

KULTURA Media TEOLOGIA

01
2010

ISSN 2081-8971

KWARTALNIK
NAUKOWY
WYDZIAŁU
TEOLOGICZNEGO
UKSW W WARSZAWIE

Progi (po)nowoczesności

Seweryniak
Kawecki
Kwaśniak
Dziewiecki



- Jesteś naukowcem, doktorantem lub studentem?
- Zajmujesz się kulturą, nauką o mediach lub teologią?
- Napisałeś artykuł naukowy?
- Denerwujesz się długim okresem czekania na publikację?

Mamy dla Ciebie rozwiązanie!



Kwartalnik internetowy „Kultura-Media-Teologia” jest recenzowanym pismem naukowym wydawanym online przez Wydział Teologiczny UKSW w Warszawie. Został powołany do życia w styczniu 2010 r. Artykuły są zamieszczane zarówno na stronie www, jak i w postaci pliku pdf, przygotowanego do samodzielnego wydruku, co znacznie ułatwi cytowanie, umożliwiając podawanie numerów stron. Natomiast **publikacja w internecie oznacza szersze dotarcie do odbiorców, a przez to wzrost cytowalności. Skraca także niewymownie czas oczekiwania na publikację, który, po spełnieniu pewnych warunków, w naszym czasopiśmie może wynieść nawet mniej niż 3 miesiące**, co w wypadku czasopism naukowych jest tempem iście ekspresowym!

Wszystkie artykuły publikowane w kwartalniku są recenzowane. Spełnia on wszelkie wymogi stawiane pismom naukowym. Redakcja dołoży starań, by jak najszybciej uzyskać pozytywną ocenę parametryczną Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego, tak by publikacja na łamach K-M-T była punktowana (aby było to możliwe, pismo musi się ukazywać co najmniej dwa lata).

Artykuły i pytania można przysyłać na adres: kmt.uksw@gmail.com

KULTURA MEDIA TEOLOGIA

Kwartalnik Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie

numer 1(1)2010

Progi (po)nowoczesności

KULTURA – MEDIA – TEOLOGIA

KWARTALNIK NAUKOWY WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO UKSW W WARSZAWIE

ISSN 2081-8971

numer 1(1) 2010

WYDAWCA: Wydział Teologiczny
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa

REDAKCJA: ks. dr Andrzej Adamski (redaktor naczelny)
dr Katarzyna Flader (zastępca redaktora naczelnego)
dr Marta Jarosz (sekretarz redakcji)
dr Marek Robak
dr Dominika Żukowska
dr Monika Przybysz
mgr Dagmara Jaszewska

RADA NAUKOWA: ks. prof. UKSW dr hab. Stanisław Dziekoński (UKSW)
ks. prof. dr hab. Antoni Lewek (UKSW)
ks. prof. UKSW dr hab. Witold Kawecki (UKSW)
ks. prof. dr hab. Henryk Seweryniak (UKSW)
prof. dr hab. Jan Stanisław Wojciechowski (UKSW-UJ)
prof. dr hab. Rafał Habielski (UW)
prof. dr hab. Jerzy Olędzki (UW)
prof. dr hab. Anna Zeidler-Janiszewska (SWPS)
prof. dr Michał Masłowski (Université Paris IV – Sorbonne)
prof. dr hab. Karol Klauza (KUL)
ks. prof. dr hab. Tadeusz Zasepa (Uniwersytet Katolicki
w Ružomberku - Słowacja)

KOREKTA: dr Marta Jarosz

SKŁAD: ks. dr Andrzej Adamski

LOGO I OKŁADKA: ks. dr Andrzej Adamski; fot. na okładce: Marie Sprunger -
Dreamstime.com

ADRES REDAKCJI: „Kultura–Media–Teologia”, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa,

KONTAKT: e-mail: kmt.uksw@gmail.com;
<http://www.kmt.uksw.edu.pl>

Redakcja zastrzega sobie prawo skracania i redagowania tekstów oraz zmiany tytułów. Materiałów niezamówionych nie odsyłamy. Numer zamknięto 15 maja 2010 r.

SPIS TREŚCI

PROGI (PO)NOWOCZESNOŚCI.....	8
<i>ks. Henryk Seweryniak</i> TEOLOGIE NA „PROGU DOMU”	9
<i>o. Witold Kawecki CSSR</i> OD KULTURY WIZUALNEJ DO TEOLOGII WIZUALNEJ.....	23
<i>o. Adam Jakub Kwaśniak</i> KULTURA VERSUS COOLTURA. DON'T WORRY, BE COOL.....	32
<i>ks. Marek Dziewiecki</i> EWANGELIZACJA W KULTURZE PONOWOCZESNEJ I MEDIALNEJ.....	47
PRZESTRZENIE KULTURY.....	63
<i>Leszek Kolankiewicz</i> TEATR KULTÓW TRANSOWYCH.....	64
<i>ks. Paweł Siedlanowski</i> SZLABAN.....	74
OBLICZA MEDIÓW.....	93
<i>Piotr Drzewiecki</i> SUPERMARKET TELEWIZJI. CYFRYZACJA SEKTORA AUDIOWIZUALNEGO - WYZWANIE DLA EDUKACJI MEDIALNEJ.....	94
IMPLIKACJE TEOLOGICZNE.....	104
<i>Elżbieta Matulewicz</i> PUSTELNICZY CHARYZMAT KARMELU W ŚWIELE NAJDAWNIEJSZYCH DOKUMENTÓW ZAKONU.....	105
PARADYGMATY I DYSKURSY.....	120
<i>ks. Wacław Oszańca</i> THEATRUM PROFANUM ET SACRUM.....	121
SPRAWOZDANIA I OMÓWIENIA.....	127
<i>ks. Andrzej Adamski</i> KOŚCIÓŁ NIE BOI SIĘ MEDIÓW.....	128

MOTTO:

"Zmaganie się o duszę świata współczesnego jest największe tam, gdzie duch tego świata zdaje się być najmocniejszy. W tym sensie encyklika „Redemptoris missio” mówi o nowożytnych areopagach. Areopagi te to świat nauki, kultury, środków przekazu; są to środowiska elit intelektualnych, środowiska pisarzy i artystów"

Jan Paweł II, Przekroczyć próg nadziei.

SŁOWO OD REDAKCJI

Powstanie nowego czasopisma naukowego wiąże się zawsze z pytaniem o jego specyfikę. Co uzasadnia dokładanie kolejnego periodyku do palety już istniejących pism, mających na celu refleksję nad otaczającym nas światem z punktu widzenia różnych dziedzin nauki?

W wypadku kwartalnika "Kultura-Media-Teologia" uzasadnienie zawarte jest w tytule. Wydawać by się mogło, że zawiera on zestawienie dziedzin bardzo od siebie oddalonych. O ile da się jeszcze uzasadnić mariaż kultury i mediów (wszak dysertacje na temat tego, iż media są zwierciadłem kultury oraz o kulturotwórczej funkcji mediów zapewne zajęłyby znaczną liczbę opasłych tomów), o tyle teologia w owej triadzie jawi się jako postać z nieco innego świata.

Czy jednak na pewno? Ks. prof. Henryk Seweryniak - teolog z krwi i kości, w swym otwierającym pierwszy numer naszego pisma artykule "Teologie na *progu domu*" stawia odważną tezę: "Wszyscy powinniśmy pytać się o sens naszych postaw i działań, o sens życia. Wszyscy żyjemy w kulturze pozostającej w pewnej relacji do chrześcijaństwa. W tej personalistycznej i kulturowej perspektywie można stawiać pytania teologom (i sobie), można teologię inspirować (i czerpać z niej inspiracje), można zastanawiać się nad zobowiązaniami moralnymi wynikającymi z teologicznych badań nad kulturą i mediami (i samemu zastanawiać się nad etycznym wymiarem swoich badań). Taki model dialogu wydaje się wręcz pożądanym w *universitas scientiarum*". A zatem teologia obok mediów i kultury – jako partner dialogu (czasem pewnie i sporu)? Tak, jak najbardziej! Refleksja teologiczna nad rzeczywistością otaczającego nas świata - zwłaszcza dziedzin kultury i środków przekazu, będącymi według słów Jana Pawła II "nowożytnymi areopagami, na których toczy się zmaganie o duszę współczesnego świata" - ma swój głęboki sens. Jest pożyteczna, a wręcz niezbędna. Nie ma nic wspólnego ze stworzonym dla celów złośliwej propagandy obrazem teologii jako ciągu jałowych dyskusji, toczonych

przez oderwanych od świata otyłych mnichów, dla których najważniejszym życiowym problemem jest pytanie, ile diabłów zmieści się na końcu szpilki.

Po części stąd właśnie wynika temat pierwszego numeru (przyznajmy: wieloznaczny i nieco podchwytliwy). Brzmi on: "Progi (po)nowoczesności". Próg zwykle rozumiemy jako coś, co oddziela jedną rzeczywistość od drugiej, a zarazem zaprasza do jego przekroczenia i wejścia do wnętrza. Może być on jednak również miejscem SPOTKANIA i DIALOGU. Miejscem, w którym kultura, media i teologia spotykają się, by podjąć dialog na najważniejsze tematy, jest człowiek, żyjący jednak w pewnym konkretnym momencie dziejów, pewnym kontekście społecznym i historycznym, a co za tym idzie - określonej kondycji duchowej, psychicznej i mentalnej. Ten kontekst określa się dziś często mianem ponowoczesności - z jej niestabilnością i zmiennością, relatywizmem i wszystkimi wewnętrznymi sprzecznościami. Temat ten obszernie rozwijają w swych artykułach Adam J. Kwaśniak oraz ks. Marek Dziewiecki. Zaś o. Witold Kawecki podejmuje refleksję nad spotkaniem współczesnej kultury i teologii, wychodząc od punktu pozornie bardzo niewygodnego: od hegemonii wizualności.

Nieprzypadkowo miejscem powstania kwartalnika o takim, a nie innym tytule i - co z tego wynika - zakresie zainteresowań badawczych - jest Wydział Teologiczny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. To właśnie w ramach tego Wydziału funkcjonują z powodzeniem dwa instytuty: Instytut Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa (od 2002 r.; wcześniej - w latach 1992-2002 istniejący jako Sekcja Teologii Środków Społecznego Przekazu) oraz Instytut Wiedzy o Kulturze (od 2004 r.), zajmujący się naukową refleksją nad nową dziedziną teologii, jaką jest teologia kultury. W ramach tychże instytutów studenci podejmują studia na kierunku "teologia", kończąc je wszakże w ramach specjalności "edukacja medialna i dziennikarstwo" oraz „teologia kultury”. I nie chodzi tu o jakiś sztuczny zlepek tych dziedzin, ale o wspólny punkt zaczepienia, jakim jest refleksja nad człowiekiem, nad wytworzoną przezeń kulturą oraz jego zdolnościami komunikowania w świetle teologii, podejmującej tę samą refleksję nad człowiekiem w aspekcie pytań o najwyższy sens jego istnienia i życiowy cel, jakim jest pełnia jedności z osobowym Bogiem - Stwórcą i Zbawcą. Teologia jawi się tu zatem jako klamra, spinająca całość rozważań.

Na zakończenie warto również uzasadnić krótko taką, a nie inną formę wydawania naszego kwartalnika. Nie chcemy, by podzielił on los wielu - czasem naprawdę bardzo wartościowych i zawierających głębokie treści - czasopism, które z powodów ekonomicznych wydawane są w mikroskopijnych nakładach i giną w czeluściach bibliotecznych magazynów, pozostając nieznanymi szerszej rzeszy odbiorców. Możliwości, jakie pod tym względem daje Internet, są nieporównywalnie większe. Stąd też decyzja o wydawaniu kwartalnika w formie elektronicznej, połączona z nadzieją, że stanie się on areopagiem spotkań, dyskusji, a nawet zażartych sporów medioznawców, kulturoznawców i teologów; miejscem spotkania i wspólnego poszukiwania odpowiedzi na bardzo trudne, ale fundamentalne pytania. ■

TEMAT NUMERU:

PROGI (PO)NOWOCZESNOŚCI

ks. Henryk Seweryniak

Teologie na „progu domu”

STRESZCZENIE:

"TEOLOGIE NA PROGU DOMU", TAKI JEST TYTUŁ ARTYKUŁU, KTÓRY OTWIERA PIERWSZY NUMER NASZEGO PISMA. CHODZI OCZYWIŚCIE O TEOLOGIE KULTURY I TEOLOGIE MEDIÓW ORAZ O ICH RELACJĘ DO "KLASYCZNEJ" TEOLOGII KATOLICKIEJ. KS HENRYK SEWERYNIAK, BADAJĄC TĘ RELACJĘ, SZUKA ODPOWIEDZI NA NASTĘPUJĄCE PYTANIA: JAKIE SĄ ZADANIE TEOLOGII WEDŁUG VATICANUM II? CO OZNACZA METAFORA: "TEOLOGIE NA PROGU DOMU"? JAK MOŻNA OPISAĆ STATUS TEOLOGII KULTURY? JAKI JEST PROGRAM TEOLOGII MEDIÓW? JAKIE SĄ PODSTAWY METODOLOGICZNE OBU TYCH TEOLOGII? ODPOWIEDŹ AUTORA JEST PROSTA: TEOLOGIE TE POWINNY BADAĆ BOGACTWO KULTURY I MEDIÓW WSPÓŁCZESNYCH W ŚWIELE TOMASZOWEJ ZASADY SUB RATIONE DEI. NA KONIEC SEWERYNIAK WSKAZUJE KONSEKWENCJE PRAKTYCZNE ZASTOSOWANIA TEJ ZASADY.

SŁOWA KLUCZOWE:

TEOLOGIA KULTURY, TEOLOGIA MEDIÓW,
MEDIOZNAWSTWO, METODOLOGIA

ABSTRACT:

„LES THÉOLOGIES SUR LE SEUIL DE LA MAISON » : TEL EST LE TITRE DE L'ARTICLE, QUI OUVRE LE PREMIER NUMÉRO DE NOTRE RÉVUE. IL S'AGIT ÉVIDEMMENT DE LA THÉOLOGIE DE LA CULTURE ET DE LA THÉOLOGIE DES MEDIAS (LA TRADUCTION DE L'EXPRESSION POLONAISE : « TEOLOGIA MEDIÓW »), EN LEUR RELATION AVEC LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE « CLASSIQUE ». POUR ETUDIER LES RAPPORTS EXISTANT ENTRE CES TROIS DOMAINES DE LA PENSÉE RELIGIEUSE L'ABBE H. SEWERYNIAK CHERCHE LA REPONSE AUX QUESTIONS : QUELS SONT LES DEVOIRS DE LA THÉOLOGIE SELON VATICAN II ? OU'EST-CE QUE CA VEUT DIRE : « LES THÉOLOGIES SUR LE SEUIL DE LA MAISON » ? EN QUOI, EN PRINCIPE, CONSISTE LA SITUATION ACTUELLE DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE LA CULTURE ? QUEL EST LE PROGRAMME DE LA THÉOLOGIE DES MEDIAS ? QUELS SONT LES FONDAMENTS/PRINCIPES MÉTHODOLOGIQUES DE CES DEUX THÉOLOGIES ? LA REPONSE DE L'AUTEUR EST SIMPLE: ELLES DOIVENT CONSIDERER LA RICHESSE DE LA CULTURE ET DES MEDIAS MODERNES, SELON LA PROPOSITION DU ST. THOMAS D'AQUIN - SUB RATIONE DEI. A LA FIN SEWERYNIAK MONTRE LES CONSÉQUENCES PRATIQUES DE CETTE SOLUTION MÉTHODOLOGIQUE.

KEYWORDS:

THEOLOGY OF THE CULTURE, THEOLOGY AND MEDIA STUDIES, METHODOLOGY

O soby pozostające w kręgu kultury postmodernistycznej lub nastawione tylko na techniczne rozumienie mediów skwitują powstanie „Kultury-Mediów-Teologii” wzruszeniem ramion. Inni potraktują teologię kultury i teologię mediów, a co za tym idzie, i nasze nowe pismo, wyłącznie jako przejaw specyficznej działalności Kościoła, niemającej związku z szeroko rozumianą refleksją nad kulturą czy naukami o mediach. Symptomatyczna jest taka oto sytuacja: na Wydziale Teologicznym co jakiś czas zwracamy się z prośbą do profesorów z dziedzin nieteologicznych o zrecenzowanie rozpraw doktorskich. Chodzi o to, by zechcieli sprawdzić i ocenić, czy doktorant, podejmujący się zbadania aspektów teologicznych: wielkich powieści Dostojewskiego czy opowiadań Herlinga-Grudzińskiego, public relations, internetu lub crisis management, właściwie zinterpretował zagadnienia: filologiczne, historyczne, psychologiczne i techniczne tej tematyki. Wydział Teologiczny UKSW staje się w ten między innymi sposób miejscem spotkania teologii z dyscyplinami takimi jak literaturoznawstwo, badanie stosunków społecznych, teorie komunikacji społecznej, medioznawstwo. A ponieważ naukowiec powinien znać granice swoich kompetencji i umieć je zakreslać, rozumiemy również, dlaczego w recenzjach zapraszanych przez nas uczonych „z zewnątrz” zazwyczaj znajduje się takie lub podobne zdanie: „nie będę wchodzić w problematykę teologiczną rozprawy”.

Pewna wątpliwość jednak pozostaje. Wszyscy powinniśmy pytać się o sens naszych postaw i działań, o sens życia. Wszyscy żyjemy w kulturze pozostającej w pewnej relacji do chrześcijaństwa. W tej personalistycznej i kulturowej perspektywie można stawiać pytania teologom (i sobie), można teologię inspirować (i czerpać z niej inspiracje), można zastanawiać się nad zobowiązaniami moralnymi wynikającymi z teologicznych badań nad kulturą i mediami (i samemu zastanawiać się nad etycznym wymiarem swoich badań). Taki model dialogu wydaje się wręcz pożądanym w *universitas scientiarum*. Dialog nie jest tylko spotkaniem, mającym na celu przedstawianie swojego stanowiska, jest również słuchaniem i wsłuchaniem się; słuchaniem drugiego i wsłuchaniem się w perspektywie prawdy, którą spotkanie przede nami odsłania. **Nie jesteśmy monadami, „samotnymi wyspami” własnych kompetencji** - w perspektywie pytania o prawdę możemy i powinniśmy się ze sobą komunikować i próbować rozumieć.

Postulat **rozumienia potrzeby uprawiania** teologii kultury, teologii mediów (i na przykład teologii nauki) dotyczy także samych teologów. Również w tym przypadku zasadniczym powodem krytyki jest kwestia rozgraniczenia, żeby nie napisać separacji, teologii zajmującej się Objawieniem i teologii poszukującej źródeł i inspiracji w czymś, co od Objawienia zdaje się być dalekie. We wspomnianej krytyce powtarza się wciąż Tertulianowe: „Cóż Atenom do Jerozolimy”? - niepokój o rozmywanie granicy pomiędzy radykalizmem Ewangelii a kulturą niechrześcijańską czy dotkniętą chrystofobią; obawa przed dostosowywaniem Chrystusa, Ewangelii do agnostycznej mentalności swoich czasów. To rozmywanie przejawiało się dawniej w modernizmie i protestantyzmie kulturowym, całkiem niedawno w marksizujących teologiach: „rzeczywistości ziemskich”, pracy i wyzwolenia, a dzisiaj w pluralistycznej teologii religii lub w „*light* chrześcijaństwie”: „rozwodnionym”, bez „niezrozumiałych dogmatów”, bez, rzekomo zbyt twardych, wymagań moralnych, bez opartej na sukcesji apostoelskiej struktury Ko-

ścioła, bez jasnego wyrażania swojej tożsamości katolickiej. Jest zgola inaczej - autentyczna teologia kultury i teologia mediów nie tylko nie stanowi zagrożenia dla teologii *tout court*, lecz realizuje ważną część jej zadań nakreślonych przez II Sobór Watykański.

***Vaticanum II* - zadania teologii**

W tym roku mija 10. rocznica śmierci ks. Andrzeja Zuberbiera, jednego z najwybitniejszych uczonych, pracujących w Akademii Teologii Katolickiej, przekształconej jeszcze za jego życia w Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Profesor Zuberbier miał wiele obszarów zainteresowań. Być może jednak najważniejszą i najbardziej trwałą częścią jego spuścizny było rzetelne „chwytanie” istoty chrześcijaństwa, ustalanie podstaw teologii i określanie jej relacji do kultury¹. Ks. Zuberbier jednoznacznie podkreślał, że „teologia jest działalnością Kościoła i poza nim istnieć nie może. Zajmowanie się chrześcijaństwem, jego nauką, a nawet Pismem Świętym poza Kościołem i wiarą, czy też niezależnie od związków z Kościołem i żywionej wiary, ma charakter religioznawczy, nie jest natomiast teologią”. Czym zatem jest teologia? Jest ona – odpowiadał - obok oficjalnego nauczania Magisterium, obok kaznodziejstwa i katechizowania, jedną z form wyjaśniania i głoszenia Objawienia przez Kościół. Wiąże się „najściślej zarówno z oficjalnym, kościelnym nauczaniem, jak też z przepowiadaniem słowa Bożego, służąc jednemu i drugiemu. Jest zatem swoistym sposobem spełniania przez Kościół jego misji głoszenia i wyjaśniania Objawienia”².

W tej perspektywie ks. Zuberbier wskazywał **cztery podstawowe cechy i zarazem zadania teologii, nakreślone przez II Sobór Watykański:**

1. Na pierwszym miejscu teologia powinna być naukowym wykładem, interpretacją Objawienia, bowiem Kościół nie ma innego zadania poza głoszeniem Objawienia. „Teologia opiera się [...] na pisanym słowie Bożym łącznie z Tradycją świętą [...], badając w świetle wiary wszelką prawdę ukrytą w misterium Chrystusa” (KO 24).

2. Dalej teologia ma zajmować się rozwijaniem nauki kościelnej w dziejach, jej trwałego dynamizmu wczoraj i dziś, tym wszystkim, „w czym Ojcowie Kościoła Wschodu i Zachodu przyczynili się do wiernego przekazania i wyjaśnienia poszczególnych prawd Objawienia, a także dalszą historią dogmatu przy uwzględnieniu jej stosunku do ogólnej historii Kościoła” (DFK 16).

3. Jej kolejnym zadaniem jest uczyć dostrzegania tajemnic zbawienia „jako obecnych i działających w czynnościach liturgicznych i w całym życiu Kościoła” (DFK 16); będzie więc teologią liturgii, ale także teologią świętości, teologią miłości miłosiernej; teologią „miłości pasterskiej”.

4. Teologia ma wreszcie poszukiwać „**rozwiązywania problemów ludzkich w świetle Objawienia, jego wieczne prawdy stosować do zmiennych warunków życia ludzkiego i głosić je w sposób dostępny dla współczesnych ludzi**” (DFK 16). To ostatnie zadanie – do-

¹ Obok wielu innych pozycji zob.: A. Zuberbier (red.), *Słownik teologiczny*, Katowice 1998 (redaktor dzieła opracował między innymi hasła „Kultura” i „Teologia”).

² Tenże, *Teologia*, w: *dz. cyt.*, s. 589.

daje ks. Zuberbier - wynika z koniecznego związku teologii z kulturą, a jednocześnie ze związku z misją Kościoła - głoszenia Ewangelii całemu światu.³

Teologia na pograniczu

Teologia jako wykładnia Objawienia i rozumowa refleksja nad życiem w Chrystusie jest jedna. Ma jednak rozmaite zadania, ściśle ze sobą powiązane. Do teologii kultury i teologii mediów odnosi się wprost zadanie dotyczące „rozwiązywania problemów ludzkich w świetle Objawienia”, „odnoszenia wiecznych prawd do zmiennych warunków życia ludzkiego”. Mamy z jednej strony rzeczywistość życia człowieka, owe „zmienne warunki życia ludzkiego” i „problemy ludzkie”, z drugiej – zadanie i obowiązek ich „rozświetlania” Objawieniem. Znajdujemy się zatem na pewnym pograniczu, w sytuacji „progowej”. Obie te metafory pojawiły się już ponad dwadzieścia lat temu na obszarze teologii fundamentalnej. To zrozumiałe, bo cele teologii fundamentalnej to formułowanie racji wiary i motywów nadziei, a więc rozumowych, obiektywnie wartościowych argumentów, niezbędnych do dialogu z kulturą współczesną, religiami świata i wizjami życia człowieka; badanie obiektywnej wartości owych racji i motywów; wreszcie ich obrona. Jest więc ona – powie René Latourelle, jeden z twórców współczesnej rzymskiej teologii fundamentalnej – **dyscypliną graniczną**, z oknami otwartymi na nauki humanistyczne – historię, filozofię, lingwistykę, psychologię, socjologię, etnologię i tym podobne⁴.

Z nazwiskiem Hansa Waldenfelsa, przedstawiciela niemieckiej teologii fundamentalnej, kojarzy się porównanie do „stania w progu domu”. Waldenfels uprawia fundamentalistykę „kontekstualną”, przy czym kontekst pojmuje bardzo szeroko. Zalicza do niego: naturę ludzką, historię, cywilizację, kulturę, świat nauk, religie. W swojej książce *Kontextuelle Fundamentaltheologie* tak wyjaśnia swoją metaforę: ten, kto stoi w progu, znajduje się zarazem wewnątrz i na zewnątrz. Z jednej strony przyswaja sobie to, co ludzie na zewnątrz wiedzą w zakresie: antropologii, filozofii, historii, nauk społecznych i nauk matematyczno-przyrodniczych, z drugiej - zaprasza ich do środka, do myślenia w świetle Ewangelii, w Kościele i z Kościołem⁵.

Od dawna słyszy się narzekanie, że współczesna teologia uniwersytecka jest zorientowana nazbyt tekstowo i egzegetycznie. Nie zawsze jest ono uzasadnione, niekiedy staje się symptomem przenikania ducha pragmatyzmu, prymatu ortopraksji także do teologii. Ale niewątpliwie także teologom zagraża akademizm; także nam potrzeba bardziej kontekstualnego i hermeneutycznego uprawiania teologii. Zadanie to spoczywa w dużej mierze na teologii kultury i teologii mediów. Oczywiście, że zagadnienia kultury i mediów można rozpatrywać w ramach teologii: fundamentalnej, dogmatycznej, moralnej, pastoralnej, katechety-

³ Por. *tamże*, s. 588-589.

⁴ R. Latourelle, *Problemi e prospettive di teologia fondamentale* Brescia 1980, s. 59. W tym i następnym akapicie powtarzam to, co napisałem w : H. Seweryniak (red.), *Teologia i...*, Płock 2007, s. 26-27.

⁵ Przekład polski książki Waldenfelsa został opublikowany pod tytułem: *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych* (Katowice 1993, s. 84).

ki, liturgiki i misjologii. Ale ich wyodrębnianie się – także w zakresie struktury Wydziału Teologicznego – ma swoje głębokie uzasadnienie, a czas pokaże, czy i na ile jest ono trwałe.

Teologia kultury

Dla nowożytności charakterystyczne było (i w jakiejś części pozostaje) pewne pęknięcie: kultura rozumiana jako podporządkowywanie, „ujarzmianie” natury – jako cywilizacja, zaczyna być stawiana ponad kulturą, określaną i przeżywaną jako *cultus animi* – „uprawa ducha”. Idealem cywilizacji zachodniej stało się to, co technicznie sprawne, funkcjonalne, pozwalające panować nad naturą czy neutralizujące jej wpływy. Kultura zaczęła stanowić – ograniczony do sztuki – segment tego wielkiego procesu, rodzaj dekoracji; sprawa wolnego czasu i zamiłowań. I to gdzieś w tym miejscu i czasie rodzi się katolicka teologia kultury. Za jej „moment fundacyjny” można uznać przemówienie Jana Pawła II, wygłoszone 2 czerwca 1980 roku w siedzibie UNESCO w Paryżu. Papież odniósł się do tego wydarzenia w wydanej ćwierć wieku później swojej ostatniej książce „Pamięć i tożsamość”⁶. Siłą tamtego przemówienia – zauważał – „było to, że nie było ono teorią kultury, ale świadectwem o kulturze – zwyczajnym świadectwem człowieka, który na podstawie własnego doświadczenia dawał wyraz temu, czym była kultura w dziejach jego narodu i czym ta kultura jest w dziejach wszystkich narodów”⁷.

Papież nakreślił genezę swojego myślenia o kulturze w opisanym wyżej pęknięciu – postawieniu cywilizacji oraz jej istotnego wymiaru – ekonomii i techniki nad *cultus animi*. „Trzeba się pytać – kontynuował Ojciec Święty – jak [...] wspólne, ogólnoludzkie bogactwo wszystkich kultur może pomnażać się w czasie i jak bardzo trzeba przestrzegać właściwego stosunku pomiędzy ekonomią a kulturą, ażeby nie zniszczyć tego dobra, które jest większe, które jest bardziej ludzkie, na rzecz cywilizacji pieniądza, na rzecz dyktatury jednostronnego ekonomizmu. W tym bowiem przypadku nieważne jest, czy będzie to dyktatura pod postacią marksistowsko-totalitarną, czy też zachodnio liberalną”.

W dalszym ciągu rozmowy z ks. Józefem Tischnerem i z Krzysztofem Michalskim Jan Paweł II dokonał swoistej auto-antologii fragmentów swojego przemówienia w UNESCO. Znalazły się w niej te oto powszechnie znane myśli: „Człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze”; „kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka”; „kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej »jest«”; „naród [...] jest znamienitym wychowawcą ku temu, aby »bardziej być« we wspólnocie, która ma dłuższą historię niż człowiek i jego rodzina”; „istnieje podstawowa suwerenność społeczeństwa, która wyraża się w kulturze narodu. Jest to ta zarazem suwerenność, przez którą równocześnie najbardziej suwerenny jest człowiek”⁸. Na koniec Papież dodał: „Moje przekonania na ten temat miały już wtedy charakter uni-

⁶ Książka *Pamięć i tożsamość* ukazała się w Krakowie w 2005 roku, ale samą rozmowę przeprowadzono w 1993 roku.

⁷ *Tamże*, s. 88-89.

⁸ *Tamże*, s. 89.



Katolicka teologia kultury czuwa nad więzią kultury i Kościoła. Wierna swoim ideowym fundamentom, położonym przez Jana Pawła II, bada i promuje kulturę w aspekcie sposobu bytowania, życia właściwemu człowiekowi; tego wszystkiego, przez co człowiek bardziej „jest”, przez co staje się bardziej sobą.

wersalny”.⁹ Rodziły się – jak wiemy – z głębokiego zdumienia nad człowiekiem¹⁰, „dzieckiem i rodzicielem” kultury. Człowiek żyje bowiem w pewnym środowisku społeczno-kulturowym, zależy od niego, a zrazem oddziałuje na nie w sposób typowo ludzki. Oddziaływanie to sprawia, że – jak napisał Ojciec Święty w Encyklice *Fides et ratio* – we wszystkie przejawy życia wnosi on „coś, co odróżnia go od reszty stworzenia: nieustanne otwarcie na tajemnicę i nieugaszone pragnienie wiedzy. W konsekwencji każda kultura kryje w sobie i wyraża dążenie do jakiejś pełni. Można zatem powiedzieć, że w samej kulturze zawarta jest możliwość przyjęcia Bożego Objawienia” (nr 71).

Katolicka teologia kultury czuwa nad więzią kultury i Kościoła. Wierna swoim ideowym fundamentom, położonym przez Jana Pawła II, bada i promuje kulturę w aspekcie sposobu bytowania, życia właściwemu człowiekowi; tego wszystkiego, przez co człowiek bardziej „jest”, przez co staje się bardziej sobą. Jednocześnie prowadzi ożywiony dialog z twórcami, naukowcami, artystami i dziennikarzami, uznając, że odgrywają oni istotną rolę w tworzeniu kultury i że na nich właśnie spoczywa szczególna odpowiedzialność za jej obecny kształt i przyszłość. Liczni artyści współcześni dalecy są od składania deklaracji wiary. Ujawniają natomiast na różne sposoby eschatologiczną otwartość, kierującą uwagę odbiorcy w stronę transcendencji; wpisują w swoje dzieła „tropy Boga”, nasycają je pierwiastkami teologicznymi. Działalność ta bywa, ale nie musi być zamierzona; bywa, ale nie musi być metodycznie i strukturalnie dopracowaną całością; bywa, ale nie musi być „ortodoksyjna”; bywa, ale nie musi być ujawniana. Nieraz jest świadomie ukrywana lub wyrażana za pomocą obrazów, symboli i wyrażeń pozornie odległych od teologii naukowej, albo też za pomocą „słownika granicznego” czy „powinowactw teologicznych”¹¹. Dostrzegając rozchodzenie się dróg znacznej liczby artystów współczesnych z chrześcijaństwem, teologia kultury oferuje przestrzeń spotkania nawet najbardziej poranionym czy nierozumiejącym przesłania Ewangelii¹².

⁹ Tamże, s. 90.

¹⁰ Zob. S. Nagy, *Problem Boga problemem człowieka*, Lublin 2006.

¹¹ H. Seweryniak, *Prorok i błazen. Szkice z teologii narracji*, Poznań 2005, s. 13-15.

¹² Zob. na ten temat: Ch. Schönborn und P. Turrini (hrsg. H. Nussbaumer, *Duell und Duett. Gespräch über Kunst und Kirche*, Wien 2006.

Obok tego zdecydowanego „tak” w relacji teologii kultury i sztuk pięknych – poezji, wielkich narracji powieściowych, muzyki, malarstwa, rzeźby, istnieje również wyraziste „nie”. Wyraża się ono z jednej strony we wspomnianej już niezgodzie na redukcje kultury do sztuk pięknych, na jej ograniczanie do samej działalności artystycznej czy naukowej, z drugiej – w ewangelicznym, mądrym proteście przeciwko różnym formom anty-kultury: niemoralnej, obrażającej uczucia religijne. Tym samym teologia kultury pozostaje ważnym ogniwem wychowania człowieka wiary i człowieka kulturalnego. Jej znaczenie będzie wzrastać w świecie wielokulturowym.

Teologia mediów

Teologia mediów jest częścią teologii kultury. Jest to wszakże „część”, która rozwija się w zawrotnym tempie, zyskując – ze względu na bogactwo swoich form i specjalizację – coraz większą autonomię. Może być więc postrzegana jako odpowiedź wspólnoty Kościoła na przemiany, które dokonały się w świecie społecznej komunikacji w ostatniej ćwierci XX wieku. Opisów tych przemian jest wiele: „globalna wioska” (M. McLuhan, 1962), człowiek jednowymiarowy (H. Marcuse, 1964), wiek informacyjny (T.C. Helvey, 1971), rewolucja informacyjna (D.M. Lambertson, 1974), rewolucja elektroniczna (L.B. Evans, 1977), technopol (N. Postman), wiek komputerowy (M. Dertouzos i J. Moses, 1979), człowiek Turinga (D.J. Bolter, 1990). Alvin Toffler, amerykański socjolog, autor prac: *Szok przyszłości* (*Future shock*, 1970) oraz *Trzecia fala* (*The Third Wave*, 1980)¹³ twierdzi, że „jesteśmy ostatnią generacją starej cywilizacji, a zarazem pierwszym pokoleniem cywilizacji nowej”¹⁴, określanej przez niego mianem „trzeciej fali”. Pierwszą falę (8000 p. n. e. chrz. do 1650-1750 n. e. chrz.) charakteryzowało pojawienie się osiadłego trybu życia i rozwój rolnictwa. Drugą falę Toffler wiąże z początkiem epoki przemysłowej (gwałtowna industrializacja, budowanie fabryk i autostrad, rozwój motoryzacji i przemysłu nastawionego na masowego odbiorcę). Za początek trzeciej fali w Stanach Zjednoczonych socjolog podaje symbolicznie rok 1955, kiedy po raz pierwszy liczba pracowników administracyjnych przewyższyła liczbę robotników. Jej kluczową cechą stanowi olbrzymi wzrost znaczenia wiedzy i jej komunikacji wobec kapitału. O ile w gospodarce drugiej fali podstawowym kryterium bogactwa i władzy stanowił właśnie kapitał (na przykład posiadanie przez jakieś państwo złóż cennego surowca uważano za jedno z głównych kryteriów pozycji tego państwa), to trzecia fala opiera się – zamiast na zasobach fizycznych – przede wszystkim na umiejętności wykorzystania zasobów informacyjnych.

Kościół, już od czasów papieży posługujących się prasą i radiem dla przekazania światu orędzia ewangelicznego i realizowania powszechnego charakteru posługi prymacjalnej, traktuje środki społecznego przekazu jako dar Boży, służący umacnianiu jedności rodziny ludzkiej i misji ewangelizacyjnej. Jan Paweł II w swoim nauczaniu właśnie do mediów odnosił metaforę „współczesnych areopagów”. Przypominał przy tym,

¹³ A. i H. Tofflerowie, *Budowa nowej cywilizacji*, Poznań 1996. Dziękuję Katarzynie Sitkowskiej za uzupełnienia wprowadzone do tej części tekstu i za korektę całości.

¹⁴ *Tamże*.

że św. Paweł, przybywszy do Aten, udał się na tamtejszy „Areopag, gdzie głosi Ewangelię, używając języka odpowiedniego i zrozumiałego w tym środowisku (por. Dz 17, 22-31)”¹⁵. W tym miejscu Wielki Papież dodaje: „Areopag był wówczas ośrodkiem kultury wykształconego ludu ateńskiego i dziś można go uznać za symbol nowych miejsc, w których należy głosić Ewangelię”. I właśnie za pierwszy „areopag” uznaje „*świat środków przekazu*”, który jednoczy ludzkość i czyni z niej, jak to się określa, <<światową wioskę>>”¹⁶. Media – kontynuuje swoją diagnozę Ojciec Święty – „osiągnęły takie znaczenie, że dla wielu są głównym narzędziem informacyjnym i formacyjnym, przewodnikiem i natchnieniem w zachowaniach indywidualnych, rodzinnych, społecznych. Przede wszystkim, nowe pokolenia wzrastają w świecie uwarunkowanym przez mas-media”¹⁷. Co ciekawe: pojawia się w tym miejscu pewna uwaga krytyczna, skierowana – pomimo swojej nieokreśloności – do „ludzi Kościoła”: „<<Areopag>> ten został, być może, nieco zaniedbany. Na ogół uprzywilejowane bywają inne narzędzia ewangelicznego przepowiadania i formacji, podczas gdy środki społecznego przekazu pozostawia się inicjatywie jednostek czy małych grup, a do programu duszpasterskiego wchodzi one tylko drugorzędnie. Zaangażowanie w dziedzinie środków społecznego przekazu nie ma jednak wyłącznie na celu zwielokrotnienia przepowiadania. Chodzi o fakt głębszy, gdyż sama ewangelizacja współczesnej kultury zależy w wielkiej mierze od ich wpływu. Nie wystarcza zatem używać ich do szerzenia orędzia chrześcijańskiego i Magisterium Kościoła, ale trzeba włączyć samo orędzie w tę <<nową kulturę>>, stworzoną przez nowoczesne środki przekazu. Jest to problem złożony, gdyż kultura ta rodzi się bardziej jeszcze aniżeli z przekazywanych treści, z samego faktu, że istnieją nowe sposoby przekazu z nowymi językami, nowymi technikami, nowymi postawami psychologicznymi”¹⁸.

Oto **program dla teologii mediów**: „Areopag mediów” został zaniedbany; zaangażowanie na jego rzecz nie ma jednak wyłącznie na celu zwiększenia skuteczności ewangelizacyjnej; trzeba włączyć samo orędzie chrześcijańskie w „nową kulturę”, stworzoną przez media, zwłaszcza „nowe media”. Płyną stąd zadania teologii mediów: jak rozpoznać rzeczywistość i bogactwo środków społecznego przekazu w perspektywie Bożego daru? Jak rozumieć – w horyzoncie transcendencji – kluczowe w świecie „nowych mediów” pojęcia „świata realnego” i „świata wirtualnego”? Jak rozjaśniać Bożym światłem tę niezwykle różnorodną i skomplikowaną dziedzinę, w której tak łatwo gubi się prawda o człowieku, a jednocześnie niesie z sobą tyle fascynujących interpretacji człowieka i naszego świata? Jak zapobiegać rozdzwielkowi pomiędzy Ewangelią a światem mediów? Jak skutecznie wykorzystywać je do ewangelizacji i katechizacji? Jak prowadzić pogłębioną analizę sfery wartości w sieciowej komunikacji? Jak wykorzystać to narzędzie do budowania wspólnoty ludzkiej

¹⁵ Chodzi o encyklikę *Redemptoris missio*, Rzym 1990, s. 37.

¹⁶ *Tamże*.

¹⁷ *Tamże*.

¹⁸ *Tamże*.

i wzmacniania społeczności Kościoła? Jak oceniać zjawiska takie jak demokratyzacja, globalizacja, pluralizm, niewątpliwy skutek wielorakiej działalności medialnej? Jak rozwijać interdyscyplinarne badania naukowe w tym zakresie w katolickich uczelniach wyższych?

Przedmiot, źródło i miejsca teologiczne

Ważnym zadaniem jest precyzowanie statusu metodologicznego obu omawianych tu dyscyplin. Rozpocznijmy od **przedmiotu formalnego**. Zauważyłem już za ks. A. Zuberbierem, że według *Vaticanum II* teologia nie może zaniedbywać sprawy rozwiązywania problemów ludzkich w świetle Objawienia i że zadanie to wynika z koniecznego związku teologii z kulturą. Warto w tym miejscu sięgnąć do niezastąpionego św. Tomasza. Akwinata pyta o sprawę przedmiotu teologii już w *quaestio 1, argumentum 7* „Summy Teologicznej”. Teologię nazywa „nauką świętą”, a jej przedmiot *subiectum* – „podmiotem” (możemy jednak przyjąć, że chodzi o to samo). „Jeśli idzie o naukę świętą – zauważa – to wszystko, o czym rozprawia, ujmując ją pod kątem Boga (*sub ratione Dei*): albo więc rozprawia o samym Bogu, albo o tym, co zależy od Boga (*habent ordinem ad Deum*) jako od swojego początku i celu”. „Przeczuwając” niejako nasze późniejsze dyskusje, Akwinata dodaje: „Niektórzy teologowie, mając na uwadze to, czym się ta nauka zajmuje nie zaś to, pod jakim kątem widzenia to czyni, w zgola inny sposób wyznaczyli podmiot tejże nauki; jedni wyznaczyli jej: rzeczy i znaki [św. Augustyn], drudzy dzieła naprawy czy zbawienia [Szkoła św. Wiktora, wczesna teologia franciszkańska], inni całego Chrystusa: głowę i członki [eklezjologia średniowieczna]. I rzeczywiście, nauka święta omawia szeroko wszystkie te zagadnienia, ale o tyle, o ile mają związek z Bogiem”.

