ABSTRAKTY

Dr hab. Tadeusz Bartoś, prof. Akademii Humanistycznej im. Aleksandra Gieysztora w Pułtusku, AH, wydział socjologii
XX wiek. Prześladowania, rehabilitacja, powrót starych metod

tadeusz.bartos@gmail.com

Początek XX wieku to narastająca histeria ścigania w Kościele katolickim odstępców, podążających za błędnymi naukami, zwanych przez papiestwo modernistami. Szereg błędów przypisywanych modernistom wylicza papież Pius XX w encyklice Pascendi domnici gregis. Tekst ten drobiazgowo wylicza błędy popełniane przez modernistów. Jego analiza pozwala odtworzyć ducha tamtej dziś już cokolwiek zapomnianej epoki.

Szykany oskarżanych łatwo o modernistyczne błędy kończy dopiero Sobór Watykański II. Zapowiedzi Jana XXIII są obiecujące, wcześniej prześladowani teologowie uczestniczą w pracach nad redakcją soborowych tekstów. Entuzjazm odnowy kościelnej stopniowo gaśnie, pod wpływem reakcji rzymskiej kurii, która hamuje reformy, ogranicza pozycję teologów. Kulminację tego procesu dostrzegamy za pontyfikatu Jana Pawła II. Rozpoczynają się wtedy regularne „polowania" na niewiernych teologów, które z czasem prowadzą do ponownego upadku myśli katolickiej, która dziś nie potrafi sprostać wyzwaniom cywilizacyjnym.

Historia ta pokazuje, iż herezja jest rozumiana dosyć dowolnie, ściganie „heretyków" pojawia się bez dyskusji, bez odpowiedniego czasu dla namysłu i znalezienia rozwiązania. Jest to regres w stosunku do katolickiej tradycji, która nowymi ideom, także nowym dogmatom dawała dojrzewać, niekiedy wiekami, by osiągnąć kościelny konsensusu i trwałe przekonanie.

Dr hab. Robert T. Ptaszek prof. KUL, Katedra Teorii Religii i Alternatywnych Ruchów Religijnych
Przypadek waldensów, czyli heretycy w obronie ortodoksji

rptaszek@kul.lublin.pl

Ponieważ referat dotyczy kultury europejskiej, która ukształtowała się pod wpływem religii chrześcijańskiej zaczynam od uporządkowania kwestii terminologicznych. Wyjaśniam czym w rozumieniu chrześcijaństwa jest herezja oraz czym różni się od schizmy. Pokazuję także, jak współcześnie zmienia się sposób rozumienia oraz wartościowania pojęć „herezja" i „ortodoksja". W tym celu odwołuję się do książek Gilberta K. Chestertona. Następnie stawiam i uzasadniam tezę, że herezje w sensie ścisłym nie są twórcze (bo z racji swojego charakteru nie mogą przyczynić się do postępu kultury, w ramach której się rozwijają). Podstawowy argument za tak sformułowaną tezą jest następujący: herezje nie przyczyniają się do rozwoju kultury bo ich twórcy odrzucają dorobek poprzedników (czyli dziedzictwo kulturowe) i próbują kształtować kulturę według całkiem nowych zasad. A przecież, jak zauważa w swojej książce Renee Weber: „drogi eklektyczne nigdzie nie prowadzą, ponieważ są drogami nieustannych falstartów (...). Zawsze okazuje się, że trzeba wrócić do punktu startowego, żeby rozpocząć nową drogę i w końcu nie dociera się nigdzie" (Poszukiwanie jedności, Warszawa 1990, s. 66).

Odwołując się do działalności ruchu waldensów pokazuję, że herezje mogą być twórcze tylko pośrednio – to znaczy stanowiąc inspiracje do doskonalenia ortodoksyjnej religii. Doskonalenie to przejawia się w doprecyzowywaniu dogmatów, a także w postaci modyfikacji sposobu funkcjonowania wspólnot i instytucji religijnych. Waldensi oddziałali na obu tych płaszczyznach. W kwestiach doktrynalnych ich rola polegała na tym, że jako nieliczni świeccy znający w tamtych czasach Biblię pomogli Kościołowi katolickiemu wskazać i skrytykować te elementy doktryny katarów, które nie były zgodne z dogmatami chrześcijaństwa. Natomiast w kwestiach praktyczno-instytucjonalnych jako „ruch ubogich" przygotowali grunt pod działalność zakonów żebraczych.

Zakony te założone w kilka dziesięcioleci po potępieniu waldensów zyskały akceptację ze strony Kościoła.

Dr hab. Michał Bohun, UJ, IF
Tołstoj. Kilka uwag o politycznych skutkach herezji.

m.bohun@iphils.uj.edu.pl

Chciałbym rozważyć hipotezę, czy wykluczenie Lwa Tołstoja z Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej przyczyniło się do radykalizacji jego chrześcijańskiego anarchizmu. Intuicja podpowiada mi, że ekskomunika rozwiązała Tołstojowi ręce w kwestiach społeczno-politycznych, czemu dał wyraz w pismach z okresu rewolucji 1905 roku. Chciałbym zatem przedstawić
1) historyczne tło ekskomuniki Tołstoja w oparciu o dokumenty kościelne;
2) główne idee społeczno-polityczne w publicystyce Tołstoja z lat 1903-1907;
3) kilka najciekawszych komentarzy do tego zagadnienia autorstwa rosyjskich filozofów religijnych.

Dr Maciej Zięba, KUL, Wydział Filozofii
Czy herezja jest dowodem na istnienie wolnej woli? Polemika z tezami Konrada T. Lewandowskiego z książki "Pochwała herezji"

mszieba@kul.lublin.pl

Prof. Romana Kolarzowa, UR
Tradycja żydowska: granice dyskursu – granice ortodoksji

r.kolarzowa@gazeta.pl

Punktem wyjścia dla rozważania granic ortodoksji w tradycji żydowskiej jest Talmud jako wzorzec organizacji dyskursu. Zasadą nadrzędną tej fundamentalnej dla judaizmu hermeneutyki Prawa, wywodzonego z Tory, jest prezentacja każdej istotnej interpretacji; nawet gdyby jej autorem miał być religijny odstępca. Sedno dyskursu rabinicznego tkwi nie tyle w wypracowywaniu konsensu, ile w penetracji zakresu możliwych odczytań.

Takie pojmowanie dyskursywności, przy braku instytucjonalnej instancji ograniczającej zakres możliwych dociekań skutkowało: a) licznością kontrowersji; b) wynikającą z [a] żywotnością dyskursu; c) przyzwoleniem na istnienie nurtów i szkół, sytuujących się poza obrębem dyskursu rabinicznego (średniowieczne nurty mistyczne – Merkawa, pietyzm niemiecki; kabalistyka); d) zdolnością absorbowania wątków spoza dyskursu rabinicznego.

Wątkiem ostatnim jest szkicowe przedstawienie wpływu rabinicznej (talmudycznej) hermeneutyki na współczesną myśl żydowską, uczestniczącą w XX w. w zachodnim dyskursie filozoficznym (Rosenzweig, Lévinas, Derrida; kontrapunktycznie – Scholem, Benjamin).

Dr hab. Marek Szymański, UMCS
Pojęcia ortodoksji i herezji w buddyzmie indyjskim

marek.szymanski@poczta.umcs.lublin.pl

Wystąpienie będzie poświęcone sposobom rozumienia ortodoksji i herezji w buddyzmie indyjskim. Prelegent omówi charakter najważniejszych podziałów, jakie dokonały się w obrębie buddyjskiej wspólnoty. Spróbuje określić rolę sporów doktrynalnych w procesie dywersyfikacji buddyzmu. W centrum uwagi znajdzie się typowe dla buddystów rozmaitych tradycji poczucie wszechbuddyjskiej wspólnoty. Omówione zostaną sposoby, w jakie buddyści interpretowali istniejące między nimi różnice. W grę wchodzą narracje, które umożliwiają wywyższenie własnej tradycji bez

odrzucania wartości tradycji pozostałych. Podjęta zostanie próba wyjaśnienia takiego właśnie podejścia do kwestii istnienia różnic w zakresie doktryny i praktyki religijnej.

Dr Andrzej Mrozek, UJ, KPSC
Czy w świetle wczesnego judaizmu chrześcijaństwo było herezją?

andrzej.mrozek@wp.pl

We wspólczenych kręgach żydowskich pojawiała się koncepcja początków chrześcijaństwa parta na interpretacji hebrajskiego określenia chrześcijan: *nocrim*. Pochodziłoby ono od hebrajskiego terminu *necer* czyli korzeń, który w tym kontekście miałby znaczenie mesjańskie. *Nocrim* mieli się pojawić w Palestynie już przynajmniej w I wieku p.n.e. Ta interpretacja jest zbieżna z koncepcją, że chrześcijaństwo to kontynuacja mesjanistycznego nurtu w ramach religii Izraela. Tak postrzegane chrześcijaństwo nie byłyby zatem „nową" religią, ale następnym etapem rozwoju określonego nurtu duchowego w religii Izraela.

Taka wizja współgra z badaniami nad wczesnym judaizmem Gabriele Boccacciniego. Kwestionuje tradycyjną wizję judaizmu drugiej Świątyni, według której był on religią Tory głoszoną przez kapłanów świątynnych oraz ich pisarzy, i dzielącą się na kilka odłamów: faryzeuszy, saduceuszy i essęczyków. Boccaccini twierdzi, że judaizm tego okresu był zjawiskiem religijnym o wiele bardziej złożonym. Utrzymuje on, że tak zwany średni Judaizm (*Middle Judaism*) czyli okres pomiędzy III p.n.e a II wiekiem n.e. był najbardziej kreatywną fazą judaizmu i obejmował różne jego rodzaje: m.in. faryzeizm, wczesne chrześcijaństwo, essenizm, nurt apokaliptyczny, i przygotował grunt pod inne nurty takie, jak samarytanizm, karaimizm i falaszizm.

Proponowany referat będzie zawierał z jednej strony świadectwa chrześcijańskie o „uczestnictwie" i związkach wczesnego chrześcijaństwa w jednym (lub w kilku) z nurtów judaizmu. Odniesie się do świadectw talmudycznych (*jeruszalmi* przede wszystkim) o wczesnym (judeo-?) chrześcijaństwie. Te świadectwa zostaną ukazane na tle żydowskiej myśli apokaliptycznej, eschatologicznej i mesjanistycznej z przełomu epok. I wreszcie zostanie skonfrontowana z nimi koncepcja *minut*/*min* czyli herezji we wczesnym judaizmie.

Dr Robert Szuksztul, UJ, IF
Sobory chrześcijańskie a sobory buddyjskie. Kilka refleksji porównawczych

rszuksztul@o2.pl

Celem analizy porównawczej wczesnych soborów chrześcijańskich i tak zwanych soborów buddyjskich, jest ukazanie wewnętrznej struktury organizacyjnej obu wspólnot, a poprzez to odmienności w definiowaniu i reakcji na tendencje schizmatyckie. Na tym tle postawiona zostanie kwestia możliwych sensów terminu „herezja" w chrześcijaństwie i buddyzmie.

Dr Wiktor Szymborski, UJ, IH
Przywileje dla uczestników walk z herezjami w średniowiecznej Europie – przyczynek w dyskusji nad formami zwalczania ruchów heterodoksyjnych

wszymborski@poczta.onet.pl

1. Formy zwalczania herezji w średniowieczu:
a) krucjaty
b) inkwizycja
c) bractwa mające na celu rekrutowanie krzyżowców
2. Przywileje dla uczestników walk z heretykami:
a) przywileje dla krzyżowców

- przywileje duchowe
- opieka nad majątkiem w czasie wyprawy
- prolongata zaciągniętych kredytów, kwestie majątkowe i sądownicze

b) przywileje dla kaznodziejów głoszących krucjaty

- elementy średniowiecznej propagandy krucjatowej
- zrównanie kaznodziejów z krzyżowcami
- nadania odpustów za głoszenie kazań nawołujących do przyjęcia krzyża i walki z heretykami

c) przywileje dla inkwizytorów

- przywileje odnoszące się do osoby inkwizytora oraz jego pracowników
- formy perswazji inkwizytorów
- formy oddziaływania na wiernych, którzy nie chcieli współpracować z inkwizytorem - ekskomuniki, anatemy

d) przywileje dla osób wspierających pracę inkwizytorów

- nadania odpustów cząstkowych

Referat zostanie oparty na średniowiecznych bullach papieskich, podręcznikach spisanych dla inkwizytorów w tym zwłaszcza *Practica Inquisitionis Heretice Pravitatis auctore Bernardo Guidonis Ordinis Fratrum Praedicatorum*, ed. C. Douais, Paris 1882 jak również na średniowiecznych kronikach ukazujących działania inkwizytorów i krzyżowców.

Dr Marta Teperska, UJ, KPSC; mgr Paulina Niechciał, UJ, KPSC
Państwa Bliskiego Wschodu wobec bahaizmu

martateperska@interia.pl; niechcial.paulina@gmail.com

Bahaizm, uważany za najmłodszą religię monoteistyczną świata, zaczął kształtować się w XIX-wiecznej Persji, wyłaniając się z szyickiego islamu. Wtedy to Sejjed Ali Mohammad z Szirazu ogłosił, że jest bramą (*Bab*) do Boga i tym samym zapoczątkował nowy ruch religijno-społeczny - babizm. Intensywnie rozwijający się kult Baba w konserwatywnej Persji został uznany za herezję, rozpoczęły się prześladowania wyznawców nowej religii, a jej twórca, po licznych torturach, został publicznie stracony. Wielu babistów musiało uciekać z kraju, najczęściej emigrowali do Bagdadu, gdzie ich ruch rozpadł się na dwa odłamy. Jeden z uczniów Baba, Mirza Hosejn Ali Nuri, znany jako Baha'ollah (*Blask Boga*), oświadczył, że jest zapowiedzianym przez Baba kolejnym prorokiem. Został założycielem liberalnego, większościowego odłamu babizmu, bahaizmu. Babizm i jego odłamy, podobnie jak w Persji, tak i w Imperium Osmańskim zostały uznane za herezję.

Obecnie bahaici zamieszkują ponad 200 państw na całym świecie. Religia ta liczy około 5 milionów wyznawców, pochodzących z ponad 2 tysięcy różnych grup etnicznych. Ich sytuacja w poszczególnych krajach jest bardzo zróżnicowana. W wielu państwach muzułmańskich wciąż mają miejsce ich prześladowania, represje, postrzega się ich jako szpiegów amerykańskich lub izraelskich. W referacie zostanie szerzej omówiona sytuacja wspólnot bahaickich zamieszkujących trzy bliskowschodnie kraje - współczesny Iran, Egipt i Izrael. Nacisk zostanie położony na kwestie prawne dotyczące funkcjonowania tych społeczności na wymienionych obszarach oraz regulacje religijne warunkujące ich status społeczny.

Dr Jan Stradomski, UJ, Instytut Filologii Słowiańskiej
Bizantyńsko-słowiańskie pisma przeciwko mesalianom w cerkiewnosłowiańskich kodeksach prawa kanonicznego na ziemiach ruskich dawnej Rzeczypospolitej

j.stradomski@gmail.com

W polskich zbiorach bibliotecznych i muzealnych znajduje się kilka cyrylickich kodeksów jurydycznych związanych bezpośrednio ze średniowieczną tradycją literacką wschodnich Słowian. Zabytki te ilustrują zakres wiedzy prawosławnych Rusinów, zamieszkujących tereny dawnego państwa polsko-litewskiego, na temat rozmaitych doktryn religijnych, uznanych przez Kościół za heretyckie. Wśród materiału dogmatyczno-polemicznego słowiańskich ksiąg kormczych, związanych bezpośrednio z tradycją bizantyńskich nomokanonów, znajdują się również pisma skierowane przeciwko mesalianom.

