

Prof. dr hab. Zbigniew Mikołajko
Kierownik Zakładu Badań nad Religią
w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN
30 grudnia 2020 r.

Opinia o rozprawie doktorskiej
Pana Magistra Kamila Marcina Hałambca
Jonathan Edwards and Charles Finney on the Theology and Methodology of
Religious Revivals
powstałej pod kierunkiem Pana Prof. dra hab. Jerzego Sobieraja

Praca Pana Magistra Kamila Marcina Hałambca - stwierdzam to zaraz na początku - **jest interesującym i ważnym studium**. Jakkolwiek więc nosi ona na pozór znamiona skromnej monograficznej analizy dwóch przypadków teologicznej refleksji, zamkniętych nadto w odległym już w czasie i jedynie w obrębie określonej kultury duchowej, jej zakres jest znacznie szerszy, niż by się mogło wydawać.

Tym samym, po pierwsze - i niejako mniej ważne - **wprowadza ona dobrze w głąb tych istotnych procesów, które zwykło się nazywać „Wielkimi Przebudzeniami” amerykańskimi, a ściślej - w obszar dwu pierwszych i najważniejszych z nich** (w sumie mówi się o czterech lub też pięciu takich momentach wzmożonej żarliwości religijnej). Naturalnie są one gruntownie i na wiele sposobów już opisane przez badaczy amerykańskich, takich - jak istotni dla recenzowanej tu rozprawy - Sydney E. Ahlstrom, Jon Butler, Robert William Fogel, Alan Heimert, Thomas D. Kidd, Frank Lambert, William McLoughlin, Monica Najar, Gordon T. Stewart, Harry S. Stout, Joseph Tracy czy też niekiedy, znacznie już jednak rzadziej, niemieckich (Frank Kelleter) oraz francuskich (Sébastien Fath). W Polsce jednak piśmiennictwo na ten temat jest skąpe i nosi na ogół przyczynkowski albo wtórny charakter. Szkoda więc z tego względu, że rozprawa Pana Magistra Hałambca została napisana, podobnie jak zresztą studium Michała Choińskiego (*The Rhetoric of the Revival. The Language of the Great Awakening Preachers*. Göttingen 2016), po angielsku.

Po drugie - istotniejsze, jak się wydaje - **rozprawa wykracza poza ów historycznie i kulturowo ograniczony obszar case studies, oscylując w moim**

przekonaniu dosyć wyraźnie ku szerszemu terytorium poznawczemu, związanemu z naturą i przyczynami religijnych zjawisk (ruchów i procesów), by tak rzec, eksplozyjnych, nagle i niespodzianie rozkiełzanych, objawiających się w dziejach niejako kompulsywnie, w szczególności w rozmaitych wspólnotach protestanckich czy postprotestanckich. Jest to ze wszech miar ciekawa perspektywa metodologiczna (i nie tylko metodologiczna).

Grzeszy natomiast prezentyzmem, a i sztucznością, naiwne zgoła dowodzenie, z użyciem przy tym obiegowych „liczmanów”, trwałego znaczenia obu teologów dla kultury amerykańskiej oraz chrześcijaństwa XXI wieku. Wynikać to powinno po prostu z samych analiz, być z nimi naturalnie związane - inherentne, nie zaś naddane. Mniej zarazem poważna wydaje mi się próba poszerzenia istotności - niezależnie od oczywistych pierwiastków chrześcijańskiego humanitaryzmu ujawniających się zwłaszcza w postawie i refleksji Finneya - w duchu nazbyt ogólnikowego, nazbyt uniwersalistycznego humanizmu (zob. np. s. 6-7). Uwaga moja nie degraduje przy tym, rzecz jasna, samej moralnej wartości postulatów związanych z nieinstrumentalnym podejściem do międzyludzkiego wiązania, z koniecznością zniesienia niewolnictwa oraz społecznego statusu kobiet.