Teologia zatem, po pierwsze, zajmuje się Bogiem i/lub innymi rzeczami w ich relacji do Boga; po drugie – wszystko, o czym rozprawia, ujmując ją pod kątem Boga (*sub ratione Dei*). Może zatem „iść” bardzo szeroko, może rozważać rozmaite zagadnienia, zawsze jednak – *sub ratione Dei*. Ten łaciński zwrot w znakomity sposób odnosi się do teologii kultury i teologii mediów – nie chodzi w nich na pierwszym

”

Oto program dla teologii mediów: „Areopag mediów” został zaniedbany; zaangażowanie na jego rzecz nie ma jednak wyłącznie na celu zwiększenia skuteczności ewangelizacyjnej; trzeba włączyć samo orędzie chrześcijańskie w „nową kulturę”, tworzoną przez media, zwłaszcza „nowe media”.

miejscu o poszukiwanie zastosowań pastoralnych (choć również i o to chodzi), nie chodzi najpierw o ocenę etyczną (choć jest to bardzo ważne), ale przede wszystkim o stawianie rzeczywistości kultury i mediów w świetle Bożego logosu / Ewangelii (*sub ratione Dei*); o wydobywanie tego, jakie pierwiastki duchowe ta rzeczywistość w sobie kryje; jak ma się do najgłębszych ludzkich pytań o prawdę, dobro, piękno i sens.

Podstawowe pytania „klasycznych teologów” w odniesieniu do teologii kultury i teologii mediów dotyczą sprawy **źródeł teologicznych**. W tym zagadnieniu tym, znanym pod nazwą *loci thologici* lub topiki teologicznej, chodzi o miejsca - źródła, z których teolog czerpie materię i światło dla swoich poszukiwań oraz poszukuje uzasadnień dla stawianych przez siebie tez¹⁹. Wydaje się, że po II Soborze Watykańskim, na którym wyraźnie stwierdzono, że jedynym źródłem Objawienia jest Bóg dający się nam w Jezusie Chrystusie; po XII Zwyczajnym Zgromadzeniu Synodu Biskupów (2008), który przypominał, że chrześcijaństwo nie jest religią księgi, lecz religią Jezusa Chrystusa, którego rozpoznajemy w Kościele na kartach Pisma Świętego, należy wyraźniej niż dotąd dokonywać rozróżnienia między „źródłem” a miejscami poznania teologicznego²⁰.

Źródłem poznania teologicznego jest przyjęty w wierze Kościoła żyjący Chrystus i Jego Ewangelia. To w Jego świetle każdy teolog pracuje; z tego światła czerpie poznanie. Teologia zakłada zatem wiarę - wiarę eklezjalną, pozostającą w ścisłych relacjach z rozumem (*fides quaerens intellectum*). Teologia - napisał w książce *Wesen und Auftrag der Theologie* Joseph Ratzinger - „żyje ze związku wiary i nauki. Kto usuwa ten paradoks, usuwa też teologię i powinien mieć odwagę, aby to powiedzieć [...]. Zakłada się tutaj, że w wierze chodzi o prawdę, tj. o poznanie, które nie odnosi się tylko do funkcjonowania jakichś rzeczy, lecz o prawdę naszego bytu [...] To oznacza: teologia zakłada nowy początek w myśleniu, który nie jest produktem naszej własnej refleksji, lecz pochodzi ze spotkania słowa, które nas zawsze poprzedza. Przyjęcie tego nowego początku nazywamy <<nawróceniem>>. [...] Nawrócenie jest aktem posłuszeństwa wobec tego, co nas poprzedza i co nie pochodzi od nas samych. [...] Jest ono zawarte w <<my>> Kościoła. [...]. Kościół nie jest dla teologii jakąś obcą naukowo instancją; [...] nie stanowi tylko jej ram organizacyjnych, ale wewnętrzny fundament i bezpośrednie źródło. [Musi ono móc] mówić w sposób zobowiązujący także dla teologów”²¹.

Miejsca poznania teologicznego dziele za T. Dzidkiem i P. Sikorą na „miejsca własne” i „pomocnicze”²². Konstytutywnym miejscem własnym teologii jest Pismo Święte, które „skryształizowało się” w Tradycji Apostolskiej Kościoła. „Miejscami (instancjami) interpretu-

¹⁹ S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1994, s. 37.

²⁰ Por. Por. T. Dzidek, P. Sikora, *III Miejsca poznania teologicznego*, w: T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski (red.), *Teologia fundamentalna, t. IV Poznanie teologiczne*, Kraków 2006, s. 89-90.

²¹ Freiburg 1993, s. 48-53.

²² Por. T. Dzidek, P. Sikora, *dz. cyt.*, s. 92.

jącymi”, z których czerpiemy, są: Magisterium Kościoła, wiara ludu Bożego (*sensus fidei*), święci w ich życiu i działaniu, liturgia, Ojcowie Kościoła, teologowie, prawo kanoniczne, zwyczaje chrześcijańskie, sztuka kościelna. „Miejsca pomocnicze” poznania teologicznego stanowią: filologia, filozofia, historia, nauki przyrodnicze i techniczne. Należą tu także takie dziejowe doświadczenia ludzkości i zjawiska, jak kultura i jej przemiany, świat mediów, związana z nimi kultura cyfrowa. Z jednej strony tworzą one kontekst wiary, powinny być przez nią rozświetlane, interpretowane i oceniane w ich konkretnych wyrazach; z drugiej stają się znaczącym miejscem poznania teologicznego – odnawiają nasze doświadczenie Boga i człowieka, a odsłaniając nieznane dotąd aspekty dialogiczne i komunikacyjne rzeczywistości, jeszcze wyraźniej wskazują na jej tajemniczy, duchowy charakter. Kultura i media mogą być w tej perspektywie widziane nie tylko jako nośniki wiary, ale także jako miejsca doświadczania rozmaitych stron *sanctum i humanum*, które domagają się rozpoznania i oceny.

Metody

Tytułem propozycji przedstawiam wypracowany wraz dr. Markiem Robakiem wykaz głównych metod, które mogą być stosowane w obrębie omawianych tu dziedzin.²³

Metoda interpretacji „*sub ratione Dei*”. Procedura składa się z dwóch etapów. W pierwszym „rozpoznaje się” badany problem (zjawisko kulturowe, przemiany kulturowe, dzieło sztuki, internet, PR itp.), uwzględniając stopień złożoności danego zjawiska, dzieła czy narzędzia, interdyscyplinarność zagadnienia, ewentualne uwarunkowania psychologiczne czy skomplikowanie techniczne itp. W drugim dokonuje się interpretacji teologicznej tego problemu, rozważając go w świetle antropologii i aksjologii biblijnej oraz Magisterium Kościoła, szukając „powinowactw teologicznych”, badając punkty styczne między pojęciami teologicznymi a tymi zaczerpniętymi z innych nauk, oceniając w świetle zasad katolickiej nauki społecznej i etyki katolickiej. Inaczej mówiąc, wychodzi się od miejsc nieteologicznych, by w końcowej części ukazać ich znaczenie teologiczne (także to, w jaki sposób poszerzają one naszą wyobraźnię czy kulturę wiary), pokazać spójność bądź niespójność z katolickim systemem wartości. Taki sposób postępowania sprawia, że stosowanie metody interpretacji „*sub ratione Dei*” może prowokować zarzuty o zbyt mało teologiczny charakter badań. Prawda jest jednak taka, że teolog tylko wtedy może „oświecać” rzeczywistość kultury i mediów Bożym światłem czy (co ważniejsze) wydobywać z nich ukryte tam światło, o ile dobrze tę rzeczywistość rozpozna. Dlaczego z uwagą słuchamy ks. Michała Hellera, autentycznego filozofa i teologa nauki (a więc w pewnym sensie także teologa kultury)? Dlatego, że jest kompetentny „w zakresie dopełniacza”: kosmologii, matematyki, fizyki i odnajduje w nich Boży Logos. To samo trzeba robić tutaj, z pełną świadomością, że nasza praca „na pograniczu” musi łączyć w sobie kompetencje kulturowe czy medialne z egzegetycznymi, teologicznofundamentalnymi,

²³ Por. M. Robak, *Teologicznofundamentalna interpretacja Globalnej Infrastruktury Informacyjnej*, rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem H. Seweryniaka, mps, Warszawa 2008, s. 11-16.

dogmatycznymi, teologicznomoralnymi, liturgicznymi, pastoralno-katechetycznymi, prawnokanonicznymi itp. Jeśli będziemy ją chcieli dobrze wykonywać, nie obejdzie się chyba bez tworzenia sprawnych *teamów* naukowo-badawczych.

Metoda „magisterialna”. Jest najbliższa metodzie *sub ratione Dei*. Opisuje: zjawiska i przemiany kulturowe, dzieła sztuki, prasę, telewizję, internet itp. przede wszystkim z punktu widzenia dokumentów Kościoła oraz komentarzy i analiz teologicznych. Nie budzi większych kontrowersji, wykorzystuje dobrze źródło i miejsca teologiczne oraz analizę rozumową. Daje osobom studiującym obie dyscypliny właściwe podstawy ideowo-wychowawcze i z tego punktu widzenia jest bardzo ważna w formacji na wydziałach teologicznych w seminariach duchownych. Ma jednak pewne ograniczenia: a) istnieje ryzyko braku innowacyjności badań (dominuje w niej komentowanie dokumentów papieża i Stolicy Apostolskiej); b) w trosce o teologiczny charakter swojej pracy naukowcy posługujący się tą metodą mogą pomijać dane innych nauk, co skutkuje budowaniem teorii oderwanych od stanu faktycznego czy słabo „wypełnionych życiem”. Przykładem negatywnym mogą być próby opisywania komunikacji elektronicznej przez teologów z nikłą wiedzą informatyczną. Ich wywód może wydawać się logiczny i spójny, jest jednak nieadekwatny do przedmiotu badań; c) szczególne groźne jest w tym przypadku pomijanie znaczących analiz filozoficznych z zakresu antropologii kultury i mediów, pozostających w bezpośrednim związku (pozytywnym bądź negatywnym) z antropologią biblijną, teologią moralną czy katolicką nauką społeczną; d) nagminne stosowanie metody może wywoływać wśród studentów efekt przeciwny do zamierzonego – zmęczenia „wielkimi słowami”, niechęci do nauczania papieskiego itp.

Metoda teologicznomoralna. Skupia się na zagadnieniu oceny moralnej zjawisk i przemian kulturowych, dzieł sztuki, przejawów kultury masowej, postaw moralnych, preferowanych w literaturze danego okresu, wartości, obecnych bądź nieobecnych w kulturze, postaw odbiorców, cech przekazu: prasowego, telewizyjnego czy komunikacji elektronicznej itp. Wymaga współpracy z: psychologią, socjologią, literaturoznawstwem, antropologią kultury i mediów, katolicką nauką społeczną, teologią rodziny itp. Musi odznaczać się znajomością szeroko rozumianych aspektów technicznych badanych zagadnień. Jej rola jest nie do przecenienia z katolickiego punktu widzenia i liczni teologowie moralisci mogą wykazać się znacznymi osiągnięciami w tym zakresie. Można też wskazać słabsze strony: a) spojrzenie na dane zjawisko z punktu widzenia moralnego może być tak dominujące, że przysłoni inne jego wymiary, przez co sprawia wrażenie, że teologia katolicka koncentruje się na samej ewaluacji moralnej i widzi na przykład w Internecie bardziej zagrożenia niż szanse; b) kładzie niekiedy zbyt duży nacisk na „szybką” ocenę moralną, co może prowadzić do uproszczonych sądów i budowania „regulaminów” korzystania na przykład z telewizji czy z Sieci, nieadekwatnych do rzeczywistości, ignorujących osobistą odpowiedzialność etyczną użytkowników na przykład Internetu.

Metoda pastoralna. Głównym pytaniem jest tutaj: jak Kościół może wykorzystać literaturę, prasę, radio, telewizję, kino, Internet do ewangelizacji i katechizacji? Metoda ta



Teologia kultury i teologia mediów są teologiami pogranicza - słuchają słowa Bożego poza kanonem Biblii; wypatrują „sakramentów życia” w symbolowych narracjach rzeźbiarzy i malarzy, w opowieściach pisarzy o „innym świecie”; badają interpretacje świata w kanonie „globalnej wioski informacyjnej” i „sieci”; oceniają filozoficzne interpretacje mentalności współczesnej.

„rozpracowuje” – często ze znakomitą skutkiem – praktyczne aspekty korzystania z kultury, sztuki i mediów. Coraz lepiej – przy jej użyciu – określa się także, jakie wyzwania i szanse organizacyjne stoją przed Kościołem w związku z rewolucją cyfrową. Wyzwaniem stojącym przed samą metodą jest dostrzeganie wagi rozległego horyzontu kultury i mediów, znacznie przekraczającego kwestie praktyczne i techniczne; stawianie obok pytania *jak* pytań typu *czy i dlaczego*.

Zakończenie

W zapisie tytułu naszego kwartalnika chodzi o pewien program – program stworzenia przestrzeni spotkania trzech rzeczywistości ludzkiego ducha: kultury, mediów i teologii; o ustalanie ich zależności, opisywanie wpływów, rejestrowanie inspiracji, wskazywanie zagrożeń, płynących z rozrywania ich więzi. Wolny od uprzedzeń przedstawiciel „nieteologicznych” nauk o kulturze, mediach i sztuce, stykając się z naszym przedsięwzięciem, może z zainteresowaniem pytać: co takiego ma mi do powiedzenia teologia? Jakie przestrzenie słowa i komunikacji otwiera? Co wnosi do kulturoznawstwa czy medioznawstwa dyscyplina, która nie tylko nie rezygnuje z mówienia językiem: prawdy, dobra i piękna, ale do tego jest jednoznacznie zorientowana na wymiar transcendentny? „Klasyk teologii” z kolei może widzieć w teologii kultury i teologii mediów ważne i ciekawe poszerzenie pola zainteresowań swojej dyscypliny.

Teologia kultury i teologia mediów są teologiami pogranicza - słuchają słowa Bożego poza kanonem Biblii; wypatrują „sakramentów życia” w symbolowych narracjach rzeźbiarzy i malarzy, w opowieściach pisarzy o „innym świecie”; badają interpretacje świata w kanonie „globalnej wioski informacyjnej” i „sieci”; oceniają filozoficzne interpretacje mentalności współczesnej na przykład w kategoriach „teletariatu, digitariatu i kognitariatu” (U. Eco); pytają o skutki antropologiczne przekształcenia spotkania typu *face to face* w typ *interface to interface* (K. Krzysztofik). Na pograniczu tym spotykają się z naukami literaturoznawczymi, teoriami rzeźby, malarstwa, kina; z medioznawstwem, informatyką i teoriami komunikacji, od których przejmują konieczne ustalenia analityczno-interpretacyjne. Ze swej strony za-

praszają te nauki do pogłębienia interpretacji dzieł i zjawisk, które są takimi, jakimi są, otwierają bowiem na Innego. ■

O AUTORZE:

Ks. Henryk Seweryniak - ur. 1951, prof. dr hab., kierownik Katedry Eklezjologii i Prakseologii Apologijnej UKSW oraz Sekcji Teologii Fundamentalnej UKSW, członek Komitetu Nauk Teologicznych PAN, Rady Naukowej Laboratorium Więzi - Instytutu Analiz Społecznych i Dialogu, Zarządu Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce, Komisji Mieszanej do spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów, Rady Instytutu Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa UKSW. Najważniejsze publikacje: *„Spes quaerens intellectum. Espérance et compréhension dans l'herméneutique de Paul Ricoeur”* (1984), *„Antropologia i teologia fundamentalna. Studium antropologii teologiczno-fundamentalnej Wolfharta Pannenberg’a”* (1993), *„Święty Kościół powszedni”* (1997), *„Metodyka uczenia się i pisanie prac dyplomowych”* (2000); *„Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna”* (2001), *„Tajemnica Jezusa”* (2001), *„Medytacja dla bliskich. Tryptyk rzymski”* (2003), *„Oddanie i wdzięczność. Recepcja II Synodu Plenarnego”* (współred., 2004), *„Prorok i błazen. Szkice z teologii narracji”* (2005); *„Medytacje z Herbertem”* (2006), *„Apologia pokolenia JP II”* (2006), *„Teologia i...”* (red., 2007), *„Świt nad potokiem Jabbok”* (współred., 2009), *„Zmartwychwstanie dzisiaj”* (współred., 2009), *„Geografia wiary”* (2010). Organizator tygodni ekumenicznych w Płocku. Współwydawca pism bł. Abp. Antoniego Juliana Nowowiejskiego.

o. Witold Kawecki CSSR

Od kultury wizualnej do teologii wizualnej

STRESZCZENIE:

WSPÓŁCZESNE SPOŁECZEŃSTWA FAWORYZUJĄ JAKO PODSTAWOWY ZMYŚŁ – ZMYŚŁ WZROKU. ŻYJEMY WSPÓŁCZESNIE W ŚWIECIE ZDOMINOWANYM PRZEZ KOMUNIKACJĘ WIZUALNĄ I KULTURĘ WIZUALNĄ NAZYWANĄ TEŻ IKONOLOGIĄ. TENDENCJA TA UWYPUKLAJĄCA ZNACZENIE OBRAZU JEST OKREŚLANA PRZEZ KRYTYKÓW JAKO „ZWROT OBRAZOWY”, NAZYWANY TAKŻE ZWROTEM PIKTORIALNYM (*PICTORIAL TURN*). JEJ ISTOTĘ STANOWI TO, ŻE OBRAZY TWORZĄ PUNKT SZCZEGÓLNEGO ZORIENTOWANIA INTELEKTUALNYCH DOCIEKAŃ. STAJE SIĘ ON CENTRALNYM TEMATEM DYSKUSJI W NAUKACH HUMANISTYCZNYCH POCIĄGAJĄC ZA SOBĄ *VISUAL CULTURE STUDIES*.

POWSTAJE PYTANIE CZY JEST TO PRZEŁOM SOCJOLOGICZNY I KULTUROWY, CZY MOŻE NARODZINY SAMODZIELNEJ DYSCIPLINY BADAŃ KULTUROWYCH?

W OBŁICZU ROZWOJU *VISUAL CULTURE STUDY* ORAZ DOMINUJĄCEJ WSPÓŁCZESNIE KOMUNIKACJI WIZUALNEJ WARTO ZAPYTAĆ, CZY NIE NALEŻY W WIĘKSZYM NIŻ DOTYCHCZAS STOPNIU ODKRYWAĆ W TEOLOGII JĘZYK NIEWERBALNY, CZYLI WYRAZ ARTYSTYCZNY W RÓŻNYCH JEJ FORMACH.

SŁOWA KLUCZOWE:

TEOLOGIA WIZUALNA, KULTURA WIZUALNA, OBRAZ

ABSTRACT:

LA SOCIETÀ CONTEMPORANEA FAVORISCE FONDAMENTALMENTE IL SENSO DELLA VISTA. DI PIÙ VIVIAMO NEL MONDO DOMINATO DALLA COMUNICAZIONE VISIVA E CULTURA VISIVA. INCLINAZIONE PER METTERE IN RILIEVO IL SIGNIFICATO DELL'IMMAGINE VIENE DESCRITTA COME SVOLTA VISIVA COSIDETTA *PICTORIAL TURN*. LA SUA NATURA SI FONDA SUL SIGNIFICATO FONDAMENTALE DELL'IMMAGINE CHE ORIENTA TUTTE LE DISCIPLINE UMANISTICHE CONDUCENDO VERSO *VISUAL CULTURE STUDIES*. IN TALE CIRCOSTANZE SI PONE UNA DOMANDA: SE NEL MONDO DOMINATO DALLA COMUNICAZIONE VISIVA, NON È NECESSARIO ANCHE NELLA TEOLOGIA SCOPRIRE DI PIÙ IL LINGUAGGIO NON VERBALE, CIOÈ ESPRESSIONE ARTISTICA NELLE DIVERSE FORME DI MUSICA, DANZA, PERFORMANCE, ARTE, TEATRO, FILM, INTERNET? NEL NOSTRO ARTICOLO CERCHIAMO DI RISPONDERE A QUESTA DOMANDA.

KEYWORDS:

VISUAL THEOLOGY, VISUAL CULTURE, PICTURE

Współczesne społeczeństwa faworyzują wzrok jako podstawowy zmysł¹. To na nim oparte zostały dominujące metody poznawania rzeczywistości, kultura i sztuka, wzajemne stosunki pomiędzy jednostkami, wizualne metafory, którymi przesiąknięte są język oraz nasza świadomość. Nieprzypadkowo więc tworzenie wizualnych reprezentacji, interpretowanie ich, posługiwanie się nimi, jest jedną z najbardziej centralnych aktywności społeczeństw.

Hegemonia kultury wizualnej

Żyjemy zatem współcześnie w świecie zdominowanym przez komunikację wizualną² i kulturę wizualną, nazywaną też ikonologią³, przy czym, obraz należy rozumieć co najmniej dwójako: zarówno jako obraz mentalny (ulożony w ludzkiej pamięci), jak i obraz medialny (fotograficzny, telewizyjny, internetowy, reklamowy itp.). Obraz, jak pisał H. Betting, jest „[...] czymś więcej niż produktem postrzegania. Powstaje jako rezultat osobistej lub kolektywnej symbolizacji. Wszystko co wejdzie w spojrzenie lub przed wewnętrzne oko, daje się w ten sposób objaśnić jako obraz, lub w obraz przekształcić. Dlatego też pojęcie obrazu jeżeli potraktuje się je poważnie, może być ostatecznie tylko pojęciem antropologicznym”⁴. Obraz może być techniczny (film, fotografia, graficzne przetworzenia cyfrowe) albo naturalny, to jest ten, który powstał w materialnym kształcie w obrębie sztuk plastycznych i był utworzony ludzką ręką. Obraz możemy także zdefiniować jako „wydarzenie wizualne” (*visual events*). Oznacza ono wszelkie wrażenie wzrokowe, w których konsument poszukuje informacji wizualnej, znaczenia albo przyjemności, uzyskiwanych dzięki narzędziom i wizualnym technologiom (od malarstwa poprzez fotografię, film, telewizję, aż po multimedia cyfrowe oraz Internet)⁵.

Pojęcie obrazu, ikoniczności, ma wiele znaczeń, obok tych wcześniej odnotowanych. Ikonicznie można przedstawiać na przykład Jezusa na krzyżu - odwołując się do obrazu. „iPod” jest ikoniczną technologią kultury materialnej. *Woodstock* jest ikoną lat

¹ Nazywane to jest czasem wzrokocentryzmem - wzrok jako model poznawania rzeczywistości, wzrokowe doświadczanie rzeczywistości jako ekspresja charakterystycznych dla Zachodu systemów wartości.

² Komunikacja wizualna jest to porozumiewanie się poprzez obraz, przekazywanie informacji w formie wizualnej między nadawcą a odbiorcą przy pomocy środków przekazu tzw. mediów (np. prasy, książki, plakatu, telewizji, Internetu, prezentacji multimedialnej i innych). Zasadniczo bazuje ona na takich elementach wyrazu jak: ilustracja, fotografia, typografia, infografika, film czy animacja. Za pomocą obrazu, popartego tekstem można skuteczniej oddziaływać na odbiorcę komunikatu. Ocena dobrze zaprojektowanego komunikatu wizualnego opiera się nie na estetycznych lub artystycznych upodobaniach, tylko na pomiarze zrozumienia przez odbiorców komunikatu, które obraz miał wyrażać. Ostatnie badania w tym zakresie skupiały się na projektowaniu stron www i były zorientowane na graficzną użyteczność. Graficy używają metod komunikacji wizualnej w codziennej pracy. Poprzez obraz muszą przekazywać wartości, emocje i idee, które stoją za przedmiotem, np. projektując logo. Wizualna komunikacja jest prawdopodobnie najważniejszą formą komunikacji jeśli chodzi o Internet.

³ Nazwy takiej używa np. Erwin Panofsky, *Perspektywa jako „forma symboliczna”*, przeł. Grażyna Jurkowlaniec, Warszawa 2008.

⁴ H. Betting, *Bild-Anthropologie*, München 2001, s. 11-12.

⁵ N. Mirzoeff, *The Subject of Visual Culture*, w: *The Visual Culture Reader*, London-New York 2002, s. 6.

sześciedziesiątych, symboliczną, niematerialną matrycą tamtych lat. To, o czym mowa, doskonale widać w języku angielskim, w którym istnieją dwa różne słowa na określenie dwóch różnych pojęć dotyczących obrazu: *picture* i *image*. Obraz jako *picture* to dzieło wykonane na jakiejś płaszczyźnie, za pomocą farb, kredek, ołówka itp.; wizerunek kogoś lub czegoś na płótnie, papierze, desce szkle itp.; zwykle oprawiany w ramy. Rama jest ważna, gdyż wyznacza granicę między światem realnym a fikcyjną rzeczywistością obrazu. Rama niejako definiuje obraz jako *picture* i wskazuje na obecność wszystkich jego konstytutywnych elementów: realizacji w materialnej postaci; autorskiej intencjonalności; wewnętrznej struktury estetycznej; symbolicznego znaczenia⁶. Obraz jako *image* jest z kolei widokiem kogoś lub czegoś – krajobrazem, sceną, osobą widzianą lub odtwarzaną w pamięci, w wyobraźni⁷. Można powiedzieć, że *image* to obraz techniczny i mentalny. *Image* w przeciwieństwie do *picture* nie jest materialnym przedmiotem, nie ma też zasadniczo charakteru intencjonalnego, nie jest również osobistą interpretacją (tylko w stopniu, w jakim każde widzenie jest interpretacją)⁸. *Image* jest bezpośrednim widokiem rzeczy, jest realizmem widzenia i maksymalną obiektywizacją. Obrazy rządzą się swoimi własnymi prawami⁹, które różnią się od praw języka, a nawet wychodzą poza język. Paradoksalnie jednak, badając kulturę ikonyczną i stawiając tezy, naukowcy muszą zapisać je za pomocą języka. Nie można wysłać obrazów na CD-ROM-ie do redakcji jakiegos pisma i oczekiwać, że wszyscy będą wiedzieć „o co chodzi”. Trzeba je opisać, aby było wiadomo, co z nimi zrobić. Dlatego autonomia wizualna jest względna, a na pewno ciekawym zagadnieniem będzie analizowanie zależności wizualności i języka.

Rewolucja ikoniczna

Przedstawiana tendencja uwypuklająca znaczenie obrazu jest określana przez krytyków jako *zwrot obrazowy*, nazywany także zwrotem piktorialnym (*pictorial turn*)¹⁰ lub *zwro-*

⁶ E. Łubowicz, *Między Picture a image. Obrazy w kulturze współczesnej*, w: 4 (50) 2006 „Kultura współczesna”, s.11.

⁷ Por. *Słownik Języka Polskiego*, PWN, Warszawa 1996, t.2, s. 402.

⁸ E. Gombrich w *Sztuce i złudzeniu. O psychologii przedstawiania obrazowego*, przeł. J. Zarnański, Warszawa 1981 pisze, że każde widzenie jest w istocie interpretacją. Jest to jednak minimum interpretacji w porównaniu z tą jaką potrzebna jest do odbioru dzieła sztuki.

⁹ Z tego powodu mają one różne funkcje do spełnienia: Obrazy służą poznawaniu rzeczywistości konstruując rzeczywistość; dokumentując i kreując rzeczywistość przez reprezentacje wizualne; Obrazy budują porządek społeczny jako reprezentacje systemów klasyfikacyjnych i środki legitymizacji porządku społecznego; Obrazy łączą ludzi tworząc więzi społeczne (wykonywanie i oglądanie zdjęć oraz filmów są działaniami więziotwórczymi, albumy i portrety rodzinne jako materializacja więzi społecznych); Obrazy dzielą ludzi jako narzędzia sprawowania władzy i kontroli poprzez tzw. przemoc ikonyczną, przyczyniając się do rasowych, płciowych podziałów społecznych; Obrazy zmuszają do działania przez manipulowanie świadomością oraz uwodzenie zwłaszcza w reklamie i propagandzie jako podstawowych przykładach perswazyjnych; Obrazy dostarczają przyjemności (tworzenie, oglądanie i niszczenie obrazów jako źródła przyjemności, *vouyeryzm* i jego współczesne odmiany, przyjemności patrzenia i bycia oglądanym i kulturowe formy ich wykorzystania).

¹⁰ Twórcą terminu jest W.J.T. Mitchell Zob *The Pictorial Turn* w: tegoż *Picture Theory. Essays on Verbal and Visual Representation*, Chicago 1994; Historię tworzenia się kultury wizualnej przedstawia M. Dra-

tem ikonicznym (Gottfried Böhm, Jeffrey C. Alexander) we współczesnej humanistyce. Zwrot ten daje nie tylko kompleksowe objaśnienie reprezentacji wizualnej dzięki wykorzystaniu konkretnych terminów teorii kultury. Jego istotę stanowi fakt, że obrazy tworzą punkt szczególnego zorientowania intelektualnych dociekań. Staje się on centralnym tematem dyskusji w naukach humanistycznych, pociągając za sobą *Visual Culture Studies* (studia nad kulturą wizualną). Jest on reakcją na zwrot *lingwistyczny* zlat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych minionego stulecia, bazujący na filozofii lingwistycznej Wittgensteina, strukturalizmie Levi-Straussa i Foucaulta, hermeneutyce Ricoeura, Gadamera, Derridy czy Frye'a. Logocentryczne podejście do kultury, traktowanie kultury jako tekstu czy języka, a społeczeństwa jako tekstu¹¹, ustępuje miejsca wizualności. Jest to spowodowane między innymi procesem „postmodernizacji”, opartym na rozpowszechnianiu telewizji satelitarnej i Internetu.

W.J.T. Mitchell (1962), profesor angielskiego i historii sztuki na Uniwersytecie w Chicago, teoretyk mediów i kultury wizualnej, jest zdania, że współcześnie jesteśmy świadkami przesunięcia akcentu z filozofii lingwistycznej, analitycznej, w kierunku wizualnego *nurtu piktorialnego*, co nazywa właśnie *zwrotem piktorialnym*¹², do tego stopnia, że mamy do czynienia z obawami przed „wizualnym”, swoistego rodzaju ikonofobią. Faktem jest, że obraz posiada dzisiaj status centralnego tematu dyskusji w humanistyce, podobnie jak kiedyś był nim język. Nadreprezentacja obrazu umożliwia powstawanie idolatrii, ikonoklazmu, ikonofilii i innych „izmów” na wzór tych z epoki średniowiecza¹³.

Czy jest to przełom socjologiczny i kulturowy, czy może narodziny samodzielnej dyscypliny badań kulturowych? Takie pytanie zadaje sobie profesor Ph. Smith z Centrum Socjologii Kulturowej *Yale University*, współautor pionierskiej pracy poświęconej socjologii wizualnej zatytułowanej *Researching the Visual*¹⁴. Autorzy książki prezentując nowy metodologiczny program socjologii wizualnej, stawiają tezę, że jest znacznie więcej form wizualnych, niżli tylko fotografia, reklama czy programy telewizyjne. Na przykład obiekty i budynki mogą mieć znaczenie w sensie wizualnym, tak samo, jak obrazy. Obiekty są odbiciami głębszych społecznych struktur¹⁵, podobnie jak ubrania i język ciała. Wizualność można dostrzegać w każdym aspekcie życia społecznego. Sypialnia i ła-

bek w artykule: *Kultura wizualna, czyli jaka? Nowy paradygmat wizualności*, w: „Kultura popularna” 1/2009, s. 31-38.

¹¹ Zob. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. Michał Szczubińska, Warszawa 1994; R. Rorty, *The Linguistic Turn*, Chicago 1967.

¹² Należy przez ten zwrot rozumieć postlingwistyczne i postsemiotyczne ponowne odkrycie obrazu jako złożonej gry pomiędzy wizualnością, zmysłami, instytucjami, dyskursem, ciałem i figuratywnością. Jest to obecność obrazu w kulturze w niespotykany dotąd sposób, od filozoficznych spekulacji aż po produkcję masmediów.

¹³ W.J.T. Mitchell, *Zwrot piktorialny*, w: „Kultura popularna” 1/2009, s. 5-8.

¹⁴ Zob. Rozmowę z nim w „Kultura popularna” 1 (2009), s. 21-28. *Wizualność, Socjologia wizualna i zwrot ikoniczny w naukach społecznych* (rozmawia Dominik Bartmański). Rzec dotyczy książki M. Emmison, Ph. Smith *Researching the Visual*, London 2000.

¹⁵ W tej materii pojawił się szereg prac autorstwa Victora Turnera, Davida Chaneya czy Celi Lury.

”

Zadaniem współczesności byłoby wykazanie jak sztuka obrazu i teologia pochodzą z tej samej formy aktywności ludzkiej – kultury, a zatem refleksja nad kulturowym wymiarem teologii i teologicznym wymiarem kultury. Wreszcie, powinno się próbować ukazać istniejące relacje pomiędzy sztuką a wiarą i drogi do niej prowadzące. Innymi słowy, czy i w jaki sposób sztuka obrazu może prowadzić do wiary, choćby poprzez *via pulchritudinis* – drogę piękną.

zienka były przecież innowacjami, które przyczyniły się do wyłonienia prywatności przez zmianę norm dotyczących ludzkiego ciała i jego traktowania¹⁶.

Autorzy *Researching the Visual* zaproponowali trzy sposoby na odejście od tradycyjnego traktowania fotografii i badań wizualnych, nazywając je trójwymiarowymi elementami przestrzeni. Po pierwsze, oddzielenie badań wizualnych od tekstu i przeniesienie ich w sferę wizualności. Po drugie, przedmioty mogą służyć jako środki do mierzenia procesów społecznych, co pozwoli na wyciąganie wniosków o całych populacjach. Po trzecie, kwestie przestrzeni i miejsca są kluczem do zrozumienia tych przedmiotów. W wizualności i ikoniczności chodzi bowiem o coś więcej niż samo widzenie; chodzi o socjologiczną świadomość tego, że wizualna „powierzchnia” rzeczywistości społecznej nie tylko odzwierciedla jej głębię, ale właściwie ją kreuje, wpływając na nasze zachowania i myśli, a zatem na nasz światopogląd. Kultura materialna i reprezentacje ikoniczne zmieniają nasz sposób myślenia i zachowania. Zdjęcie Ziemi zrobione przez Williama Andersa podczas misji *Apollo 8* wokół Księżyca, a zatytułowane *Wschód Ziemi*, stało się głównym impulsem rozwoju ekologii. Teledyski i zdjęcia Madonny rozpoczęły nowy dyskurs na temat seksualności. Film Alberta Arnolda Gore’a (znanego jako Al Gore) na temat globalnego ocieplenia wszczął światową debatę nad zmianą klimatu. Pokazany na satelitarnych zdjęciach kurczący się Lodowiec Szelfowy Rossa, z rozpadającymi się górami lodowymi, specjalnie jednak nie wzruszał, natomiast pokazanie białego niedźwiedzia uwięzionego na dryfującej krze wznieciło współczucie i zainteresowanie.

Współczesna kultura odwołuje się z jednej strony do performatywności (ze względu na tzw. *zwrot performatywny*), z drugiej zaś do obrazu, przez rozwój technik masowej reprodukcji (ze względu na *zwrot ikoniczny*). Mówi się nawet o zarysowujących się konturach nowej cywilizacji wizualnej, co wydaje się – jak zauważa A. Zaidler-Janiszewska – jednak diagnozą o tyle nietrafną, że współczesne obrazy wplecione są na ogół

¹⁶ Zob. N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, przeł. T. Zabłodowski, Warszawa 1980.

w złożone konteksty intermedialne¹⁷. G. Böhm, wychodząc od stwierdzenia, że pytanie o obraz jest zarazem pytaniem o wielość obrazów, mówi o obrazach namalowanych, pomysłanych, wyśnionych (w jednej perspektywie), o malowidłach, metaforach, gestach (w perspektywie innej) i o lustrze, echu, mimikrze (w jeszcze innej), by postawić pytanie: „Co wspólnego posiadają one, co dałoby się w każdym przypadku uogólnić? Jakie dyscypliny naukowe graniczą z fenomenem obrazu? Czy są dyscypliny, które z nim nie graniczą?”¹⁸.

Tymi zagadnieniami zajmuje się powstała w połowie lat dziewięćdziesiątych *Visual Culture Studies*, która jednak nie wypracowała dotąd, jak przyznaje A. Zeidler-Janiszewska, takiej teorii, która obejmowałaby wszelkie pojawiające się w dziejach formy ucieleśniania obrazów, związane z różnymi praktykami kulturowymi (od najdawniejszych do współczesnych). Powstaje kolejne pytanie formowane przez A. Zeidler-Janiszewską: czy ukierunkowanie się na piktoralność nie „zaprzepaszcza” historii sztuki poprzez jej rozproszenie i trywializację, czego obawiali się amerykańscy krytycy zwrotu ikonizacyjnego, trzymający się twardo prymatu tekstu nad obrazem? Być może odpowiedzią na powyższe pytanie byłoby samoograniczenie się historii sztuki – jak to postrzegał Hans Betting – do epoki obrazu artystycznego i jednoczesne jej otwarcie na inne dyscypliny zajmujące się obrazami. Podstawę tego inter-, czy nawet transdyscyplinarnego projektu stanowić ma antropologia obrazu. Dlaczego właśnie antropologia? Nie tylko, dlatego że zarówno jej odmiana filozoficzna, jak i kulturowa, a także antropologia fizyczna traktują o ludziach, którzy żyją z obrazami i w obrazach, a także obrazy produkują, ale i dlatego że antropologiczna perspektywa analizująca praktyki obrazowe w ich cielesnych i kulturowych kontekstach odróżnia się wyraźnie od czysto technologicznie zorientowanej historii obrazu i jego mediów. Poza tym, właśnie w obszarze antropologicznym uprawia się badania inter- i transkulturowe¹⁹.

Dlaczego nie teologia wizualna?

W związku z powyższą refleksją pojawiają się różne dziedziny wiedzy, których przedmiotem badania jest obraz – socjologia wizualna²⁰, antropologia obrazu²¹, antropologia

¹⁷ Zob. A. Zeidler-Janiszewska, *Obrazy w naszym życiu*, w: „Kultura współczesna” 4 /2006, s. 5-8.

¹⁸ Gottfried Böhm, *Die Wiederkehr der Bilder oraz Die Bilderfragew* zredagowanej przez niego pracy zbiorowej *Was ist ein Bild*, München 1994.

¹⁹ A. Zeidler-Janiszewska, O tzw. *zwrocie ikonizacyjnym we współczesnej humanistyce. Kilka uwag wstępnych*, w: www.asp.wroc.pl/dyskurs/Dyskurs4/AnnaZeidlerJaniszewska. Zob. przytaczanego przez autorkę Beltinga, *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, München 2006.

²⁰ Zob. P. Sztompka, *Socjologia wizualna. Fotografia jako metoda badawcza*, Warszawa 2005; Wizualność dotyczy tego, jak widzimy codzienne obiekty i ludzi, a nie tylko tych rzeczy, które uważamy za teksty wizualne. Socjologia wizualna jest dyscypliną bardzo młodą, daleką od ukonstytuowania się, „postrzegana jest jako izolowana, samowystarczalna i nieco ekscentryczna specjalizacja” (Emmison, Smith 2000): Wizualne, naocznie postrzegalne aspekty świata społecznego są przedmiotem rosnącego zainteresowania nauk społecznych.

²¹ Zob. K. Olechnicki, *Antropologia obrazu. Fotografia jako metoda, przedmiot i medium nauk społecznych*, Warszawa 2003.

widowisk²², psychologia widzenia i postrzegania²³. Dlaczego nie ma powstawać także teologia obrazu? W teologii od wieków twierdzono, że religijne doświadczenie, objawienie, wykracza poza język wyrazu. Słowa nie wystarczają do ujęcia prawd ostatecznych. Niekiedy obraz może wyrazić znacznie więcej. Przy czym, dodajmy uczciwie, tylko dzięki językowi może zaistnieć teologiczna dyskusja na temat doświadczeń religijnych. Teologia wizualna jest teologią obrazu. Do obrazu²⁴ można mieć różne podejście w poszczególnych religiach, kulturach, czy nawet w obrębie tej samej religii. *Anikonizm*²⁵ oznacza, że dane społeczeństwo czy grupa nie tworzą obrazów materialnych, figuratywnych, ani rzeźby, ani rysunku, ani malarstwa, ani też żadnej innej formy wyrazu. *Ikonizm*, w przeciwieństwie do poprzedniego, oznacza fakt istnienia obrazów w danej religii czy kulturze. Może się on przeradzać w *ikonofilię* – zamięłowanie do obrazu, *ikonodulię* – cześć obrazów, a nawet adorację obrazów – *ikonolatrię*, czy też niemożność życia bez nich – *ikonomanie*. Po drugiej stronie odniesień do obrazu znajdzie się *ikonofobia*, czyli sprzeciw wobec obrazów, przechodząca w *ikonomachię* zwalczającą obrazy, aż po *ikonoklazm*, czyli niszczenie obrazów.

