjawiska, które wskazywałyby na odradzanie się pewnych form religijności kościelnej. Problem z tradycjonalizmem katolickim w takiej formie, jaką odkryłem podczas przeprowadzonych badań, jest taki, iż wydaje się on typem religijności, w którym indywidualizacja nie łączy się z „odkościelnieniem” i rozpro-

---

<sup>33</sup> J. Mariański, *op. cit.*, s. 250.

szeniem, ale współlistnieje z ortodoksją. Inaczej mówiąc, tradycjonalizm można by określić jako świadomy i indywidualny, wynikający ze skomplikowanych poszukiwań, wybór jednostki w warunkach religijno-społecznego pluralizmu, by swoją tożsamość religijną konstruować w oparciu o formy religijności charakterystyczne dla zinstytucjonalizowanego Kościoła epoki przedsoborowej.

W swoich lekturach natrafiłem właściwie tylko na jeden trop wykazujący zbieżność z moim tokiem myślenia, a mianowicie konstatację Detlefa Pollacka, iż trwanie przy tradycyjnej religijności również może być przejawem zindywidualizowanej decyzji<sup>34</sup>. Nawet Jose Casanova, przedstawiając pogląd, iż współczesna rola Kościoła katolickiego nie może być postrzegana tylko jako prosta antynowoczesna krytyka i negacja nowoczesności<sup>35</sup>, odnosił się raczej do nurtów soborowych i posoborowych. Próba znalezienia dla tak pojmowanego tradycjonalizmu miejsca w obrębie teorii socjologii religii jest już tematem na znacznie obszerniejszą pracę, dlatego tu jedynie sygnalizuję problem. Wydaje się, że nawet jednak przy tych ograniczeniach wskazać można, iż indywidualizacja religii nie musi koniecznie łączyć się z innowacyjnością i „emancypacją”.

Obecnie wiemy już, a przynajmniej powinniśmy wiedzieć, że pogłoski o śmierci religii są zdecydowanie przesadzone. Jej znaczenie i formy zmieniają się, istnieje ona w formie równie sfragmentaryzowanej jak cała nasza płynna, nieujarzmiona nowoczesność. Ale istnieje. W żadnym przypadku nie należy oczywiście lekceważyć i odrzucać konceptu sekularyzacji – ten proces również zachodzi i możemy obserwować jego przejawy. Jeden z najwybitniejszych przedstawicieli teorii sekularyzacji, Bryan Wilson, napisał:

Wpływów religii we współczesnym społeczeństwie, nawet jeśli uwzględnimy jej najzarliwszych wyznawców, nie da się żadną miarą porównać z wpływami obowiązującego w niezróżnicowanym społeczeństwie wspólnego wszystkim światopoglądu religijnego wraz z charakterystyczną dla niego sakralizacją wszelkich działań i instytucji. W wyniku

<sup>34</sup> D. Pollack, *Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neueren Paradigmas in der Religionssoziologie*, za: J. Mariański, *op. cit.*, s. 216.

<sup>35</sup> J. Casanova, *Deprywatyzacja religii*, [w:] *Socjologia religii...*, *op. cit.*, s. 418.

procesu różnicowania się społeczeństwa religia utraciła swoją dominującą pozycję, a jej funkcje przejęły inne instytucje<sup>36</sup>.