Mimo takich zastrzeżeń stwierdzam jednak, że dobrze, iż Autor, co wydawałoby się jakby z naturalnych powodów rzekomo oczywiste, skłania się ku interpretowaniu badanej myśli raczej w kategoriach ciągłości, w kategoriach kontynuacji, niżli zerwania czy też jakiegoś wyjątku, jakiegoś intelektualnego czy też religijnego ekscesu. Dobrze również, że Pan Magister zakłada również - niezależnie od różnic pomiędzy oboma teologami, także różnic wynikających z ich tożsamości konfesyjnej, kalwińskiej albo arminiańskiej - wydobyć pewnej ich jednolitości, pewnej jedności postaw oraz przekonań.

Doceniam wreszcie podjętą przez Autora próbę - w moim przekonaniu, udaną - rewaloryzacji dzieła i osoby Charlesa Finneya jako w pewnym zakresie „systematycznego teologa”, nie zaś jedynie, jak chcieliby niektórzy krytycy, „przygodnego kaznodziei”, głoszącego nieortodoksyjne nauki i posiłkującego się zarazem „nowymi miarami” czy też środkami. I słusznie chyba wybiera przy tym dowartościowaniu raczej drogę, choć nie dzielając apologetycznych niekiedy postaw, tych interpretatorów, którzy uznali jego nowe kaznodziejskie metody oraz retoryczną swobodę, a wraz z nimi świadomość tego, jak istotne dla duchowości słuchaczy znaczenie ma żarliwość i pasja predykanta. W tym

kontekście Pan Hałambiec zwrócił nadto słusznie uwagę, że dorobek Finneya nie sprowadzał się po prostu do głoszenia improwizowanych kazań, lecz był on również autorem obszernych wykładów, poświęconych „przebudzeniom” oraz właśnie systematycznej teologii, zwiastujących w oczywisty sposób jego „analityczny umysł”.

Trudno mi natomiast - niestety - docenić założenia metodologiczne pracy. Rozumiem naturalnie, że jej Autorowi chodzi o wydobywanie specyficznych dla Ameryki mocnych więzi między kulturą a religią, że pragnąłby wznieść się ponad spojrzenia oscylujące ku antynomiom, że chciałby zdobyć się na jakąś postawę integrującą i, jak powiada, „interdyscyplinarną” i dokonać „kontekstualizacji” (s. 11) badanej myśli. Nie rozumiem natomiast jego generalizujących pospiesznych uwag na temat jakichś bliżej nieokreślonych „sprzeczności” między kulturoznawstwem i religioznawstwem (s. 10). Nie rozumiem wreszcie twierdzenia: „Oczywiście skupiam się tutaj znacznie bardziej na rozumieniu kultury w kategoriach systemów społeczno-kulturowych, a nie materializmu kulturowego” (s. 8-9: „Obviously, my focus here is much more concerned with an understanding of culture in terms of sociocultural systems and not cultural materialism”). Mnóstwo zatem w metodologicznych stwierdzeniach rzeczy dla mnie niejasnych i nader ogólnikowych - zatem w istocie znaczeniowo pustych”. Dlatego też wolałbym, dla oczywistego dobra Autora, wziąć w „nawias ejdetyczny” wszystkie jego rozważania metodologiczne, podkreślając jednocześnie, że istotne wartości rozprawy kryją się w jej zasadniczej warstwie analitycznej, nie zaś w generalizujących i naskórkowych uwagach.

Nie będę jednak streszczał rozprawy, tylko przywołam istotniejsze moim zdaniem jej motywy i wątki.

Za taki zatem wątek uważam - po pierwsze - rzeczowy i charakteryzujący się dobrym rozeznaniem w literaturze tematu obraz działalności oraz twórczości Jonathana Edwardsa (s. 28-33) oraz Charlesa Finneya (s. 40-50). Spełnia on najzupełniej w solidny sposób rolę niezbędnej inicjacyjnej informacji, a w przypadku Finneya poza tę skromną ambicję sensownie wykracza, ukazując jego zróżnicowany, niejednoznaczny wpływ na przebieg oraz pojmowanie Drugiego Wielkiego Przebudzenia religijnego, w kontekście przy tym zarówno konfesyjnych odmienności, jak i - szerzej - amerykańskiej sfery społecznej oraz politycznej (s. 50- 62). Szczególne znaczenie przyznaje tutaj Autor, co uważam za rozwiązanie jak najbardziej właściwe, oczywiście Wesleyowi i metodyzmowi, przyznając rację Bruce’owi Mullinowi, że „żadna inna osoba nie byłaby lepszym reprezentantem metodystycznego sposobu myślenia niż Finney” (s. 58: „No other person