W obliczu rozwoju *Visual Culture Study* oraz dominującej współcześnie komunikacji wizualnej warto zapytać, czy nie należy w większym niż dotychczas stopniu odkrywać w teologii język niewerbalny, czyli wyraz artystyczny w różnych jego formach: muzyka, taniec, wyraz ciała, *performance*, sztuki piękne, teatr, film, Internet. Ważne bowiem wydaje się, aby Ewangelia i jej głoszenie – tak w kulcie, katechezie, jak i studium teologicznym – przekroczyła granice językowe, intelektualne, wyznaniowe i socjologiczne, zwłaszcza tam, gdzie słowo staje się trudne do zrozumienia. Nie chodzi jednak o to, by w teologii wizualnej obraz traktować na przykład jako prostą ilustrację biblijnego tekstu (*Biblia Pauperum*). Chodzi o to, aby obraz rozumieć szerzej, jako pewnego rodzaju interpretację, ponowne odczytanie, naświetlenie tradycji i kultury, którą interpretuje. W tym sensie należy zauważyć, że obraz ma swój własny „język” wyrazu, który otwiera drogę do mnogości możliwych znaczeń, odsyła o wiele bardziej niż kultura werbalna do symboliki, poprzez użycie kodów ikonograficznych. Obraz akcentuje sensytywność i świat emocji, to jest cielesność ludzkiej egzystencji. Obraz domaga się dialogu-spotkania między oglądającym a konkretnym dziełem, biorącym pod uwagę zarówno różnorodność psychologicznych postaw oglądającego, jak i pojęcia czasowości i ponadczasowości dzieła. Obraz o wiele bardziej niżli tekst podkreśla relację, jaka istnieje między postaciami danej sceny, ze względu na ich gesty, charakterystyczne postawy, wyraz twarzy,

²² Zob. A. Chałupnik, W. Dudzik, M. Kanabrodzki, L. Kolankiewicz (red.), *Antropologia widowisk*, Warszawa 2005.

²³ P.H. Lindsay, D.A. Norman, *Procesy przetwarzania informacji u człowieka*, Warszawa 1991.

²⁴ Mowa o obrazie religijnym, także w węższym zakresie o ikonie – czyli świętym obrazie namalowanym i skomponowanym zgodnie z zasadami i kanonami sztuki chrześcijańskiego Wschodu, mającym swoje miejsce w liturgii i przeznaczony do czci.

²⁵ Anikonizm oznacza cechę religii, epoki, kultury, świątyni, zdobnictwa czy przedmiotu, polegającą na nieobecności przedstawień figuratywnych.

mimikę, grę spojrzeń, emocje jakie wyrażają, nie mówiąc już o grze kolorów, światło-cienia i dynamizmu ruchu zawartego w nim.

Człowiek jawi się bardziej jako „obraz” (przez swoją widoczną cielesność), niżli słowo. W historii chrześcijaństwa słowo stało się ciałem – Chrystus przez fakt Wcielenia wszedł w ludzką historię. Bóg spotyka ludzi w ciele i krwi, zbawia ich w wymiarze duchowym i cielesnym. Z tego względu teologowie i egzegeci powinni w większym stopniu brać pod uwagę obraz nawet wtedy, gdy interpretują tekst. Mogą w ten sposób głębiej odkryć kruchość i prawdziwe człowieczeństwo bytu ludzkiego w jego harmonijnym jestestwie cielesno-duchowym. Byłby to także przyczynek do odnowy języka teologicznego, przechodząc od abstrakcji do konkretności²⁶.

Zadaniem współczesności jest zintegrowanie „sztuki obrazu” z teologią, uwzględniając jej obecność i wkład w poszczególne dyscypliny teologiczne. Współczesność powinna odkrywać teologię zawartą w dziełach sztuki i jednocześnie analizować sztukę obrazu jako przestrzeń i przedmiot studiów teologicznych. Nie chodziłoby przy tym o rozwijanie – kolejny raz jak to miało miejsce w historii – dyskursu teologicznego na temat różnych form artystycznych, nie zostawiając im możliwości „bycia sobą” i wyrażania całej ich potencjalności. Zadaniem współczesności byłoby wykazanie jak sztuka obrazu i teologia pochodzą z tej samej formy aktywności ludzkiej – kultury, a zatem refleksja nad kulturowym wymiarem teologii i teologicznym wymiarem kultury. Wreszcie, powinno się próbować ukazać istniejące relacje pomiędzy sztuką a wiarą i drogi do niej prowadzące. Innymi słowy, czy i w jaki sposób sztuka obrazu może prowadzić do wiary, choćby poprzez *via pulchritudinis* – drogę piękną.

Sztuka współczesna w jakimś sensie próbuje uwolnić się od metafizyki. Brak odwołania się do uznanych kanonów piękna powoduje eksplozję form estetycznych. Sztuka współczesna nie chce pozostawać na usługach żadnej ideologii (tak przynajmniej twierdzi, bo jeśli w *pop kulturze* jest zakładniczką rynku sztuki, to też jest swoistą ideologią konsumeryzmu), nie pretenduje do nauczania, ani też do potwierdzania u obserwatora określonej wizji świata. Sztuka współczesna pyta natomiast swoich obserwatorów – co ich łączy z rzeczywistością i z innymi. Przybiera więc w konsekwencji postać utylitaryzmu i pozostaje często w służbie funkcjonalizmu ekonomicznego. T.W. Adorno twierdzi w związku z powyższym, że takie postawienie zagadnienia sprawia, iż „misją sztuki obecnie jest wprowadzenie chaosu w porządek”²⁷. Z drugiej strony, sztuka współczesna szuka sensu w zachwycie nad „niepojętym” (czymś, czego nie ogarnia, nie rozumie, nie potrafi wyrazić, nie umie dociec do prawdy). Pozostaje więc w pewnej iluzji, a nawet zakłamaniu, operując pomiędzy pięknem i brzydotą, przyjemnością i przykrością, zachwytem i udręką (sztuka A. Warchola). Brak sensu i prawdziwych znaczeń, by nie powiedzieć wartości, zastępuje powszechna estetyzacja, upiększanie wszystkiego. Niestety nie ma w tym nawet prowokacji estetycznej, może co najwyżej prowokacja so-

²⁶ Zob. B. Neipp, *Apporto dell'immagine al testo biblico dalla prassi nella Chiesa all'approccio scientifico*, w: „Arte e teologia” (red. E. Genre, Y. Redalie), Torino 1997, s. 91-98.

²⁷ T.W. Adorno, *Minima moralia*, Paris 1980, s. 143.

cyjologiczna, wywracająca istniejący konwencjonalny porządek. A przecież, doświadczenie artystyczne jest o wiele głębsze, niżli prowokacja społeczna. Odcięcie się od metafizyki, a w konsekwencji odrzucenie „przesłania” rodzi cierpienie pustki (braku sensu), w którym pozostaje co najwyżej język wyrazu, oryginalność formy²⁸.

Współczesna sztuka obrazu może jednak prowadzić do wiary, a metoda temu służąca może być różna: może to być punkt widzenia teoretyczny, w którym sztuka obrazu rozpatrywana będzie w jej relacjach do religii i teologii na poziomie teoretycznym, ze szczególnym uwzględnieniem reguł interpretacyjnych, kwestii epistemologicznych, a w konsekwencji i metodologicznych. Odnosić się to będzie do teologii systematycznej, historii i estetyki. Może to być punkt widzenia analityczny, w którym sztuka obrazu widziana jest jako przedmiot do analizy dla wiary i kultury w perspektywie historycznej i współczesnej. Odnosić się to będzie do teologii kultury, historii, nauk biblijnych. Może to być wreszcie punkt widzenia praktyczny, w którym sztuka obrazu postrzegana będzie w jej funkcji i roli pełnionej w kulcie i praktyce pastoralnej. Odnosić się to będzie do liturgii, środków społecznego przekazu, homiletyki, katechezy, teologii pastoralnej i ewangelizacji.■

O AUTORZE:

o. Witold Kawecki CSSR - profesor nauk teologicznych w zakresie teologii kultury organizator i dyrektor Instytutu Wiedzy o Kulturze UKSW; Kierownik katedry „Dialogu Wiary z Kulturą”; w latach 1997-2002 redaktor naczelny „Homo Dei”. oraz dyrektor wydawnictwa *Homo Dei* w Krakowie; rekolekcjonista w Polsce i za granicą. Zajmuje się: teologią kultury, etyką mediów, kulturą polityczną, socjologią religii. Autor 16 książek (m.in. *Dlaczego Kościół broni życia*, *W stronę trzeciego tysiąclecia*, *Dylematy moralne współczesnego człowieka*, *Ocalić człowieka - ocalić kulturę*, *Jan Paweł II - człowiek kultury*, *Kościół i kultura w dialogu*, *Portrety Jana Pawła II*, *Słowo w kulturze współczesnej*, *Dokąd zmierzamy*), oraz licznych artykułów. Tłumacz z francuskiego, włoskiego i hiszpańskiego. Członek Stowarzyszenia Dziennikarzy Katolickich, Stowarzyszenia Teologów Moralistów Polskich, Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego, Komitetu Naukowego czasopisma *Kultura-Media-Teologia.*, Międzynarodowej Rady Serii Europa XXI wieku Współpracownik Polskiego Radia i Telewizji Polskiej.

²⁸ Zob. E. Fuchs, *Riflessioni sparse sull'esperienza artistica e sulla interpretazione teologia*, w: „Arte e teologia” (red. E. Genre, Y. Redalie), Torino 1997, s. 31-37.

o. Adam Jakub Kwaśniak

Kultura versus cooltura *Don't worry, be cool*

STRESZCZENIE:

ARTYKUŁ PREZENTUJE GŁÓWNE ANTYNOMIE WSPÓŁCZESNEJ CYWILIZACJI, ODNOSZĄCE SIĘ DO, SZEROKO ROZUMIANEGO, POŁA DZIAŁALNOŚCI INTELEKTUALNEJ. KLASYCZNEJ KONCEPCJI KULTURY, ZAKORZENIONEJ W GRECKIEJ, RZYMSKIEJ, ŚREDNIOWIECZNEJ I NOWOŻYTNEJ REFLEKSJI NAD ŚWIATEM, PRZECIWSTRAWIONA ZOSTAJE POSTMODERNISTYCZNA COOLTURA, POZBAWIONA NAJCZĘŚCIEJ JAKICHKOLWIEK KORZENI I JAWNIE ODRZUCAJĄCA KAŻDĄ TRADYJCJĘ. SFORMUŁOWANIE ANTYNOMII PROWADZI DO SCHEMATYCZNEGO PRZEDSTAWIENIA NAJBARDZIEJ CHARAKTERYSTYCZNYCH POZYCJI REFERENCYJNYCH, BEZ NAJMNIEJSZYCH PRETENSJI DO FORMUŁOWANIA DEFINITYWNYCH SĄDÓW. JUŻ SAM OPIS JEST WYSTARCZAJĄCO ROZSTRAJAJĄCY.

SŁOWA KLUCZOWE:

KULTURA, CYWILIZACJA, ANTYNOMIA

ABSTRACT:

EL ARTÍCULO PRESENTA LAS PRINCIPALES ANTINOMIAS DE LA CIVILIZACIÓN CONTEMPORÁNEA QUE SE PRESENTAN EN EL CAMPO DE LA ACTIVIDAD INTELECTUAL. A LA CONCEPCIÓN CLÁSICA DE LA CULTURA, ENRAIZADA EN EL PENSAMIENTO GRIEGO, ROMANO, MEDIEVAL Y MODERNO SE OPONE SU VERSIÓN POSMODERNA QUE, SIN NINGÚN TIPO DE RAÍCES, NIEGA CUALQUIER TIPO DE TRADICIÓN. LA FORMULACIÓN DE LAS ANTINOMIAS LLEVA A UN ESQUEMÁTICO CUADRO DE LAS MÁS TÍPICAS REFERENCIAS, AUNQUE SIN PRETENSIONES DE FORMULACIÓN DE NINGÚN JUICIO DEFINITIVO. YA QUE LA MISMA DESCRIPCIÓN DEL FENÓMENO RESULTA SUFICIENTEMENTE TRAUMÁTICA. .

KEYWORDS:

CULTURE, CIVILIZATION, ANTINOMY

Od zawsze zastanawiało mnie, czemu w świecie rządzonej przez oferty, obniżki i wyprzedaże ani Patek Philippe nie organizuje świątecznej promocji modelu Calatrava Officer, ani Montblanc nie sprzedaje modeli serii Meisterstück w uczniowskich zestawach - z gumką, cyrkiem i kompletem kredek - z okazji rozpoczęcia roku szkolnego. Był to dla mnie (i jest nadal) poważny problem egzystencjalny, gdyż pragnienie posiadania oficerskiej Calatravy do dziś mnie nie opuściło. Nieco później pojawiły się kolejne kwestie z tej samej puli. Zgłębiając tajniki myśli ludzkiej, zadawałem sobie nieustannie pytanie, czemu moi mistrzowie, z uporem godnym lepszej sprawy, nalegają, bym czytał Platona i Arystotelesa po grecku, Augustyna i Tomasza z Akwinu po łacinie, zaś Kanta i Hegla po niemiecku. Gdy się już zestarzałem, sam zacząłem nakłaniać moich studentów, by Heideggera czytali po niemiecku, zaś Plantinę po angielsku. Używam mechanicznego artefaktu do mierzenia upływającego czasu, mimo że kwarcowe czasomierze są tańsze i dokładniejsze, a literki kreślę wiecznym piórem, choć najtańszy długopis bywa niekiedy poręczniejszy. Czy ma to wpływ na długość mojej doby lub jakość produkcji literackiej? Oczywiście, że nie, ale mimo to nie jest mi obojętne, czym piszę i co pokazuje mi godzinę. Co więcej, pomijając dyskretny urok wysublimowanego snobizmu, który wcale nie jest bez znaczenia, uważam, że właśnie owo nieuchwytnie „coś” wyznacza różnicę pomiędzy kulturą i coolturą.

Ślęcząc nad ogromnym tomiszczem dzieł wszystkich Arystotelesa po grecku, w wydaniu Królewskiej Akademii w Borusji, z końca XIX wieku, zdarzało mi się nie rozumieć jakiegoś słowa, lecz sam tekst nie stanowił tajemnicy, gdy zaś z moimi studentami przewracaliśmy wirtualnie kolejne strony angielskich publikacji Plantingi w laptopach najnowszej mody, okazywało się, że rozumieją oni każde słowo, mimo że nie są w stanie zrozumieć całego zdania. Prowadzi nas to do pierwszej antynomii.

Antynomia pierwsza: *jakość versus ilość*

Współczesna cooltura charakteryzuje się w dużym stopniu naciskiem na ilość, stawianą w kamuflowanej opozycji do jakości. Ważna jest ilość docierających bodźców, szybkość sekwencji zmiany i ekstremalna różnorodność. Ułożony młody biznesmen w nienaganym garniturze, szytym na miarę, ciężko pracujący piętnaście godzin na dobę przez pięć dni w tygodniu, w weekend raptem przekształca się w lwa dyskotekowego, pożerającego serca, dusze i ciała równie ułożonych młodych bizneswomenek lub z kolegami z giełdowego parkietu tworzy komando nieśmiertelnych w - na wpół legalnym - polu paintballowym. Co ciekawe, zarówno jedna, jak i druga wersja jego osobowości jest do szpiku kości autentyczna. Nie ma w tym nic z klinicznej schizofrenii. Cytując Jacka Kaczmarskiego: "byłem już zdrajcą i pomnikiem, degeneratem, bohaterem, a wszystkie twarze były szczere". Liczy się ilość bodźców. Tym sposobem przedstawiciel cooltury dokonuje przeniesienia pola moralności na płaszczyznę estetyki. Dla ludzi kultury nie istnieje większe bluźnierstwo. Ideały moralne, będące dla nich życiowym punktem odniesienia, zostają sprowadzone do ulotnych doznań estetycznych.

Zastąpienie etyki estetyką niesie ze sobą daleko idące konsekwencje. Przede wszystkim stwarza próżnię moralną, której estetyka nawet nie usiłuje zapełnić. Najbar-

dziej widocznym efektem są zewnętrzne oceny takiego postępowania, utrzymujące się zazwyczaj w apokaliptycznym tonie. Nie zmienia to jednak w najmniejszym stopniu samego zjawiska i pozostaje bez wpływu na jego skalę. Współczesna kultura nie ma najprawdopodobniej żadnego cudownego panaceum, przez co przyjmuje pozę oburzonej starej cioteczki, której rozwydrzona dzieciarnia nieustannie robi psikusy. Z drugiej strony ta sama dzieciarnia zdaje się tylko czekać, aż cioteczka powiększy przodków zastęp świetlany i nie będzie już nikogo, kto by się gorszył. Mamy więc klasyczny remis ze wskazaniem (jak w boksie). Ze wskazaniem, bo dzieciarnia ma nad cioteczką niewątpliwą przewagę młodości.

Przeniesienie etyki na pole estetyki, czyli nasza antynomia *jakość versus ilość* prowadzi nas bezpośrednio o następnej.

Antynomia druga: *czas versus chwila*

W antynomii tej nie mamy już do czynienia z klasycznym dylematem *Kairos, czy chronos*, lecz stajemy oko w oko z problemem redukcji perspektywy egzystencjalnej. O ile kultura zawsze i ze wszystkich sił broniła się przed zredukowaniem czasu do chwili, o tyle cooltura ma takie hasło wypisane wielką czcionką na wszystkich sztandarach. Sam problem ma dwie warstwy. Już na pierwszy rzut oka widać wyraźnie, że dla przedstawicieli cooltury nie ma rzeczy wiecznych. Wynika to z pierwszej antynomii, lecz się do niej nie ogranicza. Istnieje głębsza warstwa. Scharakteryzować ją można jako uniwersalnie obowiązujący sylogizm warunkowy z wadliwą przesłanką większą. W kulturze słowa zachynające się od *naj*: *największy, najlepszy, najciekawszy*, zawsze miały wymiar absolutny. Inaczej mają się rzeczy w coolturze. Stopniowanie przymiotników zachowuje co prawda dawną formę gramatyczną, zostaje jednak wzbogacone o wymiar czasowy. *Najlepszy* oznacza *najlepszy w danym momencie*. Dzięki takiemu uzupełnieniu praktycznie każde wydarzenie może być najciekawsze, najważniejsze, czy najlepsze. Wszystko zależy od tego, w jakim „teraz” je umieścimy.

Redukcja czasu do chwili stanowi jeden z najbardziej widocznych elementów cooltury i jest obecna jednocześnie we wszystkich sferach życia społecznego i prywatnego: od wzrastającej liczby rozwodów poczynając (ślubne „na zawsze” oznacza: „o ile nie zmienią się okoliczności, nie wydarzy się nic nieprzewidzianego, nie pojawią się żadne trudności, lub – po prostu – o ile nam się nie odechce”), przez wybór miejsca pracy (zgodnie z zasadą: „masz dobrą pracę, już szukaj sobie lepszej”), na uniwersalnym kulcie prowizorki skończywszy. Sprowadzenie czasu do chwili jest dla przedstawicieli kultury ciosem w samo serce, jako że w zawoalowany sposób neguje możliwość jakiegokolwiek systematycznego wysiłku, na którym kultura się opiera. Perfidia ciosu polega zaś na tym, że cechę tymczasowości uzyskują rzeczy i sytuacje tworzone pierwotnie z zamyśłem trwania. Powszechność i przekrojowość zjawiska jest wprost oszałamiająca. Małżeństwo i rodzina, mające być ostoją stabilności, zostają sprowadzone do sformalizowanego spotkania towarzyskiego; dom, praca, samochód i willa w górach trafiły ze szczytów Olimpu pragnień prosto na internetową giełdę do kategorii „towar z drugiej ręki po atrakcyjnej cenie”; zaś wykształcenie i mądrość życiowa z ogromną trudnością i na ogół

bezsukutecznie bronią się przed zredukowaniem do kilkuminutowego wywiadu w topowej telewizji, emitowanego w porze ustawowo przewidzianej na emisję filmów z dwoma, trzema lub czterema iksami.

Druga antynomia przejawia się na poziomie społecznym w formie powszechnego kultu tymczasowości, ma jednak także poważne konsekwencje psychologiczne dla poszczególnych jednostek, co prowadzi nas do następnej antynomii.

Antynomia trzecia: *osoba versus osobowość*

Przeciwstawienie osoby osobowości jest zjawiskiem nowym, choć występują pewne analogie symptomatyczne do szoku metafizycznego, zaaplikowanego filozofom najpierw przez Kartezjusza, a następnie przez Kanta. Pojęcie osoby, będące kamieniem węgielnym antropologii klasycznej, w coolturze ulega dezintegracji. W kulturze osoba jest nadal indywidualną substancją natury rozumnej, czemu cooltura zasadniczo się nie sprzeciwia, przynajmniej na płaszczyźnie werbalnej. Mamy natomiast do czynienia z wymianą znaczeń, przy zachowaniu wyrażen. Sama zastosowana tu metoda stanowi przedmiot czwartej antynomii (*znaczenie versus znakowanie*), więc na razie możemy poprzestać jedynie na stwierdzeniu jej obecności. Zainteresujemy się natomiast podmienionymi treściami.

Indywidualność, cechująca osobę w rozumieniu klasycznym, odwołuje się do transcendentalnej własności bytu, nazywanej „*unum*” i ma za sobą stulecia dyskusji pomiędzy największymi gigantami myśli ludzkiej. Wysuwano na ten temat najróżniejsze opinie i broniono najbardziej skrajnych poglądów, nie zdarzyło się jednak, by ktokolwiek potraktował ową własność transcendentalną jako akcydens. Działo się tak dlatego, że aż do naszych czasów praktycznie wszyscy myśliciele zgodnie uznawali aczasowy charakter transcendentaliów. Aby dokonać podmiiany znaczeń, musi wystąpić druga antynomia (czas versus chwila), zaś sam proces nie jest już zwykłym przesuwaniem granic pola semantycznego, lecz przyjmuje postać relatywizacji, porównywalnej z przekształceniami wymiarów przestrzeni w mechanice kwantowej. Tym samym, zachowując dotychczasową terminologię, uzyskuje się stan rzeczy całkowicie odmienny od wyjściowego i w dużym stopniu umykający jakimkolwiek porównaniom. Całą sprawę komplikuje dodatkowo możliwość umieszczenia osoby w różnych i różnorodnych środowiskach wirtualnych, dzięki prostemu zabiegowi oderwania antropologii od ontologii. W praktyce mamy więc do czynienia z przeróżnymi osobowościami (awatarami), mogącymi reprezentować nawet najbardziej sprzeczne modele etyczne, antropologiczne, czy wręcz ontologiczne. Wszystko to dzieje się zaś z zachowaniem jedności osoby, czyli tak jak śpiewał Kaczmarek, a wbrew klasycznej zasadzie niesprzeczności.

Podobny proces zachodzi podczas podmiiany znaczeń terminu *substancja*. Także w tym wypadku kluczową rolę odgrywa druga antynomia (*czas versus chwila*). O ile bowiem w kulturze łacińskiej „*sub-stare*” posiadało cechy fundamentu rodem z podręczników budownictwa mieszkaniowego, o tyle dla cooltury „to, co znajduje się pod” jest raczej kolorową galaretką, której trwałość ogranicza się do nieskończonej rozciągłości.

W przypadku terminu *natura* zauważyć możemy w coolturze swoistą fetyszyzację zarówno samego słowa, jak i wszelkich możliwych odniesień. Mamy więc do czynienia z dwoma poziomami podmioty. Pierwszy i zarazem najprostszy ogranicza się do rozmycia pola semantycznego, poprzez przekształcenie całości owego pola w obszar graniczny. Wygląda to tak, jakby stworzyć państwo składające się w całości z granic. Niby istnieje; niby wiadomo, gdzie się znajduje; niby wiadomo, czego bronić; lecz gdy dochodzi do wojny, to ani nieprzyjaciół nie ma czego zajmować, ani obrońcy nie mają gdzie rekrutować oddziałów. Drugi poziom podmioty znaczeń jest o wiele głębszy, choć wcale nie oznacza to, że jest bardziej skomplikowany. Sytuuje się on w przestrzeni językowej i polega na wrodzonej niechęci cooltury do rzeczowników. Zostają więc one zastąpione przymiotnikami, dzięki czemu, po raz kolejny, może się pojawić druga antynomia (*czas versus chwila*). Dodatkowym zabiegiem rozmywającym jest – równie powszechna w coolturze – niechęć do pierwszej osoby liczby pojedynczej. Przejawia się ona w przeniesieniu identyfikacji ontologicznej z 1. osoby liczby pojedynczej pierwszej na trzecią osobę liczby mnogiej. Sztuczka ta wykracza poza ramy lingwistyki, gdyż dzięki niej możliwe staje się rozmycie pola odpowiedzialności, co – w połączeniu z zastąpieniem etyki przez estetykę – zrywa połączenie między czynem i odpowiedzialnością. W przypadku terminu *natura* cooltura stosuje wszystkie wymienione zabiegi, w efekcie których określenie to występuje nad wyraz powszechnie, zawsze w formie przymiotnikowej i relacjach modalnych niemożliwych do opisanego nawet najbardziej złożoną funkcją fraktalną.

Ostatnim elementem klasycznej definicji osoby jest rozumność. W tym wypadku kultura stawia na szerokie rozumienie terminu, dzięki czemu możliwe jest uznanie „substancjalnej rozumności”, a więc i uznanie za osobę płodu, człowieka w śpiączce lub umysłowo chorego. Cooltura idzie w przeciwnym kierunku, domagając się interpretacji restryktywnej. Wąskie rozumienie terminu sprawia, że uznanie kogoś za osobę (cooltura woli, co prawda, określenie: "uznać za człowieka") staje się nowoczesnym wydaniem dawnej antropometrii. Interesujące jest ponadto także i to, że kryterium wiekowe człowieczeństwa jest bezpośrednio związane z wiekiem oceniającego, sytuując aktualnie swą górną granicę w okolicach szóstej dekady. Najprawdopodobniej, gdy czołowi przedstawiciele cooltury sami osiągną tę granicę i zajrzy im w oczy widmo przymusowej eutanazji, wprowadzonej ustawowo demokratyczną wolą parlamentarnej większości, będziemy świadkami powrotu do klasycznej koncepcji osoby w jak najbardziej klasycznym rozumieniu terminu.

Antynomia *osoba versus osobowość* jest jedną z najłatwiej dostrzegalnych i w dużym skrócie daje się sprowadzić do kwestii prymatu rzeczywistości realnej nad wirtualną lub vice versa. O ile kultura nie ma w tej kwestii najmniejszych wątpliwości (dowody tego znajdujemy zarówno w argumentie ontologicznym Anzelm z Aosty, w kartezjańskim „cogito” i heideggerowskim „dasein”, jak i w dywagacjach Grimma i Plantinga), o tyle w coolturze rzeczywistość wirtualna zyskuje rangę równorzędną z rzeczywistością realną. Zabieg ten jest przede wszystkim zastosowaniem pierwszej antynomii (*jakość versus ilość*) na bazie metodologii rozmywania, by następnie stworzyć możliwość wyboru pomiędzy elementami tej samej kategorii, wyłącznie w oparciu o subiek-

tywną preferencję. Kultura reaguje na to niesłychane nadużycie ontologiczno-metodologiczne, niczym alergik na kota perskiego, zgodnie z rymem Janusza Szpotańskiego (Szpota): „Fakty teoriom bowiem przeczą, a to jest karygodną rzeczą”. Oto mamy przed sobą coś, co nie powinno się wydarzyć, nie mogło się wydarzyć i nie miało prawa się wydarzyć. A jednak się wydarzyło. Zaś dla większości przedstawicieli cooltury ich osoba realna nie różni się zasadniczo od wszystkich pozostałych awatarów.

Ta ostanía kwestia przekłada się na relatywizację pytań o rzeczy ostateczne, bo jak może myśleć na poważnie o śmierci ktoś, kto codziennie umiera po wielokroć w setkach różnych wirtualnych wcieleń? Jak można związać się na całe życie z kimś, dla kogo stabilna relacja oznacza kilkutgodniowy czat po szybkim łączy internetowym? Jak można kupić samochód od kogoś, kto twierdzi, że jest jego ostatnim właścicielem, zapomniawszy o dodaniu, że po właścicielu poprzednim są jeszcze ślady w bagażniku? I tak dalej, i tak dalej, i tak dalej... Cooltura nie tylko uwielbia rzeczywistość wirtualną, uwielbia mnóstwo rzeczywistości wirtualnych jednocześnie.

Wraz z rozpoczęciem analizy trzeciej antynomii pojawiło się zagadnienie metody podmiany znaczeń. Wracając do tematu, przechodzimy zatem do antynomii czwartej.

Antynomia czwarta: *znaczenie versus znakowanie*

W tym wypadku mamy do czynienia z typową antynomią metodologiczną, polegającą na przeciwstawieniu struktury permanentnej jej wersji temporalnej. W sumie trudno o coś bardziej oczywistego, jednak rzeczy najbardziej oczywiste bywają zwykle najtrudniejsze do zauważenia.

Nadawanie znaczeń jest czynnością opisaną już przez Księgę Rodzaju – we fragmencie, w którym Adam nazywał stworzenia, które przedstawiał mu Bóg. W pewnym sensie możemy powiedzieć, że jest to także czynność boska, jako że uczestniczy bezpośrednio w skompletowaniu dzieła Stwórcy. Tak też było do czasów Wittgensteina i jego języka prywatnego. Potem zaczęły się schody. W coolturze nie ma mowy o nadawaniu znaczeń, występuje wyłącznie znakowanie, które (bez obrazu) można porównać do koloryzowania trzody. Nadany znak jest od samego początku tymczasowy i definiuje okre-



Pojęcie osoby, będące kamieniem węgielnym antropologii klasycznej, w coolturze ulega dezintegracji. W kulturze osoba jest nadal indywidualną substancją natury rozumnej, czemu cooltura zasadniczo się nie sprzeciwia, przynajmniej na płaszczyźnie werbalnej. Mamy natomiast do czynienia z wymianą znaczeń, przy zachowaniu wyrażań.

ślony stan rzeczy w danym momencie historycznym. Jest przypisany w sposób całkowicie arbitralny do równie arbitralnie wybranej rzeczy. Z punktu widzenia logiki formalnej nie ma mowy o zachowaniu zasady zwrotności, gdyż każdy znak może być przypisany do kilku różnych rzeczy jednocześnie i w tym samym momencie. Zasada tożsamości, stanowiąca fundament każdego systemu formalnego, także nie obowiązuje, ponieważ znak służy jedynie jako umowny tag i może być w każdej chwili zmieniony oraz dowolnie interpretowany. Skoro zaś nie obowiązuje ani zasada tożsamości, ani zwrotności, nie sposób zastosować do coolturowego znakowania zasady przechodniości. Na dodatek także zasada wyłączonego środka zostaje zawieszona w efekcie negacji zasady tożsamości i rozmycia granic każdego pola semantycznego.

Procedura rozmywania granic pola semantycznego i przekształcania go w wartości brzegowe zasługuje na szczególne podkreślenie i uwagę, gdyż należy do bardzo wąskiej grupy stałych metodologicznych cooltury. Używając języka militarnego: wygląda to tak, jakby cała armia składała się wyłącznie z chorążych, dzierżących sztandary. Nikt nie ma broni, bo ręce ma zajęte sztandarem. Oczywiście sam sztandar jest hologramem, więc to, co na nim jest, zależy od miejsca, z którego się go ogląda. Skoro zaś obie armie stworzone są w ten sam sposób, nie może dojść do żadnej bitwy, gdyż nie ma ani swoich, ani wrogów. Są jedynie chorąży powiewający holograficznymi sztandarami. Metodologicznie nic dodać, nic ująć. Ku zgrabnemu zakończeniu czwartej antynomii zacytować wypada Wittgensteina z ostatniego punktu Traktatu: "O czym się nie da mówić, o tym trzeba milczeć".

Antynomia piąta: *interes versus zainteresowanie*

Antynomia ta stanowi społeczną wersję antynomii drugiej (*czas versus chwila*), lecz w przeciwieństwie do tamtej, mającej wymiar metafizyczny, sprowadza się do aspektu medialnego. W dużym uproszczeniu: chodzi o to, by przyciągnąć uwagę. Wracając do porównania kończącego opis czwartej antynomii: chodzi o to, by jak najwięcej osób miało taki sam sztandar. Współczesne środki masowego przekazu stanowią, *ex definitio*, humus piątej antynomii, odgrywając swą rolę w sposób zasługujący na logarytmiczną wielokrotność Oscarów *Titanica*. O ile w kulturze interes odnosi się zawsze do czegoś, co nań zasługuje lub powinno zasługiwać, o tyle cooltura obdarowuje zasługą to, co interesuje. Szerokość i powszechność zjawiska jest porażająca, gdyż rozciąga się od sondaży wyborczych w skali globalnej, po dostosowanie wyglądu paczki chipsów do bieżącego gustu lolitki (lub lolitka, by zachować polityczną poprawność) z jednocyfrowym ilorazem inteligencji. Staje się to możliwe dzięki współczesnej technologii, pozwalającej na przedstawienie linii produkcyjnej całej fabryki w czasie krótszym niż zlokalizowanie żywiciela przez binarny mózdzek komara.

Zainteresowanie w coolturze ma dwa zasadnicze wymiary. Pierwszy z nich, pasywny, polega na selektywnym nastawieniu na recepcję wyłącznie bodźców temporalnych. Może przybierać najróżniejsze formy, choć zawsze zachowuje esencjalne cechy. Złota młodzież przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych protestowała gromko i gwałtownie przeciwko złym burżujom tylko po to, by w latach osiemdziesiątych prze-

poczwarzyć się w ułożonych ludzi sukcesu, zaludniających giełdowe parkiety. A wszystko to, dlatego że nagle uświadomili sobie oni, iż ich niechęć do kapitalizmu nie wynika ze wstrętu do garnitury szytego na miarę i wakacji na Hawajach, lecz ze zwykłej awersji do pracy. Następne pokolenia nie odziedziczyły wprawdzie wstrętu do wakacji w tropikach, za to niechęć do pracy spotęgowała się w nich wielokrotnie. Sytuację tę wyraża doskonale hiszpańskie przysłowie: "Żyj z twoich rodziców dopóty, dopóki nie będziesz mógł żyć z twoich dzieci".

Aktywny aspekt coolturowego zainteresowania prezentują wszechobecne i wszechmogące media, które już dawno temu zauważyły, iż odbiorca staje się coraz bardziej leniwy i by do niego dotrzeć, należy preparować produkt w sposób umożliwiający natychmiastową asymilację. Lekarstwa tworzone dawniej tygodniami przez wytrawnych alchemików zastąpiła lekkostrawna pastylka w antyseptycznym opakowaniu jednorazowego użytku; poważnego męża stanu, wiedzącego, czym jest dobro ogółu, podmienił wciśnięty w garnitur z wyprzedaży, troglodyta z siekierą w charakterze argumentu politycznego; a symbolem poważnych badań naukowych stało się wystukanie kilku liter w Yahoo lub Google. Nikogo (lub prawie nikogo) to nie razi, bo takie jest właśnie zapotrzebowanie społeczne, a jak wiadomo, popyt stwarza podaż. Na szczęście, pozostają jeszcze niszowe rezerwy kultury, przebijające rzadkością i małością najśmielsze wizje Huxleya. Pojawiać się zaczyna także swoista "kultura kontaktu" (w wersji coolturowej: "cooltura styknięcia"), zachowująca dawne ideały i bez najmniejszych wyrzutów sumienia korzystająca pełną paszczą z dobrodziejstw technologicznych cooltury. Ten, rosnący z wolna, sektor konsumentów kultury i cooltury obrazuje doskonale scenka rodzajowa z jednej z madryckich topowych restauracyjek, w której panowie intelektualisci, piszący do suplementów kulturalnych najpoczytniejszych hiszpańskich periodyków - spożywszy galicyjskiego homara po cygańsku w delikatnym sosie z suszonych śliwek, wprost z arabskiej dzielnicy andaluzyjskiej Alhambry, pałac kubańskie *puros* Montecristo pod najlepszy rocznik przedniego jerezu Cardenal Mendoza - uraczyli mnie niedawno morałem: "Dobrze, że nadal można myśleć jak Grecy; walczyć jak Trojanie i umierać jak Rzymianie". A pewnie, że można, zwłaszcza przy homarze, cygarze i jerezie.

Wygląda zatem na to, że piąta antynomia ma szanse na pokojowe rozwiązanie na drodze sybaryckiej ewolucji. Przejdźmy więc do ostatniej i najbardziej ogólnej antynomii.

Antynomia szósta: *osadnik versus turysta*

„Nihil novi sub sole”, cytując Koheleta, bo antynomię tę odkrył już Bauman, choć wyraził ją nieco szerzej i ogólniej. Typ osadnika, tak charakterystyczny dla kultury, jest daleki od zaliczenia w poczet gatunków zagrożonych wymarciem, grozi mu natomiast strukturalna rachityczność. W przeciwieństwie do niego typ turysty zaludniający tłumnie wszystkie poziomy cooltury rośnie szybciej, niż czerstwy młodzian w dresie po sterydach ze Stadionu. Osadnik z zasady nie godzi się na pierwsze dwie antynomie, uważając, iż zarówno jakość, jak i stałość stanowią, razem i z osobna, *conditio sine qua non* przetrwania ludzkości. W przeciwieństwie do niego turysta, który z łaciną zawsze był na bakier, może je uznać za ewentual-

ny warunek *sine qua non*, o ile uzyska społeczny konsensus. Na marginesie warto dodać, że dwa ostatnie zdania stanowić mogą doskonały test na przynależność do kultury bądź cooltury. Osadnik zajmuje się przede wszystkim oswajaniem świata, z którym nawiązuje egzystencjalny kontakt. W przeciwieństwie do niego kontakt turysty ze światem jest czysto wirtualny i zdecydowanie przedkłada on dziczyznę nad cywilizację. Co ciekawe, sama „dżiczyna” była jedną z pierwszych, która to odkryła. Coolturalny turysta zażywa zatem emocjonującego spektaklu w wydaniu „dzikich”, nie zdając sobie sprawy z tego, że owi „dzicy” płacą kilkunastocyfrowe honoraria wyspecjalizowanym choreografom, a na samo przedstawienie przyjeżdżają klimatyzowaną limuzyną terenową w towarzystwie równie „dzikiej” małżonki, z kilkoma doktoratami uniwersytetu Harvarda.

Klasyczny model romantycznego osadnika wydaje się zatem zanikać, ustępując miejsca osadnikowi wyrachowanemu, opróżniającemu bez skrupułów kiesę turysty, by móc zbudować sobie stabilny świat wysokich jakości. Nie ma przy tym znaczenia, czy turystą jest klient luksusowych biur podróży, pochłaniacz telewizyjnych dzienników, czy wyznawca supermarketowej wiary, sumiennie wypełniający przykazanie spędzenia wraz z rodziną niedzieli na pielgrzymce od jednego hipermarketu do drugiego. Osadnik wyrachowany i tak stworzy dla niego odpowiednią przynętę.

Szósta antynomia zdaje się więc znajdować rozwiązanie na poziomie najprostszej walki o byt, a dzieje się tak, dlatego że osadnik (tak romantyczny, jak wyrachowany) jest o wiele lepiej przystosowany do survivalowych warunków współczesności. Na dodatek ma za sobą tysiące lat tradycji i doświadczeń, do których nie ma dostępu turysta. Jednak definitywne rozwiązanie szóstej antynomii nie leży w interesie żadnej ze stron, wolno więc wnioskować, iż zasadnicza linia ewolucyjna zmierzać będzie raczej w stronę wytworzenia układu symbiotycznego, niż ku wytrzebieniu któregoś z gatunków.

Typ osadnika ma swe korzenie w niepamiętnych czasach i odwołuje się nieustannie do odwiecznego pragnienia oswojenia rzeczywistości. Wynikają z tego konkretne konsekwencje. Przede wszystkim osadnik zdaje sobie sprawę z tego, że proces oswojania stanowi zajęcie dla wielu pokoleń i wymaga od każdego z nich określonej stałości w dążeniu do celu. W przeciwieństwie do niego typ turysty odpowiada podręcznikowemu modelowi ekonomicznemu „z ulicy przez salon na ulicę w trzy pokolenia” (dziadek był nikiem i od zera zbudował imperium, ojciec owo imperium umocnił i rozbudował, zaś syn wszystko przepuścił i radośnie wrócił na ulicę), sytuując się z wyboru na miejscu ostatnim i z konieczności, aczkolwiek z nieukrywaną niechęcią, zajmując także miejsce drugie. Osadnictwo ze swej istoty wymaga określonego przywiązania do miejsca i wartości w nim reprezentowanych, a zatem w mobilnym świecie globalizacji staje się coraz trudniejsze do zrealizowania. Osadnik odkrył więc nowy wymiar stałości. Skoro nie może nigdzie osiąść na stałe, coraz częściej przenosi swą stabilność z wymiaru przestrzennego w wymiar duchowy. Tym samym mamy obecnie do czynienia z osadnictwem mentalnym, połączonym z ogromną mobilnością czasoprzestrzenną. Dawna maksyma „Mój dom jest tam, gdzie znajduje się moja biblioteka”, dzięki współczesnej technice zostaje przekształcona w nową „Mój dom jest tam, gdzie mogę mojego laptopa podłączyć do Internetu”. Mimo tak radykalnej zmiany punktu odniesienia, nadal mamy do

czynienia z zachowaniem odwiecznego pragnienia oswojenia rzeczywistości, dzięki czemu osadnik ciągle różni się od turysty. Koncepcja domu obecna w osadnictwie jest całkowicie obca turyście, który nad dom zdecydowanie przedkłada hotel, zostawiając innym żmudne dzieło osławiania świata. Pojawia się co prawda dom, lecz jest to dom na miarę potrzeb turysty. Klasycznym przykładem takiego domu jest sztuczne środowisko mieszkalne Wielkiego Brata, w którym – po starannym castingu – zamieszkują jedni turyści tylko po to, by dać się podglądać innym turystom. Mimo iż środowisko to nadaje się do zasiedlenia, to sensem jego istnienia jest dostarczanie wrażeń tak uczestnikom, jak i widzom. Na dodatek panujące tam warunki zdecydowanie odbiegają od standardów krajowych (i nie zależy to bynajmniej od kraju emisji programu), dzięki czemu powstaje sytuacja kreacji ideałów, oparta na prostym instynkcie zazdrości. Aby stwierdzić, że król jest nagi, wystarczy zrobić wirtualną listę dialogową. Pozbawiony obrazu i dźwięku Dom Wielkiego Brata nie wykazuje większej aktywności intelektualnej, niż rozumek ameby, poszukującej pożywienia i rozmnożenia. Być może właśnie dlatego jest tak atrakcyjny.