Choć jest to diagnoza sformułowana w czasach, gdy koncepcja wszechobecnej, globalnej sekularyzacji królowała, jak się wówczas wydawało, niepodzielnie (choć sam Wilson zwracał wówczas uwagę na fakt, iż mimo tego procesu raczej trudno sobie wyobrazić społeczeństwo całkowicie pozbawione religii<sup>37</sup>), to w dużym stopniu zachowuje ona swoją aktualność, szczególnie jeśli chodzi o względne zestawienie znaczenia legitymizacji religijnych obecnie i przed nastaniem nowoczesności. Należy jednak pamiętać, iż oprócz sekularyzacji mamy do czynienia również z procesami polegającymi nie na zanikaniu, ale na zmianie form religijności. Karl Gabriel twierdzi wręcz, że „ponowoczesność [czy też płynna, późna nowoczesność – przyp. aut.] stwarza nowe możliwości i szanse dla ożywienia religijności”<sup>38</sup>. Cokolwiek się stanie, jest pewne, że nie będzie to proces liniowego, konsekwentnego zeświecczenia (choć, można żywić takie przekonanie, zmiany związane z modernizacją i sekularyzacją są trwałe). Relacje między nowoczesnością i ponowoczesnością z jednej strony, a religią i Kościołem – z drugiej, są bardzo subtelne i niełatwe do przewidzenia. Nie można wykluczyć wariantu odrodzenia religijnego w XXI wieku<sup>39</sup>. Co więcej, jak zauważa Peter Beyer, wielce prawdopodobne jest, iż w przyszłości duża część globalnego społeczeństwa wciąż wyznawać będzie i praktykować tradycyjne, systemowe formy religii – obok, rzecz jasna, nowych nurtów religii kulturowej bądź obywatelskiej<sup>40</sup>. Choć historyczne Kościoły utraciły – możliwe, że nieodwracalnie – monopol na „budowanie” świętych kosmosów, to kto wie, czy również i one, a nie tylko nowe ruchy religijne i zindywidualizowana religijność „niewidzialna”, będą w przyszłości współtworzyć rzeczywistość społeczną jednostek ludzkich.

<sup>36</sup> B.R. Wilson, *Religia w zsekularyzowanym społeczeństwie*, [w:] *Socjologia religii...*, op. cit., s. 357.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 360.

<sup>38</sup> K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, za: J. Mariański, op. cit., s. 246.

<sup>39</sup> Ch. Davies, *Religia w Wielkiej Brytanii z perspektywy XXI w.: kontynuacja współczesnych trendów czy zmiana kierunku?*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 1995, nr 9, s. 27.

<sup>40</sup> P. Beyer, *Religia i globalizacja*, przeł. T. Kunz, Kraków 2005, s. 359.



Tradycjonalizm katolicki – zarówno indultowy, jak i ten bardziej „buntowniczy” – jest zjawiskiem, któremu bacznie powinni przyglądać się wszyscy socjologowie religii jako jednej z możliwych egzemplifikacji wyżej omawianych tez. Stanowisko takie opiera się na dwóch przesłankach. Po pierwsze podczas pontyfikatu Benedykta XVI tradycjonalizm jakby „wyszedł z podziemi” i zaczął powoli, z oporami, zyskiwać sobie miejsce w obrębie dyskursu katolickiego. Odpowiada potrzebom pewnej – wciąż niewielkiej, ale rosnącej – grupy, której nie można lekceważyć z uwagi na jej duży potencjał zarówno w wymiarze intelektualnym, jak i siły wiary oraz zaangażowania w życie religijne. Po drugie sytuacja tradycjonalizmu w warunkach płynnej nowoczesności łączy w sobie wiele zagadnień fascynujących dla socjologa. Część z nich starałem się w miarę możliwości przedstawić w swoim przedsięwzięciu badawczym. Wiele innych wciąż czeka na opracowanie i refleksję.

## Bibliografia

- Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Kraków 2006.
- Berger P.L., *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. W. Kurdziel, Kraków 2005.
- Beyer P., *Religia i globalizacja*, przeł. T. Kunz, Kraków 2005.
- Casanova J., *Deprywatyzacja religii*, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków 2007.
- Davies Ch., *Religia w Wielkiej Brytanii z perspektywy XXI w.: kontynuacja współczesnych trendów czy zmiana kierunku?*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 1995, nr 9.
- Lefebvre M., *Kościół przesiąknięty modernizmem*, przeł. K. de Rougé, Chorzów–Poznań 1995.
- Lefebvre M., *Oni Jego zdetronizowali. Od liberalizmu do apostazji. Tragedia soborowa*, Warszawa 1997.
- Górka L. SVD, *Duch Soboru*, [w:] *W czterdziestolecie Soboru Watykańskiego II. Refleksja Wydziału Teologii KUL*, red. A. Czaja, L. Górka, J. Pałucki, Lublin 2007.
- Hervieu-Leger D., *Religia jako pamięć*, przeł. M. Bielawska, Kraków 2007.