Treścią wystąpienia będzie pochylenie się nad pytaniem, dlaczego potępiona i niemal całkowicie zwalczona jeszcze w starożytności herezja obecna jest w rękopisach prawa kanonicznego na Rusi jeszcze w XVI-XVII w.? Intrygującym pozostaje też pytanie, na ile dawne zagrożenia czystości doktryny znalazły podatny grunt do odrodzenia się ponad tysiąc lat później i na całkiem innym obszarze, oraz jak te antyheretyckie traktaty były wykorzystywane na Rusi do zwalczania nowych, aktualnie pojawiających się herezji?

Materiał rękopisów znajdujących się w zbiorach polskich zostanie skonfrontowany z innymi słowiańskimi i bizantyńskimi źródłami o podobnej tematyce, co pozwoli określić, na ile posiadane dziś przez nas zabytki prawa kanonicznego są reprezentatywne dla tradycji jurydycznej prawosławnych Słowian tak wczesnego, jak i późnego średniowiecza.

Dr Tomasz Dekert, Akademia Ignatianum

Deserti sint a paterna dilectione - gnostycka inwencja teologiczna w interpretacji Ireneusza z Lyonu

tomasz.dekert@gmail.com

Celem niniejszego referatu jest przyjrzenie się polemice toczonej przez Ireneusza z Lyonu (II w.) z przedstawicielami gnostycyzmu (głównie szkoły walentyniańskiej) pod kątem miejsca, jakie zajmuje w niej traktowanie gnostyckich spekulacji w kategoriach nowatorskiej inwencji teologicznej. Oczywiście ta ostatnia jest pojmowana w sposób bezwzględnie pejoratywny. Dla Ireneusza linię demarkacyjną pomiędzy ortodoksją a heterodoksją wyznacza stosunek do litery tradycji biblijnej, przy czym, jego zdaniem, jest to również linia demarkacyjna pomiędzy prawdziwą a fałszywą gnozą. W jego ujęciu ta ostatnia stanowi kompletną teologiczną ignorancję, która przejawia się właśnie w nieopanowanej inwencji. Centralną częścią innowacyjności myśli gnostyckiej jest relatywizacja biblijnego obrazu Boga do poziomu postaci demiurgicznej, ułomnej i/lub nieświadomej, której przeciwstawia się niepoznawalnego, absolutnie transcendentnego Boga, źródło istnienia świata duchowego. Zdaniem Ireneusza rozwijanie tego typu koncepcji ma w tle wewnętrzną dyspozycję herezjarchów i ich uczniów/zwolenników, którzy, powodowani pychą, odrzuciwszy prawdziwą gnozę tworzą systemy mające mitycznie uzasadniać ich roszczenia do bycia posiadaczami boskiej natury, współistotnej z naturą Boga Najwyższego. Innowacyjność zostaje tu więc przez Ireneusza włączona w dyskurs polemiczny i zinterpretowana jako swojego rodzaju funkcja wewnętrznego stanu jego adwersarzy.

Dr hab. Anna I. Wójcik, UJ, IF

O szkodliwości obcych nauk w nauce konfucjańskiej

anna.wojcik@uj.edu.pl

We współczesnym języku chińskim herezję tłumaczy się jako 异端 (*yiduan*) . Jak przystało na Chiny termin został zaczerpnięty z filozofii Konfucjusza, który raz jeden użył tej nazwy 异端 w dialogu 2.16. Dialog ów w dosłownym tłumaczeniu, odbiegającym od tego, który wybrali polscy tłumacze *Dialogów konfucjańskich* mógłby brzmieć następująco: „Mistrz rzekł – Studiowanie obcych doktryn zaszkodzić jedynie może". W moim wystąpieniu będę chciała zbadać, jakie faktyczne znaczenie miała w konfucjanizmie „obca nauka". Współcześni filozofowie konfucjańscy, opisując chrześcijańską ortodoksję, w łonie której zrodziło się zjawisko herezji, z dumą zwracają uwagę na to, że oni sami na

tym tle są „łagodni" i trudno mówić o herezji w odniesieniu do ich nauki. Zbadam, co warunkowało w ramach chińskich metod myślenia syntezę myśli najpierw taoizmu (nauki wprawdzie rodzimej, lecz obcej konfucjanizmowi) a później buddyzmu (nauki i cudzoziemskiej, i obcej filozoficznie) z konfucjanizmem i spróbuję znaleźć odpowiedź na pytanie o to, o jaką szkodliwość „obcych nauk" tu chodzi, skoro ostatecznie w popularnym, powszechnie akceptowanym obrazie Trzej Wielcy – Konfucjusz, Laozi i Budda – potrafili dyskutować na łonie natury, wspólnie, i z niczym nie wymuszoną radością.

Dr Piotr Czarnecki, UJ, IR
Ewolucja doktryny radykalnego kataryzmu w XII-XIII w.

snieznydemon@interia.pl

Celem artykułu jest analiza ewolucji doktryny radykalnego kataryzmu w XII i XIII w., ukazanie czynników na nią wpływających oraz głównych inspiracji teologów katarskich.

Punktem wyjścia jest tutaj rewizjonistyczne stanowisko badaczy szkoły francuskiej (takich jak A. Brennon, J. Duvernoy, czy R. Manselli, którzy wbrew ustaleniom wcześniejszej historiografii, jednoznacznie negują rolę doktryny w kataryzmie, uważając, że jej znaczenie zostało sztucznie wyolbrzymione przez przedstawicieli kościoła Katolickiego usiłujących przedstawić katarów w jak najgorszym świetle. To odważne twierdzenie nie wytrzymuje jednak konfrontacji ze świadectwami źródeł ukazujących rozwój radykalnej doktryny katarskiej od jej początków (Alan z Lille, Ermengaud z Beziers, Ekbert z Schönau, *De Heresi Catharorum in Lombardia*) do stadium zaawansowanego, teologicznego (*Liber de duobus principiis*, tzw. *Traktat manichejski*, Rainer Sacchoni, Moneta z Cremony). Ich dokładna analiza ukazuje trzy główne kierunki ewolucji idącej po pierwsze w stronę nadania spójności doktrynie, po drugie w kierunku przybliżenia jej do sedna chrześcijaństwa (dowartościowanie Chrystusa i jego ofiary krzyżowej w dziele zbawienia, rehabilitacja Starego Testamentu) i wreszcie po trzecie w stronę doprecyzowania i umocnienia fundamentalnej koncepcji dwóch zasad i związanego z nią bezpośrednio dualizmu ontologicznego, zaczerpniętego ze wschodnich dualizmów. Analiza ta ukazuje wyraźnie, wbrew twierdzeniom rewizjonistycznym, z jak wielką powagą i głęboką świadomością doskonali katarscy podchodzili do zagadnień doktrynalnych, stanowiących o tożsamości ich herezji.

Mgr Wojciech Kosior, UJ, IR
Herezja w judaizmie. Elisza ben Abuja, heretyk czy zacny rabin?

wojciechkosior@tlen.pl

Wśród barwnych postaci wypełniających karty klasycznej literatury żydowskiej, znajduje się pewien szczególny „Odmieniec" (hebr. *Acher*) – Elisza ben Abuja. Według źródeł, żył on na przełomie I i II w. n.e., podobnie jednak jak w przypadku innych mędrców Talmudu, nie sposób zweryfikować jego historyczności. Co więcej, dzieje Eliszy owiane są legendami: od tajemniczego poczęcia, poprzez niezwykłe podróże aż po niejasne okoliczności, w których dokonał apostazji. Według jednej z tradycji, Elisza, który pierwotnie był szanowanym rabinem, porzucił „drogę Tory" i oddał się kulturze helleńskiej, gdy spostrzegł, że Jahwe nie wywiązuje się ze swoich obietnic. Tak stał się Odmieńcem bez szans na powrót.

Elisza ben Abuja na ogół postrzegany jest jako heretyk *per se*. Stał się silnym symbolem w tradycji żydowskiej dla tych, którzy zdecydowali się odejść z głównego nurtu na rzecz samodzielnych poszukiwań. Z kolei silna ambiwalencja opisu tej postaci pozwoliła niektórym badaczom wysnuć wniosek o dualistyczm charakterze herezji *Achera*. Czy rzeczywiście jednak jest to uzasadnione? Po pierwsze, dlaczego właśnie rabin-heretyk miałby znaleźć się, przynajmniej według niektórych tradycji, wśród „czterech, którzy weszli do Pardes"? Po drugie, na czym właściwie polega herezja Eliszy? Po trzecie wreszcie, czy w kontekście wielości rozwiązań halachicznych i teologicznych dostarczanych

przez Talmud jak i klasyczną literaturę rabiniczną w ogóle można mówić o herezji? Te i inne pytania zostaną podjęte w ramach prezentowanego referatu.

Dr Grzegorz M. Baran, KUL, Wydział Filozofii
Herezje małoazjatyckie (I - II w. po Chr.) oraz ich wpływ na powstanie Drugiego Listu św. Piotra

mariusz.grzegorz@wp.eu

Drugi List św. Piotra (2 P) – w świetle tradycji chrześcijańskiej – przypisywany jest autorstwu św. Piotra Apostoła. Wśród egzegetów nie ma jednak pewności, czy 2 P rzeczywiście wyszedł spod ręki Apostoła. Być może, że redaktorem listu był ktoś bliżej nieznany, pochodzący jednak z bliskiego grona uczniów św. Piotra.

Autor 2 P – jak wynika z wersetu 3,1: „Umiłowani, piszę do was już ten drugi list" – wydaje się kierować swój list do tych samych adresatów, do których został skierowany 1 P, a mianowicie do chrześcijan „w Poncie, Galacji, Kapadocji, Azji i Bitynii (1 P 1,1). Istnieje jednak dyskusja, czy rzeczywiście adresatami 2 P są chrześcijanie gmin małoazjatyckich, czy może – jak wnioskują egzegeci na podstawie pewnych danych – wszyscy chrześcijanie, co sugerowałoby tradycyjne określenie listu jako katolickiego, czyli powszechnego.

W omawianym Liście znajdują się znamienne słowa Autora: „Znaleźli się jednak fałszywi prorocy wśród ludu tak samo, jak wśród was będą fałszywi nauczyciele, którzy wprowadzą wśród was zgubne herezje – *haireseis apōleias*" (2 P 2,1). Na innym miejscu natomiast stwierdził, że „ (…) przyjdą w ostatnich dniach szydercy pełni szyderstwa, którzy będą postępowali według własnych żądz" (2 P 3,3). Autor listu miał zatem na uwadze jakąś niepokojącą działalność grupy ludzi, którzy przynależeli do wspólnoty chrześcijan (por. 2 P 2,13). Ludzie ci z jednej strony głosili błędne nauki oraz prezentowali odbiegające od chrześcijańskich zasad życie, a z drugiej – posługiwali się szyderstwem, aby niejako ośmieszyć i w ten sposób osłabić wiarę ortodoksyjnych chrześcijan. W obliczu tych zagrożeń Autor listu pragnął w zredagowanym przez siebie piśmie pobudzić zdrowy rozsądek chrześcijan i pamięć, aby „przypomnieli sobie słowa, które były dawno już przepowiedziane przez świętych proroków, oraz przykazania Pana i Zbawiciela, podane przez (…) apostołów" (2 P 3,2).

W proponowanym referacie na podstawie analizy treść 2 P zostanie przedstawiona istota błędnych nauk i postaw, prezentowanych przez wspomnianych w Liście herezjarchów. Zasadniczym celem zaś referatu będzie ukazanie wpływu wspomnianych herezji na powstanie 2 P.

Przedstawiona w referacie kwestia może być potwierdzeniem tezy, że w „pewnym sensie" zjawisko herezji ma twórczy charakter.

Kamil Mańka, UJ, KPSC
Wczesnochrześcijańska herezja jako twórczy światopogląd konkurencyjny względem ortodoksji

manka.kamil@gmail.com

Chrześcijaństwo pierwszych wieków nie tylko było ortodoksją, która musiała zmagać się z ruchami heretyckimi w swym łonie – samo również było herezją z punktu widzenia judaizmu schyłkowego okresu Drugiej Świątyni i późniejszego. Jednak co herezja oznacza w tym wypadku? Wielu badaczy zauważyło, iż nacisk na doktrynę, w istocie sama teologia jako miara ortodoksji są wytworem chrześcijaństwa, trudno zatem opozycję prawowierności i fałszywego nauczania stosować do ówczesnego judaizmu, który raczej jest się skłonnym rozważać w kategoriach orto- i heteropraksji. Niemniej mamy do dyspozycji pojęcie, które spaja doktrynę i praktykę umożliwiając przeprowadzenie w takiej sytuacji porównania – jest nim światopogląd. Zarówno judaizm jak chrześcijaństwo wraz z jego nurtami heterodoksyjnymi dają różne odpowiedzi na pytania o miejsce człowieka w świecie, o jego powołanie, o to na czym polega problem ze światem i jakie jest jego rozwiązanie. Odpowiedzi te przyjmują różną formę m.in. wyznań wiary, pism apologetycznych, ale także mitu, przypowieści czy wreszcie praktyk kultowych, które mają wielkie znaczenie dla konsolidacji wyznawców i przetrwania

światopoglądu. Tym samym heterodoksja jawi się nie jako zestaw nieakceptowanych doktryn, ale jako nieakceptowany światopogląd wyrażony twórczo na różnych płaszczyznach i w różnych formach życia religijnego. Przyjęcie takiej perspektywy badawczej pozwoli nam zrozumieć, dlaczego taką kontrowersją stało się zniesienie wymagania obrzezania dla nawracających się na wiarę w Chrystusa albo dlaczego gnostycy wyłączyli użycie wina z obrzędu eucharystycznego, co bulwersowało z kolei pisarzy chrześcijańskich. Świat, porządek rzeczy – grecki *kosmos* – jest odzwierciedlany w praktykach wyznawców i naruszenie powstałego tak świata symbolicznego godzi w wyobrażony porządek, prawowierny światopogląd.

Mgr Bogna Kosmulska, UW, IF
Nowatorstwo czy nowinkarstwo – zagadnienie twórczości w tradycji wczesnochrześcijańskiej i bizantyjskiej

bognakosmulska@onet.pl

W historii chrześcijaństwa oskarżenie o herezję zwykle wiązało się z zarzutem nowinkarstwa. Szerzenie poglądów, choćby i były stare jak świat, jednakże w pewnym specyficznym sensie nowe dla Kościoła, zagrażać miało nie tylko tożsamości wspólnoty wiernych, ale także jej najgłębszym soteriologicznym nadziejom. Z drugiej strony, prawdziwą czcią zawsze darzono tych teologów (czy innych twórców), którzy w znaczący sposób przyczynili się do odnowienia oblicza tradycji.

Ten swoisty paradoks dobrze charakteryzuje dwuznaczność greckiego słowa *kainotomia*, jaką można wydobyć z pism Maksyma Wyznawcy, VII-wiecznego teologa, obrońcy dogmatu o dwóch wolach w Chrystusie. Termin ten może oznaczać w jego wypowiedziach zarówno zgubne „nowinkarstwo" herezji, jak i „nowatorstwo", „odnowę" w ramach tradycji. Zarówno odstępstwo, jak i trwanie przy niej dokonują się oczywiście poprzez dzieła i w tym – nieoceniającym – ujęciu każda ludzka działalność jest właśnie twórczością. Wydaje się jednak, że to raczej nowatorstwo, a nie nowinkarstwo zasługuje na pozytywnie nacechowane miano twórczego. Stosując termin *kainotomia* na oznaczenie prawowiernego dogmatu i kultu (ortodoksję), Maksym dopuszcza i postuluje możliwość rozwoju w ramach tradycji, łącząc je natomiast z pojęciem sukcesji (*diadoche*), sugeruje, że prawdziwa twórczość (działalność prawdziwie twórcza) może być jedynie wynikiem ciągłości.