W nieoswojonym świecie turyści przekształceniu ulega także koncepcja doświadczenia, która zmienia się z poznania w najprostszą rejestrację. Turysta zajmuje się przede wszystkim kolekcjonowaniem i nie zależy mu na głębszym wnikięciu w istotę rzeczy. Widać to najlepiej na przykładzie tabunów turystów pędzących od jednej atrakcji do następnej, robiących tysiące zdjęć i filmów tylko po to, by po powrocie dołączyć to wszystko do kolekcji wrażeń, zapożyczających kolejne twarde dyski. Wrażeń tych jest tak dużo, że nawet nie ma czasu, by do nich powrócić. Turysta nie ma zresztą nawet takiej potrzeby. Zdjęcia robi nie po to, by je później oglądać w towarzystwie rodziny i sąsiadów, lecz po to, by je umieścić w kolejnym albumie lub dołączyć do jeszcze jednej galerii w YouTube. Pęd kolekcjonerski nie prowadzi do stworzenia żadnej ekspozycji. Bywa jednak, że turysta decyduje się na uporządkowanie swych wrażeń, stwierdzając z niesmakiem, że – mimo tysięcy fotek i filmików – wcale nie jest oryginalny, bo przecież wszyscy pozostali turyści nieustannie fotografują to samo z tej samej pozycji. Różnica sprowadza się do modelu i jakości aparatu fotograficznego.

Turysta ma swoje ulubione doświadczenia i traktuje je z wielkim nabożeństwem. Jest to swoisty fetyszizm coolturowy, charakteryzujący się wzrastającym zapotrzebowaniem na kolejną i coraz mocniejszą dawkę wrażeń. W ten sposób turysta poszukuje szczęścia, nie zdając sobie sprawy, że z czegoś, co w swej istocie jest produktem ubocznym, robi główny cel dążeń. Idąc za klasykami kultury: ze szczęściem rzecz się ma tak, jak z ciepłem wydzielanym przy pocieraniu rąk. Jest ono efektem ubocznym, a nie celem samym w sobie. Dla turysty jest to niemożliwe do przyjęcia, więc całą swą energię kieruje ku znalezieniu ciepła bez tarcia. Turysta jest w tym do pewnego stopnia duchowym potomkiem Kanta, lecz dawny imperatyw kategoryczny mistrza z Królewca przerobił po swojemu, dzięki naukom Hegla w interpretacji Derridy, Lacana, Lyotarda et consortes. Swoją drogą, duch heglowskiej triady unosi się nieustannie nad współczesną coolturą, wykazując się nadzwyczajną odpornością na najróżniejsze egzorcyzmy, którymi kultura usiłuje go przepędzić. Atrakcyjność Hegla bierze się nie z jego lektury – o co przedstawiciele cooltury trudno posądzać – lecz ze swoistego

rezonansu duchowego, dzięki czemu przejawia się na najbardziej elementarnym poziomie zachowań indywidualnych i społecznych.

Szósta antynomia jest bardzo trudna do systematycznego opisu, ze względu na jej złożoność i paradoksalność. Przedstawione wyżej zasadnicze elementy pozwalają jednak na uchwycenie jej istoty. Dzięki temu możemy się pokusić o strukturalny opis poznawczy antynomii nadrzędnej: *kultura versus cooltura*.

Antynomia pierwszego rzędu: *kultura versus cooltura*

Zgodnie z teorematem Gödla, pryncypia pierwszego rzędu są niemożliwe do udowodnienia w ramach systemu, w skład którego wchodzi. Przy analizie antynomii nadrzędnej zastosować zatem należy metodę znaną wszystkim matematykom i sprowadzającą się do pytania: jaka jest relacja Wielkiego Twierdzenia Fermata do Twierdzenia Pitagorasa? Poszczególne, wyżej sformułowane, antynomie stanowią teorematy szczegółowe ogólniejszej zasady wyższego rzędu i jako takie powinny być traktowane. Nieuchronnie jednak musi pojawić się pytanie, czy suma bytów i relacji, składających się na określony stan rzeczy wyczerpuje go, czy może stan rzeczy jest czymś więcej, niż tylko sumą składową jego bytów i relacji. Oto pytanie na miarę Leibniza. Odsuwając na dalszy plan metafizyczne dyskusje, wypada zastanowić się, na ile możliwa jest analiza elementów składowych zjawiska, charakteryzującego się ogromną płynnością. Opisanie jednego z kluczowych elementów sprawia, że wszystkie pozostałe ulegają daleko idącej modyfikacji. Nie pomaga przy tym ani analiza fraktalna, ani metasocjologiczna teoria katastrof, by nie wspomnieć już o opisach klasycznych. Sformułowanie jednej antynomii powoduje natychmiastową transformację pozostałych. Oto dylemat na miarę Heisenberga. Dodatkową komplikację stanowi łatwość asymilacji elementów sprzecznych, tak charakterystyczna dla cooltury. Dziedzicząc po Heglu całą schedę, cooltura wpisuje sprzeczność w swą istotę, przypisując – raz mimochodem, raz z premedytacją – każdego badacza, pochodzącego z kultury o najczarniejszą rozpacz metodologiczną. Prywatny język Wittgensteina, dopuszczalny jako filozoficzne curiosum, nie nadaje się absolutnie do użycia w świecie realnym, a w tym właśnie języku cooltura mówi, pisze i myśli. Wśród dawnych mistrzów nie ma nikogo, komu można by przedłożyć ten problem.

Antynomia *kultura versus cooltura* widziana od strony cooltury zdaje się podlegać interesującej ewolucji. Widać to doskonale, gdy porównamy *Matrix* Wachowskich z *Avatar* Camerona. W *Matrixie* istnieje jeszcze wyraźna granica pomiędzy światem realnym a wirtualnym, czego dowodem jest fakt, że śmierć w jednym ze światów powoduje zgon w drugim. *Avatar* uwolnił się już od tej niedogodności, uzyskując tym samym zatarcie realnej różnicy pomiędzy dwoma światami. Można przypuszczać, że następnym krokiem będzie uwolnienie podmiotu (trudno tu mówić o osobie) od jarzma jednostkowości. Zapowiedź takiego kroku znajdujemy już w finałowej scenie trzeciej części *Matrixa*, gdy agent Smith walczy z Neo, mając za publiczność tysiące innych Smithów. U Wachowskich Smith nadal jest jednak tym samym Smithem, choć zwielokrotnionym, a świat jego świat, mimo że zaludniają go sami Smithowie, pozostaje nadal homogeniczny. Cameron tematu nie pod-

jął, musimy więc poczekać na kogoś, kto pokaże nam świat rodem z *Avatara*, zaludniony przez samych Smithów, przy czym każdy z nich będzie różny od wszystkich pozostałych. Nie jest to wyzwanie trudne, gdyż wystarczy rozejrzeć się wokół i opisać filmowo antynomię *kultura versus cooltura*. Znalezienie sponsora miliardowego budżetu nie powinno być wielkim problemem, zaś całą resztę weźmie na siebie odpowiednio szybki procesor graficzny. Listę dialogową można pobrać z Domu Wielkiego Brata.

Wracając do zacytowanych wyżej trzech wielkich matematyków, nie sposób nie zauważyć, iż punkt widzenia w znacznym stopniu determinuje linię rozwoju. Pitagoras, Fermat, czy Gödel oglądali świat z perspektywy kultury i w swych badaniach nigdy poza tę perspektywę nie wyszli. Co więcej, było dla nich rzeczą niewyobrażalną, by mogła istnieć jakaś inna perspektywa. W czasach przejściowych, zanim cooltura osiągnęła pełnoletniość, podejrzenia takie nieśmiało zaczęły kiełkować tu i ówdzie. Klasycznym przykładem jest szok, jaki przeżył Wittgenstein, gdy zdał sobie sprawę z tego, że spora część jego kolegów z Koła Wiedeńskiego bez większej żenady zasięga porady jasnowidzów i wróżek różnej maści. Ot, dylemat Pascala w pozytywistycznym wydaniu. Podczas gdy Wittgenstein się gorszył i oburzał, w innym miejscu, oddalonym nieco w czasie i przestrzeni, Bohr, zapytany przez innego fizyka o to, co robi końska podkowa na futrynie drzwi wejściowych jego domu, odpowiedział: "Wprawdzie ja w to nie wierzę, co w niczym nie zmienia faktu, że to działa". Jasno i bezpośrednio, jak na fizyka kwantowego przystało. Nowa perspektywa zaczęła uzyskiwać równoprawny status. Etap równouprawnienia trwa nadal i trudno przewidzieć, jak potoczą się dalsze losy ewolucji naszej antynomii. Zamiast wróżyć z fusów, możemy się jednak pokusić o krótkie scharakteryzowanie możliwych scenariuszy.

”

Klasyczny model romantycznego osadnika wydaje się zatem zanikać, ustępując miejsca osadnikowi wyrachowanemu, opróżniającemu bez skrupułów kiesę turysty, by móc zbudować sobie stabilny świat wysokich jakości. Nie ma przy tym znaczenia, czy turystą jest klient luksusowych biur podróży, pochłaniacz telewizyjnych dzienników, czy wyznawca supermarketowej wiary, sumiennie wypełniający przykazanie spędzenia wraz z rodziną niedzieli na pielgrzymce od jednego hipermarketu do drugiego. Osadnik wyrachowany i tak stworzy dla niego odpowiednią przynętę. .

Kultura versus cooltura. Perspektywy rozwoju

Mając w wielkim poważaniu metodologię triady, postanowiłem zastosować ją do opisu perspektyw. Tak więc na pierwszym poziomie mamy trzy możliwe podejścia do problemu: optymistyczne, pesymistyczne i realistyczne. Każdy z elementów dzieli się na trzy części: radykalną, umiarkowaną i bezradną. Uzupełnienie stanowi triada apokaliptyczna, czyli możliwe wersje katastroficzne. Dla uproszczenia postanowiłem uwypuklić jedynie podstawowy podział, pozostawiając szczegółowe rozróżnienia bez nagłówków.

WERSJA OPTYMISTYCZNA

Optymizm w podejściu do antynomii *kultura versus cooltura* charakteryzuje przede wszystkim środowiska bezpośrednio związane z postępem technicznym, utożsamiające (w znacznej mierze błędnie) nośnik z przekazem. Ogromny wzrost liczby dostępnych nośników nie przekłada się jednak na podniesienie jakości przekazywanych treści. Optymizm radykalny hołduje twierdzeniu, że problem nie istnieje i nie ma żadnej antynomii. Zarówno kultura, jak i cooltura są przejawami tej samej rzeczywistości, zaś konflikt pomiędzy nimi jest całkowicie pozorny. W ramach optyizmu radykalnego istnieje niszowy nurt fundamentalistyczny, głoszący, że nie ma żadnej cooltury, a cały problem jest wymysłem sfrustrowanych intelektualistów, którzy go zmyślili, by mieć o czym pisać. Na szczęście, jak to zwykle z fundamentalistami zwykle bywa - o ile nie zabierają się za obcinanie głów - pozostają hałaśliwi i niszowi, więc nie warto się nimi zajmować.

Inaczej ma się sprawa z optyризmem umiarkowanym, przybierającym postawę wy-czekującą, z nadzieją, iż coś dobrego z tej antynomii wyniknie. Zacytowani wyżej madyryccy literaci należą do tej właśnie grupy i ich postawa jest wysoce symptomatyczna. Do grona optymistów pozytywnych zaliczyć należy także powiększające się z wolna grono technologicznych magów. Zgodnie ze znaną od zawsze maksymą mówiącą, że odpowiednio zaawansowana technologia ma więcej wspólnego z magią, niż z nauką, grono to wypracowało sobie wygodne i dobrze płatne miejsce, blisko szczytów społecznej hierarchii, ciesząc się powszechnym i zabobonnym poważaniem. Trudno się więc dziwić ich optyризmmowi.

Ostatnią grupę stanowią optyryści bezradni, kwitujący antynomię stwierdzeniem: a co my niby mamy z tym zrobić? Od pesymistów bezradnych różni ich wyłącznie nastawienie emocjonalne.

WERSJA PESYMISTYCZNA

Wśród pesymistów prym medialny wiodą radykałowie, głoszący powszechny upadek cywilizacji i wychodzący z założenia, że jest źle, a może być tylko jeszcze gorzej. Proroctwa tego rodzaju zawsze i wszędzie sprzedawały się doskonale, więc temu gatunkowi bynajmniej nie grozi wymarcie.

Pesymizm umiarkowany stanowi negatywną wersję umiarkowanego optyryzmu i ogranicza się do westchnienia: Jeszcze nie wszystko stracone. W przeciwieństwie do swej wersji optymistycznej charakteryzuje się całkowitą impotencją i emisja westchnień stanowi jedyny przejaw działalności, na jaką jest się w stanie zdobyć.



Swoją drogą, duch heglowskiej triady unosi się nieustannie nad współczesną coolturą, wykazując się nadzwyczajną odpornością na najróżniejsze egzorcyzmy, którymi kultura usiłuje go przepędzić.

Pesymizm bezradny stanowi ciemną stronę swego optymistycznego odpowiednika i podobnie, jak on sprowadza się do rozłożenia kończyn górnych w jednoznaczny geście.

WERSJA REALISTYCZNA

Realistyczną triadę otwiera model radykalny, powiewający sztandarem: Ograniczmy się do opisu. Do grupy tej zaliczają intelektualiści wszelkiej maści i pokroju, zniesmaczeni marksistowskim prymatem działania nad myśleniem. Dzięki nim uniwersyteckie księgarnie wypełnione są tonami makulatury, opiewającej moralne zwycięstwa w świecie, w którym sarmacką szablę dawno zastąpił kijaszek bejsbolowy.

Realizm umiarkowany oprócz opisu dopuszcza wprawdzie możliwość działania, lecz jest ono tak rachityczne, że każdy poważniejszy wysiłek grozi całkowitym kolapsem. Cóż, wszak nie sposób domagać się od książkowego mola, by stanął w szranki z Mikiem Tysonem.

Ostatnią formą realistyczną jest wersja bezradna, sprowadzająca całą aktywność do sfery prywatnej pod hasłem: Opisujmy i działajmy, byle na swoim i dyskretnie. Nic dodać, nic ująć.

Wersje apokaliptyczne

Istnieją trzy wersje apokaliptyczne. Pierwsza z nich głosi, że jeden z elementów antynomii odniesie całkowite zwycięstwo nad drugim, po czym zapanuje powszechne szczęście, zgoda i braterstwo. Na moje oko, zbyt ładne, by mogło być prawdziwe.

W wersji drugiej też mamy zwycięstwo jednej ze stron, przy czym później, zamiast zgody i braterstwa dochodzi do tyranii monokultury. Teoretycznie jest to możliwe, zaś w praktyce dowodzi tego przykład oszałamiającego sukcesu panów: Hitlera, Stalina, Mao, czy Castro. Na szczęście monokultura nie zwykła żyć dłużej od swych ojców, dzięki czemu wracamy do punktu wyjścia.

Ostatnią wersję apokaliptyczną, do zwolenników której sam się zaliczam, podsumować można dziecięcym morałem: Każdy wraca do swojej bajki i wszyscy są nadal źli i sfrustrowani. Wszystko wskazuje na to, że – mimo oceanów zużytego atramentu, hektarów wydrukowanego papieru i kilku rozbitych czerepów – tendencja ewolucyjna antynomii *kultura versus cooltura*, w najbliższym czasie będzie zmierzać właśnie w tym kierunku.

Morał

Niniejszy tekst nie posiada żadnego przypisu, gdyż cytowane odniesienia są albo powszechnie znane i należą do całokształtu wiedzy humanistycznej na poziomie podsta-

wowym, albo wymagałyby przypisów przekraczających rozmiarami Borgesowską bibliotekę Wieży Babel. Metodologia została dostosowana jednocześnie do odbiorców kultury i cooltury, przez co ewentualny recenzent zmuszony będzie do jednoznacznego opowiedzenia się po jednej ze stron, dzięki czemu jakakolwiek próba recenzji już w punkcie wyjścia będzie tendencyjna. A morał? Cóż, nadal mam nadzieję, że jakaś dobra (i odpowiednio zasobna) duszyczka podaruje mi kiedyś oficerski model Calatravy, a gdy pytają mnie o morał, wszystkim i zawsze odpowiadam tak samo „Don't worry, be cool”.■

O AUTORZE:

Adam Jakub Kwaśniak - urodził się w 1969 r. w Rawie Mazowieckiej. Po studiach filozoficznych i teologicznych w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie i Wyższym Seminarium Duchownym w Łowiczu otrzymał w 1995 r. święcenia kapłańskie w Diecezji Łowickiej. W 1999 r. uzyskał doktorat z filozofii w Uniwersytecie Navarry w hiszpańskiej Pampelunie. W latach 2000 - 2006 wykładał filozofię w różnych uczelniach wyższych centralnej Polski. W 2006 wstąpił do hiszpańskiego klauzurowego opactwa trapistów Santa María de la Oliva, w którym aktualnie pełni funkcje kościelnego, krawca i stolarza.

ks. Marek Dziewiecki

Ewangelizacja w kulturze ponowoczesnej i medialnej

STRESZCZENIE:

Niniejszy tekst to analiza związku, jaki zachodzi między dominującą obecnie kulturą ponowoczesności i funkcjonowaniem w społeczeństwie z informatyzowanym, związanym z kulturą ikoniczną, a sposobami głoszenia Słowa Bożego współczesnemu człowiekowi. W takim kontekście kulturowym i społecznym media mogą i powinny stać się ważnym narzędziem nowej ewangelizacji. Wymaga to od ewangelizatorów nie tylko znajomości orędzia chrześcijańskiego ale też kompetencji z zakresu komunikacji międzyludzkiej oraz umiejętności kodowania prawd wiary w formie dostosowanej do specyfiki danego środka przekazu.

Również dziś zachowują swą wartość tradycyjne metody głoszenia Ewangelii pod warunkiem, że nowi ewangelizatorzy będą posługiwać się językiem i argumentami, zrozumiałymi dla współczesnych ludzi oraz dobrać tematy przepowiadania, które są ważne dla konkretnej grupy słuchaczy Słowa Bożego.

SŁOWA KLUCZOWE:

EWANGELIZACJA, MEDIA, KULTURA, KOMUNIKACJA,
PONOWOCZESNOŚĆ

ABSTRACT:

QUESTO TESTO COSTITUISCE UN'ANALISI DEL LEGAME TRA LA CULTURA POSTMODERNA E IL FUNZIONAMENTO DELLA SOCIETÀ INFORMATIZZATA, LEGATA A UNA CULTURA ICONICA, E IL MODO DI PROCLAMARE LA PAROLA DI DIO ALL'UOMO DI OGGI. NEL CONTESTO CULTURALE E SOCIALE ATTUALMENTE DOMINANTE, I MEZZI DI COMUNICAZIONE DI MASSA POSSONO E DOVREBBERO DIVENTARE UNO STRUMENTO IMPORTANTE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE. QUESTO FATTO ESIGE PERO DAI NUOVI EVANGELIZZATORI NON SOLTANTO UN'APPROFONDITA CONOSCENZA DEL MESSAGGIO CRISTIANO MA ANCHE DI ACQUISIRE SOLIDE COMPETENZE PER QUANTO RIGUARDA LA COMUNICAZIONE INTERPERSONALE E LA CAPACITÀ DI CODIFICARE LE VERITÀ DI FEDE NEL LINGUAGGIO SPECIFICO PER UN DATO MEZZO DI COMUNICAZIONE DI MASSA. D'ALTRA PARTE ANCHE AI NOSTRI TEMPI CONSERVANO LA LORO VALIDITÀ I METODI TRADIZIONALI DI PROCLAMARE IL VANGELO, A CONDIZIONE PERO CHE I NUOVI EVANGELIZZATORI SAPPIANO SERVIRSI DI UN LINGUAGGIO E DI UN TIPO DI ARGOMENTI CHE SIANO FACILMENTE COMPRESIBILI PER GLI UOMINI DI OGGI.

KEYWORDS:

EVANGELISATION, CULTURE, MASS MEDIA,
COMMUNICATION, POST MODERNITY

Misją Kościoła jest głoszenie Dobrej Nowiny wszędzie i w każdych czasach. Ewangelia jest przekazywana konkretnym ludziom, żyjącym w określonym kontekście historycznym, cywilizacyjnym, ekonomicznym i obyczajowym. Z tego względu głoszenie Ewangelii wymaga od Kościoła posługiwania się takim językiem oraz takimi argumentami i formami przekazu, które uwzględniającą sytuację egzystencjalną i percepcyjne możliwości słuchacza żyjącego w określonym miejscu i czasie¹. W przeciwnym przypadku Ewangelia może być odrzucona nie ze względu na nią samą, ale ze względu na niezrozumiałą dla słuchacza formę komunikacji, którą posługuje się głosiciel Słowa Bożego².

Niniejsza analiza zawiera cztery elementy. Paragraf pierwszy to syntetyczny zarys mentalności i postaw człowieka ponowoczesnego. Paragraf drugi to prezentacja typowych cech społeczeństwa informatycznego, a część kolejna to analiza komunikacji ikonicznej i jej wpływu na możliwości percepcyjne współczesnych ludzi. Ostatni, czwarty paragraf dotyczy zasad korzystania z nowoczesnych środków i form komunikacji w procesie nowej ewangelizacji.

Człowiek ponowoczesny

Sytuacja współczesnego adresata Słowa Bożego w znacznym stopniu wynika z tego, że żyje on w społeczeństwie zdominowanym kulturą ponowoczesności, zwaną też kulturą postmodernizmu³. Znamienne dla społeczeństwa ponowoczesnego są błyskawiczne przemiany w podstawowych sferach życia człowieka. To, co jeszcze wczoraj wydawało się nowe i zaskakujące, dzisiaj staje się już przebrzmiałe i zostaje zastąpione przez coś innego. Odnosi się to zwłaszcza do zmian obyczajowych, społecznych i politycznych. Drugą cechą ponowoczesności to skrajny relatywizm. Modne jest obecnie relatywizowanie wszystkiego: kryteriów zdrowia fizycznego (np. traktowanie bezpłodności jako przejawu zdrowia reprodukcyjnego, a antykoncepcji jako leku!), zdrowia psychicznego, norm moralnych, a nawet godności osoby ludzkiej. Ponowoczesność głosi, że człowiek to wolny i świadomy swoich praw protagonista przemian, a jednocześnie nie przyznaje mu nawet najbardziej podstawowego prawa, jakim jest prawo do życia od poczęcia do naturalnej śmierci. Skrajny relatywizm prowadzi do sytuacji, w której człowiek nie panuje nad samym sobą, ani nad dziełem własnych rąk⁴. Relatywizm wiąże się z zawężoną i naiwną antropologią, która przecenia możliwości człowieka, a ignoruje zagrożenia i ograniczenia, którym on podlega.

Kolejna cecha ponowoczesności to nowy sposób rozumienia i funkcjonowania struktur społecznych: rodziny, szkoły, zakładu pracy, instytucji kulturowych i politycz-

¹ Por. G. Ambrosio, *La Chiesa e i media*, Milano 1996.

² M. Hochschild, *Kundschaftler des Neuen*, w: *Zielsicher und menschenoffen. Ein neuer Blick auf Ressourcen und Möglichkeiten der Seelsorge*, E. Garhammer (red.), Regensburg 2001, s. 86 – 122.

³ Szczegółowe analizy na temat ponowoczesności oraz zasad wychowania w tego typu kulturze zob. M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce 2002.

⁴ Por. GS 4. Szczegółową analizę w tej kwestii prezentuje G. Silvestri, *Società complessa e nuove frontiere della profezia cristiana*, Roma 1996, s. 304.

nych. Wiąże się to z industrializacją, urbanizacją, migracją, a także z błyskawicznym rozwojem komunikacji masowej i szerokim dostępem do informacji. Skutkiem tego typu procesów jest radykalna zmiana w sposobie życia i budowania więzi międzyludzkich. To z kolei prowadzi do radykalnych przemian w strukturze potrzeb materialnych i psychospołecznych, a także w hierarchii wartości. Zauważa się wyraźną przewagę socjalizacji, czyli procesu integracji społecznej, nad personalizacją, która polega na odkryciu i zrealizowaniu przez daną osobę swojego niepowtarzalnego powołania⁵.

Symptomatyczna dla ponowoczesności jest ambiwalentna postawa wobec myślenia. Następuje błyskawiczny rozwój nauki i techniki, a z drugiej strony coraz więcej ludzi traci zdolność do racjonalnego myślenia w odniesieniu do własnego postępowania. Promowany jest kult rozumu i związane z tym twierdzenie, że dzięki ludzkiemu geniuszowi będzie możliwe modyfikowanie ludzkiej natury oraz eliminowanie biedy, chorób czy dyskryminacji. Faktycznie natomiast promowany jest rodzaj *schizofrenii* intelektualnej. *Poprawność* polityczna wymaga bowiem, by współczesny człowiek posługiwał się racjonalnym myśleniem jedynie (!) w odniesieniu do świata rzeczy. Natomiast w odniesieniu do samego siebie powinien kierować się myśleniem *pozytywnym*, zamiast logicznym i realistycznym. Ponowoczesność bierze pod uwagę bardziej subiektywne przekonania danego człowieka niż obiektywne fakty. Zjawisko to nie jest sprawą przypadku. Po pierwsze, wynika ono z faktu, że kultura ponowoczesności związana jest z ideologiami i *poprawnymi* politycznie twierdzeniami, które nie wytrzymałyby konfrontacji z racjonalnym myśleniem (np. przekonanie o spontanicznej samorealizacji czy stawianie tolerancji i demokracji na czele hierarchii wartości). Po drugie, sposób myślenia na temat samego siebie zależy bardziej od sposobu postępowania danego człowieka niż od jego inteligencji. Ponowoczesność prowadzi do kryzysu człowieka i promuje zachowania zaburzone. Typowy przedstawiciel ponowoczesności to ktoś, kto myśli według swojego postępowania i kto potrafi oszukiwać samego siebie nawet wtedy, gdy z tego powodu umiera, bo na przykład popada w alkoholizm czy narkomanię⁶.

W ponowoczesności modny jest skrajny indywidualizm. Wynika to z przyznania jednostce wartości absolutnej i uznanie jej za jedyne kryterium odniesienia i oceny. W tej perspektywie celem człowieka jest zgromadzenie jak największej ilości dóbr materialnych wszelkimi możliwymi metodami. W konsekwencji człowiek ponowoczesny kręci się wokół samego siebie. Jest niezdolny do solidarności społecznej, do życia we wspólnocie, ani do kontaktu z Bogiem. Staje się ofiarą sztucznych potrzeb. Nie ma już innej perspektywy niż własne „ja” i własne doraźne interesy. Indywidualizm wyklucza troskę o dobro wspólne, o solidarność, sprawiedliwość społeczną, współodpowiedzialność czy wierność. Wyklucza też podstawowe wartości jednostki, takie jak prawo do narodzenia i życia (bo ktoś silniejszy usiłuje żyć kosztem kogoś słabszego), do wolności (bo wolny jest rynek, a nie człowiek), do wrażliwości

⁵ Por. GS 6.

⁶ Por. M. Dziewiecki, *Wychowanie...*, dz. cyt., s. 64.

moralnej i religijnej, bo to wszystko sprzeciwia się logice indywidualizmu⁷. Konsekwencją indywidualizmu jest absolutyzacja subiektywizmu, gdyż w tej perspektywie *prawdziwe* jest to, co dana jednostka uznaje za prawdziwe.

Kolejną cechą postmodernizmu jest hedonizm, a to oznacza, że przyjemność staje się najważniejszym kryterium i celem postępowania. Hedonista myli przyjemność ze szczęściem. Szuka przyjemności osiągniętej łatwo, bez wysiłku, bez zobowiązań, bez respektowania norm moralnych. Uleganie hedonizmowi prowadzi do sytuacji, w której człowiek staje się niewolnikiem doraźnej przyjemności i traci zdolność myślenia o konsekwencjach swego postępowania. Hedonista nie chce pracować, ale chce korzystać z pracy innych. Szuka rozrywki za każdą cenę. Także za cenę sumienia, moralności, wierności, rodziny, a nawet za cenę zdrowia i życia. Hedonista poddaje się mentalności supermarketu. Przechodzi koło własnego życia jak koło sklepowych półek z towarami i wyciąga rękę po wszystko, co przyciąga jego uwagę. Nie zdaje sobie sprawy z tego, iż stając się niewolnikiem doraźnej przyjemności, czyni to, co w rzeczywistości oddala go od szczęścia.

Ponowoczesność wiąże się z ideologią liberalizmu, w której wolność jest ważniejsza niż człowiek. Liberalizm promuje wolność w sensie wolności od wszelkich wartości i norm moralnych i ucieka od faktu, że człowiek ma trudności z kierowaniem własną wolnością, a nie tylko z respektowaniem granic wolności innych ludzi. Człowiek ponowoczesny uznaje swoje subiektywne przekonania i swoje przeżycia za ostateczne kryterium działania. Neguje fakt, że wolność to najpierw zdolność człowieka do panowania nad samym sobą. Ponowoczesność promuje wolność anarchiczną, bezmyślną, destrukcyjną. Taka wolność polega głównie na uleganiu popędom i instynktom, na czynieniu tego, co łatwiejsze zamiast tego, co wartościowsze. To wolność, która polega na iluzji, że możliwe jest społeczeństwo, w którym wszyscy mają prawa, ale nikt nie ma obowiązków. W tej perspektywie chrześcijaństwo wydaje się religią zbędnych nakazów i zakazów, a nie źródłem potrzebnych drogowskazów⁸.

Istotną cechą społeczeństwa ponowoczesnego jest sekularyzacja. W tej perspektywie Bóg nie jest już człowiekowi potrzebny, a religijność nie jest traktowana jako klucz do lektury rzeczywistości. Staje się tylko jednym z wielu równoważnych i niepowiązanych ze sobą segmentów życia, który nie powinien wpływać na inne sfery. Ponowoczesność dąży do pozbawienia religijności jej podstawowego znaczenia, czyli bycia kluczem do rozumienia człowieka i świata oraz kryterium ludzkiego działania. W społeczeństwie ponowoczesnym obserwujemy tendencje do odrywania religijności od całości życia, spadek praktyk religijnych, lekceważenie tradycyjnych form przeżywania wiary i kultu, redukcję tradycji religijnych i wypaczenie ich sensu, prywatyzację wiary i przekonań religijnych, marginalizację struktur i instytucji religijnych.

Rezultatem wyżej zasygnalizowanych cech ponowoczesności jest nihilizm, który prowadzi do obojętności człowieka na własny los. Nihilizm oznacza, że nic nie jest waż-

⁷ Por. G. Frosini, *Evangelizzare oggi*, Bologna 1994, s. 41.

⁸ M. Krüggeler, *Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel*, Opladen 1999, s. 30.

ne. Każda rzecz czy każdy sposób postępowania ma jednakową wartość, a ściślej mówiąc – nie ma żadnej wartości. Nic w życiu człowieka nie jest interesujące, godne przeżycia i wysiłku. Dla nihilisty przeszłość to jedynie puste wspomnienie, a przyszłość jest czymś, co nie ma znaczenia. Pozostaje jedynie teraźniejszość rozumiana jako doraźność, w której dąży się do chwilowego choćby *sukcesu* za wszelką cenę. Każda porażka przeżywana jest jako definitywna tragedia, która paraliżuje i prowadzi do apatii. Nihilista ucieka od odpowiedzialności za siebie i od refleksji nad swoim życiem. Nie rozumie sensu swoich przeżyć i dążeń. Życie staje się dla niego przypadkowym zlepkiem wydarzeń, a to rodzi cywilizację nonsensu.

Kolejną cechą człowieka ponowoczesnego jest zawężenie i zniekształcenie pragnień. Pragnienie można zdefiniować jako dążenie do czegoś, co uznajemy za cenne i wartościowe. Ponowoczesność nieuchronnie zawęży i zniekształca pragnienia, gdyż zawęży i zniekształca wizję człowieka oraz horyzonty jego życia. Ponadto usiłuje wytwarzać sztuczne potrzeby, które służą interesom gospodarki, mody czy polityki. Zawężone czy zaburzone pragnienia prowadzą do uzależnień i nałogów, stąd człowiek ponowoczesny staje się symbolem człowieka uzależnionego: od alkoholu i narkotyków, od pieniędzy i władzy, od popędów i emocjonalnych przeżyć, od telewizji i Internetu, od rzeczy i osób. W konsekwencji człowiek ponowoczesny ma niewielkie pragnienia i aspiracje. Są one zwykle fotokopią jego obecnych doznań czy przeżyć.

Typową cechą ponowoczesności jest indyferentyzm religijny⁹. Termin ten oznacza obojętność wobec Boga i religii oraz przekonanie, że nie ma większego znaczenia to, czy Bóg istnieje, czy też nie. Dla człowieka obojętnego religijnie Bóg umarł w tym sensie, że przestał być dla niego podstawowym punktem odniesienia, źródłem prawdy i miłości. Indyferentyzm religijny jest nie tyle bezpośrednim odrzuceniem Boga, ile raczej konsekwencją relatywizmu i nihilizmu. Człowiek, dla którego nic nie jest ważne i który stał się obojętny na wszystko, obojętnieje stopniowo także w sferze religijnej. Indyferentyzm religijny może przejawiać się w obojętności na przeżycia religijnej, albo w traktowaniu religii na zasadzie popytu i podaży. W tej perspektywie każdy może stworzyć sobie własną religię, w dowolny sposób selekcjonując lub łącząc treści i przekonania zaczerpnięte z różnych systemów. Także wtedy, gdy są one wewnątrznie sprzeczne. Religia staje się dla takiego człowieka jeszcze jednym z towarów, po który można sięgnąć, gdy w danej chwili mamy akurat taką potrzebę albo gdy jakieś okoliczności nas do tego skłaniają. Skrajna forma indyferentyzmu religijnego polega na zupełnym ignorowaniu Boga. Jeśli już *pozwała* Mu się istnieć, to w postaci nieokreślonego Absolutu, energii życiowej, siły wyższej, ducha nieosobowego, losu czy przeznaczenia. Indyferentyzm religijny nie jest tym samym, co ateizm. To raczej obojętność na Boga, która wynika ze zobojętnienia człowieka na własny los. Bóg nie interesuje kogoś, dla kogo wszystko straciło swój sens.

Prezentacja cech i tendencji, którymi charakteryzuje się ponowoczesność, umożliwia określenie podstawowych skutków społecznych i antropologicznych tego typu kul-

⁹ Por. K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg 1992, s. 177-192.

tury i filozofii życia. Podporządkowanie się logice ponowoczesności prowadzi do sytuacji, w której egzystencja poszczególnych ludzi i całych społeczeństw oparta jest na naiwnych iluzjach oraz na groźnych ideologiach, które są wewnętrznie sprzeczne i które prowadzą do dramatycznego kryzysu. Nic zatem dziwnego, że ponowoczesność okazuje się głównym nośnikiem tego wszystkiego, co prowadzi do cywilizacji śmierci. Z jednej strony absolutyzuje wolność oraz równe prawa dla wszystkich ludzi. Z drugiej strony prowadzi do coraz bardziej okrutnych - chociaż zwykle zamaskowanych - form dyskryminacji i nierówności społecznych. Obserwujemy coraz większą rozbieżność między optymistycznymi sloganami głoszonymi w mediach, a nieludzką często rzeczywistością, w której zwierzęta bywają lepiej chronione niż ludzie. Z jednej strony ponowoczesność absolutyzuje ludzki umysł, naukę i postęp techniczny. Z drugiej strony współczesny człowiek boleśnie doświadcza negatywnych skutków rozwoju materialnego kosztem dojrzałości duchowej. W społeczeństwie ponowoczesnym rośnie rozczarowanie i frustracja. Pojawiają się nowe choroby fizyczne oraz nowe zaburzenia psychiczne. Rośnie przemoc i przestępczość.

Na szczęście również w społeczeństwie ponowoczesnym tkwią pozytywne możliwości. Zwiększa się dostęp obywateli do informacji i możliwość zdobycia wyższego wykształcenia. Poszerzony został zakres wolności i swobód obywatelskich. Większa jest mobilność obywateli oraz świadomość przysługujących im praw¹⁰. Jednak tego typu możliwości potrafi wykorzystać jedynie człowiek dojrzały. Tymczasem ponowoczesność promuje taką filozofię życia (indywidualizm, relatywizm, subiektywizm, nihilizm, hedonizm, indyferentyzm), która prowadzi do kryzysu człowieka, a to oznacza, że człowiek ponowoczesny używa nowych możliwości częściej w negatywny niż pozytywny sposób.

Człowiek w społeczeństwie z informatyzowanym

Jednym z istotnych przejawów postępu technicznego i dobrobytu materialnego współczesnych społeczeństw jest błyskawiczny rozwój narzędzi komunikacji. Niemal każdy człowiek ma obecnie dostęp do radia, telewizji, prasy, książek, Internetu. Można pokusić się o stwierdzenie, że na naszych oczach dokonuje się przejście od *homo sapiens* do *homo communicans*. Początek trzeciego tysiąclecia już został uznany za wiek komunikacji. Z nieznaną wcześniej szybkością rozwijają się nowe formy społecznego przekazu informacji. Powszechnym zjawiskiem stała się komunikacja masowa, elektroniczna, audiowizualna, multimedialna. Obecne zmiany dotyczą jednak czegoś więcej niż tylko postępu technologicznego. Sięgają samych podstaw ludzkiej egzystencji. W poprzednich epokach wymiana informacji była czymś wtórnym wobec sytuacji egzystencjalnej danego człowieka, wobec jego myślenia i działania, wobec wartości i wychowania, wobec fundamentów kultury, moralności i religii. Obecnie komunikacja i informacja stają się wartością samą w sobie. Czasem odciąga wręcz człowieka od rzeczywistości, tworząc świat *rzeczywistości* wirtualnej. Nierzadko odciąga go też od wartości, promując życie w pust-

¹⁰ Por. M. C. Carnicella, *Comunicazione ed evangelizzazione*, Milano 1998, s. 43.

ce aksjologicznej i moralnej¹¹. W tej sytuacji nie dziwi to, że rozwój środków społecznego przekazu wyciska silne piętno na wszystkich dziedzinach życia i staje się jednym z istotnych wyznaczników kultury.

Jedną z podstawowych cech społeczeństwa informacyjnego jest przejście od ekonomii opartej na sprzedaży dóbr materialnych do gospodarki opartej na oferowaniu dóbr kultury. Produkcja i sprzedaż dóbr materialnych ma swoje granice (ograniczony dostęp do surowców, nasycenie rynku). Wysoko rozwinięte społeczeństwa przeżywają oznaki kryzysu ekonomicznego (rosnący dług publiczny, bezrobocie, kryzys służby zdrowia, spadek poziomu życia obywateli). Z tego powodu odnotowujemy obecnie zmianę ideologii. Politycy i politycznie *poprawne* autorytety społeczne coraz mniej mówią o obietnicy dobrobytu materialnego, a coraz częściej zachęcają obywateli do szukania *osobistej samorealizacji*. Jest to strategia, która ma doprowadzić do odwrócenia uwagi społeczeństwa od pogarszającej się sytuacji materialnej oraz od rosnącego niepokoju o przyszłość.

Gdy rządzący mają poważne trudności, by zaoferować swoim obywatelom pracę, odpowiedni poziom szkolnictwa, służby zdrowia czy bezpieczeństwa, wtedy starają się oferować nowy rodzaj dóbr rynkowych, jakim stała się informacja. W tej dziedzinie nie zabraknie przecież nigdy *surowca*. Wydarzeń, o których można informować – zwłaszcza tych błahych i trzeciorzędnych – będzie zawsze bez liku. Pojawiają się jednak bardzo negatywne konsekwencje faktu, że informacja jest obecnie traktowana jak zwykły towar, który można sprzedąć, na którym można zarobić i którym można zagłuszyć inne potrzeby człowieka. W tej bowiem sytuacji głównym kryterium dla producentów informacji i treści zamieszczanych w mediach nie jest waga danych spraw, ich prawdziwość czy ich aspekt wychowawczy, ale możliwość zbytu. Przygotowuje się zatem takie serwisy informacyjne i tworzy takie filmy, czasopisma, książki czy wytwory kultury, które najłatwiej jest sprzedać. Nawet wtedy, gdy zawierają one treści banalne, promujące przemoc czy szkodliwe wzorce postępowania.

Inną negatywną konsekwencją traktowania informacji jako towaru na sprzedaż jest absolutyzacja oraz ideologizacja wolności słowa. W społeczeństwie informacyjnym można mówić dosłownie o wszystkim oraz pokazywać dosłownie wszystko. Pod warunkiem jednak, że przekazywane treści czy obrazy są poprawne politycznie. Z tego właśnie powodu nie ma takiej samej wolności słowa dla informacji o dobru, szlachetności czy ideałach, jak dla informacji o przemocy, przestępczości czy o wyuzdaniu. Za ideologią wolności słowa kryje się bezwzględne podporządkowanie środków społecznego przekazu określonym instytucjom, partiom politycznym czy sponsorom. W społeczeństwie z informatyzowanym środkiem społecznego przekazu stały się nie tylko towarem, na którym można łatwo zarobić, ale jednocześnie podstawowym narzędziem walki o władzę oraz skutecznym sposobem kontrolowania społeczeństwa. Władza polityczna zależy obecnie bardziej od dysponowania informacjami niż surowcami¹². Wygranie wyborów

¹¹ Por. A. Joos, *Messaggio cristiano e comunicazione oggi*, Negrar 1989, s. 29.