- Karas M., *Bractwo św. Piusa X, katolicki ruch tradycjonalistyczny w dobie posoborowej*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2000, nr 30–31.
- Kaufmann F.X., *Religia i nowoczesność*, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków 2007.
- Mariański J., *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997.
- Motak D., *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Kraków 2002.
- Mrozek S., *Tango*, Kraków–Wrocław 1984.
- Nieciowski T., *Sedewakantyzm (radykałny katolicki ruch tradycjonalistyczny)*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2000, nr 30–31.
- Piwowarski W., *Socjologia religii*, Lublin 1996.
- Rokuszewska-Pawełek A., *Miejsce biografii w socjologii interpretatywnej. Program socjologii biograficznej Fritza Schutzego*, „Ask. Społeczeństwo, Badania, Metody” 1996, nr 1.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2005.
- Wilson B.R., *Religia w zsekularyzowanym społeczeństwie*, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków 2007.
- Zulehner P.M., *Religia z wyboru jako dominująca forma społeczna*, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków 2007.

Teksty zamieszczone na stronach internetowych:

- <http://www.fssp.org/pl/presentation.htm> [dostęp: 23.04.2013].
- <http://haggard.w.interia.pl/tradycjonalizm.html> [dostęp: 23.04.2013].
- <http://msza.net/m/> [dostęp: 23.04.2013].
- [http://www.sedevacante.pl//index.php?option=com\\_content&task=view&id=41&Itemid=30](http://www.sedevacante.pl//index.php?option=com_content&task=view&id=41&Itemid=30) [dostęp: 23.04.2013].
- <http://www.tradycja.koc.pl/porownanie.htm> [dostęp: 23.04.2013].

## ABSTRACT

WAYWARD CHILDREN OF MODERNITY:  
INDULT CATHOLICS IN WARSAW

This article is based on my master's thesis written under the supervision of associate professor Mirosława Grabowska in the Institute of Sociology at the University of Warsaw in 2009. It provides an analysis of in-depth interviews with fourteen participants of the indult Tridentine masses in St. Benon's Church in Warsaw. The main idea that stands behind my research is that involvement in this form of religiosity indicates an identity that may be called "traditionalist". Catholic traditionalism itself is in turn understood as an opposition against the resolutions of the Second Vatican Council that are considered by some groups of laity and clergy as incompatible with inviolable teachings of the Church.

The article presents some of the most important issues laid out in my thesis: motivation for taking part in the services of the Roman Rite and biographical experiences leading to the adoption of a traditionalist identity. I also tackle the question whether such an identity is a matter of reproduction or rather (re)construction. The data collected during the interviews shows that only a distinct minority of the interviewees could be considered as "integral traditionalists" displaying a monolithic identity formed during the period of early socialization in which their family background played a crucial role. Most of them seemed to represent a type that I chose to call "traditionalist by choice". Their religious attitude was based on their individual search to enrich and deepen their spiritual experiences. What is more, their efforts were related to their conflict with the Church considered too "progressive" by the respondents.

On a theoretical plane the article endeavors to face the following paradox: the choice of an orthodox, apparently past-oriented form of religiosity like traditionalism, may be considered as a manifestation of an attitude that is – in fact – undoubtedly modern. In this approach to religion traditionalists rebelling against "official" Church's way seem to be the children of modernity. Yet, the substantial content of their identity makes them wayward. They are emancipated individuals who, by their

own choice, do not seek any inspiration in new religious movements or “privatized religion” but in its hierarchical, institutionalized forms from the past. The complexity of this phenomenon may be an interesting challenge for sociology of religion and the concepts of secularization and individualization.

**Keywords:**

religion, modernity, traditionalism, individualization, secularization, Catholicism, identity, conversion, biography

**Łukasz Bertram** – absolwent Instytutu Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, od 2010 roku doktorant tamże. Główne obszary zainteresowań: historia i ideologia komunizmu, socjologia polityki i religii; tytuł rozprawy doktorskiej pisanej pod kierunkiem dr hab. Mirosławy Grabowskiej: *Portret socjologiczny polskiej elity partyjno-rządowej 1949–1956*. Redaktor działu recenzji w piśmie IS UW „Stan Rzeczy”, współpracownik „Kultury Liberalnej”. Od 2009 roku współpracownik Ośrodka KARTA. Przygotował, jako autor/redaktor, m.in. książki – montaż relacji i dokumentów: *PPN 1976–1981. Język niepodległości*, Warszawa 2012 oraz 卡廷惨案真相 [*Prawda o Katyniu*], Pekin 2012. Niedawno ukończył pracę nad podobną książką pt. *Obieg NOWEJ*. Autor tekstów m.in. w kwartalniku „Karta” oraz „Kulturze Liberalnej”.