Niełatwo obecnie zgodzić się z tą diagnozą, współcześnie niemal odruchowo odpowiada się bowiem na tytułowe pytanie konferencji – „czy herezje są twórcze?" – twierdząco. Warto zastanowić się jednak nad tym, że można było na nie udzielać również odpowiedzi przeciwnej. Jest to tym ciekawsze, jeśli rozważy się znaczenie ostatniego wielkiego sporu, który ukształtował pozornie statyczną kulturę Bizancjum – sporu ikonoklastycznego. Czyż triumf ortodoksji z roku 843, będąc zaprzeczeniem ducha postępu, nie był zarazem zwycięstwem twórczości?

Dr Tomasz Stępień, Studium Nauk Humanistycznych Politechniki Wrocławskiej
Filozofia kultury wobec sporu wokół Spenglerowskiej koncepcji kosmos atheos

tomasz.stepien@pwr.wroc.pl

Opracowana przez Oswalda Spenglera (1880-1936) koncepcja kultury/cywilizacji oraz jego wizja dziejów powszechnych zawarta w głównym dziele „Der Untergang des Abendlandes" (1918, 1922) należą do najbardziej kontrowersyjnych pozycji w humanistyce europejskiej 20 wieku. Jednocześnie postawione przez niego tezy wywarły głęboki wpływ w kontekście dwudziestowiecznych teorii kultury jak i po części zdeterminowały percepcję świata zachodniego. Celem powyższych rozważań jest przedstawienie Spenglerowskiej koncepcji jako intelektualnej herezji wobec kultury Zachodu. Przede wszystkim rozwinięta przez niego metafora *kosmos atheos* ukazuje się jako swoista forma herezji filozoficznej w kontekście zachodniego racjonalizmu poznania i nauki.

Analiza głównych tez Spenglera ogniskuje się wokół trzech zasadniczych aspektów: 1) Aspekt teoretyczno-metodologiczny, tj. kwestia metody lub bardziej jej braku jako wyraz zanegowania przez Spenglera obowiązującego kanonu poznania i uprawiania nauki w tradycji świata zachodniego. 2) Aspekt historyczny (powszechno-dziejowy) wyrażony w Spenglerowskiej wizji dziejów powszechnych poprzez zasady analogii i symultaniczności. 3) Aspekt społeczno-kulturowy obejmujący następujące elementy: a) ograniczenie perspektywy analizy społeczeństwa do wręcz biologicznego wymiaru 'tu i teraz' danej kultury i teraźniejszości; b) zagadnienie relacji i wzajemnych uwarunkowań zachodzących pomiędzy kulturami/cywilizacjami a religiami w oparciu o poszczególne typologie i klasyfikacje kultur/cywilizacji w humanistyce 20 wieku oraz postulowana przez Spenglera marginalizacja opatrzności na rzecz fatum, bliżej nieokreślonego, niepoznawalnego i irracjonalnego przeznaczenia; c) przedstawiona przez Spenglera diagnoza upadku Zachodu z cywilizacją technologiczną jako współczesna forma „fellachizmu", co odnajdujemy w postmodernistycznym motywie nomadyzmu.

Dyskusja wokół dzieła Spenglera zogniskowała się przede wszystkim wokół kwestii wzajemnych uwarunkowań pomiędzy kulturami i religiami. Do najważniejszych kontynuatorów Spenglerowskiej wizji dziejów powszechnych można zaliczyć brytyjskiego teoretyka kultury i historii A.J. Toynbee (1889-1975) oraz S.P. Huntingtona (1927-2008). Do głównych krytyków Spenglera i jego wizji *kosmos atheos* należy niemiecki filozof kultury, twórca porównawczej nauki o cywilizacjach (*Vergleichende Kulturwissenschaft*) – Anton Hilckman (1900-1970). Jednocześnie jako alternatywa do Spenglerowskiego irracjonalizmu ukazuje się teoria kultury, czy bardziej logika nauk o kulturze Ernsta Cassirera (1874-1945).

Spór toczony wokół dzieła Spenglera powraca przy analizie współczesnych uwarunkowań nowoczesnych społeczeństw, przede wszystkim w kontekście tzw. człowieka Zachodu zawieszonego pomiędzy konsumpcją i ateizmem z jednej (Z. Bauman 2011), z drugiej strony dążącego do odzyskania transcendentnego wymiaru własnej egzystencji pomimo sekularyzacji i laicyzacji jako dominujących fenomenów nowoczesnego społeczeństwa (J. Mariański 2010). Jako główny surogat Absolutu ukazują się nowe technologie i przestrzenie komunikowania, gadżety popkultury oraz nadzieja związana z rozwojem nauki i technologii, wyrażona w postępującym procesie technicyzacji ludzkiego życia (G. Böhme 2008). Jednak tłem zachodzących zmian pozostaje zwątpienie Spenglerowskiego fellacha-koczownika, który utracił kontakt z kulturą i religią jako punktem odniesienia dla swej własnej egzystencji. Końcowa refleksja poszerza dotychczasowe rozważania pytaniem o wpływ Spenglera na toczony w ostatnich dekadach spór pomiędzy modernizmem i postmodernizmem oraz na współczesne modele społeczeństwa sieci (M. Castells 2007) i mobilności (J. Urry 2009).

Mgr Paweł Perka, UJ, IR
Rola herezji jako mechanizmu adaptacyjnego w ujęciu systemowym

pawelperka@gmail.com

Systemem, idąc za ustaleniami Luhmana, należy nazwać twór odrębny od środowiska, w którym bytuje, a którego elementy tworzą pewną całość i wspólnie działają na rzecz jego utrzymania. System religijny to taki, który organizuje się wokół idei świętości – sacrum. Dla Luhmama „funkcja religii w społeczeństwie zasadza się na przekształceniu świata nieokreślalnego [...] w dający się określić świat, w którym system i środowisko połączone są stosunkiem wykluczającym po obu stronach wolność przeobrażeń". System łączy się ze środowiskiem dzięki komunikacji i adaptacji. Według Rappaporta adaptacja to „procesy dzięki którym [...] systemy wszelakiego rodzaju potrafią przetrwać w obliczu zakłóceń pochodzących z ich środowisk, lub od nich samych".

Dla systemu religijnego mechanizmem adaptacyjnym może być m.in. herezja. Trzeba jednak, za Leszkiem Kołakowskim, zwrócić uwagę na fakt, iż „wielkim reformatorom religijnym nieraz mało brakowało, by zostali zaklasyfikowani jako heretycy, nie zaś jako reformatorzy". Religijna innowacja pojawia się zazwyczaj w momentach kryzysu i od razu nie jest jasne, czy zostanie zaakceptowana, czy też odrzucona. W przypadku udanej próby zmiany systemu mamy do czynienia z reformą, w

przypadku próby nieudanej – często mówimy o herezji. Kołakowski pisze także, iż herezje oddziałują na ortodoksję, gdyż „dogmaty, paradoksalnie, krystalizują się w walce przeciwko ich odrzucaniu".

W tym ujęciu widać wyraźnie twórczy wkład herezji w powstawanie ortodoksji. Trzeba jednak pamiętać o powodach rozprzestrzeniania się innowacji religijnych. Zazwyczaj sprzyjają temu momenty anomiczne w życiu społeczności, na które trzeba w jakiś sposób zareagować. Herezje oraz reformacje stanowią zatem reakcję na bodźce pochodzące z zewnątrz (ze środowiska), bądź z samego systemu.

Działanie tego mechanizmu możemy zaobserwować na przykładzie duchowości Serca Jezusa w Kościele Katolickim. Idea o początkowo małym zasięgu, długo nie akceptowana przez Kościół i oskarżana o bycie herezją, przekształca się w popularną formę duchowości. Po dwustu latach od objawień Małgorzaty Marii Alacoque (1647-1690), papież Leon XIII poświęca cały świat Najświętszemu Sercu Jezusa. Forma religijności, zwana wpierw „próżną, babską i dziecinną" doczekała się papieskiej afirmacji. Wpływ na to miały pewne przemiany wewnątrz tej formy duchowości (związek z ideą królewskiego panowania Jezusa), ale również zmiana roli Kościoła w Europie. Postępująca sekularyzacja społeczeństw, czyli utrata władzy duchowej przez Kościół, domagała się jakiejś odpowiedzi. Była nią właśnie duchowość Serca Jezusa, kładąca nacisk na osobiste podporządkowanie się Jezusowi oraz walkę z laicyzmem.

Co ciekawe, obecnie być może obserwujemy powtórne odtwarzanie się tego mechanizmu. Chodzi mianowicie o zwolenników intronizacji Jezusa na Króla Polski, którzy czerpią z duchowości Serca Jezusa. Oskarża się ich jeśli nie o herezje, to przynajmniej o niesubordynację. Jest to tymczasem kolejny przejaw działania mechanizmów adaptacyjnych systemu religijnego. Dopiero z czasem okaże się, czy mamy do czynienia z udaną próbą reformy, czy też z herezją.

Dr Adam Kubiak, UR, IF
Trzy próby spojrzenia: powrót do ortodoksji, konserwatywna rewolucja, widmowa ortodoksja

adamjkubiak@gmail.com

W jednej ze swych prac Mircea Eliade zaproponował spojrzenie na zjawisko "herezji" bądź "dysydencji" jako na próbę powrotu do pewnej ahistorycznie rozumianej ortodoksyjności. Zadaniem tego wystąpienia jest pójściem za tą intuicją z perspektywy jaką można przyjąć uwzględniając badania z końca XX i początku XXI wieku. W pierwszych dwóch spojrzeniach staram sie ująć "herezję" (jak i "dysydencję") jako dwa typy powrotu do pewnego "punktu pełnej ortodoksyjności". Trzecie spojrzenie wprowadza kategorie "widmowej ortodoksji", która być może pozwoli rzucić nieco światła na zjawisko cykliczności "herezji" i powtarzalności jej motywów w obrębie danej struktury, bądź tradycji symbolicznej. Zarazem wątki podnoszone tutaj pozwolą być może z pewnej metaperspektywy ocenić możliwość twórczości, bądź potencjału innowacyjnego w opisywanych zjawiskach.

Mgr Maria Jarmuszczak, UJ, IF
Heretyk Jan Patočka: Jak filozof rozumie herezję? Czy jest to rozumienie europocentryczne?

maria.jarmuszczak@gmail.com

Ostatnim, dojrzałym dziełem znanego czeskiego filozofa i dysydenta, Jana Patočki, są *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*. Tytułowe nawiązanie do herezji nie jest ani figurą retoryczną ani metaforą, której autor używa dla określenia swojego stosunku do tradycji filozoficznej. W esejach odnajdujemy wnikliwą analizę pojęcia herezji dotykającą zarówno religii, filozofii jak i historii. Kwestię herezji, jako pojęcia interesującego filozoficznie, podejmują w komentarzach do wymienionych esejów między innymi Jacques Derrida i Paul Ricoeur.

W referacie chciałabym zawrzeć dwa zagadnienia. Na początku przedstawię Patočkowską analizę pojęcia herezji; zaś w drugiej części zastanowię się nad pytaniem, czy takie rozumienie

interesującego nas pojęcia pozwala na użycie go w odniesieniu do kultur innych niż europejska, a słowami Patočki: kultur innych niż ta zbudowana na antycznych podstawach grecko-rzymskich.

1. Herezja (*airesis*) rozumiana źródłowo jako wybór, podjęcie odpowiedzialności. Odpowiedzialność jest dla Patočki tym, co odróżnia religię od demonizmu (orgiazmu/misterium). „Religia filozoficzna" jest koniecznie powiązana z możliwością podejmowania wyborów, a zatem z herezją. Dlaczego „religia filozoficzna"? Filozofia jest poszukiwaniem prawdy. Jednak by zrozumieć sens prawdy potrzebne jest nawrócenie (*metanoesis*), bo sens ten nie jest jasny ani prosty; jest ciągłym zapytywaniem, a nie odpowiedzią.
2. Genealogia dziejowości i religii przedstawiona przez Patočkę zbiega się z historią Europy. Filozof pokazuje, że historyczność oraz filozofia są istotnymi i ekskluzywnymi cechami europejskości (cywilizacji ufundowanej na podstawie grecko-rzymskiej). Powstaje pytanie, czy przeprowadzona przez filozofa analiza pojęcia herezji pozwala nam na rozszerzenie jego użycia na inne kultury. Według niektórych interpretacji, sięgających do wcześniejszych pism Patočki, możliwe jest nie europocentryczne odczytanie jego myśli.

Mgr Magdalena Piotrowska-Grot, UŚ, Wydział Filologiczny
Poetyckie odnowienie wszechrzeczy. Wpływ apokatastazy na polską poezję współczesną

m.piotrowska.grot@gmail.com

Poezja zmusza nieraz swojego czytelnika-interpretatora do zgłębiania wiedzy z dziedzin, wydawałoby się, niezwykle odległych od samej literatury. Bez wątpienia wymaga tego wszelka twórczość próbująca poznać tajemnice eschatologiczne, której podmiot z nadzieją szuka szansy na dalsze trwanie po śmierci, próbuje uciec przed pustką i nicością w stronę nadziei. Wydaje się, że właśnie taka „ucieczka" doprowadziła do przeniknięcia wiary w powszechność zbawienia – *apokatastasis* – do utworów poetyckich. Wpływ ten nie jest zdarzeniem jednostkowym. Wybrane wątki teorii Ojców Kościoła obecne są bardzo wyraźnie w twórczości wielu pisarzy z różnych kręgów i pokoleń.

W swoim wystąpieniu chciałabym skupić się właśnie na apokatastazie, odrzucanej (zwłaszcza w kształcie nadanym jej przez Orygenesa) przez Kościół, ale dającej nadzieję na powszechną dostępność zbawienia, oraz jej wpływie na współczesną poezję polską – nauka ta w poezji spotyka się czasem z całkowitą aprobatą (Cz. Miłosz: *Po odcierpieniu*, *Jak powinno być w niebie? Uczciwe opisanie samego siebie nad szklanką whisky na lotnisku, dajmy na to w Minneapolis Druga przestrzeń* Oszajca: *kiedy już wszystko*), innym razem z niepewnością, brakiem ostatecznych rozstrzygnięć (J. M. Rymkiewicz: *Hymenajos i Filetos, Franz Schubert*; Z. Herbert: *Sprawozdanie z Raju, Zaświaty Pana Cogito*). Ciekawe są także przemiany w postrzeganiu jej przez Kościół katolicki.

W przygotowywanym referacie postanowiłam skupić się na odzwierciedleniu tej teorii głównie w poezji Jarosława Marka Rymkiewicza, który w swoich utworach tematyzuje ową kwestię w oryginalny i specyficzny sposób. Nie jest to tak otwarte i oczywiste nawiązanie do apokatastazy jak w przypadku twórczości Czesława Miłosza. Brakuje tu pewności i konkretnego stanowiska. Apokatastaza jest w tej twórczości jedną z metafizycznych możliwości, obok zmartwychwstania ciałem oraz obecnego podskórnie w wielu wierszach zagrożenia nicością. Wspomniana, nieraz bardzo kontrowersyjna, nauka staje się tu inspiracją do poszukiwania odpowiedzi na metafizyczne pytania, do odkrywania prawdy.

Czy *apokatastasis* to tylko herezja, czy także sposób na odbudowę utraconej przez nowoczesne społeczeństwo duchowości? Czy moc nadziei zawartej w tej teorii pozwoli na odnalezienie wiary tym, którzy zwątpili? Czy postsekularne poszukiwania nowej formuły duchowości w tekstach kultury i myśli filozoficznej(Agata Bielik-Robson) nie przekroczyły już granicy herezji?