¹² Por. P. Babin, *La catechesi nell'era della comunicazione*, Torino 1989, s. 14-15.



.W społeczeństwie z informatyzowanym środkiem społecznego przekazu stały się nie tylko towarem, na którym można łatwo zarobić, ale jednocześnie podstawowym narzędziem walki o władzę oraz skutecznym sposobem kontrolowania społeczeństwa.

parlamentarnych coraz mniej zależy od rzeczywistych kompetencji czy od uczciwości danej osoby czy partii, a coraz bardziej wynika z umiejętności prezentowania się w mediach. Sukces należy zwykle do tych, którzy kuszą odbiorcę miłymi iluzjami, a nie do tych, którzy realistycznie myślą i promują rzeczywiste wartości.

Środki społecznego przekazu nie produkują wprawdzie rzeczy, ale wytwarzają coś niezwykle skutecznego dla tych, którzy zainteresowani są zdobyciem i utrzymaniem władzy. Wpływają bowiem w zasadniczy sposób na opinię publiczną, na dominujący system przekonań, na sposób rozumienia człowieka i świata, a także na sposób interpretowania bieżących wydarzeń. Media podsuwają określone bodźce, obrazy, zainteresowania. Promują określone postaci, autorytety, postawy. Naświetlają jedne aspekty życia, a pomijają milczeniem inne. Z wyżej wyliczonych powodów sprawowanie nadzoru nad środkami społecznego przekazu to niezwykle skuteczna władza, która skutecznie wpływa na preferencje polityczne obywateli, tworzy system modnych potrzeb, narzuca *poprawność* dotyczącą obyczajów, wartości i norm moralnych. Media powielają określone wzorce zachowań, przyzwyczajają odbiorcę do określonych sposobów myślenia, przeżywania i działania. Dla wielu ludzi media stają się nową formą narkotyku, który uzależnia i odrywa od rzeczywistości¹³.

Jednym z problematycznych aspektów społeczeństwa informacyjnego jest przemożny wpływ reklamy na człowieka. Reklamy nie ograniczają się już tylko do promowania określonych towarów (reklama ekonomiczna), ale także do promowania określonych postaw i norm postępowania (reklama obyczajowa) oraz do wspierania określonych grup społecznych (reklama polityczna). Współczesna reklama jest do tego stopnia wyrafinowana, że opakowanie i skojarzenia powiązane z reklamowanym produktem stają się ważniejsze niż sam produkt. W konsekwencji odbiorca skłania się do kupna jakiegoś towaru ze względu na sugestywność reklamy, a nie ze względu na wartość danej rzeczy. Coraz częściej tego typu sugestywna reklama adresowana jest do dzieci, czyli do odbiorcy najmniej krytycznego i najmniej umiejącego się bronić przed naciskiem tego środka komunikacji. Z tego względu w wielu krajach prawo zabrania emitowania reklam skierowanych wprost do dzieci. W społeczeństwie informacyjnym zachwiana jest proporcja

¹³ Na temat uzależnień od mediów i sposobów pomagania uzależnionym zob. M. Dziewiecki, *Miłość przemienia. Przewyciężanie trudności w małżeństwie i rodzinie*, Częstochowa 2002.

między bogactwem środków komunikacji, a ubóstwem przekazywanej za ich pośrednictwem treści. Najbardziej popularne media pozostają zwykle narzędziem niskiej kultury, gdyż promują egoizm, subiektywizm, relatywizm, hedonizm, nihilizm, indyferentyzm. Coraz częściej społeczeństwo z informatyzowane opiera się na wymianie wiedzy o świecie materialnym i na wymianie ideologicznych fikcji o człowieku.

Człowiek w kulturze ikonicznej

Szybkemu rozwojowi środków komunikacji masowej towarzyszy obecnie dominacja nowego typu języka w przekazie informacji. Dotąd dominowała komunikacja oparta na słowie pisanym i mówionym. Obecnie obserwujemy przejście od języka werbalnego do języka ikonicznego¹⁴. Współczesny człowiek przechodzi od wyobraźni werbalnej, opartej na słowie, do wyobraźni ikonicznej, opartej na obrazie. Zjawisko to ma poważne konsekwencje antropologiczne, gdyż między tymi dwoma rodzajami komunikacji istnieje ogromna różnica, która w znacznej mierze wpływa na człowieka oraz na jego sposób postrzegania i przeżywania siebie i świata. Wyobraźnia werbalna opiera się na fantazji i kreatywności człowieka, na jego możliwościach analizy i syntezy, na zdolności do wytworzenia intelektualnego obrazu rzeczywistości, która jest wcześniejsza od obrazu i która pozostaje niezależna od naszego sposobu postrzegania tejże rzeczywistości. Człowiek posługujący się głównie komunikacją werbalną jest świadom tego, że w wyobraźni usiłuje odtwarzać określoną rzeczywistość, którą nazywa i która prowokuje jego wyobraźnię. Przykładem może być praca naszej wyobraźni wtedy, gdy ktoś za pomocą słów opisuje nam jakąś rzecz, osobę czy doświadczenie. Za każdym razem pozostaje wtedy jakiś rozdźwięk między danym obiektem, naszym wyobrażeniem o tym obiekcie i naszym sposobem komunikowania naszego wyobrażenia. Ten rozdźwięk pobudza wyobraźnię odbiorcy naszej komunikacji. Wyobraźnia werbalna związana jest z przekazem treści głównie za pomocą słowa oraz w oparciu o zasady narzucone przez strukturę logiczną i gramatyczną języka mówionego czy pisanego.

Obecnie zaczyna dominować komunikacja oparta na transmisji obrazów, a nie słów. Rzeczywistość zostaje uchwycona i przekazana w tych wymiarach, które są związane z odczuciami i wrażeniami danego człowieka. Jest on wtedy przekonany, że dotyczy autentycznych wydarzeń, a nie jedynie ich substytutu w postaci wyobraźni pobudzanej za pomocą słów. Środki komunikacji społecznej wywierają obecnie tak silny wpływ na współczesnego odbiorcę, gdyż ma on wrażenie, iż media umożliwiają mu bezpośredni kontakt z rzeczywistością. Z ich pomocą odbiorca postrzega świat za pomocą konkretnych obrazów, a nie za pomocą abstrakcyjnych procesów intelektualnych, które wymagają znacznie większego skupienia i znacznie większego wysiłku intelektualnego. Istnieje zasadnicza różnica między przekazem werbalnym a przekazem ikonicznym. Rodzaj dominującego w danym społeczeństwie nośnika komunikacji nie jest kwestią przypadku. Stosowany język jest pochodną sposobu, w jaki żyje dany człowiek, a także wyrazem jego funkcjonowania w wymiarze psychicznym i społecznym. Z drugiej strony używany

¹⁴ Por. M. C. Carnicella, *Comunicazione...*, dz.cyt., s. 28-33.

przez człowieka język w zasadniczy sposób wpływa na swego twórcę. Promuje przecież określone cechy i zdolności kosztem innych cech i zdolności. Uczy określonego typu postrzegania faktów i wydarzeń, a także określa relację między poznaniem intelektualnym a poznaniem emocjonalnym.

Język werbalny i język ikoniczny różnią się między sobą co do struktury i techniki przekazu, a także co do wewnętrznej logiki oraz sposobów oddziaływania na odbiorcę. Słowo jest kwestią umowy. Słowo pisane jest sztucznym wytworem człowieka. Natomiast obraz jest czymś naturalnym, a przez to czymś uniwersalnym w odbiorze. Dane słowo potrafią zrozumieć wyłącznie ci ludzie, którzy rozumieją określony język i którzy potrafią czytać. W przeciwnym przypadku słowo to nie niesie żadnej treści. Kto nie zna języka polskiego, temu nic nie mówi słowo *dom*. Inna jest sytuacja, gdy ktoś patrzy na plakat, na którym namalowany jest jakiś dom. Nawet cudzoziemiec czy analfabeta rozumie wtedy to, czego dotyczy ów plakat. Za pomocą języka werbalnego najłatwiej jest wyrazić treści uniwersalne. Aby przekazać informację tego typu, wystarczy zwykle posłużyć się jednym słowem (np. *dom*). Gdy chcemy natomiast poinformować odbiorcę o jakimś konkretnym mieszkaniu, musimy użyć wielu innych słów. Tymczasem logika języka ikonicznego jest dokładnie odwrotna. W tym przypadku musimy mnożyć określonego typu obrazy, by wyrazić coś abstrakcyjnego (np. *dom* w ogólności). Natomiast wystarczy pojedynczy obraz, by przekazać odbiorcy informację, iż chodzi nam o jakąś konkretną rzecz czy osobę. Język werbalny ułatwia uchwycenie istoty rzeczy, podczas gdy język ikoniczny interesuje się głównie tym, co powierzchowne, związane z zewnętrznym wyglądem, a nie z wewnętrzną naturą. Posługując się językiem werbalnym, używamy elementów już istniejących i stosujemy je według wcześniej ustalonych zasad gramatycznych. Natomiast posługując się językiem ikonicznym, za każdym razem tworzymy coś niepowtarzalnego, rejestrując jakiś aspekt rzeczywistości materialnej w jej nieskończonej ilości przejawów.

Kolejna istotna różnica między językiem werbalnym a językiem ikonicznym odnosi się do czasu i przestrzeni. Za pomocą języka werbalnego można precyzyjnie umiejscowić daną treść w konkretnym czasie. Umożliwia to koniugacja czasowników i inne części mowy. Zwykle wystarczy po prostu podać datę danego wydarzenia. Tymczasem język ikoniczny zna jedynie czas teraźniejszy. Nawet obrazy z przeszłości są przeżywane przez odbiorcę jako teraźniejszość. Język werbalny jest niemal zupełnie pozbawiony wymiaru przestrzennego. Dla przykładu, słowo *dom* nie zawiera w sobie żadnych wskazań, co do konkretnego miejsca, w którym ów dom się znajduje. Odwrotna sytuacja ma miejsce wtedy, gdy posługujemy się językiem ikonicznym. Jest on zredukowany w wymiarze czasowym, przedstawia natomiast daną rzeczywistość w jej specyficznym umiejscowieniu przestrzennym (np. konkretny dom w konkretnym pejzażu). Język werbalny może przekazać treści zdecydowanie bardziej złożone i skomplikowane. Za pomocą słów możemy bowiem wypowiadać twierdzenia, przeczenia, wątpliwości, pytania, hipotezy, powiązania przyczynowo – skutkowe. Natomiast językiem ikonicznym możemy wyrażać głównie twierdzenia. Język ten pozostawia niewiele miejsca na niuanse, wątpliwości, hipotezy czy pytania.

Język werbalny odsyła nas do idei i pojęć, a tylko pośrednio do świata odczuć i emocji. Język ikoniczny wprowadza nas w świat przeżyć i nastrojów, a jedynie pośrednio odsyła nas do określonych idei czy pojęć. Słyszac słowo *przyjaciół*, jesteśmy najpierw pobudzani do refleksji intelektualnej, aby rozszyfrować znaczenia tego słowa. Dopiero na skutek uświadomienia sobie treści tego pojęcia może pojawić się w nas poruszenie emocjonalne (np. radość czy tęsknota za kimś bliskim). Tymczasem fotografia pokazująca jakiegoś przyjaciela od razu porusza nas emocjonalnie. Słowa głównie zastanawiają, podczas gdy obrazy głównie poruszają. Język werbalny może ukazać powiązania logiczne oraz związki przyczynowe i skutkowe między wydarzeniami, osobami, procesami. Natomiast obraz komunikuje jedynie związki przestrzenne między elementami. Logika języka werbalnego wymaga respektowania określonej sekwencji elementów czy zdażeń. Konieczne jest zachowanie właściwej kolejności w prezentowanych treściach czy argumentach. Nie można przeskakiwać określonych elementów, jeśli całość ma być logiczna. Sens przekazu można zrozumieć dopiero po percepcji całego procesu komunikacji. Natomiast logika języka ikonicznego jest intuicyjna. Często wymaga ona uchwycenia całości przesłania w oparciu o jakiś jeden tylko obraz, kolor czy kształt.

Za pomocą słów staramy się precyzować i przekonywać. Natomiast obrazy poruszają nas i coś sugerują. Słowa przekonują za pomocą powiązań logicznych i przytoczonych faktów. Natomiast obraz *uwodzi* pięknem, barwą, niepowtarzalnością, klimatem. Słowa stymulują wyobraźnię, natomiast obraz jest produktem gotowym i wymaga jedynie biernego *zarejestrowania* w świadomości. Obraz nie zmusza do wyobraźni twórczej. W konsekwencji język ikoniczny tworzy ludzi o podobnej wyobraźni, którzy działają niemal na zasadzie fotokopiarki. Zwłaszcza wśród młodzieży obserwujemy obecnie duże podobieństwo gustów, stylów mody czy zewnętrznych zachowań. Język werbalny rozwija zdolność syntezy. Pomaga uchwycić istotę rzeczy, zrozumieć sens danego zjawiska.

”

Środki komunikacji społecznej wywierają obecnie tak silny wpływ na współczesnego odbiorcę, gdyż ma on wrażenie, iż media umożliwiają mu bezpośredni kontakt z rzeczywistością. Z ich pomocą odbiorca postrzega świat za pomocą konkretnych obrazów, a nie za pomocą abstrakcyjnych procesów intelektualnych, które wymagają znacznie większego skupienia i znacznie większego wysiłku intelektualnego. Istnieje zasadnicza różnica między przekazem werbalnym a przekazem ikonicznym.

Absolutyzowanie komunikacji słownej może jednak doprowadzić do utraty kontaktu ze światem konkretności, do przeintelektualizowania i dogmatyzmu. Z kolei język ikoniczny ułatwia koncentrację na szczegółach i konkretach. Uczy analizy. Prowokuje do rozwijania intuicji. Absolutyzowanie komunikacji ikonicznej może z kolei doprowadzić do relatywizmu, do selekcjonowania i kawałkowania rzeczywistości, a nawet do utraty równowagi emocjonalnej.

Obserwowana obecnie dominacja języka ikonicznego prowadzi do zmian w sposobie funkcjonowania człowieka i społeczeństwa. Nie chodzi tu jedynie o nowy sposób wypowiadania się i komunikowania, ale też o nowy sposób interpretowania rzeczywistości oraz o nowy sposób odnoszenia się człowieka do samego siebie i do otaczającego go świata. Uprzywilejowanie określonego typu języka czy form wypowiedzi (słowo mówione, twórczość pisana, obraz, rysunek, muzyka, taniec) wynika z dominacji określonego typu kultury, jak również z promowanej wizji człowieka i więzi międzyludzkich. Dostrzeganie tego faktu nie oznacza dokonywania ocen czy opowiadania się po stronie jakiejś konkretnej formy komunikacji. Umożliwia natomiast krytyczne rozumienie odbiorcy danego przekazu i jego sytuacji kulturowej. Idealem jest zachowanie właściwych proporcji między różnymi rodzajami form komunikacji oraz dokonanie harmonijnej syntezy w tym względzie¹⁵. Ważna jest świadomość, iż określony typ języka i form komunikacji promuje specyficzny sposób myślenia, przeżywania, wartościowania, odnoszenia się człowieka do samego siebie i innych ludzi. Skuteczne porozumiewanie się z daną osobą czy grupą społeczną wymaga znajomości i rozumienia języka i form komunikacji, na jakie jest wrażliwy i otwarty dany słuchacz czy dana grupa słuchaczy.

Nowa ewangelizacja w nowej rzeczywistości

Owocne przekazywanie prawd wiary wymaga obecnie – jak nigdy dotąd – od ewangelizatorów pogłębionych kompetencji w zakresie komunikacji międzyludzkiej. Gdy ograniczamy się bowiem do używania takich form przekazu, które są nam znane i bliskie, ale które są obce odbiorcy, wtedy tworzymy bariery i nieporozumienia. W obliczu kultury ponowoczesności, społeczeństwa z informatyzowanego i dominacji języka ikonicznego w komunikacji, odpowiedź uczniów Chrystusa nie powinna polegać na buncie czy na popadaniu w zniechęcenie albo w poczucie bezradności. Przeciwnie, w czasach kryzysu człowieka, wartości i więzi, misja głoszenia Ewangelii okazuje się tym bardziej aktualna i potrzebna. Codziennie przekonujemy się o tym, że również w XXI wieku nie zbawi nas nauka ani technika, tolerancja ani demokracja, nie zbawi nas nic i nikt – poza Chrystusem.

Chrześcijanin nie jest powołany do tego, by zatrzymać czas lub by wrócić do przeszłości. Przeciwnie, jest powołany do tego, by mieć realistyczny kontakt z teraźniejszością. Chrystus powołuje nas do tego, by przemieniać oblicze tej ziemi, a nie do tego, by uciekać z tego świata, lub by obrażać się na rzeczywistość, w której przyszło nam żyć i działać. Kontakt z rzeczywistością upewnia nas o tym, że współczesny człowiek targany jest pytaniami

¹⁵ Por. W. Engemann, *Personen und Zeichen im Prozess der Kommunikation des Evangeliums*, w: *Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, G. Lämmlin (red.), Tübingen 2001, s. 389-406.

egzystencjalnymi i potrzebuje spotkania z Bogiem w nie mniejszym stopniu, niż miało to miejsce w poprzednich epokach. Żyje bowiem w cywilizacji, która wystawia na próbę człowieka i jego zdrowy rozsądek, jego wolność i zdolność szukania prawdy, a także jego zdolność uczenia się miłości. Człowiek żyjący w cywilizacji egoizmu, chwilowej przyjemności i pustki aksjologicznej, potrzebuje Ewangelii, która jest zaproszeniem do życia w cywilizacji miłości, prawdy, wolności i świętości dzieci Bożych. Ewangelia chroni współczesnego człowieka przed jego własną słabością i naiwnością, a także przed popadaniem w postawy skrajne. Przypomina o tym, że powołaniem człowieka nie jest zniewolenie czy bunt, lecz wolność; nie doraźna przyjemność czy bezsensowna asceza, lecz radość i trwałe szczęście; nie egoistyczny indywidualizm czy ideologiczny kolektywizm, lecz wspólnota osób; nie kult umysłu czy popadanie w irracjonalny subiektywizm, lecz myślenie realistyczne i krytyczne.

Zadaniem nowych ewangelizatorów (duchownych i świeckich) jest komunikowanie prawd ewangelicznych za pomocą takich form przekazu i jednocześnie w tak precyzyjny sposób, by współczesny słuchacz słowa Bożego – podobnie jak ci, którzy słuchali Jezusa – miał tylko dwie możliwości: zrozumieć i przyjąć Bożą prawdę lub zrozumieć tę prawdę i ją odrzucić. Nie powinno być natomiast takiej sytuacji, w której słuchacz nie zrozumiał przekazywanych mu prawd i w konsekwencji nadal sądzi, że rację ma on, a nie Chrystus. Współcześni głosiciele słowa Bożego powinni zdawać sobie sprawę z tego, że ich zadaniem jest nie tylko kompetentne komunikowanie Bożej prawdy o człowieku, ale też wiarygodne komunikowanie Bożej miłości do człowieka. Prawda ukazuje nam błogosławioną drogę życia, ale dopiero doświadczenie miłości daje siłę, by tą drogą pójść i by wytrwać do końca.

Kościół jest narzędziem zbawienia, a jego pierwszą drogą jest człowiek¹⁶. Kryzys człowieka nie powinien być dla ewangelizatorów powodem do rezygnacji, lecz przeciwnie – powinien mobilizować ich do jeszcze bardziej aktywnego i kompetentnego głoszenia Ewangelii, zgodnie z jakże aktualnym stwierdzeniem G. K. Chestertona, że „Kościół broni człowieka przed poniżającą niewolą, jaką jest bycie typowym dzieckiem swoich czasów”. Współczesny człowiek jest głodny Boga tym bardziej, im mniej zdaje sobie z tego sprawę. Chodzi tylko o to, w jaki sposób do niego dotrzeć z Bożą prawdą i z Bożą miłością w cywilizacji, która odrzuca wartości ewangeliczne oraz model człowieka objawiony w Chrystusie. Na pierwszy rzut oka człowiek współczesny – z typową dla siebie mentalnością, jaką się kieruje i językiem, jakim się posługuje – wydaje się być słabym kandydatem na słuchacza słowa Bożego. Ale właśnie dlatego, że posiada on cechy, które prowadzą go do kryzysu i cierpienia, do samotności i rozczarowania, doświadczą tęsknoty za dobrem, prawdą i pięknem, za radością i świętością, za wartościami ewangelicznymi i za spotkaniem z Chrystusem.

Współczesny człowiek żyje na peryferiach samego siebie¹⁷, na peryferiach własnych pragnień i aspiracji. Pragnie bardziej mieć niż być. Łatwiej bowiem zdobyć jakąś rzecz niż stać się dojrzałym człowiekiem. Chrystus fascynuje człowieka wszystkich

¹⁶ Por. RH 1.

¹⁷ Por. R. Latourelle, *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Assisi 1982, s. 269.

czasów, gdyż objawia nam naszą tajemnicę, odsłania nasze najgłębsze potrzeby oraz sens życia. Mimo to w żadnej epoce i kulturze nie jest łatwo głosić Chrystusa. Aby ogień Jego miłości i prawdy dotarł do człowieka i w nim zapłonął, musi przedrzeć się przez sferę powierzchowności i spontaniczności. Musi dotrzeć do sfery najbardziej osobistej i intymnej, by stać się wyczekiwaną odpowiedzią na najbardziej podstawowe pytania i potrzeby adresata Ewangelii. Zadaniem Kościoła jest głosić słowo Boże współczesnemu człowiekowi w taki sposób, by miał on szansę odkryć Chrystusa jako jedynego Zbawiciela człowieka oraz by mógł zafascynować się sposobem życia, do jakiego Jezus nas zaprasza.

Na progu XXI wieku głosiciele Słowa Bożego stoją w obliczu istotnych pytań. W jaki sposób rozbudzić we współczesnym człowieku otwartość na Boże Objawienie? Czy dotychczasowe sposoby głoszenia Ewangelii (język, argumenty, forma) mogą nadal docierać do świadomości i poruszać serce współczesnego słuchacza? Co trzeba zmienić w języku, sposobie argumentowania i formach komunikacji pastoralnej, by Ewangelia odsłaniała swą siłę i by przemieniała także współczesne pokolenie dorosłych, młodzieży i dzieci? W jaki sposób łączyć codzienne doświadczenie człowieka, który przeżywa siebie i świat głównie za pomocą laickich mediów, z przesłaniem Ewangelii, która ukazuje mu zupełnie inne horyzonty znaczeń i wartości? Na ile i w jaki sposób wyobrażenia ikoniczna i rzeczywistość ukazywana za pomocą dominujących obecnie środków przekazu może stać się narzędziem ewangelizacji? W jaki sposób docierać z Ewangelią miłości i radości do człowieka dotkniętego egoizmem, subiektywizmem, pustką aksjologiczną, indyferentyzmem religijnym, a nawet obojętnością na własny los? Odpowiedź na powyższe pytania wymaga rozumienia znaków czasu i uważnego obserwowania szybko zmieniającej się rzeczywistości. „Tak, jak imperium rzymskie z jego strukturą kulturową postawiło przed Kościołem starożytnym problem teologiczny i jak pojawienie się społeczności industrialnej wymagało zmierzania się z innymi problemami teologicznymi, tak również pojawienie się społeczeństwa informacyjnego wymaga nowej perspektywy teologicznej, która pozwoli nauce Chrystusa zachować swoją tożsamość. Trzeba podjąć wyzwanie, jakie płynie ze samoświadomości współczesnego człowieka oraz z postawy tych, którzy tworzą jego mentalność. Istotnym elementem tego wyzwania jest zmierzenie się z problemem środków społecznego przekazu”¹⁸.

Także w naszych czasach istnieje szansa na skuteczne głoszenie słowa Bożego, gdyż człowiek współczesny na swój sposób poszukuje transcendencji, sacrum, duchowej głębi i spotkania z Bogiem. Tę tęsknotę za Bogiem współczesny człowiek wyraża jednak na nowe sposoby: czasem poprzez doświadczenie, że dobra tego świata nie mogą zaspokoić wszystkich jego potrzeb i aspiracji. Innym razem poprzez powrót do wspólnoty parafialnej i do praktyk religijnych. Jeszcze innym razem poprzez poszukiwanie dziwacznych form religijności. Ci, którzy oddalają się od Boga, rozpaczliwie szukając coraz to nowych przeżyć i popadając w uzależnienia czy inne formy kryzysu, stają się ważnym

¹⁸ A. Girardet, *Il Vangelo che viene dal video*, Torino 1980, s. 58.

znakiem czasów. Odsłaniają bowiem bezradność człowieka, który zagubił drogę do Boga, a także trudności, z jakimi przychodzi się mierzyć nowym ewangelizatorom¹⁹.

Jest rzeczą oczywistą, że w społeczeństwie ponowoczesnym i wysoce zinformowanym media mogą stać się ważnym narzędziem nowej ewangelizacji. Warto podać trzy istotne zasady w tym względzie²⁰. Zasada pierwsza: w ewangelizacji należy korzystać ze wszystkich dostępnych narzędzi komunikacyjnych. Wiąże się z tym konieczność kodyfikowania przekazu ewangelicznego zgodnie ze strukturą i językiem typowym dla danego rodzaju massmediów. Zasada druga: współczesnym technologiom komunikacji należy nadać taką formę i zawrzeć w nich taką treść, by były one zgodne z postawą Chrystusa, z jego stylem życia, wartościowania i komunikowania²¹. Zasada trzecia: konieczna jest pogłębiona formacja ludzi, którzy są specjalistami w dziedzinie komunikacji medialnej, by ich działania były zgodne z duchem Ewangelii i by stawały się rzeczywistym świadectwem wiary.

„Światowa sieć elektroniczna może stać się ziemską infrastrukturą w służbie miłości. Dzisiaj znowu znajdujemy się między wieżą Babel a Zesłaniem Ducha Świętego. Jestem przekonany, że Duch Boży nieustannie działa i że powiew Pięćdziesiątnicy zwycięży”²². Jednak, aby stało się to możliwe, trzeba w znacznie większym niż dotąd stopniu naśladować sposób komunikowania, jakiego uczy nas Jezus. On potrafił wyrażać trudne prawdy w tak prosty sposób i za pomocą tak trafnych form przekazu, że rozumieli Go nawet analfabeci. Jednocześnie stosował taką precyzję języka i argumentów, że nie mogli Mu niczego zarzucić uczeni w Piśmie ani faryzeusze. Chrystus tworzył optymalną przesłanie do przyjęcia tego, co głosił, gdyż swoim słuchaczom najpierw komunikował miłość i umacniał w nich nadzieję nawet wtedy, gdy treści, które głosił, stawiały odbiorcy twarde wymagania, szokowały czy prowokowały do odejścia²³.

Jeśli chcemy naśladować Chrystusa w Jego sposobach komunikowania i odnoszenia się do słuchacza, to nikogo nie powinniśmy traktować jak wroga. Głosiciel Ewangelii może mieć przeciwników, którzy odnoszą się do niego z wrogością, a nawet nienawiścią. Jednak on sam nie powinien odnosić się do nich na ich sposób. Świadek Ewangelii może widzieć w drugim człowieku adwersarza, ale nigdy nie powinien traktować go jako wroga, którego należy pokonać. Nawet w obliczu najbardziej agresywnych czy cynicznych słuchaczy mamy do dyspozycji niezawodne narzędzie ewangelizacji, które przemawia w każdych czasach i które polega na tym, by najpierw kochać i milczeć. Warto też pamiętać o tym, że także w naszych czasach zachowują swą wartość tradycyjne metody głoszenia Ewangelii, a zatem liturgia, sprawowanie sakramentów, katecheza, rekolekcje i dni skupienia, spotkania w grupach formacyjnych, pielgrzymki, rozmowy indy-

¹⁹ H. Wahl, *Seelsorge in der Individualisierungsfalle?*, w: *Zielsicher und menschenoffen. Ein neuer Blick auf Ressourcen und Möglichkeiten der Seelsorge*, E. Garhammer (red.), Regensburg 2001, s. 59.

²⁰ Por. M. C. Carnicella, *Comunicazione...*, dz. cyt., s. 44

²¹ Por. R. Mancini, *Comunicazione come ecumene*, Brescia 1991.

²² P. Babin, *La catechesi nell'era della comunicazione*, Torino 1989, s. 37.

²³ Por. F. Lambiasi, G. Tangorra, *Gesù Cristo comunicatore*, Milano 1997, s. 127-172.

widualne. Chodzi natomiast o to, by także wtedy, gdy posługujemy się sprawdzonymi metodami ewangelizowania, posługiwać się takim językiem i argumentami, który są łatwo zrozumiałe dla współczesnych ludzi oraz dobierać takie tematy przepowiadania, które są szczególnie bliskie i potrzebne konkretnej grupie słuchaczy Słowa Bożego²⁴.

Zakończenie

Na progu XXI wieku Kościół stoi w obliczu podwójnego zadania. Po pierwsze, ma on starym odczytywać znaki czasu, czyli rozeznawać rzeczywistość, w której żyje współczesny słuchacz Słowa Bożego. Po drugie, Kościół powinien uczyć się włączenia w dzieło ewangelizacji współczesnych mediów i najnowszych form przekazu informacji. Wiara nie jest możliwa bez Bożej łaski, ale rodzi się ze słuchania! Ewangelizacja nie dokonuje się w sposób magiczny czy automatyczny²⁵. W każdych czasach wymaga ona mediacji świadków Jezusa, którzy uwzględniają uwarunkowania społeczne i kulturowe ludzi, do których są posłani. To Bóg zdecydował, że będzie potrzebował ludzkich pośredników, aby zrealizować swój plan zbawienia. Wspiera On swoją łaską wszystkich ewangelizatorów, ale też zostawia im wolność i odpowiedzialność w ramach ich osobistych talentów i możliwości. Zadaniem nowych ewangelizatorów jest stawianie się optymalnym narzędziem przekazu wiary, a to wymaga zdobycia solidnej wiedzy na temat współczesnego człowieka, żyjącego w kulturze ponowoczesności, oraz równie solidnych kompetencji z zakresu komunikacji międzyludzkiej i sposobów wykorzystania nowoczesnych mediów w służbie Ewangelii²⁶. ■

O AUTORZE:

ks. Marek Dziewiecki - ur. 3.07.1954 w Radomiu, kapłan diecezji radomskiej, dr psychologii, adiunkt na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego, krajowy duszpasterz powołań i wicedyrektor Europejskiego Centrum Powołań, dyrektor telefonu zaufania Linia Braterskich Serc, rekolekcjonista, odznaczony medalem Komisji Edukacji Narodowej, autor ponad pięćdziesięciu książek z zakresu wychowania, komunikacji międzyludzkiej, przygotowania do małżeństwa i rodziny oraz profilaktyki i terapii uzależnień.

²⁴ Por. J. Augustyn, *Posługa rekolekcyjna kapłana wobec ludzi młodych*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka bycia księdzem*, Kraków 2010, s. 449-457.

²⁵ Por. M. Dziewiecki, *Mężczyzna mocny miłością*, Częstochowa 2010, s. 123-126.

²⁶ Por. M. C. Carnicella, *Comunicazione...*, dz. cyt. s. 9.

PRZESTRZENIE KULTURY

Leszek Kolankiewicz

Teatr kultów transowych

STRESZCZENIE:

TEATR JEST ZJAWISKIEM KULTUROWO OKREŚLONYM, OGRANICZONYM TERYTORIALNIE I HISTORYCZNIE. NIE MA JEDNAK KULTURY, KTÓRA NIE PRAKTYKOWAŁABY JAKICHŚ WIDOWISK. POŚRÓD WIDOWISK KULTUROWYCH NA SZCZEGÓLNĄ UWAGĘ ZASŁUGUJĄ KULTY TRANSOWE.

MOŻNA W NICH DOSTRZEC WIELE ELEMENTÓW TEATRALNYCH. TANCERZ KULTÓW TRANSOWYCH TRACI SWOJĄ TOŻSAMOŚĆ NA RZECZ INNEJ TOŻSAMOŚCI. W TRANSIE RYTUALNYM MITYCZNA POSTAĆ WCHODZI NA MIEJSCE ZWYKŁEJ OSOBOWOŚCI CZŁOWIEKA.

W PRZECIWIENSTWIE DO AKTORA, TANCERZ TRANSOWY WYKAZUJE JEDNAK AMNEZJĘ W SPRAWIE TEGO, CO SIĘ Z NIM DZIAŁO W TOKU RYTUALNO-MITYCZNEJ AKCJI. TEATR KULTUROWY NIE JEST TEATREM ODGRYWANYM, LECZ PRZEŻYWANYM. AUTOR ARTYKUŁU KONCENTRUJE SIĘ NA TRZECH WYBRANYCH KULTACH TRANSOWYCH: DIONIZYZMIE, TARANTYZMIE I KULCIE CANDOMBLE.

SŁOWA KLUCZOWE:

TEATR, KULTY TRANSOWE, TOŻSAMOŚĆ

ABSTRACT:

THE THEATER IS A CULTURALLY SPECIFIC PHENOMENON, LIMITED TERRITORIALY AND HISTORICALLY. BUT THERE IS NO CULTURE THAT DOES NOT ENGAGE IN ANY PERFORMANCES. AMONG THE CULTURAL PERFORMANCES, THE TRANCE CULTS ATTRACT SPECIAL ATTENTION. IN THEM ONE CAN SEE MANY ELEMENTS OF THIS KIND OF THEATRE. TRANCE CULTS DANCER LOSES ITS IDENTITY TO ANOTHER IDENTITY. IN A TRANCE RITUAL, A MYTHICAL FIGURE TAKES THE PLACE OF A NORMAL HUMAN PERSONALITY. THE DANCER, IN CONTRAST TO THE ACTOR, SHOWS A TRANCE AMNESIA REGARDING WHAT HAD HAPPENED TO HIM DURING THE RITUAL-MYTHIC ACTION. THE CULT THEATER IS NOT PLAYED OUT BUT LIVED THROUGH. THE ARTICLE FOCUSES ON THREE TRANCE CULTS: THE BACCHIC CULT, THE TARANTISM AND THE CANDOMBLE WORSHIP.

KEYWORDS:

THEATRE, TRANCE CULTS, IDENTITY

Teatr – definiowany jako sztuka teatru – jest zjawiskiem określonym kulturowo, ograniczonym terytorialnie i historycznie: powstał i rozwijał się tylko w niektórych miejscach i czasach. Na gruncie europejskim teatr narodził się w antycznej Grecji: to wszyscy wiedzą ze szkoły, ale raczej już tylko nieliczni pamiętają, że między teatrem greckim a współczesnym teatrem europejskim nie ma ciągłości, bo po upadku teatru rzymskiego nastąpiła autentyczna wyrwa, wielowiekowa przepaść. W Europie średniowiecznej, już w świecie chrześcijańskim, nastąpiły niejako ponowne narodziny teatru. Ten teatr europejski – nawet jeśli historycznie nieciągły, najpierw grecko-rzymski, pogański, a następnie średniowieczny, chrześcijański, i potem nowożytny, już świecki – to zjawisko, które dość dobrze znamy. Niemniej warto zauważyć, że wciąż rewiduje się nasze rekonstrukcje teatru greckiego i rzymskiego – tak dalece, że coraz bardziej zaczyna on przypominać dawny teatr azjatycki, jakim go znamy z istniejących przeżytków; pamiętajmy, że sztuka teatru została wykształcona jeszcze przez kultury azjatyckie: od Indii, przez Chiny i Koreę, aż do Japonii. Klasyczne teatry azjatyckie, które przetrwały po dziś dzień, znamy coraz lepiej, najpierw z opracowań orientalistycznych, a ostatnimi czasy z prac komparatystycznych, przede wszystkim jednak z coraz częstszych bezpośrednich kontaktów.

W historii teatru postawiono hipotezę, że to artyści greccy jakoby zanieśli sztukę teatru do Indii, tak jak to miało być w wypadku rzeźby. Inna hipoteza historycznoteatralna powiada z kolei, że antyczny teatr grecki miałby się wywodzić od teatru egipskiego, jak inne zjawiska, które – przez minojską Kretę – przywędrowały do Grecji z Egiptu. Są to jednak tylko hipotezy, na potwierdzenie których trudno będzie znaleźć dowody.

Pewne jest natomiast, że w starożytnym Egipcie praktykowano widowiska taneczne – zresztą, chciałoby się powiedzieć, jak wszędzie i zawsze. Taniec to jedno z najbardziej archaicznych działań kulturowych gatunku ludzkiego; człowiek paleolityczny, malujący ściany jaskiń, uprawiał taniec – by się o tym przekonać, wystarczy zajrzeć do opracowań paleoantropologicznych i archeologicznych, na przykład do *Les chamanes de la préhistoire. Transe et magie dans les grottes ornées* Jeana Clottes’a i Davida Lewisa-Williamsa¹. Ci badacze najstarszej sztuki pokazują dowodnie, że pierwszy człowiek – wyobraźmy go sobie jako kogoś w rodzaju bohatera początkowej części *Odysei kosmicznej* Stanleya Kubricka, tej zatytułowanej *Narodziny ludzkości*, czy też bohatera *Walki o ogień* Jeana-Jacques’a Annauda – był pogrążonym w transie, tańczącym szamanem.

Jeśli chodzi o widowiska, wypada podkreślić, iż nie ma i chyba nie było kultury, która nie znałaby i nie praktykowała jakichś widowisk. Termin *cultural performance* (widowisko kulturowe) wprowadził do etnologii i antropologii kulturowej pod koniec lat 50. ubiegłego wieku Milton Singer²: do widowisk kulturowych zaliczył on, oprócz teatru i tańca, również tradycyjne występy muzyków i opowiadaczy, obrzędy religijne

¹ J. Clottes, D. Lewis-Williams, *Les chamanes de la préhistoire. Transe et magie dans les grottes ornées*, Paris 1996.

² Uczynił to we wstępie do książki zbiorowej *Traditional India: Structure and Change*, ed. by Milton B. Singer, Philadelphia 1959.

i uroczystości świeckie i tym podobne działania społeczne, mające na celu ucieleśnienie głównych aspektów symbolicznych danej tradycji, zorganizowane z jakiejś okazji w określonym miejscu i czasie, odprawione przez wykonawców wobec zgromadzonych zgodnie z przewidzianym przebiegiem. Świat widowisk kulturowych jest niesłychanie bogaty – bogatszy niż ten objęty szerokim pojęciem sztuk widowiskowych (ang. *performing arts*, franc. *arts du spectacle*).

Do widowisk kulturowych zalicza się także obrzędy kultów zwanych kultami opętania (ang. *possession cults*, franc. *cultes de possession*). Wyraz *opętanie* w tej nazwie może być mylący, jeśli rozumieć go albo w kontekście zagadnień związanych z psychiatrią – jako obłąkanie, w którym chory czuje się zamieszkanym przez jakąś istotę nadprzyrodzoną, najczęściej przez demona, wskutek czego ma poczucie rozdwojenia osobowości i doznaje halucynacji, albo w sposób religijny – jako pozostawanie w mocy złego ducha wymagające egzorcyzmów, właśnie jak to, co spotkało tę nieszczęsną dziewczynkę, Regan MacNeil, w pamiętnym *Egzorcysta* Williama Friedkina. Przeważnie nie o tak pojmowane opętanie tu jednak chodzi. Kulty te można by więc nazwać kultami nawiedzenia. Wyraz *nawiedzenie* oznacza bowiem nie tylko dotknięcie opętaniem, popadnięcie w szaleństwo, ale też – bardziej pozytywnie – napełnienie łaską, obdarzenie natchnieniem przez wstępujące w kogoś moce nadprzyrodzone. Zresztą tam, gdzie chodzi o moce nadprzyrodzone, zwykle mamy do czynienia z pewną ambiwalencją (tego rodzaju ambiwalencję najlepiej oddaje techniczny termin religioznawstwa i antropologii kulturowej – *sacrum*: jako przymiotnik oznaczający i to, co święte, czcigodne, otoczone kultem, i to, co przeklęte, przeznaczone na zatracenie, poświęcone mocom podziemnym). W społeczeństwach, w których praktykuje się te kulty, pojmowane są one także pozytywnie, jako wysoki przejaw duchowości. Cóż jednak, skoro w polskiej literaturze przedmiotu – etnologicznej, religioznawczej – nie jest przyjęte mówienie o kultach nawiedzenia. Może, dlatego że dziś nawiedzenie kojarzy się przede wszystkim z fanatyzmem, ślepym oddaniem jakiejś ideologii?

Mówi się niekiedy o kultach transowych – i ja też wybrałem dla niniejszego tekstu tę nazwę, wydaje się ona bowiem nazwą najbardziej techniczną ze wszystkich. Ale wyraz „trans” też może budzić rozmaite zastrzeżenia. W dzisiejszej kulturze wielkich miast kojarzy się z muzyką transową (ang. *trance music*), dopomagającą popaść w stan zapału, uniesienia, zachwyty, ekstazy – stan często osiągany dzięki dodatkowemu zażyciu właśnie tabletki *ecstasy* (MDMA, pochodnej amfetaminy) lub jakiegoś innego środka psychostymulującego, wywołującego euforię; rozrywkowy stan oderwania się od problemów życia codziennego. Ale kiedy w religioznawstwie, etnologii czy antropologii kulturowej mówi się o kultach transowych, to ma się na uwadze zasadniczo pozytywne fakty kulturowe, w społeczeństwach plemiennych mające rangę najwyższą. O transie już napomknąłem, poruszając temat zdobionych jaskiń paleolitycznych – tacy badacze jak Clottes i Lewis-Williams uważają trans za doświadczenie formujące w toku antropogenezy.