was a better representation of a Methodist mindset than Finney"). Wypada się chyba z tą tezą zgodzić. Wypada się też chyba zgodzić z podsumowaniem Pana Magistra, że istotne znaczenie Edwardsa oraz Finneya dla amerykańskiego chrystianizmu oraz podobieństwo ich kaznodziejstwa polegało na tym przede wszystkim „na sposobie, w jaki obaj podkreślali odpowiedzialność człowieka w procesie zbawienia i doświadczeniu ponownych narodzin” (s. 62: „the way in which they both emphasized human responsibility in the process of salvation and the experience of being born again”).

Po drugie, bardzo sumienny i bardzo szczegółowy - należy docenić taką jego staranność oraz zarazem pojęciową precyzję - jest ten rozdział pracy, w którym Autor, posługując się metodą komparatystyki tekstów (szkoda, mówiąc przy okazji, że nie przywołał tego we wstępie), dokonuje rekonstrukcji teologii obu amerykańskich kaznodziejów jako podstawy oraz pojęciowej struktury duchowego Revivalu (s. 64-140). To w moim przekonaniu wzorcowy i najbardziej zasadniczy rozdział rozprawy, poświadczający raz jeszcze, że Panu Magistrowi sprzyja raczej podejście, by tak rzec, „immanentystyczne” czy też analityczne, ma natomiast wyraźne kłopoty z generalizacjami (czego nie należy mylić oczywiście z odtwarzaniem konkretnych już i bezpośrednich kontekstów ideowych). Nie mam zatem zastrzeżeń co do tej partii pracy, wprost przeciwnie. Zarazem chciałbym też wyróżnić jako bardzo istotny i dobry rozbiór kluczowego dla analizowanej myśli pojęcia „ponownych narodzin” albo też „bycia narodzonym znowu” (*Being Born Again* - s. 95 i następne), które jest zasadniczym tutaj, jak mi się zdaje, „mechanizmem nośnym” religijnego doświadczenia zarówno w jego ideowym, jak i praktycznym, egzystencjalnym wymiarze, także i tym społecznym.

Niezależnie od moich zastrzeżeń co do sztuki generalizacji muszę, jednak zauważyć - to po trzecie - że Autor zdaje sobie sprawę z głębokiej i zasadniczej antynomii, która w jakiejś mierze dekonstruuje badaną myśl - z napięcia między „Rozumem” a „Duchem” (*Reason versus Spirit*) (s. 141-183), będącego zresztą poniekąd tu, mówiąc metaforycznie, „grzechem genetycznym”, jako że przecież bezpośrednim intelektualnym „łożyskiem” i jej oczywistym tej właśnie tradycji wiary i tej religijnej postawy był przecież - pomijając Biblię i kongregacjonalistyczne fundamenty - oświeceniowy racjonalizm liberalny. Autor słusznie zatem powołuje się tutaj na Locke’a oraz Immanuela Kanta, ale nie należałoby też przypomnieć wspomnianego tylko marginalnie Davida Hume’a czy też pomijać amerykańskich „ojców założycieli” - takich jak Patrick Henry, Thomas Paine’a czy też Thomasa Jefersona z jego *Virginia Statute for Religious Freedom*. W każdym razie