W każdym razie sama apokatastaza odbiła się szerokim echem we współczesnej poezji polskiej. Stała się niezwykle silną inspiracją. Warto przyjrzeć się temu, jak literatura przedstawia ową

niezgodną z nauką Kościoła – odrzuconą przez II Sobór Konstantynopolitański w 553r. – teorię, a także zastanowić się jak interpretować wybrane wiersze z perspektywy tej nauki.

Mgr Małgorzata Kostuchowska, UJ, Instytut Komparatystyki Literackiej
Kulturotwórcza rola herezji. Wspólnota myśli wyklętego teologa i wybitnego poety romantycznego

malgorzata.kostuchowska@vp.pl

Celem artykułu jest przedstawienie wpływu jaki wywarły prace Orygenesa na poezję Słowackiego w ostatnim okresie twórczości wielkiego poety. System genezyjski twórcy *Króla – Ducha* nie tylko bowiem opiera się w znacznej mierze na poglądach Adamantinusa i jest jego naturalną kontynuacją, lecz także rozwija je w sposób nowy i inspirujący. Podjęcie myśli Orygenesa prowadzi także poetę do szukania nowych jej rozwiązań (choćby w kwestii preegzystencji duszy) i próby pogodzenia jej z ortodoksją chrześcijańską. Artykuł także, poprzez przykład Orygenesa, odsłania mechanizm uprawomocniania herezji w kościele chrześcijańskim, zwraca także uwagę na kwestię niekonsekwencji w podejmowaniu decyzji w kwestii ortodoksji. Ukazuje również jak myśl Orygenesa stała się zaczątkiem wizji artystycznej i jaki ostatecznie uzyskała kształt. Ważkość wpływów myśli Orygenesa na system filozoficzny Słowackiego, pozwala na postawienie pytania, czy nie mamy do czynienia z ostatnim orygenistą?

Mgr Anna Grochowska, UJ, Wydział Polonistyki
Herezje świętego Wawelu w wieku XIX

anak.grochowska@gmail.com

Proponowany przeze mnie referat stanowi krótkie studium dziewiętnastowiecznych herezji wawelskich. XIX wiek to szczególny moment dla okupowanego, popadającego w ruinę Wawelu – centralnego punktu na mapie Polski. Wtedy bowiem kształtowała się narodowa świadomość, a także zrodziła się świecka religia Polaków, zwana polonizmem. Ranga Wawelu zaczęła wzrastać symultanicznie wraz z jego degradacją. Swój twórczy udział miały tu właśnie herezje.

Czym były owe herezje? Z dziewiętnastowiecznych dziejów świętego wzgórza Polaków można wyłonić szereg działań desakralizujących owo miejsce. Były to przedsięwzięcia zaborców (chrześcijan dopuszczających się herezji wobec *sacrum*), ale i decyzje samych Polaków odstępujących od prawideł katolicyzmu i poszanowania narodowej świętości. Herezje zostały odpowiednio pogrupowane na te związane z przestrzenią i symboliką chrześcijańską (ideowa i materialna profanacja świątyń na wzgórzu) oraz na te kształtujące się wokół świętości narodowych (degradacja świeckiej przestrzeni urastającej do rangi *sacrum* w religii polonizmu).

Podczas ponownego uświęcania Wawelskiego Wzgórza zrodziły się nowe herezje, wynikające ze swoistego zatarcia granic pomiędzy katolicyzmem a polonizmem (przykładami są tu m. in. projekty odbudowy Wawelu Ludwika Stasiaka i Stanisława Szukalskiego). Istotne jest zatem pytanie, czy w związku z tym należy mówić o herezjach „na Wawelu" czy też o herezjach „wobec Wawelu"?

Tekst referatu dowodzi, że głównym motorem powstania owych herezji były względy polityczne i społeczne, zaś podłoże doktrynalne miało charakter głównie propagandowy. Na pytanie, czy herezje mogą być twórcze, należy odpowiedzieć twierdząco, bowiem przyczyniły się one do mitologizacji tego religijno-patriotycznego centrum polskości.

Mgr Piotr Kalicki, UJ, Instytut Archeologii
Środkowy Horyzont w Andach- świadectwo herezji czy pluralizmu wierzeń?

kalickipiotr.krk@gmail.com

Szczególną rolę w kształtowaniu tożsamości i oblicza kręgów kulturowych - zarówno współcześnie, jak i w przeszłości, odgrywa religia. Studia poświęcone innym cywilizacjom nie mogą zatem ignorować dziejów tradycji religijnych - ich formowania się, rozwoju, ale także herezji i podziałów. W wystąpieniu zostanie przedstawione spojrzenie z tej perspektywy na jeden z dwóch najważniejszych obszarów kulturowych Nowego Świata - Środkowoandyjski Krąg Kulturowy. Ponieważ społeczności tego regionu nie wytworzyły pisma to nasze zrozumienie ich wierzeń musi opierać się na informacjach dostarczanych przez archeologię oraz na badaniach ikonograficznych. Rodzi to kolejne, fascynujące pytania metodologiczne; Jak rozpoznać i jakie są materialne wyznaczniki herezji? Czy możliwe jest rozpoznanie na podstawie artefaktów i stanowisk grup ortodoksyjnych i heretyckich?

Analiza problemu herezji i ortodoksji w Andach jest oparta o badania nad kulturami Środkowego Horyzontu, który, jako epoka kulturowej wspólnoty obejmującej większość terenu Andów Centralnych, w sposób szczególny jest predestynowany do takich studiów. Losy panteonu bóstw ze Środkowego Horyzontu zostały prześledzone w oparciu o ikonografię SAIS *(South American Iconographic Series*), a w mniejszym stopniu również architekturę ceremonialną i obrządek pogrzebowy, nie tylko w Wari/Huari i Tiahuanaco/Tiwanaku, lecz również ukazane zostały jego związki z wcześniejszymi, formatywnymi tradycjami Altiplano i Salar de Atacama oraz późniejszymi wierzeniami kultur Lambayeque (Sicán) i Chimú, co pozwoliło na sprecyzowanie kryteriów ortodoksji i herezji w andyjskim świecie kulturowym.

Rozważania nad zróżnicowaniem kulturowym w aspekcie regionalnym w apogeum Środkowego Horyzontu (600-850 A.D.) pomogły odpowiedzieć na pytanie, czy może być ono interpretowane, jako archeologiczne odzwierciedlenie ortodoksji i herezji, czy też jest ono rezultatem pluralizmu wierzeń. Umożliwiło to ocenę przydatności konceptualizacji zjawisk zachodzących w andyjskim kręgu kulturowym w kategoriach ortodoksji i herezji, co z kolei stanowi ważny wkład w dyskusję na temat uniwersalności tych pojęć.

Porównanie efektów analizy diachronicznej rozwoju kultu tzw. Bóstwa z Berłami (*Staff God*) i krajobrazu kulturowego Środkowego Horyzontu z archeologicznymi modelami wymiany międzyregionalnej, władzy politycznej i struktury społecznej dla tego okresu przyczyniło się do zrozumienia istotnej roli czynników społecznych i politycznych w genezie herezji oraz wpływu zerwania z ortodoksją na rozwój kulturowy andyjskiego kręgu kulturowego.

Mgr Adam Anczyk, UJ, IR

Heretycy wśród heretyków. Rozumienie pojęcia ortodoksji we współczesnym neopoganizmie

adam.anczyk@gmail.com

Kryterium ortodoksji i hetorodoksji stosowane jest zwyczajowo do ukonstytuowanych tradycji religijnych o zasięgu światowym. W przypadku Nowych Ruchów Religijnych granica pomiędzy tym co jest ortodoksją a herezją jest niezwykle płynna, arbitralna i często trudna do zauważenia. W wystąpieniu przedstawię przypadek współczesnego neopoganizmu, koncentrując się na dwóch nurtach religijnych: wicca, czyli współczesnym pogańskim czarownictwie oraz współczesnym druidyzmie. W pierwszym przypadku kryterium herezji stosowane jest często do nurtów wicca nie związanych z pierwszą falą tego ruchu czyli tzw. gardeniańską wicca. Wielu wyznawców gardeniańskiej wicca postrzega innych wyznawców współczesnego pogańskiego czarownictwa w kategoriach ortodoksji-herezji. Wyznacznikiem ortodoksji jest przede wszystkim otrzymanie/przejście rytuału inicjacyjnego w odpowiedniej organizacji religijnej (kowenie). Przeciwwagą dla takiego, dosyć sztywnego i konwencjonalnego pojmowania kryteriów ortodoksji będzie współczesny druidyzm w wydaniu Order of Bards, Ovates and Druids, którego sympatycy odżegnują się od traktowania ich przekonań w ten sposób, mówiąc, że nie istnieje coś takiego, jak jeden, powszechny i kanoniczny sposób ujmowania druidyzmu. Na tych dwóch przykładach pokażę, że pojmowanie kryteriów ortodoksji i heterodoksji we współczesnym neopoganizmie jest zróżnicowane i że występują w tym ruchu religijnym zarówno podziały zbliżone do tych obserwowalnych w większych tradycjach

religijnych, jak też - co wydaje się być bardziej popularnym sposobem postrzegania tych kryteriów - wśród wyznawców neopoganizmu ten dychotomiczny podział może nie mieć racji bytu. Pokażę również, że herezje przynajmniej w jednym aspekcie zawsze są twórcze - prowadzą do pojawienia się nowych zjawisk w obszarze religii i kultury.

Dr Jadwiga Skrzypek-Faluszczak, UR, IS
Gnostyckie związki z herezjami we wczesnym chrześcijaństwie

jadwiga_f@interia.pl

Niniejsza praca będzie próbą rozwiązania problemu związanego z relacją miedzy wiarą a wiedzą we wczesnym chrześcijaństwie. Herezja, jako zniekształcenie pewnych prawd w łonie danej religii daje możliwość wykrystalizowania się określonego poglądu, zajęcia jednego stanowiska wobec spornych kwestii. Gnoza jako ruch religijno – intelektualny, zdominowała życie Kościoła w II wieku i stała się podstawą herezji chrześcijańskich. Myśliciele gnostyccy będą podejmować kwestie związane z kosmologią, antropologią i wreszcie soteriologią. Znamienny jest w tym przypadku fakt iż w momencie kiedy powstaje gnoza formułują się doktryny chrześcijańskie. Gnostycy korzystają z istniejących już tradycji religijnych i spuścizny filozoficznej zaś zbawienie upatrują w wiedzy. Ze źródeł gnostyckich dowiadujemy się bowiem iż zbawienie jest osiągalne przez poznanie za pośrednictwem którego pewni ludzie (nie wszyscy) dochodzą do świadomości boskiej natury swoich upadłych dusz. W sporze chrześcijan z heretykami takimi jak nestorianizm, monofizytyzm ujawnia się trudność w jasnym formułowaniu prawd dotyczących osoby Chrystusa, czy relacji Boga do świata. Orygenes, który na gruncie platonizmu tłumaczy Pismo Święte nie jest wolny od błędu dotyczącego odwieczności świata. Przyznaje on iż poznanie odgrywa w wierze fundamentalną rolę. Tradycja judeochrześcijańska nie wyklucza bowiem iż świadomość Bożych prawd może wyrastać z wiary i miłości. Wiedza tworząc się w akcie wiary i miłości wiąże się z wyższymi formami bezpośredniej świadomości Boga oraz z relacją do Niego duszy.

W sensie pozytywnym teksty gnostyckie ukazują pewne pokrewieństwo z rodzajem mistyki chrześcijańskiej gdyż wyrastają na gruncie neoplatońskim. Zasadnicza różnica dotyczy rozróżnienia między rzeczywistością boską a stworzoną. Neoplatońska wizja zjednoczenia z Bogiem w kontekście stworzenia a zatem i pochodzenia duszy, nabierała odmiennego znaczenia. Gnostyckie poglądy szerzone w obrębie chrześcijaństwa ukazują iż granica między wiarą a wiedzą, łaską a wysiłkiem człowieka może zostać przesunięta

Dr Karolina Kochańczyk-Bonińska, UKSW, Wydział Nauk Historycznych i Społecznych
Monofizytyzm i monoteletyzm a antropologia Ojców Kościoła na przykładzie Maksyma Wyznawcy

k.kochanczyk@uksw.edu.pl

Spory chrystologiczne naznaczyły VI i VII wiek historii Kościoła. Rozpoczęły je tezy Eutychesa dotyczące jednej, włącznie boskiej, natury Chrystusa. Gdy Sobór Chalcedoński (451) sformułował jasne stanowisko dotyczące dwóch natur w jednej osobie Chrystusa podjęto starania, aby te orzeczenia ułagodzić i zyskać kompromis. Patriarcha Konstantynopola Sergiusz zaproponował formułę dającą początek herezji monoenergizmu, która w toku dalszych sporów przekształciła się w monoteletyzm. Jak w przypadku wielu innych sporów teologicznych, by przywołać tu przede wszystkim kontrowersje trynitarne, w ogniu dyskusji, z konieczności, kształtowało się precyzyjne słownictwo lub zmieniały znaczenie dotychczas używane terminy już nie tyle teologiczne, co filozoficzne. Bez takiej precyzji nie sposób było rozmawiać, a zdarzało się, że spory wynikały właśnie z różnego rozumienia używanych pojęć.

Jan Gramatyk, Leoncjusz z Bizancjum, Leoncjusz z Jerozolimy i Maksym Wyznawca to autorzy zaangażowani w spory chrystologiczne, którzy przyczynili się do rozwoju lub ugruntowania rozumienia pojęć antropologicznych.

Skoncentrujemy się na antropologii Wyznawcy ponieważ w przypadku tego autora dysponujemy najbogatszymi i najlepiej opracowanymi źródłami, a także dlatego, że według części badaczy jego koncepcja osoby stała się kluczowa dla myśli europejskiej.

Antropologia Maksyma odwołuje się do tradycyjnego rozumienia pojęć i traktuje naturę jako coś ogólnego, będącego zasadą istnienia i gwarancją niezmienności. Termin osoba z kolei odnosi do tego co indywidualne i własne. Maksym łączy go z hipostazą, którą rozumie jako osobę z jej charakterystycznymi właściwościami. O kluczowym wkładzie Maksyma stanowi jego rozumienie człowieka jako złożonego z duszy i ciała. Człowiek, według niego, posiada złożoną naturę. Tym samym dusza i ciało są nierozerwalnie ze sobą złączone, bo jedna jest ich hipostaza.

Niezwykle ciekawe są też rozważania Maksyma na temat woli (thelesis). Prócz wprowadzenia nowego znaczenia tego terminu Wyznawca rozstrzyga wątpliwości swoich poprzedników, którzy zastanawiali się czy działanie związane jest z hipostazą czy też z naturą.

Najważniejsze rozważania antropologiczne Maksyma Wyznawcy znajdują się w traktatach polemicznych i powstały wyłącznie na potrzeby dyskusji teologicznej. Można więc śmiało stwierdzić, że zawdzięczamy je monoteletom.