Chociaż w literaturze fachowej bardzo często trans i ekstazę traktuje się jak synonimy – tak czyni Mircea Eliade w *Szamanizmie i archaicznych technikach ekstazy* (przeł. i wstęp Krzysztof Kocjan, oprac. naukowe Jerzy Tulisow, Warszawa 1994), tak też czyni

Ioan M. Lewis w *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism* (Harmondsworth and New York 1978), by ograniczyć się do najwybitniejszych przykładów – to niekiedy badacze postulują jednak odróżnianie jednego od drugiego. Gilbert Rouget widzi w nich wręcz dwa bieguny całego kontinuum faktów: od ekstazy, którą charakteryzuje samotność, znieruchomienie, cisza, umartwienie zmysłów, halucynacje, brak objawów ataku i zachowanie pamięci o doświadczeniu – do transu, który jest doświadczeniem społecznym, cechującym się ruchem, hałasem, nadpobudliwością zmysłową, brakiem halucynacji, atakiem i amnezją poatakową³. Również co do samego – nawet tak wąziej pojętego – transu zgłaszane są rozmaite uściślenia, na przykład Alfred Métraux odróżnia właściwy trans od symptomatyki ataku, który stanowi tylko jego fazę wstępną⁴.

Tak czy inaczej trans i opętanie to synonimy – i takie ujęcie jest w literaturze przedmiotu obowiązujące, klasyczne, tak jak klasyczna jest już choćby praca zbiorowa *Spirit Mediumship and Society in Africa*⁵. Rytualny tancerz wpadający w trans traci świadomość, ale nie upada – traci tylko przytomność tego, co się z nim dzieje, kim jest; przestaje być sobą. Na miejsce dotychczasowej tożsamości, zwykłego ludzkiego „ja”, wchodzi jakieś inne „ja”, odrębna, niecodzienna tożsamość; tancerz zostaje nawiedzony przez ducha. W języku psychologii głębi ową obrzędową tożsamość można by nazwać psychoidem, nieświadomą inteligencją, kierującą funkcjami ciała oraz działaniami instynktowymi lub odruchowymi. Dla nas tutaj ważne jest to, że ta nowa tożsamość, owo inne „ja”, które nawiedza tancerza w transie, ma strukturę postaci, jest osobą. W językach, które wywodzą się z łaciny, wyrazy *postać* i *osoba* pochodzą z jednego pnia słowotwórczego. Jak pamiętamy, łacińska *persona* to nie tylko – w sensie abstrakcyjnym – osoba i – w sensie metaforycznym – charakter człowieka, ale przede wszystkim – w znaczeniu właściwym – maska teatralna. We francuskim, włoskim czy hiszpańskim mamy więc trzy ściśle powiązane pojęcia: *personne/persona*, czyli osoba, również w sensie gramatycznym, prawnym i religijnym (jako osoba Trójcy Świętej); *personnalité/personalitià/personalidad*, czyli osobowość; oraz *personnage/personaggio/personaje*, czyli postać – w znaczeniu sylwetki ludzkiej stworzonej przez artystę, szczególnie bohatera utworu literackiego, na przykład dramatu, bohatera, w którego wciela się następnie aktor. Tak więc aktor jest osobą, obdarzoną jakąś osobowością, ale rolę, którą kreuje, to postać.

Zjawisko owładnięcia przez postać, z jakim mamy do czynienia w kultach opętania, jest analogiczne do tego, z jakim spotykamy się w teatrze, jak to dowodnie pokazał Jean Duvignaud w swej socjologiczno-antropologicznej monografii aktora⁶. W transie rytualnym to właśnie mityczna postać wchodzi na miejsce zwykłej osobowości człowieka.

³ G. Rouget, *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, préface de Michel Leiris, Paris 1980.

⁴ A. Métraux, *Opętanie w wodu*, przeł. Katarzyna Ławniczak [Leżeńska], „Dialog” 1987 nr 9.

⁵ *Mediumship and Society in Africa* ed. by John Beattie and John Middleton, foreword by Raymond Firth, London 1969).

⁶ J. Duvignaud, *Aktorstwo a opętanie*, przeł. Magda Rodak, „Dialog” 1997 nr 1; tenże, *Maniczność postaci scenicznej*, przeł. Magda Rodak, „Dialog” 1997 nr 5.

Uczestnicy obrzędów uciekają się do metafor ujmujących gwałtowny charakter tego owładnięcia: duch spada na tancerza, ujeżdża go – metafory te nie tylko podkreślają wspomnianą wcześniej fazę ataku, ale też oddają typ relacji między oderwanym psychoidem a integralną psychofizycznością tancerza. Tancerz, który wpadł w trans, po wyjściu z niego w zasadzie nie powinien pamiętać, co się z nim działo – wszyscy naokoło wiedzą, jak się zachowywał, co robił i mówił, kiedy był wcieleniem mitycznej postaci, tylko on jeden nie ma tej świadomości. Co więcej, etykieta, dobre wychowanie nakazują mu, by nie wypytywał na ten temat innych uczestników kultu: nie powinien za dużo wiedzieć, żeby nawet niechcący, wbrew woli nie utożsamiać się z ową postacią. Ta mityczna postać z definicji przewyższa bowiem człowieka, jest wyższym dobrem. Dlatego właśnie jej żywa obecność, jej wcielenie jest przez ludzi pożądane, jest przez społeczność wyznawców wywoływane. Postać mityczna inkarnuje się, zjawia w toku obrzędu kultu transowego, będącego widowiskiem kulturowym.

Dlatego właśnie w tytule tekstu umieściłem wyraz „teatr”, w wyrażeniu „teatr kultów transowych”. Należy to oczywiście odczytywać jako metaforę (taką samą jak w podtytule mojej książki *Dziady. Teatr święta zmarłych*). Co różni działanie rytualnego tancerza od działania aktora, już zostało powiedziane: tancerz transowy – inaczej niż aktor teatralny – powinien wykazywać się amnezją w sprawie tego, co się z nim działo w toku rytualno-mitycznej akcji. Rozróżnienie to wszakże nie jest oczywiste – Michel Leiris pokazał, że tancerze w transie jednak bardzo często zachowują świadomość, a zatem i pamięć o tym, co się z nimi działo⁷. Niemniej Leiris, mówiąc o teatrze kultowym, zaznacza, że nie jest to teatr odgrywany, lecz przeżywany. W literaturze przedmiotu porównanie do teatru jest niezwykle częste: Métraux robi je przy okazji afrohaitańskiego kultu wodu (ang. *voodoo*, franc. *vaudou*), a Roger Bastide przy okazji afrobrazylijskiego kultu *candomblé*⁸. Luc de Heusch urobił nawet pojęcie „teatru ekstatycznego”⁹; przytaczam je z zastrzeżeniem, które robi Rouget, że chodzi raczej o trans, a nie o ekstazę. I – dla porządku – podaję jeszcze propozycję Duvignauda, aby odróżnić opętanie od transu: to pierwsze miałyby polegać na owładnięciu przez postać, to drugie polegałoby na euforii, wzmożonej aktywności psychofizycznej, często objawiającej się tańcem, i osiąganemu dzięki niej uniesieniu; na tym pierwszym zasadza się teatr – na tym drugim święto¹⁰.

Spośród niezliczonych kultów transowych wspomnę, tytułem przykładu, o trzech.

Pierwszy wydaje się znajomy – to dionizyzm, kult Dionizosa w starożytnej Grecji. Dionizyzm był bardzo specyficzną częścią religii greckiej, nietypową, podobnie jak już sam Dionizos był w panteonie greckim postacią nietypową, nieprzypominającą innych bóstw zasiadających na Olimpie. Dionizos jest w pewien sposób bliższy człowiekowi

⁷ M. Leiris, *Opętanie w kulcie zār*, przeł. Monika Mazurkiewicz [Bułaj], „Dialog” 1988 nr 2; tenże, *Teatr odgrywany i teatr przeżywany w kulcie zār*, przeł. Joanna Pawelczyk, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 2007 nr 3-4.

⁸ R. Bastide, *Opętanie w candomblé*, przeł. Monika Mazurkiewicz [Bułaj], „Dialog” 1990 nr 8.

⁹ L. de Heusch, *Pourquoi l'épouser? Et autres essais*, Paris 1971.

¹⁰ J. Duvignaud, *Le don du rien. Essai d'anthropologie de la fête*, Paris 1977.

przez sam fakt, że nawiedza swoich czcicieli, jak u Eurypidesa w *Bachantkach* opętuje kobiety tebańskie. Warto zwrócić uwagę na pewną paradoksalność tego boga, który ukazuje się jako obcy, a jednak przybywający z wnętrza człowieka. Ale Dionizos był nie tylko bogiem wina, upojenia i manii, szału czy transu, ale też bogiem maski. Teatr grecki stanowił, jak wiadomo, część kultu dionizyjskiego. Festiwale teatralne odbywające się w Atenach były w istocie świętami dionizyjskimi i nigdy poza kult Dionizosa nie wyszły, pozostając miejską formą czci dla tego bóstwa. Bachantka skacząca w górach i chórzysta tańczący na orkestrze to bliźniacze figury jednego i tego samego kultu.

Drugi przykład kultu transowego, który chciałbym przywołać, to tarantyzm – kult znany z południowych Włoch, dobrze poświadczony od XVII wieku i praktykowany jeszcze na progu lat 60. minionego stulecia. Wszyscy znamy tarantelę – ten szybki taniec w metrum $\frac{6}{8}$, w XIX wieku często stylizowany, na przykład przez Chopina czy Liszta. Otóż tarantyzm to kult, w którym kobiety ugryzione przez jadowitą tarantelę, pajaka apulijskiego, wpadały w trans, bez końca tańcząc szaloną tarantelę. *Rimorso* to po włosku powtórne ugryzienie, zgryzota i gryzące wyrzuty sumienia – tarantyzm to rodzaj terapii za pomocą barw, muzyki i tańca, praktykowanej w kręgu społecznym. W południowych Włoszech ta obrzędowa terapia powiązała się ściśle z wyobrażeniami katolickimi, z kultem św. Pawła zwanego w kręgach tarantystycznych „św. Pawłem od tarantuli”. To on miał uwalniać od transu, a tym samym od wszelkich zgryzot.

Trzecim przykładem będą kultury afroamerykańskie, praktykowane przez czarnych mieszkańców obu Ameryk, takie jak *wodu* na Haiti, *santeria* na Kubie i *candomblé* w Brazylii. Ten przykład chciałbym nieco rozwinąć.

Mowa jest o kulturze czarnoskórych niewolników, których od początku XVI do schyłku XIX wieku przywieziono do Nowego Świata około 15 milionów (pamiętamy wypowiedź Jana Pawła II na temat tego zbrodniczego procederu). Na pokład bydlęcych statków, gdzie wielu z nich umierało z wycieńczenia, nie mogli niczego zabrać – wszystkim, co ludzie ci mieli przy sobie, była ich duchowość: wyobrażenia religijne, pamięć o przodkach. Ale to właśnie był ich skarb, którego nikt nie mógł im odebrać. (Możemy odnaleźć pewne analogie w naszej własnej historii: w XX wieku przetaczały się przez Europę straszliwe kataklizmy wojenne, wzbudzające wielkie fale migracji – toczy się właśnie na ten temat szeroka dyskusja – gdzie tysiące ludzi było zmuszonych opuścić wbrew woli ziemię, domostwa, cmentarze z grobami przodków; to Jan Kott zauważył, że w naszej części Europy, najdotkliwiej dotkniętej wywózkami i przesiedleniami, rzeczą najtrwalszą okazała się – paradoksalnie – fotografia, czyli coś, co bardzo łatwo zniszczyć; dlatego też fotografia stała się tak ważnym motywem w teatrze Kantora – teatrze pamięci, teatrze dziadów). Mieszkańcy Czarnej Afryki, wywożeni siłą do Ameryki, zabierali z sobą swoje śpiewy, swoje tańce, pamięć o postaciach swoich mitologii. A tam, daleko od domu, w niedoli, wzywali imiona przodków, ożywiali tradycyjne narracje, kultywowali pamięć zbiorową, wcielając się w transie w afrykańskie duchy. To jest właśnie najbardziej klasyczną funkcją widowisk kulturowych.

Jeśli mowa o duchach, trzeba zauważyć, że ta nazwa wydaje się być bardzo adekwatna. Jak wiadomo, niesłuchanie trudno jest tłumaczyć pewne pojęcia z języków afry-

kańskich na języki europejskie. Gdy zajrzemy do popularnych słowników, takich jak *Słownik mitologii i religii Czarnej Afryki* Stanisława Piłaszewicza¹¹, to od razu widzimy problem: „orisza” definiuje się tam jako nazwę rodzajową bóstw jorubijskich, zaś „zar” jako etiopską nazwę złego ducha opętującego człowieka. Jorubijski termin *ńręśr* rzeczywiście zwykle oddaje się jako bóstwo, jednak afrykańscy i religioznawcy zwykli go definiować jako niematerialną siłę, zwaną po jorubijsku *řść* (asze), która staje się widzialna dzięki opętaniu jakiejś istoty ludzkiej – wybranej spośród żyjących potomków i uczynionej elegunem, tym, który ma przywilej bycia dosiadanym (*gũn*), czyli stania się wehikułem dla orisza, które dzięki niemu może powracać na ziemię i odbierać cześć od żyjących pokoleń. Tego rodzaju siła jest poza dobrem i złem. Możemy to lepiej zrozumieć przez porównanie do pewnych pojęć łacińskich. *Anima* to i powiew, wiatr, i oddech, tchnienie, wreszcie siła życiowa, dusza – jako pierwiastek życia wspólny wszystkim istotom żyjącym: ludziom i zwierzętom, i nawet roślinom; pierwiastek subtelny, niewidzialny, jednak związany z materią, z cielesnością, życie obecne w oddechu i ulatujące z ciała wraz z ostatnim tchnieniem. *Spiritus* to – podobnie – powiew, wiatr, wicher oraz oddech, tchnienie, a dalej – to bardzo ciekawe – głos, ton, a stąd dusza, duch i natchnienie poetyckie; ale nawet jeszcze w słowniku chrześcijan *spiritus* zachowuje swoją wieloznaczność: to i Duch Święty, i Szatan. Tego rodzaju pojęcia, jak jorubijskie *ńręśr* czy łaciński *spiritus*, obejmują całą skalę zjawisk składających się na teatr, który przecież w najbardziej fundamentalnym znaczeniu jest medium umożliwiającym oglądanie (gr. *theáomai*, oglądam) tego, co niewidzialne – duchów, które są postaciami.

Jest jednak znaczna różnica między kultami transowymi w Afryce, a tymi praktykowanymi przez potomków niewolników w Ameryce. Wspomniany afrobrazylijski kult *candomblé* to twór synkretyczny, wynik hybrydyzacji elementów kultur różnych plemion i ludów afrykańskich.

Jak wiemy, Afryka to ziemia kultu przodków, klasycznego manizmu. Tak więc afrykańskie kultury transowe, jako odmiana manizmu, praktykowane są w obrębie konkretnych rodów. Każdy ród ma własne bóstwa/duchy, wyposażone w cechy osób (i przypominające przez to postacie teatralne). Przywołuje się je podczas obrzędu, a one wcielają się w celebransa, a w każdym razie w kogoś wtajemniczonego. Pamiętajmy, że mowa jest o kulturach oralnych, w których niczego nie spisywano: uczestnicy musieli znać na pamięć pieśni zapraszające bóstwa/duchy, kroki tańców, które czyniły ich żywymi wehikułami dla niewidzialnych istot. Objawienie się, ukazanie ducha, epifania wstąpienia w celebransa, to był dar: wszyscy zgromadzeni mogli obcować z bóstwem. Na koniec obrzędu spożywano posiłek, przyrządzony dla bóstwa/ducha – i w tym akcie komunii społeczeństwo stawalo się pełne: żywi i zmarli, i bogowie razem. (Były to więc jakby takie afrykańskie Dziady). W myśl tych pojęć społeczeństwo bez swoich zmarłych przodków i bez swoich bogów jest niepełne. Całkowitość uzyskuje dzięki wysiłkowi dramatycznej aktualizacji zdarzeń mitycznych. Kult to nieskończona seria aktów, wykonywanych przez społeczeństwo celebrujące – w formie widowisk kulturowych – święto swojej cał-

¹¹ S. Piłaszewicz, *Słownik mitologii i religii Czarnej Afryki*, Warszawa 1996.

kowitości. W kulcie nie ma nauczania i pouczenia – jest ofiarne wtajemniczenie i służba. W kulcie nie opowiada się o bogach – w kulcie doprowadza się do spełnienia epifanii.

W Afryce każdy ród, każda wioska, każde miasto-państwo jorubijskie ma własne bóstwa/duchy i nikomu nie przyjdzie do głowy, żeby w toku obrzędu przywoływać cudzych bogów, duchy cudzych przodków. Inaczej w Brazylii. Przywożonych niewolników rozdzielano i osadzano w różnych miejscach tego rozległego kraju, tak by nie spotykali się ludzie z tej samej wsi lub z tego samego miasta, a nawet z tego samego plemienia czy ludu: chciano w ten sposób zapobiec możliwym buntom. Niewolnicy żyjący w jednym miejscu, nie mając wspólnych obrzędów, stworzyli nowe, synkretyczne. Tak właśnie narodził się wspomniany kult *candomblé*, tak narodziły się inne kultury afrobrazylijskie: *macumba*, *quimbanda* i *umbanda*. Już sama nazwa *candomblé* jest hybrydą, ściągnięciem *ka-ndomb(e)-(i)lé* – złożenia wyrazu *ilé*, oznaczającego w języku jorubijskim dom, wyrazu *ka*, w narzeczu kimbundu (ludów Bantu) oznaczającego zwyczaj, i wyrazu *ndombe*, w narzeczu kikongo (też Bantu) oznaczającego czarny, razem więc: miejsce odprawiania obrzędów afrykańskich. Ludzie, którzy brali udział w obrzędzie, współtworzyli nowy – zawsze niepowtarzalny – porządek pieśni inwokacyjnych i tańców transowych. Każda świątynia praktykuje trochę inny porządek i każda zwraca się do nieco innego zestawu bóstw/duchów. A same bóstwa/duchy zatraciły swój rodowy, lokalny afrykański charakter i nabierają cech struktur bardziej uniwersalnych, skoro w Brazylii *orixá* (orisza) nawiedza już nie tylko swoich bezpośrednich potomków, ale też potomków innych plemion czy ludów, Mulatów i Cafuso, i nawet białych tancerzy. Badacze, tacy jak Pierre Fatumbi Verger¹² czy Maya Deren¹³, opisują te bóstwa/duchy objawiające się w Nowym Świecie za pomocą terminu „archetyp” – zaczerpniętego z psychologii głębi, używanego też przez religioznawców.

Nad świątyniami nie ma organizacji w typie Kościoła, która by jednoczyła poszczególne wspólnoty wyznawców i ujednolicała ich obrzędy. Każda wspólnota posiada autonomię, a pełną odpowiedzialność za przebieg – i powodzenie – obrzędu ponosi dany celebrans; ściśle biorąc, celebransów jest dwoje: kapłan i kapłanka. Oni inicjują wiernych – *notabene* taka inicjacja trwa od dwóch tygodni do sześciu miesięcy – toteż wiedzą oni, w jaki sposób poszczególni uczestnicy obrzędu zwykli wchodzić w trans i z niego wychodzić; ważnym zadaniem celebransa jest bowiem wyprowadzanie tancerzy z transu. Dlatego rzeczą niedopuszczalną jest wpaść w trans w cudzej świątyni: klóci się to z etykietą, ale przede wszystkim jest niezgodne z zasadami bezpieczeństwa.

Trzeba pamiętać, że *candomblé* to kult, a nie religia: obrzędy i tylko obrzędy. Wszystko tu jest działaniem, akcją i skutecznością, nawet jeśli nazwiemy ją – za Claude’em Lévi-Straussem – skutecznością symboliczną¹⁴. Nie ma teoretycznej doktryny. Taka doktryna, *quasi*teologia, jest dziełem etnografów, religioznawców. W mojej książce

¹² P. F. Verger, *Orixás. Bogowie jorubijscy w Afryce i w Nowym Świecie*, przeł. Magda Rodak, w: L. Kolankiewicz, *Samba z bogami. Opowieść antropologiczna*, Warszawa 1995.

¹³ M. Deren, *Taniec nieba i ziemi. Bogowie haitańskiego wudu*, przeł. Małgorzata Wiśniewska i Zbigniew Zagajewski, Kraków 2000.

¹⁴ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, wstęp B. Suchodolski, przeł. K. Pomian, Warszawa 1970.

Samba z bogami umieściłem tabelkę ilustrującą panteon *candomblé nagô*, czyli pochodzenia jorubijskiego, ale jest to arbitralne zestawienie. Uczestnicy obrzędów nie potrzebują takich inwentarzy i charakterystyk: swoich bogów mają w głowie – jako transerzy, no i w nogach – jako rytualni tancerze. Czytają jednak rozmaite opracowania, i kiedy przyjeżdża telewizja, recytują informacje zaczerpnięte z publikacji etnograficznych. Należy podkreślić, że osoby praktykujące *candomblé* są jednocześnie – przeważnie – katolikami (pamiętajmy, że Brazylię zamieszkuje największa liczba katolików na świecie). Może więc pod wpływem religii chrześcijańskiej odczuwają potrzebę dodania do praktyk kultowych *candomblé* jakiejś teoretycznej doktryny.

Skoro o tym mowa, warto wspomnieć, że w Salvador da Bahia, dawnej stolicy Brazylii i obecnej stolicy Czarnej Brazylii, gdzie kultu *candomblé* są najbardziej rozwinięte, praktykowany jest też godny uwagi obrzęd ekumeniczny: raz w roku kapłani katolickcy i kapłani *candomblé* odprawiają go wspólnie w – cudami słynącym – kościele Nosso Senhor do Bonfim, pw. Pana Naszego Jezusa Chrystusa od Dobrej Śmierci.

O tym, że kult *candomblé* jest wciąż żywy, mogłem się znów przekonać w tym roku w jednej z najszacowniejszych świątyń salvadorskich, „Pilão de Prata”, w środe przed karnawalem, gdy odprawiany był obrzęd ku czci boga Xangô (Szango). Trzeba podkreślić, że obrzędowi przypatrują się widzowie: takich jak ja umieszczono w tej świątyni, należącej do zamożniejszych, na jednej z dwóch galerii, a widzów miejscowych, ale niebiorących udziału w rytualnych tańcach, na krzesłach ustawionych w paru rzędach. Obrzęd jest dość długi, trwa wiele godzin. Najpierw są niekończące się rytualne powitania. Potem zaczynają się tańce – i oto kapłanka wchodzi w trans: łagodnie, jakby musnął ją lekki powiew wiatru. Ale wyraźnie zmienia się jej twarz, zmieniają się ruchy, zmienia cała sylwetka. Wcieliła się w nią chyba Oxum (Oszun), żona Szango, jorubijska bogini piękna. Wkrótce potem w młodego adepta wcielił się sam Szango, bóstwo burzy i piorunów – w okamgnieniu taniec stał się mocny, gwałtowny, tancerz, wykonujący rękoma tnące ruchy, jak gdyby ciskał piorunami o ziemię. Potem jeszcze, pod sam koniec obrzędu, pojawiła się postać z zawiązanym uchem, najprawdopodobniej trzecia żona Szango – Obá, która według mitu obciąła sobie ucho, by – za radą podstępnej Oszun – dać je mężowi do zjedzenia w jego ulubionej potrawie i w ten sposób go zacczarować. Najwyraźniej zjawiała się po to, by teraz odnaleźć Oszun i zemścić się na niej za ten podstęp, który ściągnął na nią nieszczęście. Wyglądało to jak skecz, scenka z teatru mitycznego.

Obrzęd kultu *candomblé* jest teatrem – teatrem transu i opętania, widowiskiem kulturowym, w którym potomkowie niewolników, ucieleśniając Afrykę, świętują pamięć swych początków.■

O AUTORZE

Prof. dr hab. Leszek Kolankiewicz, kulturoznawca, antropolog widowisk

Dyrektor Instytutu Kultury Polskiej na Uniwersytecie Warszawskim, wykładowca na Wydziale Wiedzy o Teatrze w Akademii Teatralnej im. Aleksandra Zelwerowicza w Warszawie, przewodniczący Komitetu Nauk o Kulturze Polskiej Akademii Nauk, członek

Rady Programowej Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego. Książki: Na drodze do kultury czynnej. O działalności instytutu Grotowskiego Teatr Laboratorium w latach 1970-1977, Wrocław 1978; Święty Artaud, Warszawa 1988 (wyd. 1), Gdańsk 2001 (wyd. 2 rozszerzone); Samba z bogami. Opowieść antropologiczna, Warszawa 1995 (wyd. 1), Warszawa 2007 (wyd. 2 rozszerzone); Dziady. Teatr święta zmarłych, Gdańsk 1999; Wielki mały wóz, Gdańsk 2001.

ks. Paweł Siedlanowski

Szlaban

STRESZCZENIE:

DRAMAT „SZAJA AJZENSZTOK” WPISUJE SIĘ W ŻYWA TAKŻE I DZIŚ DYSKUSJĘ O HISTORII POLAKÓW I ŻYDÓW, WZAJEMNYCH RELACJACH, UPRZEDZENIACH. HISTORIA NOWOTARSKIEGO ŻYDA, KTÓRY MARZY O MODLITWIE PRZY ŚCIANIE PŁACZU, WPISANA W KONTEKST HISTORYCZNY GALICJI OKRESU MIĘDZYWOJENNEGO, TO ZBIÓR BARDZO WNIKLIWYCH REFLEKSJI NA TEMAT WZAJEMNYCH ODNIESIĘĆ, STOSUNKU POLAKÓW DO ŻYDÓW, GRANICY INNOŚCI, KTÓRA MIMO WIELOWIEKOWEGO WSPÓLISTNIENIA DO KOŃCA NIE ZOSTAŁA PRZEKROCZONA. MOTYWEM, KTÓRY ORGANIZUJE TEKST, JEST SZLABAN, PRZY KTÓRYM ZNACZNĄ CZĘŚĆ SWOJEGO ŻYCIA SPĘDZA BOHATER OPOWIEŚCI. SZLABAN STAJE SIĘ SYMBOLEM ODDZIELENIA, UPOKORZENIA, BEZRADNOŚCI. TRAGIZM SYTUACJI POLEGA NA TYM, ŻE KAŻDA PRÓBA JEGO PRZEKROCZENIA KOŃCZY SIĘ PORĄŻKĄ. MIMO INNOŚCI OBA NARODY ŁĄCZY TRAGIZM HISTORII. WSPÓLNA JEST WIARA W TO, ŻE TYLKO DOBRO MOŻE OCALIĆ CZŁOWIECZEŃSTWO, NA NIM MOŻLIWE JEST POJEDNANIE.

SŁOWA KLUCZOWE:

ŻYDZI, SZLABAN, POJEDNANIE, CZŁOWIECZEŃSTWO

ABSTRACT:

THE DRAMA SZAJA AJZENSZTOK IS A WORK WHICH ADDS TO A DISCUSSION ABOUT THE HISTORY OF POLES AND JEWS, ABOUT MUTUAL RELATIONS AND PREJUDICES. THE STORY OF A JEW LIVING IN NOWY TARG WHO DREAMS OF PRAYING BY THE WAILING WALL, IN THE HISTORIC CONTEXT OF INTERWAR GALICIA, CONTAINS A LOT OF DEEP REFLECTIONS ON THE MUTUAL RELATIONS, POLES' ATTITUDE TOWARDS JEWS, THE BORDER OF DISTINCTNESS, WHICH HAS NOT BEEN FULLY CROSSED DESPITE THE MULTI-CENTURY CO-EXISTENCE OF THE TWO NATIONS. THE MOTIF THAT ORGANIZES THE TEXT IS A GATE WHERE THE MAIN CHARACTER SPENDS A LOT OF TIME. THE GATE IS A SYMBOL OF SEPARATION, HUMILIATION AND HELPLESSNESS. THE TRAGIC THING IS THAT EVERY ATTEMPT TO CROSS IT RESULTS IN A FAILURE. ALTHOUGH THE TWO NATIONS ARE DIFFERENT, WHAT THEY HAVE IN COMMON IS THEIR TRAGIC PAST AND THE FAITH THAT ONLY GOOD CAN SAVE HUMANITY, AND IT CAN BE THE ONLY WAY TO RECONCILIATION.

KEYWORDS:

JEWS, GATE, RECONCILIATION, HUMANITY

Temat relacji polsko-żydowskich w Polsce międzywojennej był wielokrotnie przedmiotem żywych dyskusji zarówno na płaszczyźnie literackiej, jak i socjologicznej, historycznej, a także religijnej. Brak należytego rozrachunku z przeszłością sprawia, że problem antysemityzmu ciągle powraca, generując emocje i często też niestety wskrzeszając stereotypy, w krzywdzący sposób wykrzywiające obraz Polaków za granicą. Problemy te pogłębia fakt, iż dostępna literatura, opracowania powstające zarówno w okresie międzywojennym, jak i współcześnie, zwykle są w większym bądź mniejszym stopniu spolaryzowane, lokują się po jednej ze stron sporu.

W tym świetle mało znany dramat Antoniego Gołubiewa *Szaja Ajzensztok*¹ jawi się jako pozycja cenna, która może stanowić ważny głos we wspomnianej dyskusji. Autor oprócz tego, że w sposób niezwykle sugestywny, miejscami tragiczny, zarysowuje losy galicyjskiego Żyda, szkicuje historię również jako jej świadek. Z tej perspektywy poznajemy relacje polsko-żydowskie, złożoność kultur, religii, które, choć przez wieki płynęły obok siebie, nigdy nie zlały się w jeden nurt. Gołubiew szuka odpowiedzi na pytanie: dlaczego tak się stało? Poniższy tekst jest próbą włączenia się w toczącą się dziś dyskusję na temat problematyki żydowskiej.

Opracowania historii literatury współczesnej niewiele mówią na temat *Szaj Ajzensztoka*², podobnie jak na temat pozostałej twórczości Antoniego Gołubiewa - potężne archiwum zapisanych kart, niedokończonych trzech powieści, niewydanych artykułów nadal czeka na swoje odkrycie i omówienie³. Jest to o tyle dziwne, że w środowisku pisarzy katolickich⁴ - i nie tylko - przez kilka dziesięcioleci Gołubiew był uznawany za niekwestionowany autorytet moralny i literacki. Milczenie na temat jego twórczości zostało przerwane w ostatnich trzydziestu latach (licząc od śmierci pisarza w 1979 r.) jedynie kilkoma ogólnymi artykułami naukowymi,⁵ bądź krótkimi tekstami wspomnieniowymi, publikowanymi m.in. w „Tygodniku Powszechnym” w 2007 r. z racji 100. rocznicy urodzin pisarza⁶, czy w „Znaku”⁷, w którym przez wiele lat Gołubiew publikował swoje teksty. Opowiadań czy choćby fragmentów powieści „Bolesław Chrobry” nie ma w spi-

¹ A. Gołubiew, *Szaja Ajzensztok. Trzy świeczniki siedmioramienne*, Kraków 1984.

² Ukazały się zaledwie trzy krótkie recenzje utworu: A. Błaszczewicz, *Kiosk z lemoniadą*, „Twórczość” 1986, nr 6, s. 96-99; J. Godlewska, „*Szaja Ajzensztok*”: stereotyp znany, „Dialog” 1987 nr 7, s. 134-139; E. Rogalewska, „*Szaja Ajzensztok*” Antoniego Gołubiewa - Żydzi w poszukiwaniu tożsamości, „Znak” 1987, nr 10, s. 111-113. Krótko wspomina o nim, przy okazji swojej panoramicznej pracy M. Oldakowska - Kuflowa, *Historia - współczesność - wieczność. Chrześcijańskie podłoże wartości w dziełach Gołubiewa*, w: *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji*, red. M. Jasińska - Wojtkowska, Lublin 1993, s. 331-353.

³ Po śmierci żony pisarza Janiny dokumentacja twórczości pisarza trafiła do rąk córek Gołubiewów Anny Doroszewskiej i Marii Łotysz, część złożona jest w Bibliotece KUL.

⁴ Choć trzeba pamiętać, że Gołubiew wielokrotnie bronił się przed „zaszufladkowaniem” go tylko do tego jednego kręgu. Daje temu wyraz m.in. w swoim eseju pt. *W stronę uniwersalizmu. Czy istnieje literatura katolicka?*, w: *Poszukiwania*, Kraków 1960, s. 193 - 198, 99 - 110; także w polemice z J. Ziomkiem, który umieścił Gołubiewa w zbiorze artykułów pod wspólnym tytułem: *Wizerunki polskich pisarzy katolickich*, Poznań 1963.

⁵ Cz. Ryszka, *Wierność Antoniego Gołubiewa*, w: *Milczący obecny i inne szkice o pisarzach katolickich*, Kraków 1984; M. Oldakowska - Kuflowa, *Historia - współczesność - wieczność...*, dz. cyt., ss. 331-353 i in.

sie lektur szkolnych. Oprócz wspomnianej powieści, w latach 50. i 60. XX w. wielokrotnie wznawianej w dużych nakładach, zbiory esejów, szkiców, opowiadań doczekały się w zdecydowanej większości tylko jednego wydania⁸. W prywatnych zbiorach zachowało się wiele listów z przebogatej korespondencji, jaką prowadził pisarz z przyjaciółmi⁹, często z zupełnie obcymi osobami, z początkującymi literatami, którzy szukali u niego porady, a czasem pomocy w rozwiązaniu trudnych spraw życiowych.

Jest pewien kłopot w zakwalifikowaniu przynależności do gatunku literackiego *Szai Ajzensztoka*. Mówi o tym sam Antoni Gołubiew we wprowadzeniu do tekstu¹⁰. Autorzy recenzji książki zgodnie zauważają ten dylemat. Kronika wydarzeń¹¹, opowieść – scenariusz, kronika dramatyczna¹² – to tylko niektóre z propozycji genologicznych¹³. Poniekąd da się zrozumieć ową trudność, gdyż *Szaja* to już na pierwszy rzut oka utwór znacznie odbiegający formą i treścią od całej dotychczasowej twórczości autora *Bolesława Chrobrego*. Sam Gołubiew nazywa swoje dzieło udratyzowaną kroniką, choć forma wskazywałaby raczej na dramat, bądź scenariusz. Dziwny to jednak dramat, który z założenia ma być „do czytania”, a nie do wystawienia na deskach teatru...¹⁴.

Pisarzowi zarzucano nieudolność i sztuczność konstrukcji świata przedstawionego w utworze. Podkreślano swoistą bezradność pisarza wobec własnej kreacji. Gołubiew przyznaje się do tego we wstępie utworu i w umieszczonej na końcu notce bibliograficznej, wskazując jednocześnie kierunki, w jakich ma zmierzać interpretacja dzieła. Tak tłumaczy się czytelnikom:

„Żeby napisać powieść o Szai Ajzensztoku – a widziałem swój temat w szerokiej panoramie, rozlewnie, z uwypuklonym tłem ówczesnych stosunków – potrzebowałbym poświęcić na nią kilka lat, przeprowadzić gruntowne studia, wgryźć się w realia, poznać płynące obok siebie dwa potężne nurty, dokonać skomplikowanej pracy konstrukcyjnej. [...] przestraszył mnie ogrom trudu, wydawało mi się też, że dla zrealizowania tego zamierzenia nie mam prawa na zbyt długo odkładać innych pozaczynanych prac. I kiedy tak bełzadnie kołowałem – a musiałem *Szaję Ajzensztoka* w tej czy innej postaci napisać – przyszło mi na myśl skonstruowanie udratyzowanej kroniki, zestawienie dość luźne poszczególnych obrazów w trzech siedmioczęściowych cyklach, niczym w rytualnych świecznikach żydowskich,

⁶ A. Mateja, *Mędrzec z Mysikiszek. Rozmowa z Józefą Hennelową i Krzysztofem Kozłowskim*, *Tygodnik Powszechny* 2007 nr 8, ss. 4-5; także S. Stanik, *W gęstwinie motywów narodowych*, „Myśl Polska” 2007 nr 1-2.

⁷ Np. Cz. Zgorzelski, *...Jedna jest droga człowieka – prosta i niewątpliwa*, „Znak” 1980 nr 7.

⁸ Jedno tylko wydanie ma również „*Szaja Ajzensztok*” (Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 1984.).

⁹ Opublikowano nieliczne z nich, np. *Listy do Jerzego Krzysztonia*, „Więź” 2002 nr 5, ss. 77-81.

¹⁰ A. Gołubiew, *Szaja...*, s. 14.

¹¹ E. Rogalska, dz. cyt., s. 112.

¹² J. Godlewska, dz. cyt., s. 135-136.

¹³ Z tej racji w niniejszej pracy określenia te w odniesieniu do omawianego utworu będą stosowane zamiennie.

¹⁴ A. Gołubiew, *Szaja...*, s. 14.

operując samym tylko dialogiem z najoszczędniejszym komentarzem – sytuacyjnym, charakteryzującym poszczególne postaci lub ukazującym najbardziej nieodzowne realia. A więc coś w rodzaju scenariusza? Tak, ale napisanego w taki sposób, żeby mógł on przemawiać bezpośrednio, nie potrzebował scenicznej adaptacji [...]. Toteż w trakcie pisania stale brałem tę okoliczność pod uwagę, co zasadniczo rzutowało na charakter zaprojektowanej kroniki. [...] postanowiłem też niczego nie ukrywać, pójść jak najwierniej za balladą Kasprowicza¹⁵, rozwinąć i przetransponować jej obraz. W takich więc ramach i z takimi założeniami oddaję mój utwór czytelnikom, z nadzieją, że mimo całej jego odrębności i egzotyki – czasowej, obyczajowej, kulturalnej, środowiskowej – może odnajdą w nim także swój nurt osobisty, własne jarmzo i własne drogi, wiodące nas ku wyzwoleniu”¹⁶.

We wstępie do *Szai* znajdujemy szczególne wyznanie autorskie: „Ze wszystkich rzeczy, jakie napisałem, ta właśnie wydaje mi się utworem najbardziej osobistym. Bardziej od autobiograficznych *Wspomnień...*”¹⁷. Gołubiew wielokrotnie pisał, że choć zdomowił się w Krakowie, to jednak Wilno, zamieszkałe przecież przed wojną w 1/3 przez Żydów, także przez Karaimów, Niemców, Rosjan, pozostało do końca „prawdziwym domem, najbliższą ojczyzną, krajem dzieciństwa, młodości i wczesnego wieku męskiego”. Ta mozaika kultur, swoisty klimat wolności i szacunek wobec inności, wywarły ogromny wpływ na całe życie pisarza. W prywatnych rozmowach bardzo bolał nad tym, że tak mało mógł o Wilnie pisać – cenzura nie dawała najmniejszych szans na to, by wspomnienia inne, niż te „poprawne politycznie” mogły się ukazać drukiem. Do obrazu rodzinnego miasta, dwukrotnie bombardowanego w czasie wojny, z czasem dołączyły inne bolesne wspomnienia: przejmujący widok zniszczonej doszczętnie Warszawy, pustka łódzkich Bałut, w której ruinach dość długo po przyjeździe do Polski mieszkał. Wszędzie tam zetknął się ze światem, którego już dziś nie ma: zgładzonym okrutnie i doszczętnie. Świeża pamięć zagłady Żydów nie mogła nie pozostawić po sobie znamienia, którego upływający czas nie był w stanie w żadnym sposób wymazać. „Owa powszechność tej tragedii” – pisał – „naznaczenie piętnem, nieuchronność losu bez wyjątków, masowa anonimowość liczby, w której się poszczególni ludzie zatracali (a byli pośród nich znajomi, koledzy, przyjaciele) – to właśnie zdawało się najstraszniejsze. Skoro zaś koszmar rozgrywał się tuż obok, skoro zetknęło się z nim niemal naocznie, odbywało się to zaś w przeciągu tygodni i miesięcy, dzień w dzień, w świątek i piątek, człowiek już nie mógł być po tym niezmieniony, coś w nim zostało aż do głębi naruszone”¹⁸.

Temat „chodził” za pisarzem, jak sam przyznaje, aż w końcu skonkretyzował się w formie dramatu, czy też, jak twierdzą inni, kroniki. Gołubiew był świadom niedoskonałości formy, która nie miała pojemności pozwalającej pomieścić ogrom przemyśleń i wspomnień. Z zapisków w *Notatniku Literackim* wynika, że dramat *Szaja Ajzensztok* został ukończony około 1974 r. – wydano go w roku 1985, sześć lat po śmierci pisarza. Rodzi się pytanie: dlaczego nie wcześniej? Z iloma dylematami i wewnętrznymi sprzecznościami zmagał się pisarz? Jakie

¹⁵ J. Kasprowicz, *Szaja Ajzensztok*, w: *Hymny. Księga ubogich. Mój świat*, Warszawa 1972, ss. 291-294.

¹⁶ A. Gołubiew, *Szaja...*, ss. 13-14.

¹⁷ Tamże, s. 7.

¹⁸ Tamże, s. 8.

przeszkody stanęły na drodze do publikacji dzieła? Czy władza po dramatycznych wydarzeniach 1968 r. wolała nie ryzykować i rękami cenzorów z ulicy Mysiej wstrzymywała druk książki? Ile poprawek wprowadził do rękopisu – jak zwykł to czynić – autor *Bolesława Chrobrego*, ciągle z niezadowoleniem kręcąc głową? Czy zatem jest to dzieło niedopracowane, niedokończone, niespójne wewnętrznie? A może jest tak, że wewnętrzne dysonanse są zamierzone, bo wpisują się tragizm losu świata, który bezpowrotnie przeminął?

W cytowanej wyżej odautorskiej wypowiedzi Gołubiewa pojawia się wzmianka, iż kreując postać Szai, postanowił on „pójść jak najwierniej za balladą Kasprowicza”. Trudno się do końca zgodzić z tym stwierdzeniem, mając przed oczami oba teksty. Bardziej odpowiednio byłoby tutaj raczej słowo *pretekst*. Wiersz Kasprowicza był pretekstem, inspiracją dla Gołubiewa. Motywem organizującym treść ballady jest tęsknota głównego bohatera za Jerozolimą, inny jest kontekst historyczny, społeczny, choć w obu utworach akcja rozgrywa się w Nowym Targu. Dla poety ważne są nastrój, tęsknota, namalowanie słowami losu Żyda – tułacza. Autor *Bolesława Chrobrego* sięga znacznie głębiej: do wewnętrznego dramatu Szai, który odnosi moralne zwycięstwo pomimo (prawdopodobnej) śmierci, do jego ludzkich dylematów, jego wierności religii, marzeniom, tradycji. Zestawienie i analiza obu utworów z pewnością zasługują na bardziej szczegółowe potraktowanie. Tu jedynie sygnalizuję problem – być może będzie jeszcze kiedyś okazja, by do niego powrócić.