byłoby to bardziej na miejscu niż odesłanie do refleksji Jana Pawła II, który - jak wskazuje chociażby encyklika *Fides et ratio* (1998) czy książka *Pamięć i tożsamość* (2005) - miał do tradycji oświeceniowej, doceniając wprowadzić pewną jej wartość, krytyczny i emocjonalny stosunek. W każdym razie rozdział ten wymagałby jakiegoś poszerzenia i pogłębienia, w szczególności w sprawie wspomnianej antynomii, nadwyrężającej jednak homogeniczność analizowanego myślenia i jego, by tak powiedzieć, postbiblijny esencjonalizm. Najciekawsze przy tym na ten temat uwagi Autora znalazły się dopiero w ostatnim, czwartym rozdziale, poświęconym kinetyce oraz manifestacjom cielesności (s. 184-217). Być może zatem należałoby „sprząć” ze sobą oba rozdziały, poddając je być może reinterpretacji w duchu *Świadomości religijnej i więzi kościelnej* Leszka Kołakowskiego oraz w połączeniu z arcyważną tam krytyką religijnego „entuzjazmu”, a także rozważaniami na temat relacji między cielesnością a stanami ekstazy.

Oczekiwałamby wreszcie bardziej pogłębionych i szerszych całościowych konkluzji pracy. Obecne sprowadzają się bowiem w istocie do repetycji tych nazbyt ogólnikowych konstatacji, które pojawiły się już we wstępie.

Nie przywiązuję raczej większej wagi do takich albo innych braków w literaturze przedmiotu. Są jednak takie przypadki, kiedy podobnych braków nie da się pominąć milczeniem. Autor zatem z niezrozumiałych dla mnie względów pominął fundamentalne i to dzisiaj niezastąpione w badaniach nad religijnością czy też duchowością amerykańską, mimo że ukazało się ono w latach 1927-1930, dzieło Vernona Louisa Parringtona *Główne nurty myśli amerykańskiej* (myślę tu oczywiście o jego edycji pełnej, gdyż dwutomowy przekład polski z lat 1968-1970 nie obejmuje trzeciego, nieukończonego tomu). Jest to tym bardziej niewytłumaczalne, że chyba żaden inny z badaczy ściślej i zarazem bardziej wszechstronnie nie wypełnia metodologicznego przesłania omawianej tutaj rozprawy: „Chcę umiejscowić każdego z nich - Edwardsa i Finneya - historycznie. Na potrzeby tej pracy ograniczę zakres moich badań do przebudzeń religijnych w kolonialnej Nowej Anglii i wczesnych Stanach Zjednoczonych Ameryki. Istnieją niewielkie różnice co do chronologii przebudzeń w Ameryce; niemniej jednak wszyscy zgadzają się, że były dwa «Wielkie Przebudzenia» - pierwsze w połowie XVIII wieku, a drugie na początku XIX wieku. Aby zrozumieć posługę Edwardsa i Finneya, musimy przyjrzeć się bliżej wydarzeniom historycznym, które ukształtowały ich rozumienie teologii i metodologii odrodzenia. Poniższe strony powinny pomóc czytelnikowi zapoznać się z literackimi, kulturowymi i społecznymi kontekstami

amerykańskiego odrodzenia oraz zdać sobie sprawę ze złożonej natury kultury amerykańskiej, w tym jej przemian dziejowych i powiązań z religią" (s. 5: „I want to situate each of them—Edwards and Finney—historically. For the purposes of this work, I will limit the scope of my study to religious revivals in colonial New England and the early United States of America. There are slight differences in the chronologies of revivals in America; nevertheless, all agree that there were two «Great Awakenings», the first one in the mid-eighteenth century, and the second one in the early nineteenth. In order to understand the ministry of Edwards and Finney, we need to take a closer look at the historical events that shaped their understanding of the theology and methodology of revival. The following pages should help the reader to become familiar with the literary, cultural, and social contexts of American revivalism and be aware of the complex nature of American culture, including its changes throughout history and connections with religion”).

Muszę wreszcie dodać koniecznie, że nie odnoszę się w tej recenzji w żaden sposób do angielszczyzny Autora, choć wydaje mi się ona niekiedy nazbyt sztywna i sucha - moje kompetencje w tym względzie są bowiem ograniczone.

Summa summarum, rozprawę doktorską Pana Magistra Kamila Hałambca oceniam pozytywnie i zgodnie z takim przeświadczeniem uważam, że może stać się ona przedmiotem kolejnych czynności przewidzianych przez Ustawę.

Zbigniew Piątek