Mgr Witali Michalczuk, UW, IF
Kryterium herezji w sporze eunomiańskim drugiej połowy IV w.

vitali_mihalchuk@mail.ru

Okres pierwszych soborów powszechnych jest niezwykłym tłem, na którym spory teologiczne, bazujący na dyskursie filozoficznym, ukazują subtelną różnicę między myślą antyczną a chrześcijańską, dają podstawę do mówienia o innej jakości, innych kryteriach spekulacji intelektualnej, przedmiotem której jest Bóg. Ortodoksja, jako jakość intelektualna, broni w sporach dogmatycznych nie tylko poprawnego operowania aparaturą filozofii antycznej, przyjmowaną jako podstawa dyskursu każdą ze stron, ale i subtelnej nowości, jaka ma się ukazywać ze spekulacji chrześcijańskiej, wyznaczając odrębność chrześcijaństwa, jako systemu myśli. Wyraźnym przekładem tej sytuacji jest spór eunamiański, polemika między Eunomiuszem a Bazylim Wielkim i Grzegorzem z Nyssy, w której precyzyjne i prawidłowe operowanie pojęciami w myśli Eunomisza, zostaje określone herezją. Podstawą ku temu jest nowe rozumowanie, mogące się pojawić w myśli antycznej tylko po przez próbę wyrażenia w niej objawienia chrześcijańskiego. Wobec tego zamierzenia, stojącego na granicy tego, co się nazywa spekulacją i mistyką, kulturą i duchowością, pojawia się nowe zjawisko w życiu intelektualnym późnej antyczności, mające ambiwalentny charakter – z jednej strony, określenie herezją tego, co do tych czas było reprezentantem poprawności filozoficznej, kanonem myślowym, a z drugiej strony, zaistnienie nowej jakości intelektualnej, przyjmującej imię ortodoksji, która do tych czas była nie do pomyślenia, „herezją dla greka", parafrazując Pawłowy passus. Ta spolaryzowana sytuacją daje możliwość wyprowadzenia pewnego kryterium herezji, rozpatrzenie którego otwiera nie tylko subtelności późno antycznej filozofii, ale umożliwia uzyskanie wniosków natury kulturowej i antropologicznej, będących nośnikami przemian, jakie trwały w procesie chrystianizacji antyku. Podstawowym przedmiotem sporów eunomiańskich jest byt - ***to on*** – zasadnicza kwestia filozofii greckiej, podstawa opisu rzeczywistości metafizycznej, kosmicznej i kulturowej antyku, fakt, że właśnie to pojęcie w polemice Wielkich Kapadocczyków zyskuję niespotykane ujęcie, odpowiadające nowej jakości intelektualnej – filozofii chrześcijańskiej – czyni z tego sporu przełomowy moment, istota którego wyznaczyła dalszy rozwój teologii patrystycznej, dając jeden z najwspanialszych przykładów wyrazu objawienia w formie myśli antycznej.

Tomasz Niezgoda, UJ, IR
Polityczny wymiar gnozy

kymilnimesin@wp.pl

Pytanie o to, czy, i jeśli tak, to w jaki sposób herezje wpłynęły na rozwój kultury można postawić w optyce politycznej. Nie chodzi jednak o sprawdzenie politycznych implikacji wystąpień heretyckich albo nawet ustalenie możliwych inspiracji naukami heretyckimi w działaniach polityków, ale raczej próbę ustalenia, czy pewne doktryny polityczne mogą wywodzić się z doktryn religijnych. Pozytywną odpowiedź na to pytanie daje Carl Schmitt stwierdzając, że: „Wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne". W swoim wystąpieniu, które wychodzi od definicji niemieckiego jurysty, chciałbym maksymalnie poszerzyć zakres znaczeniowy terminu „teologia" włączając do niego wszelkie struktury symboliczno-mityczne. Następnie przeanalizowałbym jakie konsekwencje dla sfery politycznej ma projektowanie na nią atrybutów domeny sacrum.

Te dwa kroki stanowią swoistą prolegomenę do rozszerzenia przeze mnie koncepcji czterech symboli chiliastycznych autorstwa Erica Voegelina. Dla Voegelina demoniczną istotą nowożytności jest gnoza, która w procesie „immanentyzacji chrześcijańskiego eschatonu" przemieniła się z wiary w transcendentne zbawienia w wiarę w zbawienie w procesie historii poprzez instytucje społeczne (choć samo określenie wiary ma nieprecyzyjny charakter, ponieważ gnoza nie jest wiarą a właśnie gnozą, wiedzą). Dla amerykańskiego filozofa nowożytne doktryny polityczne, takie jak socjalizm, komunizm czy nazizm, różnią się tylko pozornie. Wszystkie one zasadzają się na gnostyckiej strukturze teologicznej: na dualizmie, na pejoratywnej waloryzacji świata doczesnego, konsubstancjalności człowieka ze sferą boską, wierze w samozbawienie i pewności tego zbawienia dzięki wiedzy itp.

Choć gnoza polityczna ma swoje korzenie w gnostycyzmie pierwszych wieków naszej ery, to za jej właściwy, w rozumieniu Voegelina, tj. polityczny, początek należy uznać wystąpienie Joachima z Fiore. W swoim referacie chciałbym zrekapitulować milenarystyczne nauki tego dwunastowiecznego opata, ze szczególnym uwzględnieniem czterech symboli nowej ery wyróżnionych przez Voegelina z dzieł kalabryjskiego mnicha. Owe symbole to: postać proroka nowej ery, postać wodza, zakon trzeciej ery oraz trzeci wiek – eschaton. Sam Voegelin ograniczył się jedynie do wymienienia owych symboli w swojej *Nowej nauce polityki*. Sednem mojego wystąpienia miałaby być strukturalna analiza owych czterech symboli w przejawach historycznych na tle antropologicznej teorii liminalności. Analiza przebiegałaby na dwóch etapach: w momencie recepcji doktryny Joachima przez franciszkańskich spirytuałów w XIII/XIV wieku oraz w ruchu komunistycznym w XIX w pierwszej połowie XX wieku. Owo porównanie miałoby wykazać strukturalne podobieństwo obu systemów oraz zaprezentować jak w procesie sekularyzacji tego co „teologiczne" w to, co „polityczne" doszło do absolutyzacji tego drugiego.

Mgr Dawid Nowakowski, UŁ

Herezja – tolerancja – consensus Ecclesiae. Wolność religijna i jej granice w myśl poglądów Erazma z Rotterdamu.

d.nowakowski@onet.eu

W swoim wystąpieniu zamierzam przedstawić stanowisko Erazma wobec wolności myślenia w obrębie zagadnień teologicznych. Interesować mnie będzie to, jakie były źródła pisane jego poglądów (tutaj ważne są zarówno definicje herezji i tolerancji u innych autorów, jak również historyczne przykłady postępowania wobec heretyków) oraz jak jego własne doświadczenia życiowe wpływały na rozwój wyznawanych przez niego poglądów.

Strukturę myśli Erazma zamierzam zrekonstruować poprzez ustalenie znaczeń występujących w niej pojęć: herezja, tolerancja (tu ważne pojęcie z hermeneutyki Pisma św. – *adiaphora*) oraz *consensus Ecclesiae*.

Dalej, po odtworzeniu wyłonionej w ten sposób teoretycznej struktury i modelu funkcjonowania systemu chrześcijańskiej ideologii, która dla Erazma, mimo swej jedności, nie zamykała się jednak przed wolnością myślenia (stąd używany przez niego termin *respublica*

christiana), wskażę jakie proponował on środki natury praktycznej i instytucjonalnej dla realizacji swego pokojowego ideału (m.in. rola papieża i Soboru powszechnego).

W zakończeniu swojego wystąpienia postaram się usytuować wizję Erazma w szerszym kontekście przedtrydenckich sporów religijnych i zapytać, czy proponowane przez niego rozwiązanie miało szanse powodzenia.

Mgr Anna Kołos, UAM, Wydział Filologii Polskiej I Klasycznej
Fides quaerens intellectum? Herezje rozumu w XVI i XVII wiek

kolos.ann@gmail.com

Po schyłku tradycji scholastycznej i okresie reformacji doszło w kulturze europejskiej do zaostrzenia się konfliktu poznania rozumowego i wiary, a oficjalna myśl chrześcijańska z coraz większą podejrzliwością obserwowała racjonalistyczne aspiracje religii. Lew Szestow w swojej najsłynniejszej książce poświęconej wskazanej problematyce stwierdzał, że „w ciągu wieków najwybitniejsi przedstawiciele ludzkiego ducha odrzucali wszelkie próby przeciwstawienia Aten Jerozolimie, zawsze wytrwale podtrzymywali »i«, uporczywie tłumiąc »albo«". Dzięki współczesnym badaniom nad rolą sceptycyzmu w kulturze chrześcijańskiej, można krytycznie odnieść się do przekonania Szestowa o „pokojowym" współistnieniu rozumu i wiary w nowożytności.

W proponowanym referacie chciałabym przedstawić trzy możliwe warianty konfliktu zarysowanego przez rosyjskiego filozofa: (1) Ateny albo Jerozolima, (2) Ateny i Jerozolima, oraz (3) Ateny przeciwko Atenom, w odniesieniu do herezji racjonalizmu w XVI i XVII wieku skupiając się na dwóch ostatnich alternatywach.

Dążenia do koncyliacji rozumu i wiary stały się przede wszystkim udziałem renesansowego socynianizmu, do którego najważniejszych myślicieli zaliczyć trzeba Andrzeja Wiszowatego, Jana Crella czy Samuela Przypkowskiego. W baroku reprezentantów orientacji racjonalnej w filozofii chrześcijańskiej oskarżano często o związki z arianizmem, chociaż – jak postaram się wykazać – ich postawa wynikała ze zgoła innych przesłanek. Dla przykładu, Pierre Bayle postrzegany był jako socynianin przez Pierre'a Jurieu, jednak ten – jak przekonują nowsze badania nad tematem – opowiadał się za fideizmem, którego znaczenie dla heterodoksji barokowej jest nie do przecenienia. Postawę fideistyczną, dokonującą diametralnego rozdziału między domeną Aten i Jerozolimy, wywodzić można ze zjawiska chrystianizacji pirronizmu, powracającego w renesansie dzięki odkryciu na nowo pism Sekstusa Empiryka, która w myśli katolickiej warunkowała postawę wykorzystania Aten przeciwko Atenom. Racjonalny, wywodzący się oczywiście ze starożytnej Grecji, pogląd filozoficzny, pozornie stanowiący naturalne zagrożenie dla religii, został przyswojony przez pisarzy chrześcijańskich – począwszy od Giovanniego Pico della Mirandoli, bratanka wielkiego neoplatonika – jako intelektualne narzędzie dewaluacji rozumu poddanego władzy Aten, który powinien ustąpić miejsca pozaracjonalnej wierze. Od tego przełomu XVI- i XVII-wieczni myśliciele bliscy sceptycyzmowi uznawali Ateny i Jerozolimę za niewspółmierne i nieporównywalne, jednak stale narażali się na doktrynerskie oskarżenia o afirmację rozumu ponad objawieniem.

W referacie chciałabym zwrócić uwagę – obok reprezentantów socynianizmu – na postawy najważniejszych chrześcijańskich sceptyków: Francisco Sanchesa, Michela de Montaigne'a, Pierre'a Charrona, Pierre'a Bayle'a, Pascala. Podsumowaniem będzie próba odpowiedzi na pytanie o potrzebę poszukiwania wiedzy w dziedzinie wiary (*fides quaerens intellectum?*) po rozkładzie katafatycznego myślenia scholastycznego.

Mgr Maciej Banasik, UJ, IF
Filozofia Schopenhauera jako herezja - próba interpretacji

maciej.banasik@uj.edu.pl

Leon Miodoński w jednej ze swoich prac stara się odpowiedzieć na pytanie, czy można nazwać Schopenhauera filozofem chrześcijańskim. Odpowiedź nie jest jednoznaczna: „Schopenhauer nie utożsamia się w swoim piśmiennictwie z żadnym wyznaniem chrześcijańskim, przyjmuje pozycję praktycznie nieokreśloną – »czystego« bądź »prawdziwego« chrześcijaństwa. Jeśliby ją sprowadzono do jakiegokolwiek wyznania okazałaby się herezją”[1]. Treścią wystąpienia będzie autorska próba wykazania, że filozofia Schopenhauera wykazuje cechy herezji gnostyckiej. W tym celu zostanie ona porównana z ogólnym modelem systemów gnostycznych, które są charakteryzowane przez: 1) dualizm świata materii i ducha, 2) dualizm człowieka i kosmosu, 3) postulat wyzwolenia ze świata, 4) konsekwencję etyczną w postaci ascezy lub libertynizmu[2]. Podstawowym zadaniem referatu będzie wykazanie, że wszystkie te elementy są możliwe do przełożenia na założenia systemu niemieckiego pesymisty. Główną intencją takiej interpretacji będzie wpisanie myśli Schopenhauera w szerszy kontekst ideowy, co pozwoli na zanegowanie stwierdzenia, iż jest ona jedynie „wyrazem osobistego rozgoryczenia i poróżnienia z sobą samym i ze światem”[3].

Warto zauważyć, że sam Schopenhauer na każdym kroku podkreśla tożsamość istoty chrześcijaństwa z braminizmem i buddyzmem. W jego mniemaniu każda z tych religii w alegoryczny sposób oddaje prawdę, której pierwszym pojęciowym ujęciem jest jego własne dzieło. Tym samym interpretacja filozofii Schopenhauera w kategoriach herezji gnostyckiej staje się również próbą odnalezienia pomostu pomiędzy chrześcijaństwem a duchowością wschodu, która tak mocno fascynowała niemieckiego filozofa.

Mgr Maciej Kostyra, UW, Wydział Filozofii i Socjologii
Heretycki wymiar samokształcenia (Bildung)

mckostyra@gmail.com

Pierwotnie heretyckie pojęcie samokształcenia *(Bildung*), rozumiane jako autorefleksja zapośredniczona w sferze cielesno-duchowych dokonań wspólnoty (kultura), umożliwiło w epoce Oświecenia utworzenie przełamującej porządek stanowy, meta-politycznej przestrzeni uniwersalnej kultury społecznej (*universitas*). Począwszy od średniowiecza aż do wczesnej nowożytności być wykształconym (*Bildung*) znaczyło być religijnym. Celem wychowania religijnego było zdobywanie wiedzy zbawczej a także wzmacnianie spójności hierarchicznego porządku stanowego. Filozofowie niemieckiego Oświecenia, w celu podkreślenia autonomii moralnej każdej jednostki (niejako wbrew charakterowi cywilizacji, w której ona uczestniczy), poszerzyli semantyczne znaczenie pojęcia kształcenia w pojęciu samokształcenia (*Bildung*). Paternalistycznie pojęte wychowanie zewnętrzne przystosowywało jednostkę do życia w określonej cywilizacji. W ujęciu nowoczesnym, wyrażonym kantowską parafrazą maksymy Horacego: *Odważ się być mądrym!* (*Sapere aude!*), celem samokształcenia stał się przyrost wiedzy sprzyjający życiu aktywnemu (*vita activa*), a więc społecznie zaangażowanemu i etycznie odpowiedzialnemu. Rozumiane jako proces aktywnego integrowania obrazu świata w obrębie własnej jaźni, samokształcenie (*Bildung*) wymagało samodzielności, samostanowienia o sobie, krytycyzmu i dojrzałości. Sprzyjając postawom wolnomyślicielskim miało charakter jawnie i formalnie heretycki.

Mgr Elżbieta Olzacka, UJ, KPSC
Antysystemowy potencjał rosyjskich herezji

eolzacka@gmail.com

1 L. Miodoński, *Filozofia religii Arthura Schopenhauera*, Wrocław 1996, s. 95.
2 Zob. J. Prokopiuk, *Gnoza, gnostycyzm i manicheizm. Apologia pro domo sua* [w:] *Labirynty Herezji*, Warszawa 1999, s. 9. Por. R. Haardt, *Gnoza. O istocie, historii oraz interpretacji gnozy*, „Gnosis”, nr 2.
3 E. Coreth, P. Ehlen, J. Schmidt, *Filozofia XIX wieku*, Kęty 2006, s. 120.