Ramą modalną dramatu *Szaja Ajzensztok* jest motyw Rozdroża¹⁹, bliski Gołubiewowi, wszechobecny w jego twórczości. Rozdroże to sytuacja człowieka, który stoi przed koniecznością wyboru wartości, zasad, drogi życiowej, przyszłości, przeżywa wewnętrzny konflikt, rozdarcie pomiędzy wiernością swoim przekonaniom, imperatywom sumienia, a zaistniałą, krytyczną i złożoną sytuacją zmuszającą go do działania. Jest to też przestrzeń stawania się człowieka i historii, właściwego rozumienia przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, zdefiniowania swojej istoty i swojego celu. Stanowi swoiste niekończące się *continuum*, ponieważ „odnalezienie [...] jest początkiem nowego szukania, a poczucie, że dobiliśmy do mety i że nic już nam od nas samych nie grozi, jest złudzeniem i prowadzi do nieuchronnej katastrofy wewnętrznej. Ustabilizowany, statyczny świat nie istnieje” – pisze dalej w *Poszukiwaniach* – „[...] a życie jest nieustannym, codziennym szukaniem i wyborem. Jerzy Liebert ujął to lapidarnie w zdaniu: *Uczyniwszy na wieki wybór, w każdej chwili wybierać muszę*. I każdy po swojemu, jak na to go stać – musi stanąć przed wyborem”²⁰. Rozdroże obejmuje także dziejów narodu, wpisuje się w panoramę losów państwa, w egzystencję „małych ojczyzn”.

Losy tytułowego bohatera *Szaj Ajzensztoka* są nieustannym procesem doświadczania tej prawdy. Najboleśniej dosłowności Rozdroża doświadcza Szaja, gdy zostaje powołany do armii cesarskiej, gdy musi wybrać pomiędzy marzeniami o podróży do Ziemi Obiecanej a szarymi oczami Ryfki, wreszcie gdy staje przed swoimi ukochanymi syna-

¹⁹ Świadomie używam wielkiej litery, gdyż taką formę zapisu wprowadził sam autor: „jedna jest droga człowiecza – prosta i niewątpliwa: nie kończące się nigdy Rozdroże” (A. Gołubiew, *Rozdroża*, t. 2, Warszawa 1955, s. 520).

²⁰ A. Gołubiew, *Życie i słowo*, w: *Poszukiwania*, Kraków 1960, s. 40.

mi, z których każdy obiera inną życiową drogę. Dawid przyjmuje chrzest, wyrzeka się wiary ojca, imienia (zamienia je na Stanisław Żelaźnicki), wstydzi się żydowskiej przeszłości i pochodzenia. Mojżesz staje się komunistą, a Aaron poświęca życie utopii syjonistycznej. W tej sytuacji Szaja pozostaje sam. Stoi na Rozdrożu także wtedy, gdy podejmuje decyzję o pozostaniu w mieście 1 września 1939 r. Przegrywa, ale umiera z silnym poczuciem, że nigdy się nie sprzeniewierzył wyznawanym całe życie zasadom.

Niniejsza praca nie jest wyczerpującym studium problemów zawartych w *Szai Ajzensztoku*. Oglądowi zostanie poddanych tylko kilka zagadnień, a mianowicie wspomniana kwestia Rozdroża, sposób konstruowania akcji, proces tworzenia się nowej jakości w ostatecznym przesłaniu utworu, zmierzający ku poszukiwaniu głębszego sensu ludzkiego istnienia – w wymiarze uniwersalnym. Pomijam takie kwestie jak antysemityzm, problem asymilacji Żydów w społeczeństwie polskim, mityzacja świata żydowskiego, gra stereotypów, zależność wobec innych utworów podejmujących problematykę żydowską czy wreszcie nowatorstwo Gołubiewa manifestujące się m.in. spojrzeniem na świat oczami Żyda, a nie Polaka (tak jak to miało miejsce w zdecydowanej większości utworów o Żydach pisanych przez Polaków). Oddzielne opracowanie można by poświęcić zestawieniu elementów *Szai Ajzensztoka* z doświadczeniami życiowymi pisarza (obecnymi choćby w jego wspomnieniach, esejach historycznych, zapisach w *Notatniku Literackim*) czy odszukaniu w nim przemyśleń wziętych choćby z niedokończonych nigdy powieści *Adam*, która została przez samego Gołubiewa określona jako „powieść życia”, ważniejsza od *Bolesława Chrobrego*²¹. Bardzo ciekawe mogłoby też być zestawienie *Szai Ajzensztoka* z innym, zupełnie zapomnianym dramatem Gołubiewa, opublikowanym w 1957 roku w „Tygodniku Powszechnym” zatytułowanym *Świat się budzi*²² – oba teksty mają ze sobą wiele wspólnego, choć dotyczą zupełnie innego tematu i innego czasu.

Dwa nurty rzeki czy dwie rzeki?

Jednym z głównych motywów organizujących fabułę *Szai Ajzensztoka* jest szlaban. „Przed pierwszą wojną światową w ówczesnej Galicji płacono się przy wjeździe do miast rogatkowe – dla ułatwienia pobierania podatku drogi wjazdowe przegradzane były szlabanami, otwieranymi po uiszczeniu należnej opłaty. Magistraty przeważnie wydierżawiały rogatki prywatnym przedsiębiorcom, najczęściej byli nimi Żydzi” – tłumaczy autor w didaskaliach wprowadzających w pierwszą sekwencję pierwszego rozdziału (świecznika)²³ swojego utworu.

²¹ J.J. Szczepański, O *zawiłych drogach pisarstwa. Z Antonim Gołubiewem rozmowa oficjalna*, „Tygodnik Powszechny” 1957 nr 50, s. 5–6.

²² A. Gołubiew, *Świat się budzi*, „Tygodnik Powszechny” 1957 nr 26, 27.

²³ *Szaja Ajzensztok* ma oryginalną konstrukcję, wzorowaną na menorze – siedmioramiennym świeczniku, który od ponad 3000 lat jest symbolem Judaizmu; jest ona jednym z najstarszych symboli narodu żydowskiego. Według tradycji symbolizuje on krzew gorejący, który zobaczył Mojżesz na górze Horeb. Menora po zdobyciu Jerozolimy przez Rzymian została przeniesiona do Rzymu jako łup wojenny. Po złupieniu Rzymu przez Wandali w 455 r. została wywieziona do Kartaginy, następnie w 534 r. do Konstantynopola, by powrócić do Jerozolimy jako dar cesarza Justyniana. Zaginęła w nieznanych okolicznościach. Dramat Gołubiewa składa się, jak zresztą sygnalizuje to podtytuł: *Trzy świeczniki siedmioramienne*, z trzech



Szlaban staje się powoli symbolem oddzielenia od siebie dwóch światów, nieprzekraczalną granicą pomiędzy kulturą, religią, tradycją żydowską, a polską rzeczywistością; krawędzią, na której funkcjonują wygnańcy z Ziemi Świętej, miejscem spotkania się różnych systemów wartości, nakazów i priorytetów; jest Rozdrożem historii i ludzkiego losu, a może czymś jeszcze więcej – granicą oddzielającą od siebie dwie wartko płynące rzeki, których wody nigdy się ze sobą nie połączą?

Taki właśnie Szlaban, stojący na przedmieściach Nowego Targu, dzierżawią stary Ajzenszток i jego syn Szaja. Mijają ich ludzie, wokół toczą się rozmowy, przed oczami czytelnika przesuwa się panorama postaci i tematów, wprowadzając go w małomiasteczkowy klimat galicyjskiego, prowincjonalnego miasteczka z początku XX wieku. Wraz z rozwojem akcji coraz bardziej narasta jednak przeświadczenie, że owo znienawidzone przez mieszkańców narzędzie fiskalne, dzierżawione przez Szaję i jego ojca, stanowi coś więcej niż tylko miejsce, w którym rozgrywa się znaczna część akcji utworu. Szlaban staje się powoli symbolem oddzielenia od siebie dwóch światów, nieprzekraczalną granicą pomiędzy kulturą, religią, tradycją żydowską, a polską rzeczywistością; krawędzią, na której funkcjonują wygnańcy z Ziemi Świętej, miejscem spotkania się różnych systemów wartości, nakazów i priorytetów²⁴; jest Rozdrożem historii i ludzkiego losu, a może czymś jeszcze więcej – granicą oddzielającą od siebie dwie wartko płynące rzeki, których wody nigdy się ze sobą nie połączą? Wraz z rozwojem akcji temat ten powoli staje się coraz bardziej dojmujący w Gołubiewowej kronice. Widać to m.in. w rozmowie Radcy z Doktorem:

„RADCA: Dwa światy dwie formacje... to-to-to, w samo sedno! Żyją tuż obok siebie na jednej galicyjskiej ziemi, a przedzielone jakby chińskim murem; nieprzenikliwym murem, wprost nie do przestąpienia – my i oni, oni i my.... Ciekawe, bardzo ciekawe”²⁵.

W tym miejscu konieczna jest dygresja: nie ulega wątpliwości, że Gołubiew – historyk i uczestnik życia publicznego, doskonale znał tematy debat toczonych w prasie w latach poprzedzających ostatnią wojnę. „Sprawa żydowska” była, jeśli nie najważniejszym, to na pew-

rozdziałów, po 7 sekwencji każdy.

²⁴ A. Błaszkiwicz, *Kiosk z lemoniadą*, dz. cyt., s. 97.

²⁵ A. Gołubiew, *Szaja...*, dz. cyt., s. 66.

no jednym z głównych tematów publicystyki polskiej, ze szczególnym akcentem położonym na problemy ekonomiczne. Ukazało się dość dużo opracowań na ten temat. Warto zwrócić uwagę na tekst A. Hertza pt. *Obraz Żyda w świadomości Polaka*²⁶, który pokazuje skrajność postaw wobec wspomnianego zagadnienia: od mitologizowania i niekiedy wręcz demonizowania Żyda, traktowanego jako szkodliwego, wrogo nastawionego „obcego”, po uznanie wkładu w rozwój kraju i podziwu dla zdolności pomnażania kapitału i racjonalnego myślenia. Zawsze był to jednak ktoś, kto był „na zewnątrz...”

Nie rozwijam tego wątku, a przytaczam go, dlatego że jest on bardzo mocno obecny w *Szai Ajzensztoku*. Pojawia się w pierwszym rozdziale dramatu, w dyskusjach, polemikach dotyczących przyszłości Polski toczonych przy szlabanie. Ich kwintesencją są słowa Radcy – rzecznika polskiej inteligencji:

„RADCA przy szlabanie, spoglądając na OJCA:

My się znamy od dawna, Ajzensztok... - nie, ja nie jestem antysemitą. Ale my nie możemy się spotkać. Ekonomiczne podniesienie kraju...wy nie chcecie się włączyć, a my nie jesteśmy w stanie was wchłonąć. To jakby dwa życia obok siebie, dwie nie łączące się rzeki”²⁷.

Obie strony są świadome owej beznadziejności i niezmienności sytuacji. Dla starego Ajzensztoka sprawa była jasna: Bóg dopuścił, by wygnano plemię żydowskie z ojczyzny i nałożył na nie jarzmo cierpienia. Natchnął je też wolą życia. Nie trzeba więc tracić nadziei, lecz raczej dostosować się do otaczającej rzeczywistości na tyle, by przetrwać. Nie da się tego dokonać, jeśli nie będzie się bezwzględny. Litość to początek końca: tego też uczy od dzieciństwa swojego syna. Szaja jednak nie rozumie podziału. Jest zbyt dosłowny, nie rozumie świata, w którym przyszło mu żyć. Szlaban, który dla ojca jest miejscem do robienia świetnego interesu, jest dla niego źródłem męki, sznurem, który go więzi, pęta, jest znakiem niewoli i upokorzenia:

„SZAJA: Ten sznur jak moje życie.. Ten sznur cały w węzłach, on się ze mną mocuje ten sznur. On mnie chce tu oplątać, on mnie chwyta za ręce, on jak szlaban ten sznur, jak postronek, jak łańcuch. Ale ja się nie dam oplątać, ja jemu nie dam się chwycić, ja mam wszystkiego dość...”²⁸

Z biegiem czasu uczucie to narasta. Szaja tęskni za wolnością, za swoją Ziemią Obiecaną. Szlaban staje się już nie tylko miejscem pohańbienia, drwin – on już przegradza serce, wyzwała tęsknotę, generuje bunt przeciwko istniejącej sytuacji:

SZAJA: To was wszystkich ogarnął dur, wy wszyscy związaliście się sznurem, on was oplątał ten sznur. Mnie ogarnęła tęsknota, moje oczy patrzą jasno, moje serce skowyczy z tęsknoty. Czemu mnie siedzieć na drodze, czemu mnie zagradzać gojom drogę i brać im dwa

²⁶ A. Hertz, *Obraz Żyda w świadomości Polaka*, „Znak” 1983 nr 2-3, s. 427-452.

²⁷ A. Gołubiew, *Szaja...*, dz. cyt., s. 122.

²⁸ A. Gołubiew, *Szaja...*, s. 91.

grajcary za ich gojowską drogę, brać jajo albo len? Całe życie brać jajo albo len, patrzeć na dalekie góry i myśleć, że za tymi górami jest święta Jeruzalem, miasto Pana, narodu wybranego [...] To was ogarnął dur [...] To wy sprzedajecie za głupie dwa grajczary Jeruzalem, wy potomkowie Abrahama, Izaaka i Jakuba, wy plemię niewierne.. zaprzędane.. Och, na pustyni niewiasty izraelskie dały złoto na cielca i kłaniały się złotu, a wy kłaniacie się dwóm grajcarom i jajui, i garści lnu albo wełny”²⁹.

„Czy to ty jesteś jeszcze Szajo Ajzensztok i czy przegradzająca drogę belka zabrała twoją duszę, którą obdarzył cię Pan?” – pyta we wprowadzeniu do szóstej sekwencji pierwszego rozdziału autor. Ból narasta. Niespełnienie i beznadziejność sytuacji coraz mocniej przygważdża do ziemi. Receptą na wyzwolenie miał być kiosk z lemoniadą. Ileż było radości, gdy Szaja mógł porzucić wreszcie swoją znienawidzoną belkę!

„SZAJA: Mogę iść choćby tam.. do Jeruzalem, pod ścianę świątyni Salomona i mogę płakać tam, ale nie dlatego że trzyma mnie belka, ale żeby Pan ulitował się nad Izraelem. Mnie, mnie już nie trzyma nic, to nieprawda! Taki na kółkach wóz za mną pójdzie wszędzie [...] Gnij tu szlaban na dżdżu, tylko ty byłeś winien, tylko ty mnie więziłeś, ale ja nie zapłacę tobie dwa grajczary. Wolny, wolny, wyzwolony”³⁰!

Czy jednak stał się naprawdę wolny? Dalsze wydarzenia pokazały, że to było niemożliwe. Szlaban stał się częścią życia Szai, niemożliwą do usunięcia, wymazania. Fizycznie już go nie było, ale pozostał w inny sposób. Zabrał jego duszę. Zapędził do innej niewoli. Przegrodził życie, tak jak dobro jest odgradzone od zła, światło od ciemności, a prawda od fałszu:

„OJCIEC: To głupie serce jest dla niego szlaban, ono jest jego babilońska niewola. On nie poradzi sobie ze swoim sercem, on nie ucieknie z niewoli, Żyd wszędzie nie sie jarzmo, po wszystkich drogach świata”³¹.

„Garb” wszedł w miejsce belki. Kiosk z lemoniadą, choć bardziej mobilny i dający większe zyski, stał się nowym znakiem hańby, piętnem inności „Żyda bez czasu i bez miejsca, ciągnącego swoje szczęście od Szaflar do Czorsztyna”...

Świecznik siedmioramienny

W obrębie tematu żydowskiego w literaturze polskiej wykształciła się charakterystyczna retoryka³². Bogactwo tej literatury tworzonej przez pisarzy, poetów zarówno Żydów, jak i nie-Żydów doczekała się dość bogatej bibliografii. Powstało już wiele opracowań i powstają nowe. Temat obecności Żydów w historii Polski w ostatnich latach powrócił

²⁹ Tamże, s. 92.

³⁰ Tamże, s. 155.

³¹ Tamże, s. 102.

³² W. Panas, *Topika judajska w literaturze polskiej XX wieku*, w: *Pismo i rana*, Lublin 1996, s. 117-141.

i mocno zadomowił się w badaniach literackich³³. Ja pozostawiam jednak ten wątek na boku – nie on jest przedmiotem niniejszego opracowania.

Antoni Gołubiew konstruując *Szaję Ajzensztoka*, sięgnął po bogatą topikę żydowską, mocno zakorzenioną w literaturze polskiej. W tym aspekcie trudno zatem mówić o jakimkolwiek nowatorstwie. Odmienność utworu polega na czym innym: tęsknota za Ziemią Obiecaną, marzenia o powrocie do niej; motyw Żyda Wiecznego Tułacza (Ahaswera) i motyw Ściany Płaczu organizują utwór, ale zarazem nie zatrzymują na sobie, prowadzą dalej – na inny, wyższy poziom znaczeniowy. Wymowa utworu przekracza w pewnym momencie realia przedstawionego świata żydowskiego, specyficzny kontekst wierzeń, koloryt jarmulek i zwyczajów, udręczenia i niezrozumienia – i staje się pretekstem do poszukiwania prawdy o człowieku w ogóle, jego miejsca w porządku wszechrzeczy.

Nieprzypadkowo Gołubiew stawia losy Szai Ajzensztoka w perspektywie świecznika siedmioramiennego – menory. Jest to święty znak obecności Boga, symbol judaizmu, rozproszenia narodu, jego wierności Prawu. Nie sposób pominąć w studium tego sensu, choć wielu badaczy niechętnie dziś spogląda na stawianie w perspektywie wzajemnej zależności elementów świata literackiego i religijnego. *Szaję* trudno zakwalifikować do nurtu literatury konfesyjnej – na pewno nie było to też celem autora. Gołubiew stawia pytania o podstawy duchowego wymiaru istnienia człowieka i człowieczeństwa – w tle pojawia się judaizm, chrześcijaństwo, ale odpowiedź nie wypływa z nich wprost. Jest ona zawarta jeszcze gdzieś indziej: w analizie najgłębszych pokładów jestestwa, określających i definiujących ludzką tożsamość, cel życia. Kontekst religijny (cytowane psalmy, historia biblijna, tradycja szabatu i inne) jest jednak tak oczywisty i ważny, że nie sposób go pominąć – jest on, o ile można tak powiedzieć, „persona dramatis” utworu. W kontekście wartości wpływających z religii wszystkie wydarzenia przedstawione w *Szai* nabiera-

³³ Po latach milczenia bądź koncentrowania się jedynie na temacie Zagłady w badaniach literackich, wyraźne ożywienie wokół tego tematu da się zauważyć od początku lat 80-tych XX stulecia. Na uwagę zasługują tu takie opracowania, jak: H. Arendt, *Żyd jako parias - ukryta tradycja*, „Literatura na Świecie” 1982, nr 12; *My uchodźcy*, „Znak” 1983, nr 2-3; I. Lewin, *Koniec Mesjasza, w: Z historii i tradycji. Szkice z dziejów kultury żydowskiej*, Warszawa 1983; H. Grynberg, *Prawda nieartystyczna*, Berlin 1984; A. Żuk, *Proces albo klótnia z Bogiem*, „Więź” 1984, nr 4; J. Błoński, *Autoportret żydowski*, w: *Kilka myśli co nie nowe*, Warszawa 1985; M. Buber, *Przedmowa*, w: *Opowieści chasydów*, oprac. P. Hertz, Poznań 1986; A. Sobolewska, *Czytanie kabały, w zbiorze: Problemy wiedzy o kulturze. Prace dedykowane Stefanowi Żółkiewskiemu*, red. A. Brodzka, M. Hopfinger, J. Lalewicz, Wrocław 1986; W. Panas, *Literatura polsko-żydowska: pismo i rana*, „Akcent” 1987, nr 3; E. Prokopówna, *Szabat-sobota. O międzywojennej literaturze polsko-żydowskiej*, „Ruch Literacki” 1987, z. 4-5. Wiedzę o topice można też znaleźć w numerach czasopism poświęconych problematyce żydowskiej: „Akcent” 1984, nr 2, 1985, nr 19; „Literatura na Świecie” 1984, nr 12; „Więź” 1984, nr 4; „Znak” 1983, nr 2-3, 1984, nr 7, 1986, nr 4-5. Dużo ciekawych prac na temat obecności Żydów w literaturze i kulturze polskiej pojawiało się po roku 1990. Na uwagę zasługują m.in.: C. Tresmontant, *Eseje o myśli hebrajskiej*, Kraków 1996; A. Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, Warszawa 1994; A. Grabski, M. Pisarski, A. Stańkowski, *Studia z dziejów i kultury Żydów Polscy po 1945 r.*, Warszawa 1997; R. Graver, *Mity hebrajskie*, Warszawa 1993; A. J. Herschel, *Pańska jest ziemia: wewnętrzny świat Żyda w Europie Środkowo-Wschodniej*, Warszawa 1996; P. Kuncewicz, *Gof patrzy na Żyda: dzieje braterstwa i nienawiści od Abrahama do współczesności*, Warszawa 2000; I. Kushner, *Duchowość żydowska: krótkie wprowadzenie dla chrześcijan*, Poznań 2002.



Czy jednak stał się naprawdę wolny? Dalsze wydarzenia pokazały, że to było niemożliwe. Szlaban stał się częścią życia Szai, niemożliwą do usunięcia, wymazania. Fizycznie już go nie było, ale pozostał w inny sposób. Zabrał jego duszę. Zapędził do innej niewoli. Przegrodził życie, tak jak dobro jest odgrodzone od zła, światło od ciemności, a prawda od fałszu. (...) „Garb” wszedł w miejsce belki. Kiosk z lemoniadą, choć bardziej mobilny i dający większe zyski, stał się nowym znakiem hańby, piętnem inności „Żyda bez czasu i bez miejsca...

ją pełniejszego sensu – zarówno literackiego, jaki i pozaliterackiego. Rzutu ją na rozumienie wymowy całego dzieła, jego finału, motywacji postępowania głównego bohatera, racjonalności wyborów itd. Nie można ich zmarginalizować, czy odrzucić, uznając za kryteria zbyt subiektywne, by mogły stanowić przedmiot badań.

Znamienne jest to, że w najważniejszych momentach utworu, takich jak np. odnalezienie przez Szaję na froncie wojennym Ściany Płaczu – są nią ruiny zniszczonego pociskami armatnimi domu – pojawiają się słowa modlitwy:

„SZAJA zbliża się do ściany, opiera o nią karabin, zdejmuje hełm i tornister. Aż nie spodziewanie:

O Jeruzalem, gdybym zapomniał o tobie niech zapomniana będzie prawica moja. Niech przyschnie język mój do podniebienia, jeżeli ciebie bym przestał wspominać.

Głowę przykłada do ułamku muru

Z głębokości wołam do Ciebie, Panie, Niechże wysłucha Pan głosu mego.

Zaś po chwili

Ratuj mnie, Boże mój, gdy powódź udręczenia zalewa duszą moją, gdy grzęznę w kąpieli bagnistej, a nigdzie nie znajduję oparcia,

Zmęczony już jestem wołaniem i ochrypło gardło moje [...]”³⁴.

Podobna sytuacja ma miejsce w czasie monologu przy grobie ojca. Gołubiew wprowadza tu pewien zmodyfikowany element dramatu antycznego, namiastkę chóru: DALEKI GŁOS (nie wiemy, czy jest to śpiew dochodzący z synagogi, czy może odpowiedź

³⁴ A. Gołubiew, *Szaja...*, dz. cyt., s. 199.

ojca, który jest już w raju i w taki sposób odpowiada synowi na jego dramatyczne pytania):

"SZAJA: [...] Jaka jest moja droga, dla czego było moje życie, powiedz mi tetele!.. Bo chyba nie tego chciał Pan: żebym siedział pół życia przy szlabanie i drugie pół życia ciągał kram z lemoniadą, żebym strzelał do wrogów cesarza i żebym nigdy nie poszedł do Ziemi Obiecanej? A może tego właśnie chce Pan?...ale jeśli tak właśnie jest, to okrutny jest Pan, okrutna i niezrozumiała jego wola. Czy ty ją dziś rozumiesz, tetele?...Powiedz!...

DALEKI ŚPIEW: Gdyby Pan nie był z nami – przyznaj to, Izraelu –
Gdyby Pan nie był z nami, gdy nas wrogowie opadli.

Byliby żywcem nas zżarli, taką wściekłością płonęli, Woda by nas pochłonęła, potok by nas zatopił,

Fale by przeszły nad nami, szaleń wzburzone żywioły

SZAJA: Już wiem, gdzie moja Ziemia Obiecana.

*Podnosi się, odchodzi*³⁵.

W drodze do Ziemi Obiecanej

Jednym z najważniejszych i najczęściej spotykanych toposów, obecnych w literaturze żydowskiej (wspólnym dla pisarzy pochodzenia żydowskiego, jak i piszących o Żydach), bezpośrednio inspirowanych sytuacją rozproszenia, skupiającym marzenia o odzyskaniu utraconej ojczyzny, powrocie do niej, odtworzeniu narodu, państwa i centrum religijnego, jest tzw. Erec Izrael³⁶ – tęsknota za Ziemią Świętą, Ziemią Obiecaną, po której stąpali prorocy, do której Naród Wybrany wędrował przez Morze Czerwone. Czasem wszystkie te wątki występują razem obok siebie stanowiąc pewien spłot, innym razem są akcentowane niektóre z nich. Od początku są one obecne w utworze Gołubiewa. Szaja marzy całe życie o pielgrzymce do ziemi praojców – kontrastuje to z postawą ojca, który godzi się z sytuacją wygnania, stara się jakoś urządzić w kraju, który nigdy nie stał się jego ojczyzną. Wątek tęsknoty za utraconą ojczyzną stanowi oś fabularną całej książki. Marzenie nowotarskiego Żyda ciągle jest weryfikowane przez życiową sytuację. Mając kilkanaście lat, Szaja w romantycznym porywie wyrusza do Jeruzalem, zawraca jednak po kilkunastu kilometrach. Dlaczego?

„OJCIEC zamyślony: On ma wielkie pragnienie i wielką tęsknotę, bo on jest prawdziwy Żyd. [...] Ale go serce nie puści, jego głupie, miękkie serce. On tam będzie szedł drogami do Jeruzalem, a za sobą będzie ciągnął sieć, taką sieć, która będzie zbierała wszystkie kamienie z drogi, wszystek piasek i żwir i będzie coraz cięższa ta sieć. On będzie szedł myślał o swoim starym ojcu, który tu sam jeden został, i o szlabanie, i o kierkucie – i jemu będzie ciężko [...] On jest Żyd, Żydzi muszą być razem, a on będzie sam, na tej drodze, on jest już teraz sam. Tobie, Surały, boli serce, ale

³⁵ Tamże, s. 269.

³⁶ W. Panas, *Pismo i rana*, dz. cyt., s. 131.

jego boli serce dwa razy mocniej i on nie wytrzyma tej bolesti. On wróci. Jego będzie ciągnęło w tył³⁷.”

A więc wybór pomiędzy marzeniami, a samotnością? Niezaspokojoną tęsknotą, a okrucieństwem życia? Wizją szczęścia, która nigdy w pełni się nie ziści, a brutalną prawdą?... Poddaje się Szaja posłusznie jarzmu szlabanu, pokornie znosi swój los. Wypełnia go miłością do żony i dzieci, szacunkiem do tradycji, posłuszeństwem wobec prawa kahału nakazującego cześć wobec ojca. Szybko płyną lata. Umiera ojciec. Miejsce szlabanu zajmuje kiosk z lemoniadą – i znów przez kilka chwil Szaja staje się szczęśliwy, jak wtedy, gdy znalazł szare oczy Ryfki, swojej żony:

RYFKA: [...] Mówiłeś o swojej Ziemi Obiecanej i o Jeruzalem i o twojej ucieczce mówiłeś [...] Ty jesteś bogaty Żyd, ty masz myto i szlaban, możesz rzucić swoje bogactwo dla Jeruzalem, ale nie rzucisz go dla biednej, drącej pierze dziewczyny, która nie ma grajcarów na wykup.

SZAJA: Ty jesteś.. jesteś dla mnie... jak Jeruzalem. Ty jesteś moja Ziemia Obiecana.³⁸

Niedługo jednak przyszło Szai cieszyć się szczęściem. Przyszła wojna. Zamiast swojej Ziemi Obiecanej oglądał ziemię przeklętą, spaloną, zoraną pociskami armatnimi i okopami i pełną śladów śmierci. Pochował swojego kompana Icka Srebrzystego, poznał świat i jego okrucieństwo. Sprzedał wojnę, całe swoje wojowanie „Fur Gott – fur Kaiser – fur Vaterland” cesarzowi za jednego papierosa³⁹. Ani razu siedząc w okopie nie pomyślał o Jeruzalem, za to Ziemia Obiecana zaczęła mu się jawić raz jako skalne Podhale i Nowy Targ, innym razem widział ją w oczach Ryfki, kiedy indziej była Dawidkiem, panem radcą, Czubernetową, lub kioskiem z lemoniadą. Wrócił w 1918 roku do swojej ziemi, ale dokonała się nim ważna wewnętrzna przemiana – swoista „ewolucja powrotna”⁴⁰. Choć nigdy nie przestaje marzyć o Jeruzalem, coraz częściej zaczyna o Nowym Targu, kramie z lemoniadą myśleć jako o swojej Ziemi Obiecanej. Kulminacją tego jest decyzja o pozostaniu w mieście w 1939 r. w przeddzień wojny:

SZAJA: On moje życie ten kram...ja ciągnąłem go jak wół... Ja mam siedzieć bez niego w cudzym kraju, daleko od Nowego Targu, na łasce moich trzech synów? Ja mam rzucić moją Ziemię Obieczaną? Nie rzucę. Nie pójdę!⁴¹

³⁷ A. Gołubiew, *Szaja...*, ss. 100-101.

³⁸ Tamże, s. 110.

³⁹ Tamże, ss. 207-208; scena ta ma znaczenie głęboko symboliczne; jeden papieros - oto wartość całej wojny, długich miesięcy spędzonych w okopach, naznaczonych bezsensowną śmiercią, chorobami, zgnilizną, wojny - w gruncie rzeczy nie wiadomo czyjej?

⁴⁰ E. Rogalewska, dz. cyt., s. 112.

⁴¹ A. Gołubiew, *Szaja...*, s. 276.

Mamy tu do czynienia ze swoistą grą pomiędzy dwoma sensami – toposami: pomiędzy „Erec Izrael” a obrazem „miasteczka” (sztejt). Miasteczko⁴² jawi się jako namiastka „Erec Izrael”, zastępcza ojczyzna. Rozstrzygnięcie nie jest do końca jasne: pozostanie Szai w Nowym Targu 1 września 1939 r., wyciągnięta ręka z kubkiem lemoniady w stronę osłupiałego ze zdziwienia niemieckiego żołnierza jest z jednej strony deklaracją przynależności do „miasteczka”, z drugiej strony – znakiem wierności tradycji, identyfikacji z tragicznym losem Narodu Wybranego.

„SZAJA spogląda na drogę

Może trzeba było pójść, tak, może trzeba... Po coś ty tu zostałeś, Szajo Ajzensztok?... tu czarny rok, tu śmierć...

Bezwiednie

Lemoniada, czekolada, cukierki...

Znów drepcze koło kiosku, coś mruczy, aż odwraca się i patrząc na drogę rozpoczyna lament

Z rykiem wtargnął nieprzyjaciół na miejsce zebrania Twoich

i zatknął godła swe na znak zwycięstwa swego,

Podłożył ogień pod świątynię Twoją

Do fundamentów zburzył przybytek Twój, Panie...

Milknij i po chwili

Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił...”⁴³

Ukazuje się żołnierz niemiecki, w hełmie, z automatycznym pistoletem na pasie; zatrzymuje się, patrzy na drogę, na góry, na okolicę. Szaja dostrzega go, zrazu chce odejść z kioskiem, waha się, bierze szklankę, napełnia ją lemoniadą, niepewnie, przystając, zbliża się do Niemca.

ŻOŁNIERZ nie robiąc żadnego ruchu

Jude!...

Szaja stoi, w na pół wyciągniętej ręce szklanka z różową lemoniadą⁴⁴.

Fragment ten zwraca uwagę na jeszcze inny, choć poruszany już w niniejszym opracowaniu wcześniej, aspekt. Wers Psalmu 22, którym modli się Szaja – ten sam, który

⁴² O toposie miasteczka pisze W. Panas w: *Pismo i rana*, dz. cyt. s. 133-135. Był on wspólny zarówno literaturze żydowskiej, jak i polskiej, związany nierozdzielnie z sytuacją diaspory. Miał bardzo zróżnicowane zabarwienie emocjonalne: od miasteczka sentymentalnie rozumianego jako raj po naturalistyczny obraz getta. W żydowskiej literaturze wspomnieniowej, historiografii, opowieściach przydomek „Jerozolima” często przypisywany jest Wilnu – niektórzy autorzy dodają do tego Lwów, Lublin, choć niewątpliwie ich hierarchia „ważności” sytuuje je znacznie dalej niż Wilno. Topos miasteczka nie ma nic wspólnego z mitem miasta obecnym w europejskiej kulturze. To przestrzeń nie tylko w sensie topografii, ale także społeczna, polityczna, a przede wszystkim sakralna. Zasadnicza zmiana rozumienia tego toposu dokonuje się po 1949 r.

⁴³ Fragment Ps. 22, zawierającego indywidualną lamentację, przechodzącą w drugiej części w pieśń dziękczynną o charakterze hymnodycznym. Psalm ten (werset 2) przytaczają Mt 27, 46 i Mk 15,34 jako słowa Jezusa konającego samotnie na krzyżu – wszystkie cytaty z Pisma Świętego pochodzą z: Biblia Tysiąclecia, Poznań-Warszawa 1980.

⁴⁴ A. Gołubiew, *Szaja...*, s. 278.



Okazuje się, że prawda, dobro, wierność sobie i swojemu sumieniu, wiara w człowieczeństwo nie mają przynależności etnicznej czy religijnej, są wspólne dla wszystkich. Spotkanie, jeśli ma się dokonać, to właśnie na tym poziomie. Wszelkie inne usiłowania zawsze skończą się porażką.

Chrystus wypowiada na krzyżu – nabiera sensu pozaliterackiego, uniwersalnego, mistycznego. Już same zestawienie obu sytuacji jest bardzo znaczące. Ściana Płacu, do której galicyjski Żyd całe życie chciał się udać, znajduje tu swoje ucieleśnienie, staje się synonimem ludzkiego losu⁴⁵. Antoni Gołubiew dokonuje bardzo wyraźnego, aczkolwiek bardzo ryzykownego zabiegu literackiego: sugeruje szczególne, niewidzialne braterstwo Szai z Chrytusem, Żydem, który też został niewinnie zamordowany, przybity do krzyża. Szlaban, który dzieli świat Szai na lepszy i gorszy, katolicki i judejski, zostaje niejako unieważniony – wojna zrównuje wszystkich w cierpieniu. Nie ma już Żydów, górali, Polaków – śmierć okrutnie unifikuje egzystencję, wydobywa najpełniej prawdę o człowieku. Przesłanie to jest jeszcze bardziej wzmocnione przez motto z wprowadzenia do utworu:

„Spójrz: oto człowiek! Uwiązany do belki, dźwigający tę belkę, przytwierdzony do niej przez lata. Oto człowiek! Widzisz, jak pcha przed sobą swoją taczkę, swoje życie, swój pstro pomalowany kiosk na kółkach z niklowanymi kranikami – ludząc się, że owo barwne cudo jest jego wyzwoleniem. I patrz: czarne chmury zasnuwają niebo, ziemię ogarnia ciemność, a on zostaje tam nad poszarpaną skałą – samotny w swoim pragnieniu i tęsknocie. Spójrz! – czy zdołasz go zobaczyć?.. Oto człowiek”⁴⁶.

Podobieństwo (myślę, że zamierzone przez Gołubiewa) narzuca się samo. „Spójrz: oto człowiek” – „Ecce homo”⁴⁷ – przecież jest to dosłowne przytoczenie słów wypowiedzianych przez Piłata, który wydaje umęczonego i skatowanego Jezusa oprawcom. Podobna jest też sceneria śmierci Chrystusa i Szai: czarne chmury zasła-

⁴⁵ Ściana Płacu (hebr. הכותל המערבי, Kotel ha-Maarawi), zwana też Murem Zachodnim, jest jedyną zachowaną do dnia dzisiejszego pozostałością Świątyni Jerozolimskiej. W chwili obecnej jest to najświętsze miejsce judaizmu. Zachowane mury są fragmentem drugiej świątyni wybudowanej na wzgórzu Moria. Ściana Płacu jest częścią świątyni Jerozolimskiej (muru herodiańskiego), odbudowanej przez Heroda, a zniszczonej przez Rzymian. Nazwa pochodzi od żydowskiego święta oplakiwania zburzenia świątyni przez Rzymian, obchodzonego corocznie w sierpniu. Wierni zgodnie z tradycją wkładają między kamienne ściany karteczki z prośbami do Boga

⁴⁶ Tamże, s. 6.

⁴⁷ J 19, 5b.

niające niebo i skała, „samotność w pragnieniu i tęsknocie”.⁴⁸ Dla jasności trzeba dodać, że nie jest to podobieństwo na zasadzie zbliżenia konfesyjnego – mówiąc dosłownie: Szaja nie stał się przez swoją śmierć chrześcijaninem. Dla niego, ortodoksyjnego Żyda, Chrystus pozostał do końca fałszywym prorokiem. Gołubiew jest daleki od stawiania tak karkołomnych wniosków. Chodzi o coś innego. Szkicując w *Szai Ajzensztoku* dwa nurty życia, płynące równolegle do siebie, pokazuje, że mimo różnic, więcej owe wartkie prądy życia łączy niż dzieli. Rozdroże nie jest przestrzenią absolutną. Spotkanie dokonuje się na poziomie wyższym niż religia, zasady życia społecznego, tradycja czy ekonomia – o wiele trudniej uchwytym. Określają je podobieństwa wyrastające ze świata wartości, tęsknot, pragnień. Okazuje się, że prawda, dobro, wierność sobie i swojemu sumieniu, wiara w człowieczeństwo nie mają przynależności etnicznej czy religijnej, są wspólne dla wszystkich. Spotkanie, jeśli ma się dokonać, to właśnie na tym poziomie. Wszelkie inne usiłowania zawsze skończą się porażką. Świadkiem tego spotkania w udramatyzowanej kronice Gołubiewa jest Bóg, Wszechobecny, symbolizowany w *Szai* przez świecznik siedmioramienny, przywoływany bardzo często w utworze przez psalmy – teksty wspólne zarówno chrześcijanom, jak i wyznawcom judaizmu.

Znamienne jest to, że Gołubiew nawet w tak tragicznym momencie nie pozostawia czytelnika w sytuacji beznadziejności; kryzys, Rozdroże nie są kresem, a szansą na nowe odnalezienie. Tak pisał Gołubiew w *Zawilej drodze Latorosłki* o swojej twórczej postawie: „[...] moja nadzieja, ufność w nadrzędny ład świata polega właśnie na tym, że z każdej katastrofy, a nawet przez katastrofę wyjść w ogóle można”⁴⁹. I nieco dalej dodaje: „Tak bardzo boję się, by opisując mroki nie wmawiać w czytelników, że tylko istnieje noc – nie załamywać ich ufności..”⁵⁰. Pisarz, wraz czytelnikiem, szuka odpowiedzi na najtrudniejsze pytania: o sens nocy i sens ludzkich porażek. Sięga po nadzieję, której źródło jest ponad światem.

Od strony literackiej bardzo mocno daje się w utworze odczuć Gołubiewowska fascynacja Conradem, losami jego bohaterów, którzy przegrywają, ale do końca pozostają wierni sobie, powinności moralnej. Gołubiew idzie jednak dalej: wielokrotnie w swoich licznych esejach dotyczących twórczości Conrada dawał wyraz przekonaniu, że bezradność postaci wykreowanych przez niego wynikała z odrzucenia przez nich wymiaru Odkupienia⁵¹. Nadzieja w którymś momencie kończyła się, nie

⁴⁸ Por. J 19, 28; także pragnienie dobra, prawdy, jasności zasad; wierność sumieniu aż do końca; tęsknota z lepszym światem, gdzie rządzi miłość i sprawiedliwość; podobieństwo dotyczy także sprawiedliwości obu, wzgardzenia, niezrozumienia i odrzucenia przez najbliższych. Obaj, choć pozornie przegrani, to jednak zwycięzcy. Złączeni niewidzialną nicią szczególnego braterstwa.

⁴⁹ A. Gołubiew, *Zawiła droga Latorosłki*, „Znak” 1971 nr 5, s. 634.

⁵⁰ Tamże, s. 648.