W powszechnej opinii wiąże się często rosyjską kulturę z takimi cechami, jak autorytaryzm, całkowite podporządkowanie się władzy, brak miejsca na zachodniego „ducha wolności". Także prawosławie traktuje się jak kulturowy monolit, silnie sprzęgnięty z władzą państwową i podporządkowany świeckiemu władcy. Takiemu obrazowi przeczy chociażby pobieżne przyjrzenie się historii rosyjskich herezji. W specyficznie rosyjskich warunkach, których korzenie odnaleźć możemy, między innymi, w bizantyjskim modelu państwa, każdy bunt przeciwko oficjalnej religii był jednocześnie buntem przeciwko władzy. To na bazie religijnych ruchów protestu rodziła się więc rosyjska tradycja anarchistyczna. W referacie zamierzam przyjrzeć się najpopularniejszym herezjom rosyjskim, począwszy od XVII wieku i pokazać ich antysystemowy potencjał, wyrażający się w całkowitym odrzuceniu państwa, cerkwi i społeczeństwa opanowanych przez Antychrysta. Dla wyznawców takich sekt, jak duchoborcy, mołokaniem strannicy, czy różne odłamy starowierców, herezją było prawosławie, związane z Cerkwią, całkowicie podporządkowaną państwu. Dlatego ich bunt przeciwko grzechu i zepsuciu świata wyrażał się często w działaniach antysystemowych, uderzających w oficjalny porządek państwowy i religijny, takich jak chociażby aktywny udział w buntach chłopskich czy rewolucji 1917 roku. Jednocześnie, antysystemowość tych herezji przejawiała się w skrajnym izolacjonizmie, ucieczce od świata oraz próbach budowy nowej, utopijnej wspólnoty.

Tomasz Wiśniewski, UAM, Wydział Historyczny
Herezja w herezji. O przemianach wizerunku ruchu ismailickiego

papuga32@wp.pl

Celem wystąpienia jest prześledzenie ewolucji postrzegania ruchu ismailitów (zwanych również asasynami, nizarytami) w różnych okresach historii.

Przechodząc od „lokalnych" opinii sąsiadów ismailitów do zapoznania się z tymi opowieściami przez Europejczyków wchodzących w interakcje z muzułmańskim Wschodem. Należy omówić średniowieczne źródła muzułmańskie i „plotki" o ustroju państwa asasynów, roli „Starca z gór", odurzaniu haszyszem, obietnicach dostąpienia do rajskiego ogrodu. Następnie o pierwszych, szczątkowych relacjach europejskich podróżników i kronikarzy (Jan de Joinville, Marco Polo, Wilhelm z Rubruk), opowiadających o złowrogiej i tajemniczej sekcie. Jak te opinie miały się do rzeczywistości i dlaczego powstały; jaki wpływ na to miała religijna heterodoksyjność ismailitów ciągnąca za sobą jednocześnie społeczną izolację jak i nacisk na działalność agitacyjną, polityczną; również o stosowaniu „ketmanu".

Skrótowe ukazanie historii ismailitów po załamaniu się wpływów w Średniowieczu, do XIX wieku, kiedy to ich władze przeniosły się do Bombaju w brytyjskich Indiach. Niespodziewanie łatwa okcydentalizacja ismailitów i współpraca z władzami kolonialnymi. Dzisiejsza działalność w świecie: charytatywna, edukacyjna i religijna – unowocześnianie islamu. Religijna specyfikacja ismailitów – od ruchu radykalnego i brutalnego (w Średniowieczu) do otwartego i z powodzeniem stosującego „miękką siłę" (współczesność) – jak ich odmienność doktrynalna wpływa na ich szczególną pozycję w świecie islamu?

Utrzymywanie się czarnej legendy asasynów. Do dziś funkcjonują opinie mające ich za protoplastów islamskiego terroryzmu. Od tej z ich nazw pochodzi określenie „zamachowca" w językach zachodnioeuropejskich.

Ostrożny wniosek: to spowodowane przez odmienność religijną bycie na marginesie, w izolacji, wytworzyło specyficzną zbiorową inteligencję, umiejętnie przystosowującą się do narzucanych przez otoczenie warunków życia; w toku historii ismailici wykazali posługiwanie się całym szeregiem różnorodnych praktyk gwarantujących im przetrwanie w różnych sytuacjach, aż do nadejścia otwartej i owocnej egzystencji pod władzą nie zwalczającą ich przekonań (od Indii brytyjskich po współczesność).

Mgr Monika Matysek, Uniwersytet Papieski, Historia Europy Wschodniej
Bid'ah – herezja czy reforma? Na pograniczu teologii i polityki islamu

monia.matysek@gmail.com

Koncepcja bid'ah nie jest dla wszystkich zrozumiała, a powodem tego jest między innymi mylne pojmowanie pojęcia „dobrej *bid'ah*" (arab. *Bid'ah hasana*). Według Koranu właściwa jest tylko jedna droga, a odejście od niej powoduje nieakceptowany w islamie rozłam. Wiedza o tradycji-sunnie Proroka jest umniejszana wśród muzułmanów. Wielu wiernych nie zdaje sobie sprawy, że czyny które wykonują nie były w ogóle przez Mahometa praktykowane. Oddzielenie Sunny i *bid'ah,* innowacji do niej wprowadzonych, stanowi obecnie bardzo poważny problem wśród społeczności muzułmańskich. Nieporozumienia te wymagają wyjaśnienia pojęcia, koncepcji oraz aspektów *bid'ah* według „ludzi sunny" , umożliwiając zrozumienie czym jest innowacja oraz jak należy ją rozumieć, odpowiadając na pytanie zadane w tytule.

Mgr Łukasz Piątak, UAM, Zakład Arabistyki i Islamistyki
Kufr i bid'a jako muzułmańskie ekwiwalenty pojęcia herezja. Jak kreślono kryteria ortodoksyjności w islamie?

lukaszpiatak@gmail.com

Oskarżenie o niewiarę (kufr) lub wprowadzanie do religii szkodliwych nowinek (bid'a) było na przestrzeni dziejów islamu jednym z ważniejszych narzędzi społeczno-politycznej dominacji w rękach rozmaitych stronnictw polityczno-religijnych, wywodzących się zarówno z sunnizmu jak i szyizmu, a pretendujących do miana obrońców „czystego islamu". Oskarżenia te prowadziły do głębokich podziałów – czasem sprowadzając wyrok śmieci na przywódców (Al-Ḥallāǧ) grup reliigijnych (np. Al-Ḥallāǧ) uznanych za hetorodoksyjne, innym razem prowadząc do izolacji lub emigracji całych grup wyznaniowych (np. druzowie), a niekiedy nawet masowych prześladowań (np. babiści). Zawsze jednak stymulowały powstawanie bogatej literatury polemicznej po obydwu stronach barykady. W swoim referacie pragnę prześledzić definicje i rozwój pojęć "kufr" oraz "bid'a" jako możliwych muzułmańskich ekwiwalentów zachodniego pojęcia "herezja". Swój wywód zamierzam poprzeć konkretnymi przykładami osób lub ugrupowań i formułowanych przeciwko nim zarzutów teologicznych, wyjaśniając sedno ich niezgodności z "ortodoksją". Nie uniknę również kontrowersyjnego pytania o kryteria ortodoksyjności w islamie, której granice różnie w rozmaitych warunkach historycznych kreślono.

Mgr Kamil Pawluk, UJ, IR
Nowoczesność jako współczesna herezja w islamie na przykładzie fundamentalizmu islamskiego w Algierii

kamil.pawluk0@gmail.com

Celem referatu jest przedstawienie nowoczesności – „współczesnej *dżahilijji*" – jako herezji w islamie. Nowoczesność rozumiana jako demokratyczny system sprawowania władzy, prawa człowieka, państwo narodowe, kapitalistyczny rynek, nowe formy społecznej komunikacji, ale także jako proces racjonalizacji, pluralizacji i sekularyzacji w sferze kulturowej dla współczesnych fundamentalistów islamskich w Algierii oznacza zerwanie z dawnym, uświeconym przez religię, etycznym ładem świata i zasługuje na pełne potępienie. Okcydentalizacja społeczeństwa muzułmańskiego jest przejawem imperializmu zachodniego, nowej formy kolonializmu i spisku wymierzonego w jego fundamenty. Przywołanie pojęcia *dżahilijji*, które pierwotnie oznaczało okres przedmuzułmański, barbarzyński, stan niewiedzy, w czasach nam współczesnych posłużyło do zdefiniowania dominacji człowieka nad człowiekiem (*hakimijja*) przy jednoczesnej negacji zwierzchności Boga. Dlatego dla fundamentalistów algierskich nowoczesność jest niemożliwa do pogodzenia z islamem i stanowi jedno z największych zagrożeń dla jego przetrwania. Według ich interpretacji pojęcia *dżahilijji*, muzułmanie, którzy nie

walczą ze „współczesnym barbarzyństwem", stają się odstępcami od wiary, bezbożnikami co w konsekwencji prowadziło do wykluczenia ich z *ummy* (islamska społeczność wierzących). Ostateczną konsekwencją takfiru (oskarżenie o niewiarę) było uznanie przez ekstremistów islamskich skupionych wokół terrorystycznej organizacji GIA (Group Islamique Armé) całego społeczeństwa algierskiego za heretyckie i oznaczało jego wyklęcie. Powołanie się na *kufr al-mudżtama* („bezbożność całego społeczeństwa") posłużyło do usprawiedliwienia ataków terrorystycznych wymierzonych w muzułmanów w imię walki z niewiernymi (*dżihad*).

Dr Małgorzata Kniaź, UJ, KPSC
Czy język może być herezją? O "dialektalnej propagandzie" w Egipcie wobec językowej ortodoksji

malgorzata.kniaz@gmail.com

W ciągu wieków istnienia językowej dychotomii w świecie arabskim ugruntowany został podział na dwie podstawowe odmiany języka: stosowany w piśmie język literacki oraz różnorodne dialekty pełniące funkcję języka naturalnego i narzędzia komunikacji werbalnej. Wspólny dla wszystkich Arabów język literacki pozostaje językiem kultury wysokiej, symbolem złotego wieku cywilizacji arabsko-muzułmańskiej, a przede wszystkim językiem Koranu. Ze względu na silne konotacje religijne i status języka islamu dla większości użytkowników pozostaje on jedyną „prawdziwą" formą języka arabskiego, cieszącą się znacznie większym prestiżem niż „zepsute" dialekty. Na przełomie XIX i XX wieku supremacja języka literackiego została zakwestionowana, a dyglosję zaczęto postrzegać w kategoriach problemu. Język literacki, który tradycyjnie pozostawał domeną uczonych religijnych, nie był w stanie sprostać postępowi technologicznemu i pełnić funkcji sprawnego narzędzia dyskursu naukowego. Dla części intelektualistów, głównie koptyjskich nacjonalistów terytorialnych, jedyną gwarancją postępu społecznego stało się zaadaptowanie dialektu jako odmiany pełniącej wszystkie funkcje komunikacyjne. Celem wystąpienia jest zaprezentowanie poglądów czołowych propagatorów „języka egipskiego", Salama Musy i Luwisa Awada, powszechnie oskarżanych o wrogość wobec islamu, Koranu, dziedzictwa i kultury muzułmańskiej i określanych mianem „chrześcijańskich, komunistycznych fanatyków", „współczesnych krzyżowców" i „apostatów"; a także odpowiedź na pytanie, czy i na ile dialektalna herezja okazała się być twórcza.

Dr Bożena Gierek, UJ, KPSC
„Celtycka duchowość" a „panteistyczna" koncepcja Jana Szkota Eriugeny

bozenkag@yahoo.co.uk

Jedną z formą duchowości obecną we współczesnej Irlandii, która stała się bardzo popularna, zwłaszcza w latach 80. i 90. XX wieku, także w Kościele katolickim, jest tzw. „celtycka duchowość". Termin ten w dalszym ciągu wywołuje wiele kontrowersji wśród badaczy, którzy mają zastrzeżenia głównie do jego pierwszej części, stąd też umieszczam go w cudzysłowie. Interpretacji „celtyckiej duchowości" jest wiele, zwłaszcza że używanie określenia „celtycki" często bywało podyktowane względami nie tylko kulturowymi, ale także politycznymi.

Tak dla Celtów, jak i dla chrześcijan, Bóg jest zarówno transcendentny, jak i immanentny, jednakże Celtowie zdawali się kłaść większy nacisk na immanentność Boga. Stąd bierze się tak silne podkreślanie obecności Bożej w otaczającym świecie i w życiu codziennym każdego człowieka. Według Celtów Bóg czy też transcendentna siła nie komunikowała się z człowiekiem i jego społecznością inaczej, jak tylko poprzez, a dokładniej wewnątrz naturalnego świata. Wobec tego cały świat jest teofanią Boga. W takim razie poznając świat, można do pewnego stopnia poznać samego Stwórcę, jako że stworzenie objawia Boga. Myśl ta stanowiła podstawę wywodów Jan Szkot Eriugeny (IX w.) w dziele *Periphyseon* (*De Naturae Divisione – O podziale natury*). Bóg u Eriugeny jest przedstawiony jako prawdziwa esencja wszystkich rzeczy. Pogląd ten przez niektórych (zwłaszcza

tych, którzy w obrębie Kościoła odwołują się do niego) zwany jest panenteizmen, a przez innych - panteizmem. To drugie rozumienie z pewnością miało wpływ na potępienie dzieła Eriugeny przez Leona IX w 1050 r., a w 1225 r. na spalenie go z nakazu wydanego przez Honoriusza III.

Opierając się na dziele *Periphyseon* oraz na moich badaniach przeprowadzonych w Irlandii, w niniejszym wystąpieniu chcę przyjrzeć się temu, czy i jakie myśli zawarte w dziele *Periphyseon* mogły zostać zaczerpnięte z tradycji celtyckiej, a z drugiej strony prześledzić wpływ tegoż dzieła na współczesną „duchowość celtycką" w Irlandii.

Mgr Marcin Trepczyński, UW, IF
Herezje w średniowiecznej Europie Zachodniej - tragiczna gra, w której każdy coś ugrał

mercyn@o2.pl

Bez wątpienia rozprawianie się z herezjami w średniowiecznej Europie Zachodniej przyniosło ogrom krzywd i cierpień. Zarazem jednak każdy, kto miał do czynienia z herezjami (tak heretycy i herezjarchowie, jak i ci, którzy z nimi walczyli), jakoś na tym korzystał. Dlatego też w moim wystąpieniu chciałbym zaproponować spojrzenie na to zjawisko jako na grę i pokazać, kto o co grał i co ugrał. Następnie chciałbym rozważyć, jak ta tragiczna gra wpłynęła na kulturę europejską, odpowiadając zarazem pozytywnie na tytułowe pytanie tej konferencji: tak, herezje były w Europie bardzo twórcze.

Wystąpienie będzie się opierało m.in. na materiałach z "Podręcznika Inkwizytora" Bernarda Gui, świadectwach mieszkańców z heretyckiej wioski Montaillou, opublikowanej niedawno średniowiecznej glosie "przeciwko heretykom" do księgi proroka Ozeasza, dokumentach wydawnych przeciwko heretykom przez cesarza Fryderyka II i papieży oraz na informacjach historycznych o przebiegu walk z herezjami i na analizie dalszych losów heretyckich postulatów. W wystąpieniu postaram się też zawrzeć najciekawsze wnioski z seminarium "Heretycy czy rewolucjoniści - nowożytna myśl niepokorna", które współprowadzę z dr L. Juśkiewicz w IF UW.

Mgr Łukasz Rządzik, UJ, IF
Mariawityzm jako alternatywa dla Kościoła Katolickiego

lukasz.rzadzik@gmail.com

Celem referatu jest refleksja nad kwestią: skąd się wziął fenomen mariawityzmu? Aby odpowiedzieć na to pytanie omówimy kolejno trzy kwestie. Po pierwsze postaramy się pokazać w jakich warunkach doszło do powstania mariawityzmu – przedstawimy skutki represyjnej polityki władz Królestwa Polskiego względem Kościoła katolickiego, a więc zwrócimy uwagę m.in. na działalność ukrytych zgromadzeń zakonnych oraz na sytuację materialną księży, zwłaszcza na wsiach. Przyjrzymy się także przyczynom społecznym, czyli narastającym konfliktom pomiędzy stanem duchownym a chłopami, zwłaszcza w kwestiach finansowych. Przybliżymy także okoliczności natury religijnej, to znaczy opowiemy o ówczesnym kryzysie moralnym i duchowym stanu kapłańskiego (mariawityzm w założeniu był przede wszystkim reakcją na ten kryzys), charakterze religijności mieszkańców wsi oraz o osobie Magdaleny Felicji Kozłowskiej, twórczyni ruchu. Po drugie, postaramy się wskazać powody, które prawdopodobnie miały wpływ na odejście mariawitów z Kościoła rzymskokatolickiego – zastanowimy się na ile konflikt brał się z różnic doktrynalnych, a na ile mógł być spowodowany przez inne czynniki: sytuację polityczną, osobiste ambicje i niechęci pomiędzy księżmi mariawickimi a władzami Kościoła w Polsce i Watykanie, ogólny opór duchowieństwa przeciw zmianom, czy też wpływ rozwoju modernizmu na decyzję władz kościelnych. Po trzecie, zastanowimy się nad tym, co sprawiło, że mariawityzm, także po ekskomunice nałożonej na jego założycieli i kapłanów, zdobył tak dużą ilość wyznawców. Wskażemy przy tej okazji na kwestie religijne – szczególną gorliwość kapłanów mariawickich, jak i na działalność socjalno-kulturową, jaką mariawici prowadzili w kierowanych przez siebie parafiach, a która w kościele rzymskokatolickim była na tamte

czasy rzadkością (można tutaj wspomnieć o inicjatywie budowy centrów kulturowych, miejsc wypoczynku, mieszkań, szkół, ochronek, warsztatów rzemieślniczych, sklepów itd.). Na koniec, mając pokrótce zarysowaną sytuację, będziemy mogli spróbować odpowiedzieć na pytanie, jak możliwe było, że na przełomie XIX i XX wieku, w dość mocno osadzonym w tradycji społeczeństwie polskim, mariawityzm osiągnął całkiem sporą popularność wśród wierzących? Czy mariawityzm był tym, czego wiernym, zwłaszcza z niższych warstw społeczeństwa, brakowało w Kościele katolickim?

Mgr Anna Maliszewska, UŚ, Wydział Teologiczny
W poszukiwaniu współczesnego heretyka. Przypadek Elizabeth A. Johnson

anna.m.maliszewska@gmail.com

Słowa heretyk i herezja są organicznie związane z chrześcijaństwem. Od samych początków Kościół wskazywał na błędy w wierze i usuwał spośród siebie głoszących lub przyjmujących takie nauki. Radykalnym przełomem w tej kwestii był Sobór Watykański II, którego wszystkie dokumenty zostały sformułowane w sposób pozytywny i który nie wyłączył nikogo z Kościoła. Ponadto w swych dokumentach ani razu nie użył słowa „herezja". Również obecnie Urząd Nauczycielski Kościoła, wzorując się na orzeczeniach Vaticanum II, wzbrania się przed nazywaniem jakichś poglądów herezją. Nie oznacza to bynajmniej, że obecnie nie mamy do czynienia z błędami doktrynalnymi w Kościele. Kongregacja Nauki Wiary, której głównym zadaniem pozostaje dbałość o prawowierność doktryny, co pewien czas uznaje niektóre poglądy teologiczne za błędne. Watykańska „Instrukcja o powołaniu teologa" z 1990 roku daje jasno do zrozumienia, że takie napięcia pomiędzy teologami a Magistrium Ecclesiae są nieuniknione. Jak jednak wygląda to w praktyce? W jaki sposób Urząd Nauczycielski Kościoła odnosi się do „podejrzanych" teologów? Aby się o tym przekonać przeanalizujemy przypadek znanej amerykańskiej teolożki feministycznej i zakonnicy, siostry Elizabeth A. Johnson, której ostatnia książka spotkała się w tym roku z ostrą krytyką ze strony Episkopatu Stanów Zjednoczonych. Zagadnieniu przyjrzymy się najpierw od strony formalnej – proceduralnej, a następnie poddamy analizie poglądy teologiczne tej autorki, które wzbudziły niepokój Magisterium Kościoła.

Maria Nejman, UJ, KPSC
Modernizacja w Kościele – dobrodziejstwo czy herezja? Analiza zmian w Kościele Katolickim po Soborze Watykańskim II, na podstawie dekretu o ekumenizmie

maria.nejman@gmail.com

Celem podjętych rozważań jest przedstawienie krytyki Kościoła Katolickiego po Soborze Watykańskim II oraz omówienie wysuwanego wobec Kościoła zarzutu dopuszczenia się tzw. herezji modernizmu. Podstawowym problemem postawionym w pracy jest odpowiedź na pytanie, czy między Kościołem sprzed 1965 roku oraz Kościołem zreformowanym przez Sobór Watykański II istnieje ciągłość, czy też słuszna jest argumentacja tych, którzy uważają, że została naruszona istota Kościoła (Kościół w jego obecnym kształcie nazywają więc „zbójeckim"). Ze względu na ogromny obszar badań, jakim należałoby poddać wszystkie postanowienia soborowe, szczegółowa analiza obejmuje jedno z zagadnień: zmianę w rozumieniu pojęcia „ekumenizmu", do jakiej doszło w systemie katolickim po Soborze Watykańskim II. Ten problem jest bowiem uważany za jeden z najistotniejszych dla dostrzeżenia kierunku przeobrażeń systemu katolickiego. Ponadto jego skutki są znaczące i wyraźnie dostrzegalne w czterdzieści lat po zakończeniu Soboru. Tradycyjne pojmowanie ekumenizmu opiera się na wydanej przez Święte Oficjum dnia 20 grudnia 1949 roku Instrukcji w sprawie ruchu ekumenicznego. Drugie źródło służące w analizie to dekret soborowy o ekumenizmie *Unitatis Redintegratio*. Na podstawie tych dokumentów przedstawiona jest próba odpowiedzi na pytanie: czy Kościół Katolicki dopuścił się herezji względem wcześniejszej doktryny? Czy w przypadku

reform wprowadzonych przez Sobór Watykański II można mówić o ewolucji Kościoła (wprowadzonej m.in. przez *aggiornamento* – dostosowanie do współczesnego człowieka i świata), czy raczej o rewolucji, trwale zmieniającej oblicze Kościoła? W drugim przypadku uzasadnione będzie również rozważenie ogromnego, twórczego wpływu rzekomej herezji nie tylko na kulturę cywilizacji europejskiej, ale także innych kontynentów (dotychczas znajdujących się na marginesie zainteresowania Kościoła Katolickiego). Omówienie porusza także problem zmienności doktryny w Kościele Katolickim i jest próbą sformułowania odpowiedzi na pytanie, czy Kościół może funkcjonować w niezmienionym kształcie, czy też przeobrażenia są wpisane w jego naturę?

Łukasz Czarnecki, UJ, IBiDW
,,Młodszy brat Jezusa" Honq Xiuquan i Niebiańskie Królestwo Wielkiego Pokoju

cycero0@poczta.onet.pl

Jednym z najniezwyklejszych epizodów w dziejach Chin jest rebelia Tajpingów z lat 1851-1864. Pozornie mogłaby się ona wydawać czymś niezbyt zaskakującym: ot kolejne wielkie powstanie zorganizowane przez heretycką sektę jakich w Chinach zawsze było pod dostatkiem. Wydarzenia tego typu były na stałe wpisane w cykl chińskich dziejów: gdy rządząca dynastia zaczynała słabnąć, a kraj pogrążał się w kryzysie na prowincjach dochodziło do serii chłopskich powstań, często o charakterze religijnym, które prędzej czy później doprowadzały do zmiany dynastii. Tajpingowie jednak wyłamali się z tego schematu: po pierwsze w przeciwieństwie do swoich poprzedników nie byli odłamem buddystów, czy taoistów, lecz chrześcijańskim ruchem heretyckim. Po drugie ich celem nie była tylko zamiana jednej dynastii panującej na inną: zamierzali całkowicie obalić dogmaty chińskiej cywilizacji, unicestwić konfucjanizm i stworzyć w Państwie Środka nowy, wspaniały świat oparty na wartościach religii stworzonej przez przywódcę ich ruchu Honga Xiuquana, charyzmatycznego samozwańczego proroka tytułującego się młodszym bratem Jezusa Chrystusa. Postrzegani byli Tajpingowie jako groźni heretycy zarówno przez konfucjańskich urzędników, którzy w obliczu szerzącej się rewolucji masowo poparli znienawidzoną dotychczas dynastię Qing, jak i przez chrześcijańskich misjonarzy , nie będących w stanie zaakceptować licznych ,,modyfikacji' doktryny chrześcijańskiej poczynionych przez Honga Xiuquana. Dlatego też w tłumieniu powstania współdziałały ze sobą zarówno rząd centralny, elity prowincjonalne, jak i liczni ochotnicy przybyli ze Stanów Zjednoczonych i Europy. Walki w trakcie których Tajpingom udało się stworzyć własne, choć efemeryczne państwo trwały trzynaście lat i kosztowały życie ponad dwudziestu milionów ludzi, stając się przez to najkrwawszą wojną domową odnotowaną w dziejach ludzkości.

Piotr Popiołek, Uniwersytet Papieski, Wydział Teologiczny
Nauka 'Barbarzyńców z Południa'. Recepcja doktryny chrześcijańskiej w Japonii w XVI-XVII wieku

piotr.s.popiolek@gmail.com

Gdy pierwsi misjonarze chrześcijańscy zaczęli przybywać do Japonii w drugiej połowie XVI wieku postrzegani byli jako istoty magiczne, przybyłe z odległych Indii – Tenjiku-jin, czy magowie i demony (tengu) co było podkreślane już po ostatecznym wypędzeniu misjonarzy po buncie w Shimabara w popularnych pamfletach (np. *Kirishitan Monogatari*) mających bardziej szkalować samych chrześcijan jako „innych", stanowiących zagrożenie dla rodzimej japońskiej tradycji i ładu społecznego. W powszechnej świadomości misjonarze, jak i wszystko co było z nimi związane (importowane z Europy dewocjonalia, aż po najprostsze przedmioty użytkowe) były uznawane za posiadające szczególną moc. Ikuo Higashibaba jako jeden z pierwszych badaczy chrześcijaństwa w Japonii zauważył, że nauka chrześcijańska docierała do wiernych głównie poprzez proste symbole (przedmioty czy akty), które można było zobaczyć, czy dotknąć – obrazy, różańce, liturgia, praktyki pokutne. Jednakże znajdowały one zazwyczaj miejsce wewnątrz japońskiego synkretycznego systemu

religijnego, ówcześnie reprezentowanego przez zasadę *honji suijaku*, łączącego buddyjską metafizykę z shinto.

Niemożność przyswojenia doktryny chrześcijańskiej nie tylko przez niewykształcone warstwy społeczeństwa, jak i przez elity państwowe i religijne wiązała się z niemożnością przyjęcia nie tyle monoteistycznego, co monopraktycznego systemu religijnego, który w żaden sposób nie był do pogodzenia z zasadą *honji suijaku*. U źródeł konfliktu leżała całkowicie heterodoksyjna chrześcijańska doktryna o stworzeniu. Problem ten jest podejmowany tak przez apologetów konfucjańskich (m.in. Fukan Fabian *Ha Deusu*, Hayashi Razan *Ha Yaso*) co i buddyjskich (m.in. Sesso Sosai *Taiji Joshu-ron*, Suzuki Shosan *Ha Kirishitan*). Samo chrześcijaństwo było bardzo często postrzegane jako niebezpieczna sekta buddyjska. Jednym z głównych argumentów wytaczanych „nauce barbarzyńców" jest również to, iż domagając się wyłączności burzy porządek społeczny i religijny. Ta heretycka (chrześcijańska) nauka stając się celem ataków i polemik, w pewnym stopniu przyczyniła się do ujednolicenia japońskiej myśli religijnej. Misjonarze i konwertyci japońscy stali się „innymi", którym przypisywano demoniczny, nieludzki wygląd, nadprzyrodzone zdolności, jak i najbardziej potępiane w społeczeństwie japońskim cechy, które innowierców całkowicie stygmatyzowały. Ciężko by było odnaleźć inny kraj, gdzie w tak krótkim czasie powstało tak wiele apologii anty-chrześcijańskich, niezwykle bogatych od strony zawartych tam treści jak i form. Doktryna chrześcijańska, która się tam rysuje jest nie tyle radykalnie obcą nauką, co niebezpieczną herezją, aberracją buddyzmu, która niemożliwa jest do zaakceptowania w Japonii, która jest krajem bogów i buddów – jak głosi edykt z 1614 roku.

Słowa kluczowe: Japonia, chrześcijaństwo, kirishitan, apologetyka, misje chrześcijańskie.

Mgr Katarzyna Żarnowska, UJ, KPSC

Synkretyzm skumulowany czyli japońskie nowe religie – od archaicznej mentalności do religijnej globalizacji

katiaz@wp.pl

Japonia, jako kraj zaskakujący pod wieloma względami, potrafi również zaskoczyć, gdy spojrzymy na nią pod kątem problematyki religijnej. Długotrwałe współegzystowanie buddyzmu i *shintō* wytworzyło u Japończyków specyficzne podejście do praktyk religijnych: stosunkowo słabe przywiązanie do dogmatów i rozważań teologicznych; otwartość na różnorodność propozycji wielu szkół i sekt; odnoszenie się w codziennym życiu do elementów religijnych pochodzących z wielu tradycji jednocześnie. Przy okazji zmian, jakie w tym społeczeństwie zaszły w XIX i XX wieku, owa otwartość i swoboda religijna rozwinęła się jeszcze bardziej, choć nie ominęła Japonii także tendencja do laicyzacji. Dzięki nowej, powojennej konstytucji i wprowadzanej przezeń pełnej wolności religijnej, mogły rozwinąć się tzw. nowe religie – szeroki wachlarz grup i organizacji, wywodzących się z *shintō*, buddyzmu, chrześcijaństwa i innych religii, często łączących elementy kilku z nich, czasem odwołujących się także w zaskakujący sposób do kultury popularnej. Tego rodzaju synkretyczne ruchy religijne istniały w Japonii od wieków, a niekiedy nawet pełniły istotną rolę kulturotwórczą (jak przykładowo *shugendō*), dziś natomiast – mimo zaangażowania w nie niewielkiego odsetka społeczeństwa, także stanowią istotny element japońskiej kultury, czasem nawet przenikają na zewnątrz, by działać także w innych krajach. W państwie o niezwykłym poziomie ekonomicznego i technicznego rozwoju, wciąż pozostaje miejsce na praktyki odwołujące się zarówno do starożytnego szamanizmu, jak i do deifikacji współczesnych ikon popkultury.

Szymon Bogacz, UJ, IF

Oponenci Nagardżuny. Kształtowanie się doktryny mādhyamaki

bogaczszymon@gmail.com

Zgodnie z dialektyczną interpretacją filozofii mādhyamaki Nagardżuna nie głosi żadnych własnych twierdzeń. Interpretację taką prezentuje buddyjska tradycja prasaṅgiki oraz niektorzy współcześni badacze (T. R. V. Murti, R. H. Robinson, J. Schroeder i inni). W jej ramach filozofia tworcy mādhyamaki składa się wyłącznie z krytyki stanowisk oponentow. Referat odpowiada na dwa pytania: do czego prowadzi przyjęcie takiej interpretacji oraz czy krytyka Nagardżuny jest pozbawiona jego własnych założeń. W celu odpowiedzi na pierwsze pytanie zaprezentuję następujący argument. Jeśli Nagardżuna przyjmował system oponenta i w ramach jego reguł krytyka była skuteczna to systemem ten był z założenia sprzeczny a sama krytyka była trywialna. Na drugie pytanie odpowiem przytaczając fragment XIV.8 *Mūlamadhyamakakārik*. Prezentowana tam teoria złożeń (*saṃsarga*) jest odrzucona ponieważ nie spełnia dwoch warunkow: logicznej spojności oraz potwierdzenia przez doświadczenie. Drugi z nich presuponuje istnienie zespołu przekonań podzielanych przez Nagardżunę. Wnioskiem referatu jest teza, że powyższe trudności znacznie utrudniają utrzymanie interpretacji dialektycznej.

Olga Kadłuczka, UJ, KPSC
Debata w Samje – spór między Kamalaśilą a Haszangiem Mahajaną

yoshie_soryu@hotmail.com

W roku 792, w pierwszym buddyjskim klasztorze w Tybecie, miała miejsce debata pomiędzy zwolennikami buddyzmu indyjskiego oraz zwolennikami chińskiego buddyzmu chan. Rzecz dotyczyła oświecenia. Zwolennicy buddyzmu indyjskiego uważali, że osiągnięcie oświecenia poprzedzone jest długotrwałą praktyką, podczas której należy oczyścić zgromadzonego w wyniku niezliczonych żywotów karmana. Natomiast przedstawiciele buddyzmu chan uważali, że oświecenie osiąga się nagle i jest ono niczym błysk, po którym znikają wszelkie zaciemnienia mentalne. Król Trisong Detsen zwołał debatę, która miała ostatecznie rozstrzygnąć o tym, która z pośród dwóch doktryn stanie się w Tybecie obowiązująca, a która zostanie zakazana. Reprezentantem strony buddyzmu indyjskiego został Kamalaśila, uczeń Śiantarakszity. Stronę buddyzmu chińskiego reprezentował Haszang Mahajana. Istnieje wiele wersji wydarzeń, które miały miejsce w Samje. Według kronik chińskich zwyciężyli zwolennicy chanu. W kronikach tybetańskich jest wiele niespójności. Choć w Tybecie powszechnie uważa się, że król Trisong Detsen uznał argumenty strony indyjskiej za bardziej przekonywujące i debatę wygrać mieli zwolennicy stopniowego dochodzenia do Prawdziwej Natury Umysłu, istnieją teksty dzogczen oraz szkoły ningma, w których zwycięstwo przypisuje się Chińczykom. Czy nieścisłości dotyczące sporu w Samje oznaczają, że mamy do czynienia nie tylko z herezją o podłożu doktrynalnym, ale i politycznym?

Mgr Jarosław Zapart, UJ, IF
Społeczne podłoża „buddyzmu krytycznego" i buddyjskie kryteria ortodoksji

j.zapart@gmail.com

„Buddyzm krytyczny" (*hihan bukkyō*) był akademickim ruchem, który pojawiwszy się na przełomie lat 80. i 90. XX w., obrał za swój cel zrewidowanie doktrynalnych podstaw japońskiego buddyzmu. Przyczyną takiej postawy było ujawnienie, a następnie próba odszukania przyczyn przejawów społecznej dyskryminacji w szkole zen soto.

Główni reprezentanci ruchu, Noriaki Hakamaya i Shiro Matsumoto, uznali, że słabość japońskiego buddyzmu leży w powszechnej akceptacji pewnych idei, które, choć miały dominujący wpływ na cały buddyzm sinojapoński, są w rzeczywistości niezgodne z pierwotnym etosem nauki Buddy. Ostrze krytyki skierowano głównie przeciw koncepcjom natury buddy (*fo xing*, *bussho*) oraz idei pierwotnego stanu wyzwolenia (*hongaku shisō*), jako doktrynom, które miały najbardziej

przyczynić się do wykształcenia społecznej niewrażliwości buddyzmu japońskiego. Próba powrotu do pierwotnych podstaw tradycji pociągnęła za sobą wyznaczenie ścisłych kryteriów ortodoksji określających co jest, a co nie jest „prawdziwym buddyzmem". Postawa japońskich badaczy wzbudziła szeroki odzew w środowisku naukowym i podsyciła dyskusję o możliwościach wykazania, które z doktryn buddyjskich stanowią ekspresję pierwotnej Dharmy, a które są naddatkiem wytworzonym pod wpływem obcych tradycji.

Celem wystąpienie będzie wskazanie na specyfikę wzajemnych relacji doktrynalnego i społeczno-kulturowego wymiaru buddyzmu oraz przybliżenie, w jaki sposób refleksja nad heterodoksją może przysłużyć się realnemu przeobrażeniu wielowiekowej tradycji religijnej. Tłem dla rozważań pozostanie niezmienne pytanie o buddyjskie kryteria ortodoksji i prawomocność ich postulowania.

Przemysław Skrzyński, UJ, IR
Stephan Batchelor - buddyjski reformator czy heretyk?

skrzynski.przemyslaw@gmail.com

Buddyzm mahajany, od wieków przyjmujący zasadę dostosowywania nauk do audytorium i podpierający sie przy tym koncepcją "zręcznych metod" (*upaya kaušalia*), propaguje różne dyskursy i różne metody. Mimo to przy znacznym poszerzeniu zakresu i przy stałej ewolucji doktryny i usprawiedliwianiu odmiennych punktów widzenia, również w buddyzmie pojawiają się oskarżenia o herezję.

Współcześnie w środowisku zachodniego buddyzmu wiele kontrowersji i sporów wzbudziły idee Stephana Batchelora oparte na sekularystycznych podstawach. W swoich dwóch najgłośniejszych książkach, *Buddhism without Beliefs* (Riverhead Books, 1998) i *Confession of a Buddhist Atheist* (Random House, 2010), Batchelor proponuje interesującą, w swoich założeniach racjonalistyczną wykładnię dwóch podstawowych buddyjskich dogmatów dotyczących reinkarnacji i prawa karmana. Jako jeden z najwybitniejszych obecnie znawców kanonu palijskiego i wczesnego buddyzmu (przedpierwszosoborowego), teorię swoją opiera wyłącznie na materiale źródłowym.

W wystąpieniu zostaną pokrótce przedstawione mało znane idee Batchelora oraz przeprowadzona zostanie analiza, w jakim zakresie negacja metafizycznych aspektów rzeczywistości i podkreślanie wyłącznie moralnych podstaw soteriologii buddyjskiej, musi wydawać się ogromnym nadużyciem, jeśli nie myśleniem z gruntu heretyckim. Wskazane zostaną też argumenty broniące stanowiska Batchelora, argumenty znajdujące swe zakorzenienie w nikajach i wskazujące na niego jako na prawomocnego reformatora doktryny.

Mgr Dorota Jedlikowska, UJ, IS
Koncepcje ciała w świetle wybranych herezji – próba charakterystyki z perspektywy tożsamości zsomatyzowanej

dorota.jedlikowska@uj.edu.pl

Celem artykułu (prezentacji) jest naświetlenie obrazu herezji z punktu widzenia stosunku do ciała i związanych z tym praktyk cielesnych. Perspektywa tożsamości zsomatyzowanej jest jedną z propozycji interpretacji zjawisk rozciągających się na swoistym kontinuum marginalność/wykluczenie – indywidualizacja, do których można zaliczyć także zjawisko herezji w historii ludzkości, a ściślej, w wąskim rozumieniu herezji – w historii Kościoła. Tożsamość zsomatyzowana będzie zatem napiętnowaną tożsamością ze względu na pewną cechę, z którą społeczeństwo, wiąże negatywne konotacje. Zostaną pokazane sposoby radzenia sobie z ciałem, egzystowania w świecie dualizmów. Analizie poddane zostaną odłamy w zwłaszcza w ramach gnostycyzmu. Ponadto szczególna uwaga zostanie położna na zjawisko czarownictwa i zinstytucjonalizowanych form jego tępienia, poprzez

właśnie zsomatyzowane napiętnowanie. Szersze ujęcie problemu wiąże się między innymi z antropologią widowisk i perspektywą genderową. Przywołane zostaną próby wyjaśnienia zjawiska przez socjologów i antropologów religii.

Twórczy charakter herezji uwidoczni się w porównaniu ze współczesnością i zainteresowaniem ezoteryką (przedstawiona zostanie analiza treści portali poświęconych tej tematyce z świecie wirtualnym). Warto także wspomnieć o popularnych zabiegach „umartwiania ciała" związanych z body modyfication – niejako „współczesnych herezji".

Mgr Marcin Smerda, UJ, IR
Wątki gnostyckie w twórczości Markiza de Sade

smerda.marcin@gmail.com

Przez długi czas Markiza de Sade traktowano jak ojca współczesnej pornografii, zaś jego twórczość zaliczano do tych, które czyta się „jedną ręką". O ile jednak przemysł pornograficzny nie może narzekać na brak odbiorców, o tyle nie łatwo dziś znaleźć kogoś, kto czytałby de Sade`a dla podobnych przyjemności. Jego twórczość nie przyciąga, ale wręcz odpycha. Dlatego też trzeba dużo samozaparcia aby się z nią zmierzyć, dostrzegając coś więcej niż wygenerowane przez „zboczeńca" treści. Już dla sobie współczesnych de Sade był postacią niewygodną: zbyt radykalną nawet dla oświeceniowych filozofów, odrzucających całą tradycję i potępiających każdy przejaw myślowego dogmatyzmu. Markiz, przekonany o tym, że w Epoce Rozumu filozofia musi powiedzieć wszystko, nie wahał się dotykać nie-rozumnych skrajności, skutkiem czego został internowany i skazany na wieloletnie odizolowanie. W świadomości powszechnej zagościł jednak na stałe. Od jego nazwiska wywodzi się bowiem określenie jednej z dewiacji seksualnych jaką jest sadyzm. Wszak dopiero wiek XX odkrył w twórczości de Sade`a głębię inspirującej myśli. Pierre Klossowski niebezzasadnie porównywał oparty na transgresji, sadyczny libertynizm do gnostyckiej doktryny Karpokratesa – założyciela sekty próbującej uzyskać zbawienie poprzez programowo popełniany grzech. Choć uznanie de Sade`a za współczesnego gnostyka musi budzić wiele wątpliwości, to wyłuskanie z jego twórczości pewnych specyficznych dla gnostycyzmu wątków stawia ją w nieco innym (bardziej zrozumiałym) świetle, rehabilitując także samego autora. Tak więc z niewartego zainteresowania dewianta, którego należy raczej zamknąć aniżeli słuchać, Markiz staje się pełnoprawnym heretykiem, z którym można sensownie polemizować. Należy jednak pamiętać, iż – biorąc pod uwagę całość sadycznego dzieła – powiedzieć o nim „heretyk" już samo w sobie jest herezją, gdyż Markiz de Sade skutecznie wymyka się wszelkiej kategoryzacji.

Szymon Pietrzykowski, UAM, Wydział Historyczny
Arthur Koestler i Albert Camus jako heretycy komunizmu

sz.p@onet.eu

Celem referatu jest próba scharakteryzowania sylwetek dwóch pisarzy – Arthura Koestlera i Alberta Camusa w kontekście ich młodzieńczego zaangażowania w ideę komunizmu, po której następował etap zwątpienia (u Koestlera było to osobiste doświadczenie procesów moskiewskich w latach 1937-1938, u Camusa zaś – zniesmaczenie wojną algierską), secesji (wyjątkowo bolesnej dla obydwu tych postaci – stracili oni bowiem wsparcie materialne, znaleźli się na marginesie towarzyskim i intelektualnym oraz stali się celem zaciekłych ataków ze strony „byłych towarzyszy") i późniejszej agitacji antykomunistycznej. Swoje rozliczenia z komunizmem Koestler zawarł w powieści „Ciemność w południe" z 1940 roku, gdzie przedstawił losy Rubaszowa, zasłużonego bojownika rewolucyjnego oskarżonego o zdradę rewolucji i osadzonego w więzieniu. Postać Rubaszowa stanowiła nawiązanie do autentycznych postaci Karola Radka i Nikołaja Bucharina - czołowych ideologów radzieckich zamordowanych podczas stalinowskich czystek. Koestler zawarł w niej ponadto wątki autobiograficzne; osobiście trafił on do celi śmierci podczas hiszpańskiej wojny

domowej, gdzie, jak wspomina, doznał olśnienia, które nazwał później„myśleniem oceanicznym". Rubaszow jest jednym z twórców systemu, doskonale zdaje sobie sprawę z jego totalitarnego charakteru, na który osobiście przyzwolił, co odróżnia go np. od Winstona Smitha i Bernarda, bohaterów „Roku 1984-ego" George'a Orwella i „Nowego wspaniałego świata" Aldousa Huxley'a – ofiar stopniowo uzyskujących świadomość własnego zniewolenia. Dla Alberta Camusa taką pozycją był wydany w roku 1951 esej „Człowiek zbuntowany", gdzie surowemu osądowi poddany został stalinizm. Camus przeciwstawia się tutaj m.in. koncepcji, w myśl której człowiek musi rezygnować ze swojej immanentnej wolności i godzić się na falę monstrualnego terroru celem realizacji ideałów komunistycznych w bliżej nieokreślonej przyszłości. Stanowiło to krytykę jednej z fundamentalnych zasad stalinowskich mówiącej o zaostrzaniu się walki klasowej w miarę postępów komunizmu. W referacie opisuję również pokrótce reakcje ze strony ortodoksji na twórczość obu pisarzy (we Francji nakład „Ciemności w Południe" był konfiskowany i palony przez członków i sympatyków partii komunistycznej, zaś dla Camusa ukazanie się „Człowieka zbuntowanego" spowodowało zerwanie wielu przyjaźni, w tym najważniejszej - z Jeanem Paulem Sartrem i środowiskiem skupionym wokół pisma „Les Tempes Modernes") oraz ich wpływ na zmianę percepcji ideologii komunistycznej prowadzącej do jej intelektualnej kompromitacji i politycznej klęski. Arthura Koestlera i Alberta Camusa postaram się zatem przedstawić jako heretyków komunizmu.

Mgr Bogusz Pawiński, UJ, IS
Rola herezji w wyłanianiu się marksistowskiej ortodoksji

boguszpaw@gmail.com

W ramach swojego wystąpienia chciałbym poruszyć problem, który na pierwszy rzut oka nie kojarzy się z religią i może wydawać się kontrowersyjny. Jednak po bliższym przyjrzeniu się temu zagadnieniu możemy zauważyć wiele zalet płynących z religijnego potraktowania komunizmu. Komunizm opisywany jest zazwyczaj bądź jako utopijna idea, bądź jako ideologia zawierająca w sobie tę ideę i będąca siłą napędową ruchu komunistycznego chcącego ideę tę urzeczywistnić, bądź też jako specyficzny ustrój polityczny, system totalitarny powstały na bazie komunistycznej ideologii. Każde z tych ujęć opisuję jakąś cząstkę tego, czym w rzeczywistości był komunizm, żaden jednak z tych punktów widzenia nie wyczerpuje tematu, ani też nie ujmuje istoty komunizmu. W moim referacie chciałbym przedstawić spojrzenie na komunizm jako na system religijny z własną doktryną i własnymi rytuałami. Podejście takie znajduje coraz szersze grono zwolenników wśród badaczy zjawiska. W ramach wystąpienia chciałbym przedstawić proces kształtowania się komunistycznej ortodoksji (marksizmu-leninizmu) oraz ruchów heretyckich w ramach ruchu komunistycznego, przyjrzeć się dynamice wzajemnych oddziaływań i znaczeniu herezji zarówno dla kształtowania się ortodoksji, jak i jej stopniowego rozkładu. Ciekawym wątkiem wydają się także późniejsze reinterpretacje herezji, np. recepcja trockizmu czy bucharinizmu w ramach poststalinowskich ruchów rewizjonistycznych, czy też sam proces definiowania herezji w opozycji do ortodoksji.