⁵¹ Gołubiew odróżnia „katolicyzm” od „katolicyzmu” Conrada. Nie jest to tylko gra słów, ale owa dychotomia określa pewne miejsce pisarza w akceptowanym porządku wartości. A. Gołubiew, *Katolicyzm Conrada*, w: *Poszukiwania*, dz. cyt., s. 204-233. Relacja pomiędzy pisarstwem Gołubiewa a twórczością Conrada domaga się odrębnego, pełniejszego potraktowania, gdyż jej znaczenie jest niebagatelne. Pisze

była w stanie pokonać granicy śmierci, bezradności. W *Szai Ajzensztoku* jest inaczej. Czytelnik czuje, że zwycięzcą jest Szaja; choć (prawdopodobnie) umiera, pokonuje niemieckiego żołnierza siłą tkwiącego w nim dobra – wartości absolutnej. Do końca jest wierny swojemu sumieniu, widząc w każdym człowieku równego sobie. W pierwszych dniach II wojny światowej, wiedząc o nienawiści hitlerowców do Żydów, jeszcze raz daje świadectwo wartościom najwyższym, gdy przekonuje: „A Niemiec to nie człowiek”?⁵² Zawsze wtedy, gdy staje na Rozdrożu, intuicyjnie poddaje się temu prowadzeniu. Dobro pomaga mu ocalić siebie⁵³, być ponad okrucieństwem i bezsenssem – być świadkiem pełnej prawdy o człowieku. Dochodzi do przekonania, które – o ile można zaryzykować takie twierdzenie – jest kresem wędrówki każdego człowieka: że Ziemia Obiecana i zarazem Ściana Płaczu są w nim. I że zwycięstwo człowieka jest wtedy, gdy im się do końca nie sprzeniewierzy.

Pasjonująca w utworze jest paralela, nakreślona pomiędzy Żydem Szają Ajzensztokiem i Chrystusem⁵⁴. Był to zabieg Gołubiewa odważny (przez ortodoksyjnego wyznawcę judaizmu taki „manewr” niekoniecznie byłby dobrze przyjęty), niemający na celu obrażenia kogokolwiek, ale pokazanie jedności ludzkich losów, która wykracza poza ramy religii, kultur, tradycji. W postaci Szai zostaje przekroczona „żydowskość” (analogicznie jak w postaci Chrystusa). Dokonuje się to przez tragizm obu postaci, moralne zwycięstwo, jakie w obu przypadkach zostało odniesione. Ponadto Gołubiew, w umiejętny sposób operując tekstami Psalmów, ukazuje ich piękno, uniwersalizm. To nie jest już tylko modlitwa Żyda czy chrześcijanina, sięgającego po swoją świętą księgę – wspólne dziedzictwo religii. To może być wołanie każdego człowieka, doświadczającego niezawinionego cierpienia, szukającego odpowiedzi na pytania, decydujące o jego losie, zmagającego się z cierpieniem, któremu sam nie może nadać sensu. Myśl ta jest szeroko obecna w całej twórczości Gołubiewa. Dlaczego zatem *Szaja Ajzensztok* został napisany 30 lat po zakończeniu wojny? Czy miały nań wpływ polskie dramatyczne wydarzenia z 1968 roku? Być może sięgnięcie po osobiste zapiski Gołubiewa w *Notatniku Literackim* rzuciłoby więcej światła na omawiane zagadnienie. A może chodzi jeszcze o coś innego?

Pisanie o *Szai* to pisanie o literaturze i czymś poza nią. Czasami to coś jest nieuchwytnie i subtelne, a innym razem wręcz poraża swoim uniwersalizmem, istniejącym poza ramami przestrzeni i chronologii. Bogactwo pozaliterackich treści w dramacie po prostu każe dodać do wielowymiarowości sposobu mówienia o jego przynależności genologicznej dodać kolejny gatunek – esej.

o tym m.in. S. Zabierowski, *Dziedzictwo Conrada w literaturze polskiej*, Kraków 1992.

⁵² M. Ołdakowska – Kuflowa, *Historia – współczesność – wieczność...*, dz. cyt., s. 349.

⁵³ Patrz: cytowany wcześniej opis wyprawy do Ziemi Obiecanej i refleksja ojca: „To głupie serce jest dla niego szlaban, ono jest jego babilońska niewola. On nie poradzi sobie ze swoim sercem, on nie ucieknie z niewoli, Żyd wszędzie niesie jarzmo, po wszystkich drogach świata”.

⁵⁴ Jest to temat na oddzielną pracę – w niniejszym opracowaniu temat ten potraktowany został bardzo skrótowo.

Szaja Ajzensztok to esej oparty na kanwie losów jednej postaci, wykreowany z wielorakich źródeł: z ballady Kasprowiczowskiej, wspomnień wileńskich, warszawskich i łódzkich, montaż z ówczesnych pamiętników, prasy oraz książek, z opisów *Miasteczka Szalaoma Asza* i ze studium wielu innych materiałów⁵⁵, ale wykraczający daleko poza tylko naszkicowaną fabułę. Zauważa się to nawet w trakcie pobieżnej analizy dramatu, która każe dopatrywać się w nim drugiego dna; równoległego, nie mniej ważnego przesłania niż tylko kronikarski zapis.

Jest to twór całkowicie sztuczny, traktujący realia jedynie jako pretekst do wypowiedzenia prawd uniwersalnych. Bohaterowie drugoplanowi są przerysowani, wręcz karykaturalni, bliżsi potocznym wyobrażeniom o Żydach, niż samym Żydom. Specyficzny język utworu, tzw. żydłaczanie, z jednej strony przybliżył nam szczególnie, przedwojenny klimat, pomaga wyobraźni wskrzesić do istnienia świat pejsów, jarmulek, szabasów i rytualnych kąpieli, z drugiej wprowadza sporą dozę humoru. Wszystko jednak to tylko ornament. To, czego dowiadujemy się o diasporze żydowskiej z książki Gołubiewa, nie jest ani nowe, ani oryginalne. Że osamotnienie, wyobcowanie, izolacja, że dwuznaczny stosunek Polaków, że niemożność połączenia ze sobą dwóch płynących obok siebie nurtów życia? – to wszystko już wiemy⁵⁶. Dość typowe są nawet wybory trzech synów Szai: polskość, żydowskość w jej skrajnej odmianie i komunizm.

Jak pisze A. Błaszkiwicz, nie egzotyka zatem, nie opisany tajemniczy świat prowadzą do tego, że kronika Gołubiewowska tak bardzo fascynuje i sprawia, iż po zamknięciu ostatniej karty książki długo przed oczami stoi jej finałowa sekwencja. Szaja staje się *everymanem*, tęskniącym za szczęściem i swoją Ziemią Obiecaną, mającym własną Ścianę Płaczu, niosącego brzemień niezrozumienia i odrzucenia. Realia opisanego świata, didaskalia wprowadzające w sytuacje poszczególnych całości – nie one stanowią o wartości utworu, a dialogi, w których wypowiada się główny bohater, a poprzez niego każdy człowiek poszukujący odpowiedzi na fundamentalne pytania: kim jestem? Skąd przychodzę? Dokąd podążam? Ja, szukający swojego miejsca w podzielonym świecie...

Nie jest to w literaturze pomysł nowy. J. Godlewska określa go mianem „stereotypu zacnego”⁵⁷. Gołubiew w specyficzny dla siebie sposób szkicuje człowieczy los, jego przemienność i historię. Dlatego, choć jest to utwór tak bardzo inny od tego wszystkiego, co wyszło spod pióra autora *Bolesława Chrobrego*, zarazem wplata się w jego poetykę

⁵⁵ Gołubiew wspomina o tym we wstępie do „Szai Ajzensztoka”, a także w nocie bibliograficznej zamieszczonej na końcu utworu. Warto byłoby też zestawić literacki motyw ciągnięcia wózka przez Szaję z analogicznym wątkiem, obecnym w „Matce Courage” B. Brechta, wydobyć analogie i różnice w potraktowaniu tematu (nie ma mowy o zapożyczeniu). Tam Anna Fierling, zwana też Matką Courage, wędruje za armią wraz ze swoimi. Wojna jest jej żywiołem, przynosi zyski. Anna wierzy w to do samego końca, choć wojna zabrała jej dzieci i zrujnowała ją finansowo. Ostatecznie samotna i wynędzniała zaprzęga się do pustego wozu by znów ruszyć za wojskiem.

⁵⁶ A. Błaszkiwicz, *Kiosk z lemoniadą*, dz. cyt., s. 99.

⁵⁷ J. Godlewska, „*Szaja Ajzensztok*”: *stereotyp zacny*, dz. cyt., s. 134-139.

poszukiwania, uwikłania, niespełnienia. We wstępie do *Listów do przyjaciela* Gołubiew napisał: „Książka ta jest szukaniem – mozolnym szukaniem drogi, prawdy i życia po splecionych ścieżynach współczesnego świata [...] Pisząc ją sam bardziej szukam niż odpowiadam – i znaki zapytania były nieraz dla mnie ważniejsze od niewątpliwych stwierdzeń”⁵⁸. *Szaja* jest inną odsłoną ciągle tej samej drogi: a może inaczej – wciąż na nowo ukazującego coraz to nowe swoje oblicze Rozdroża...

W *Szai Ajzensztoku* przebija się jeszcze jedna Gołubiewowska myśl, tak bardzo charakterystyczna dla jego całej pisarskiej wyobraźni: to pochylenie się nad człowiekiem, dostrzeżenie go w tragizmie i złożoności losów; używając terminologii conradowskiej: oddanie mu sprawiedliwości – i przy okazji – „oddanie sprawiedliwości widzialnemu światu”⁵⁹, który współtworzy. Po latach wierny czytelnik książek Gołubiewa, a prywatnie serdeczny przyjaciel Czesław Zgorzelski, tak o tym napisał: „Człowiek w świecie fabularnym Gołubiewa – to zawsze wartość cenna sama w sobie, niezależnie od swego stanowiska społecznego, czy bogactwa, a nawet – od zalet czy wad moralnych charakteru. Bo taka jest koncepcja świata realizowana w powieści Gołubiewa i takie też jego rozumienie lojalności autorskiej wobec własnych kreacji powieściowych”. Słowa te zostały wypowiedziane w kontekście *Bolesława Chrobrego*, ale nie sposób odmówić im pełnej adekwatności w stosunku do *Szai Ajzensztoka*⁶⁰. ■

O AUTORZE:

Ks. mgr lic. Paweł Siedlanowski - urodzony 04.06.1970 w Międzyrzecu Podlaskim. W 1995 ukończył Wyższe Seminarium Duchowne w Siedlcach i przyjął święcenia kapłańskie. W 1995 obronił pracę magisterską pt. *Koncepcja teologii fundamentalnej w "Rocznikach Teologiczno-Kanonicznych" i "Zeszytach Naukowych KUL"*, zaś w 1996 r. zdobył stopień licencjata z eklezjologii. W latach 1998 - 2003 studiował filologię polską na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W roku 2008 rozpoczął studia doktoranckie na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL, na kierunku: literatura współczesna. Przedmiotem badań naukowych jest twórczość Antoniego Gołubiewa. Aktualnie przygotowywana jest rozprawa doktorska pt. *Człowiek na Rozdrożu*, pisana pod kierunkiem prof. dr hab. Mirosławy Ołdakowskiej - Kuflowej.

W latach 2002-2007 był rzecznikiem prasowym Diecezji Siedleckiej, asystentem kościelnym "Podlaskiego Echa Katolickiego". Aktualnie pełni funkcję duszpasterza akademickiego w Siedlcach, jest też dziennikarzem, wykładowcą w Wyższym Seminarium Duchownym w Siedlcach.

⁵⁸ A. Gołubiew, *Listy do przyjaciela*, Kraków 1955, s. 6.

⁵⁹ Sformułowanie bardzo chętnie cytowane przez Gołubiewa, zaczerpnięte z twórczości Conrada.

⁶⁰ Cz. Zgorzelski, *Jedna jest droga człowiecza – prosta i niewątpliwa*, dz. cyt., s. 802.

OBLICZA MEDIÓW

Piotr Drzewiecki

Supermarket telewizji

Cyfryzacja sektora audiowizualnego – wyzwanie dla edukacji medialnej

STRESZCZENIE:

ARTYKUŁ O TECHNOLOGICZNYCH I KULTUROWYCH PRZEMIANYCH ZWIĄZANYCH Z PLANOWANYM W EUROPIE I POLSCE WPROWADZENIEM CYFROWEJ TECHNOLOGII NADAWANIA PRZEKAZÓW TELEWIZYJNYCH. ROŚNIE LICZBA ABONENTÓW TELEWIZJI CYFROWEJ, ALE DOSTRZEGAMY RÓWNIEŻ PRZEMIANY JAKOŚCIOWE. ROZWÓJ TELEWIZJI CYFROWEJ PROWADZI DO POWSTANIA NOWEJ KULTURY I MENTALNOŚCI TELEWIDZÓW. KULTURA TELEWIZJI CYFROWEJ BĘDZIE WYMAGAĆ OD WIDZÓW WIĘKSZEJ AKTYWNOŚCI I ORIENTACJI W PRZEKAZACH AUDIOWIZUALNYCH. ODBIORCY BĘDĄ POTRZEBOWALI WSPARCIA ZE STRONY INSTYTUCJI WYCHOWAWCZYCH I MEDIÓW. DUŻĄ ROLĘ MOŻE ODEGRAĆ SPOŁECZNA I SZKOLNA EDUKACJA MEDIALNA.

SŁOWA KLUCZOWE:

TELEWIZJA CYFROWA, CYFRYZACJA TELEWIZJI W POLSCE, EDUKACJA MEDIALNA

ABSTRACT:

ARTICLE ABOUT THE TECHNOLOGICAL AND CULTURAL CHANGES ASSOCIATED WITH THE INTRODUCTION OF DIGITAL BROADCASTING TECHNOLOGIES BROADCASTING IN EUROPE AND POLAND. THE NUMBER OF SUBSCRIBERS OF DIGITAL TELEVISION GROWS, BUT WE SEE ALSO THE QUALITATIVE TRANSFORMATION. THE DEVELOPMENT OF DIGITAL TELEVISION LEADS TO A NEW CULTURE AND MENTALITY OF THE VIEWERS. CULTURE OF DIGITAL TELEVISION VIEWERS WILL REQUIRE MORE ACTIVITY AND ORIENTATION IN COMMUNICATION. CONSUMERS WILL NEED THE SUPPORT FROM EDUCATIONAL INSTITUTIONS AND THE MEDIA. SOCIAL AND SCHOOL MEDIA EDUCATION CAN PLAY A MAJOR ROLE IN THOSE CHANGES.

KEYWORDS:

DIGITAL TV, DIGITIZATION OF TELEVISION IN POLAND, MEDIA EDUCATION

W 1994 roku Odin i Casetti wprowadzili podział na paleo- i neotelewizję¹. Spół, w jaki określili przemiany audiowizualności, posługując się terminami bliskimi archeologii, pokazuje, z jak dużym postępem technologicznym i zmianami kulturowymi mamy do czynienia. Cechami charakterystycznymi współczesnych przemian audiowizji są jeszcze większe tempo i wysoki stopień transformacji kulturowej. Głównym powodem tego przyspieszenia jest przechodzenie nadawców telewizyjnych na cyfrową technologię emisji.

Po pierwsze: oferta cyfrowych kanałów telewizyjnych, które mamy do dyspozycji jako widzowie, staje coraz bogatsza (aspekt ilościowy). Po drugie: nowa technologia ma oferować nie tylko tradycyjny przekaz telewizyjny, ale także nowe usługi i formy wykorzystania odbiorników telewizyjnych. Co więcej, ma zmienić się sposób, w jaki myślimy o rzeczywistości i komunikujemy w niej (aspekt jakościowy). Jak można scharakteryzować tę nową, cyfrową audiowizualność? Jak zmieni się nasza sytuacja jako odbiorców telewizji i podmiotów kultury audiowizualnej? Czy jesteśmy gotowi na taką zmianę? Czy potrzebujemy wsparcia ze strony instytucji wychowawczych lub inicjatyw edukacyjnych podejmowanych przez nadawców telewizji?

Możemy zakładać, że nowa technologia telewizyjna znacznie odmieni charakter współczesnej kultury audiowizualnej.

Wraz ze ubogacaniem oferty, która będzie wymagać podejmowania większej liczby decyzji, wzrośnie aktywność odbiorców. Jednak żeby odbiorca mógł efektywnie korzystać z nowej telewizji, nie będzie mu wystarczać sama umiejętność posługiwania się technologią. Większe znaczenie będą miały umiejętności związane z selekcją i krytyczną oceną przekazów. Nowy odbiorca telewizji cyfrowej będzie potrzebował edukacji medialnej, czy to w postaci programu szkolnego, czy też w formie kampanii społecznej w tym zakresie.

Oferta telewizji cyfrowej. Aspekt ilościowy

Ilościowy wzrost oferty telewizji cyfrowej w Polsce ma związek przede wszystkim z działalnością cyfrowych platform telewizyjnych. Znacząco wzrosła liczba abonentów telewizji cyfrowej. Z Cyfrowego Polsatu w 2008 roku korzystało ok. 2,2 mln abonentów, z Cyfrowego Canal+ – 1,1 mln, z platformy „n” – ok. 300 tys². W pierwszym kwartale 2009 roku Cyfrowy Polsat miał już ok. 3,2 mln abonentów³, Cyfra Plus – 1,35 mln, „n” – ponad 0,5 mln⁴.

¹ F. Casetti, R. Odin, *Od paleo- do neotelewizji. W perspektywie semiopragmatyki*, w: *Po kinie? Audiowizualność w epoce przekazników elektronicznych*, A. Gwóźdź (red.), Kraków 2004, s. 117 – 136.

² J. Straszewski, *Polski rynek telekomunikacyjny połowy 2008 roku*, <http://www.krrit.gov.pl/bip/Portals/0/edukacja/PIKE%20-%20Polski%20rynek%20telekomunikacyjny%20I-2008.pdf> (dostęp 8.03.2010 r.).

³ Cyfrowy Polsat SA. Wyniki za 1 kwartał 2009, http://www.cyfrowypolsat.pl/biuro-prasowe/biuro-prasowe/zalaczniki/2009_Q1_Komunikat_prasowy_CyfrowPolsat.pdf (dostęp 29.03.2010 r.).

Prognozy obserwatorów rynku medialnego wskazują na dalszy rozwój dostępności i oferty kanałów cyfrowych. Według analityków z Multimedia Polska można przewidywać, iż liczba abonentów telewizji cyfrowej wzrośnie do 6 mln w 2011 r. (w 2006 roku było to ok. 2 mln). Zwiększa się liczba telewizorów umożliwiających odbiór HDTV. Według danych Multimedia w maju 2007 roku 16 proc. gospodarstw domowych korzystało z telewizji cyfrowej. W 2011 r. wskaźnik ten ma wzrosnąć do 47 proc. W Europie średnio o 100 proc. rocznie będzie wzrastać liczba telewizorów „HD ready”. Według danych z 2007 roku było ich ok. 25 mln. Systematycznie spada również cena telewizorów HD⁵.

Według Polskiej Izby Komunikacji Elektronicznej przyszłością telewizji w Polsce będzie technologia wysokiej rozdzielczości HD, wirtualni operatorzy telewizji mobilnej w telefonach komórkowych oraz usługi VoD – ang. *video on demand*, „telewizji na życzenie”⁶.

Polska wzorem innych krajów europejskich ma zaprzestać nadawania programów telewizyjnych w analogowej technologii naziemnej do połowy 2015 roku, jako ostatni kraj Unii Europejskiej. Większość krajów zakończy proces cyfryzacji w 2012 roku. W 2006 roku, na mocy Zarządzenia Prezesa Rady Ministrów, powstał Międzyresortowy Zespół do Spraw Telewizji i Radiofonii Cyfrowej. 16 września 2009 roku Zespół przedstawił projekt strategii przechodzenia nadawców telewizji w Polsce na technologię cyfrową⁷. W dokumencie jest mowa o zmianach w sposobie odbioru telewizji: od technologicznej konieczności dostosowania odbiorników domowych, po zmianę jakościową oferty telewizyjnej.

Nowa mentalność odbiorców. Przemiany jakościowe

„Telewizja cyfrowa z całym otoczeniem i możliwościami, które za sobą pociąga, jest olbrzymią szansą nie tylko poszerzenia oferty programowej niedostępnej dziś dla wielu obywateli z powodów ekonomicznych, technologicznych, ale również szansą uzyskania powszechnego dostępu do informacji, usług, edukacji, rozrywki, usprawnienia przepływu informacji w pracach administracji. Mówimy, więc nie tylko o zmianie technologicznej, ale głównie o zmianie mentalnościowej, o jakości w dialogu Państwa ze swoim spo-

⁴ Ł. Szewczyk, *Cyfra+: 1,38 mln abonentów*, <http://media2.pl/media/45630-cyfraplus:-1,38-mln-abonentow.html> (dostęp 29.03.2010 r.); *Telewizja "n": 1,5 mln abonentów do 2012 roku*, <http://media2.pl/media/46287-telewizja-n:-1,5-mln-abonentow-do-2012-roku.html> (dostęp 29.03.2010 r.).

⁵ Multimedia Polska, *Wprowadzenie telewizji cyfrowej w sieciach kablowych*, 10 maja 2007, <http://www.multimedia.pl/object.php/act/sho/oid/9bb161db5af581a83cb5afddd0f5f0be> (dostęp 8.03.2010 r.).

⁶ J. Straszewski, *Polski rynek telekomunikacyjny...*, dz. cyt.

⁷ Międzyresortowy Zespół do Spraw Telewizji i Radiofonii Cyfrowej, *Projekt strategii cyfryzacji nadawania sygnału telewizyjnego*, 16.09.2009, <http://www.mi.gov.pl/files/0/1791408/Strategia1609.pdf> (dostęp 9.03.2010 r.).



W aktywności rzeczywistej, czy też, inaczej mówiąc, świadomej, odbiorca zadaje sobie pytanie: czego chcę? Co jest mi potrzebne? Na co mam ochotę? Dopiero wówczas poszukuje. To odbiorca kierowany wewnątrz, ustalający własne cele, świadomy potrzeb i możliwości. Wiedzieć, czego chcę – to sztuka, strategia, mądrość korzystania z mediów. Odbiorca świadomy wie, że nie jest konieczne poznawanie wszystkiego, co jest nam dostępne. Mądry odbiorca zastanawia się i kalkuluje wybór.

łeczeństwem” – czytamy w projekcie wspomnianej strategii cyfryzacji⁸. Autorzy podkreślają nie tylko ilościowe aspekty cyfryzacji, związane z samą technologią i wzrostem dostępności usług telekomunikacyjnych, ale również aspekty jakościowe związane z naszą kulturą i wizją społeczeństwa.

Mentalność jest sposobem, w jaki myślimy i odnosimy się do rzeczywistości, jakie zasady i wartości przyjmujemy⁹. Jeżeli planowana cyfryzacja telewizji ma zmienić nasz sposób myślenia i postrzegania świata, to uzasadnione wydają się obawy o nową technologię. Taka zmiana ma charakter ideologiczny i totalny, o czym wspominał już Neil Postman. „W każdym narzędziu tkwią pewne założenia ideologiczne, predyspozycje do konstruowania świata takiego raczej, a nie innego, czynienia jednej rzeczy bardziej niż innej, wzmacniania jednego znaczenia, jednej zdolności, jednej postawy bardziej niż innej. (...) Nowa technologia nic nie dodaje, ani niczego nie odejmuje. Nowa technologia wszystko zmienia” – twierdzi Postman¹⁰. Według Postmana nowe technologie prowadzą do powstania nowej kultury i nowego środowiska społecznego. Dlatego potrzeba wsparcia ze strony tradycyjnych instytucji społecznych: szkoły, państwa i samych mediów.

Autorzy strategii nazywają cyfryzację sektora audiowizualnego największą rewolucją technologiczną od czasów wprowadzenia telewizji kolorowej lub radiowych kanałów stereofonicznych. Ich zdaniem „wprowadzenie technologii cyfrowej w telewizji jest istotnym krokiem w kierunku społeczeństwa informacyjnego. Sprawi ono, że domowy

⁸ Tamże, s. 3.

⁹ *Mentalność*, Wiem. Encyklopedia Onet.pl. <http://portalwiedzy.onet.pl/88388,...,mentalnosc.haslo.html> (dostęp 12.03.2010 r.).

¹⁰ N. Postman, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, Warszawa 1995, s. 23; s. 28.

odbiornik telewizyjny stanie się bramą do przestrzeni cyfrowej dostępnej dla wszystkich”. Nowa technologia daje możliwość „zaoferowania dużo bogatszej oferty programowej o lepszej technicznie jakości oraz dodatkowych usług interaktywnych, które nie są dostępne w technologii analogowej, a także wykorzystanie części zajętych dzisiaj przez telewizję analogową częstotliwości na inne nowoczesne usługi”¹¹. Wśród usług dodatkowych, które znajdują się w ofercie nowej telewizji, będą m.in. e-government – elektroniczny dostęp obywateli do usług instytucji rządowych i samorządowych, nauczanie wspomagane przez wykłady telewizyjne. Zmiana technologii nadawania umożliwi „rozwój nowych formatów programowych takich jak: programy prezentujące działalność wolontariuszy i dobroczyńców, programy współtworzone przez widzów jako forma dyskusji o problemach życia, programy okazjonalne na czas ważnych wydarzeń sportowych i kulturalnych”¹².

Zmiana jakościowa telewizji będzie polegała na przejściu od modelu biernego odbioru w stronę interaktywności, współtworzenia programu przez widzów. To widz będzie decydował o tym, co i kiedy chce oglądać – będzie tworzył własną ramówkę telewizyjną. Będzie proszony o zdefiniowanie własnych potrzeb odbiorczych (co chce oglądać) i dokonanie odpowiedniego wyboru. Ma temu sprzyjać system VoD, biblioteki audiowizualne, w których będziemy mieli do dyspozycji zestawy filmów i programów telewizyjnych, ułożonych w odpowiednie kategorie, stosownie do naszych zainteresowań. Alternatywnie do systemów VoD będzie postępować dalsza formatyzacja oferty telewizyjnej. Widz będzie miał do dyspozycji wąskotematyczne kanały odpowiadające jego zainteresowaniom i pasjom. Inną metodą formatowania przekazów pozostaną czynniki demograficzne (wiek, płeć, zamożność, miejsce zamieszkania). Nowa telewizja będzie wymagała od widza lepszej orientacji w ofercie i większej świadomości własnych potrzeb odbiorczych.

Kultura aktywnych telewidzów

Nowa technologia cyfrowa będzie wymagała od odbiorców większego zaangażowania w przekaz. Widz będzie zmuszony dokonywać większej liczby wyborów, co ma związek zarówno ze wzrostem ilości oferty telewizyjnej, jak i mechanizmami nowej technologii. Telewizja staje się bliższa technologii internetowej, w której użytkownik musi wpisać odpowiedni adres do przeglądarki lub wyszukiwarki www, decyduje o kolejności odbioru przekazów poprzez wybór odpowiedniego odsyłacza itd. Co do wzrostu samej aktywności możemy pozostać zgodni. Jesteśmy bardziej aktywni medialnie, bo mamy coraz większy dostęp do telewizji cyfrowej i rośnie jej oferta. Mamy jednak do czynienia z dwoma rodzajami aktywności: pozorną i rzeczywistą (świadomą)¹³.

¹¹ *Projekt strategii cyfryzacji...*, dz. cyt., s. 4.

¹² Tamże, s. 17.

¹³ Por. podobne rozróżnienie: *Interakcje i komunikacja w grupie w aspekcie zarządzania cz. 3*, <http://www.hrc.pl/index.php?dzid=0&did=1661&part=2> (4.06.2009 r.); B. Nowecki, *Aktywność pozorna i rzeczywista*, „Oświata i Wychowanie” 1984 nr 7, s. 21 – 25.

”

Przyszłością kultury telewizyjnej jest aktywny odbiorca, który potrafi samodzielnie dokonywać świadomych wyborów. Taka postawa jest pożądana z wielu powodów. W ujęciu negatywnym jest przeciwdziałaniem różnym formom propagandy i manipulacji. W ujęciu pozytywnym sprzyja podnoszeniu jakości mediów.

W pierwszym przypadku odbiorca chętnie korzysta z oferty, ale jego wybory mają charakter impulsywny i przypadkowy. Ma wrażenie, że wybiera sam, podczas gdy jest kierowany zewnątrz, m.in. przez reklamę i perswazję. Za przejaw pozornej aktywności możemy uznać takie zjawiska jak kultura klikania, ekstaza komunikacji – czerpanie satysfakcji z samego przekazu, *zapping* – wędrówkę po kanałach telewizyjnych. Aktywność pozorna jest odpowiedzią na nadmiar informacji, z którym jesteśmy konfrontowani. Samo zapoznanie się z ofertą wymaga większego zaangażowania. Żeby wybrać, trzeba poznać, a to wzmacnia naszą aktywność. Nadmiar utrudnia jednak rozpoznanie i dokonanie wyboru. Polegamy na impulsie lub intuicji, lub – najczęściej – na tym, co jest nam podpowiedziane.

W aktywności rzeczywistej, czy też, inaczej mówiąc, świadomej, odbiorca zadaje sobie pytanie: czego chcę? Co jest mi potrzebne? Na co mam ochotę? Dopiero wówczas poszukuje. To odbiorca kierowany wewnątrz, ustalający własne cele, świadomy potrzeb i możliwości. Wiedzieć, czego chcę – to sztuka, strategia, mądrość korzystania z mediów. Odbiorca świadomy wie, że nie jest konieczne poznawanie wszystkiego, co jest nam dostępne. Mądry odbiorca zastanawia się i kalkuluje wybór. Nie pozbawia się jednak „radości wybierania”, emocjonalnego wymiaru korzystania z oferty mediów. Wie, na czym polega rola emocji w tym wyborze i kiedy potrzebny jest nadzór umysłu. Stąd mówimy o wyborze świadomym, a nie o wyborze racjonalnym.

Możemy powiedzieć, że medialna aktywność jest czymś, co rodzi się naturalnie wraz z postępem technologicznym i wzrostem oferty, ale trzeba ją w pewnym stopniu kształtować. Jeśli mówimy o edukacji medialnej jako działaniu celowym i planowym zmierzającym do większej świadomości odbiorczej, krytycyzmu i selektywności, to mamy do dyspozycji narzędzie kształtowania tej medialnej aktywności. Naturalnej aktywności trzeba pomóc, nadać jej kierunek, a raczej nauczyć odbiorcę nadawania jej kierunku.

Przyszłością kultury telewizyjnej jest aktywny odbiorca, który potrafi samodzielnie dokonywać świadomych wyborów. Taka postawa jest pożądana z wielu powodów. W ujęciu negatywnym jest przeciwdziałaniem różnym formom propagandy

i manipulacji. W ujęciu pozytywnym sprzyja podnoszeniu jakości mediów. Odbiorca, który wie, czego chce, lepiej określa wspólną sobie i jemu podobnym grupę docelową. Bardziej wyspecjalizowane grupy celowe, o lepiej określonych potrzebach odbiorczych, tworzą popyt na bardziej wyszukane przekazy. Odbiorca, który pracuje nad swoim gustem medialnym, znudzony łatwym przekazem, chętniej sięgnie po bardziej wyrafinowane teksty kultury, wymagające pewnej wiedzy i ukształtowanej estetyki.

Dalsza specjalizacja odbiorców zmierza do zaniku telewizji dla wszystkich, popularnej i masowej rozrywki dla każdego. Nadawcom i twórcom ułatwi dotarcie z mniej popularnym i bardziej wymagającym przekazem. Warunkiem jest jednak przygotowanie odbiorców i kształtowanie ich zapotrzebowania na ten przekaz. Wzmacnianie aktywności odbiorczej przez edukację medialną prowadzi do zaniku bierności odbiorczej i nadawczej. Służy bardziej świadomym wyborom oferty przez odbiorców, podnoszeniu jej jakości przez nadawców, a w konsekwencji prowadzi do rozwoju mediów.

Edukacja medialna w strategii cyfryzacji telewizji

Autorzy strategii cyfryzacji dostrzegają potrzebę społecznej edukacji medialnej. „Istotnym zagadnieniem jest również opracowanie strategii informacyjnej i edukacyjnej społeczeństwa. (...) Większość krajów europejskich opracowała rodzime (lokalne) ‘książki-przewodniki’, w których rządy w oparciu o analizę techniczną i konsultacje społeczne, firmują najlepsze na danym etapie rozwiązania gwarantujące rozwój telewizji cyfrowej w przyszłości i dające, co najważniejsze, szerokie możliwości budowy społeczeństwa informacyjnego” – czytamy w opracowaniu. Szczególnym programem edukacji powinny być objęte „osoby starsze, niepełnosprawni, osoby z obszarów wiejskich i wiele innych należy do grupy osób, które nie posiadają wystarczającej wiedzy technicznej. Bez udzielenia im tego rodzaju pomocy mogą mieć trudności w zrozumieniu procesu cyfryzacji oraz zakupie i instalacji urządzeń odbiorczych”¹⁴.

Polska strategia cyfryzacji przewiduje społeczną kampanię informacyjną i edukacyjną. Odbiorcy zostaną poinformowani o korzyściach płynących z procesu cyfryzacji, sposobach dostosowania odbiorników telewizyjnych, projekcie budowy europejskiego społeczeństwa informacyjnego. Można mieć jednak wątpliwości, czy sam techniczny instruktaż lub prezentacja społecznych korzyści wynikających z wprowadzenia nowej technologii to wystarczająca i wyczerpująca forma przygotowania odbiorców.

O potrzebie opracowania programu powszechnej edukacji medialnej w kontekście planowanej cyfryzacji czytamy w Stanowisku Krajowej Rady Radiofonii z 10 czerwca 2008 roku. Krajowa Rada Radiofonii i Telewizji uznaje „edukację medialną za bardzo istotny element świadomego i efektywnego korzystania ze współczesnych mediów elektronicznych. Jest on ważny zarówno dla młodego pokolenia jak również dla ludzi starszych, a jego wartość znacząco wzrasta w związku z nieodległym przejściem

¹⁴ *Projekt strategii cyfryzacji...*, dz. cyt., s. 22.

na emisję cyfrową. W podejściu do mediów elektronicznych dokonuje się niezwykle znaczący proces: ich konwencjonalny odbiorca zmienia się w bardziej lub mniej świadomego użytkownika. Proces ten niesie dalekosiężne skutki – aby były one pozytywne, konieczne jest włączenie edukacji medialnej w system permanentnej edukacji całego społeczeństwa”¹⁵.

Co powinno znaleźć się w programie społecznej edukacji medialnej tworzonym na potrzeby cyfrowej zmiany technologicznej? Po pierwsze: nie można ograniczać takiej edukacji jedynie do jej podstawowego wymiaru, do edukacji technologicznej. Odbiorcy będą potrzebować bardziej pogłębionego rozumienia nowej technologii. Zwłaszcza, że – jak zauważają sami twórcy strategii – zmieni się nasz sposób myślenia i odbierania świata. A zatem powinien być to pogram humanistycznej edukacji medialnej w miejsce jedynie technicznego instruktażu.

Po drugie: ważniejsze od przekazu wiedzy o nowych technologiach będzie kształcenie umiejętności korzystania z technologii – począwszy od wymiaru technicznego aż po humanistyczny. Komisja Wspólnot Europejskich definiuje umiejętność korzystania z mediów w środowisku cyfrowym „jako zdolność do korzystania z mediów, rozumienia i krytycznej oceny różnych aspektów mediów i ich treści oraz porozumiewania się w różnych kontekstach. Ta definicja została zatwierdzona przez większość respondentów biorących udział w konsultacji publicznej oraz członków grupy ekspertów ds. umiejętności korzystania z mediów”¹⁶. W tej europejskiej definicji jest mowa o kompetencjach odbiorczych, tj. rozumieniu i krytycznej ocenie przekazów. Nie jest to jedynie wiedza o tym, jak zainstalować nowy odbiornik, czy jak nim się posługiwać.

Trzeci wymiar jest związany z krytycznym odbiorem. Pojawia się problem wartościowania przekazów medialnych. Niezależnie od przyjętego systemu etycznego trzeba nauczyć odbiorców dokonywania ocen moralnych odbieranych przekazów. Edukacja medialna nie wiąże się z konkretnym systemem etycznym. Uczy jednak wartościowania, a więc pośrednio odwołuje się do zasad etycznych konkretnego odbiorcy. Uczymy odbiorców krytycznej oceny względem przyjętego przez nich systemu wartości. Jeśli wybierasz i oceniasz pozytywnie dany przekaz, to powiedz, względem jakiej wartości dokonujesz wyboru i jak rozumiesz tę wartość.

Problematyka edukacji medialnej w kontekście cyfryzacji jest dużo bardziej rozległa niż w przyjętej strategii cyfryzacji. Poza tym należy zdefiniować zadania, które mają realizować instytucje społeczne przy planowanej zmianie technologicznej. Rolą państwa pozostaje legislacja, polityka informacyjna i kontrola procesu cyfryzacji. O tej funkcji jest pośrednio mowa w polskiej strategii. Nie ma jednak mowy na temat zadań szkolnictwa czy samych mediów. Co prawda w przypadku nadawców pojawia się zapis „o nałożeniu w drodze ustawy (...) obowiązku dotyczącego informo-

¹⁵ *Stanowisko Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji z 10 czerwca 2008 roku w sprawie potrzeby uwspółcześnienia wiedzy z zakresu edukacji medialnej*, http://www.krrit.gov.pl/bip/Portals/0/edukacja/st_080610.pdf (dostęp 12.03.2010 r.).

¹⁶ Komisja Wspólnot Europejskich, *Europejskie podejście do umiejętności korzystania z mediów w środowisku cyfrowym*, Bruksela, dnia 20.12.2007, KOM(2007) 833 wersja ostateczna, s. 2.

wania w określonej formie odbiorców o procesie cyfryzacji telewizji naziemnej”¹⁷. Nie ma jednak mowy o działaniach edukacyjnych, a nawet kampaniach *public relations* nadawców wykorzystujących elementy edukacji społecznej, tj. warsztaty czy szkolenia. Największym obszarem zaniedbania pozostaje szkolnictwo. Ministerstwo Edukacji Narodowej nie chce wprowadzenia odrębnego przedmiotu i proponuje jedynie rozproszony model edukacji medialnej w ramach różnych zajęć szkolnych.

Kompetentny odbiorca będzie lepiej korzystał z bogatej oferty medialnej telewizji cyfrowej i wybierał przekazy o większej wartości. Rozwój rynku mediów i społeczeństwa informacyjnego wymaga kształcenia takich umiejętności. Inaczej nie poradzimy sobie z nadmiarem oferty, nie będziemy potrafili z niej korzystać, a w efekcie będziemy hamować własny rozwój i rozwój mediów. Kompetentny odbiorca to również świadomy obywatel i dojrzały konsument, a zgodnie z tym co czytamy w projekcie strategii, jej celem jest podniesienie jakości usług i życia publicznego.

Projekt cyfryzacji zmierza do przekształcenia współczesnej telewizji w wielki „supermarket kultury”. Bez inicjatyw wspierających i kształtujących kompetencje odbiorcze nie będziemy potrafili odnaleźć się w tym wielkim przedsięwzięciu technologicznym.■

O AUTORZE:

dr Piotr Drzewiecki – doktor nauk teologicznych, pedagog i teolog mediów, adiunkt w Instytucie Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa UKSW w Warszawie. Prowadzi internetowy serwis o wychowaniu do mediów: presscafe.eu

¹⁷ Projekt strategii cyfryzacji..., dz. cyt., s. 25.

IMPLIKACJE TEOLOGICZNE

Elżbieta Matulewicz

Pustelniczy charyzmat Karmelu w świetle najdawniejszych dokumentów Zakonu

STRESZCZENIE:

CHARYZMAT KARMELU STANOWI CIĄGŁE ŻYWĄ INSPIRACJĘ DO ŻYCIA KONTEMPLACYJNEGO W SAMOTNOŚCI I ODDZIELENIU OD ŚWIATA – NIEZALEŻNIE OD TEGO, CZY KTOŚ NALEŻY DO ZAKONU, CZY ŻYJE NA OSOBNOŚCI W ŚWIECIE. DZIŚ RÓWNIEŻ, TAK JAK W CZASACH PROROKÓW, OJCÓW PUSTYNI I DAWNYCH EREMITÓW Z GÓRY KARMEL, WSPÓŁCZEŚNI PUSTELNICY I PUSTELNICE ŻYJĄ W CISZY I SAMOTNOŚCI, PRZEBYWAJĄC NIEUSTANNIE Z PANEM, KTÓRY ICH PRZYŃĘCIŁ I WYPROWADZIŁ NA PUSTYNIĘ, ABY TAM MÓWIĆ DO ICH SERC (POR. OZ 2, 16). W NINIEJSZYM ARTYKULE NA PODSTAWIE NAJDAWNIEJSZYCH PISM KARMELITAŃSKICH: REGUŁY ŚW. ALBERTA, LISTU *IGNEA SAGITTA* MIKOŁAJA FRANCUZA I DOKUMENTU *DE INSTITUTIONE PRIMORUM MONACHORUM* UKAZANE ZOSTANĄ GŁÓWNE ELEMENTY PUSTELNICZEGO CHARYZMATU KARMELU. NALEŻĄ DO NICH: POWOŁANIE DO NIEUSTANNEGO PRZEBYWANIA Z PANEM, NAŚLADOWANIE CHRYSZTUSA MODLĄCEGO SIĘ NA GÓRZE, WALKA Z MOCAMI ZŁA I KIEROWNICTWO DUCHA ŚWIĘTEGO.

SŁOWA KLUCZOWE:

CHARYZMAT, CHRYSZTUS, CISZA, EREMITYZM, GÓRA, KARMEL, KONTEMPLACJA, MARYJA, MODLITWA, POWOŁANIE, PROROK, PUSTELNIK, SAMOTNOŚĆ, PUSTYNIA

ABSTRACT:

THE CARMELITE CHARISM IS A CONSTANTLY LIVING INSPIRATION FOR THE CONTEMPLATIVE LIFE IN THE SOLITUDE AND AT THE DISTANCE FROM THE WORLD – NO MATTER SOMEONE BELONGS TO THE ORDER OR ONE LIVES ALONE IN THE WORLD. NOWADAYS, SO AS IN THE TIMES OF PROPHETS, DESERT FATHERS AND ANCIENT HERMITS OF MOUNT CARMEL, THE CONTEMPORARY HERMITS LIVE IN THE SOLITUDE AND SILENCE, BEING ALWAYS WITH THE LORD, WHO HAS ALLURED THEM AND LED INTO THE DESERT TO SPEAK TO THEIR HEARTS (CF. HOSEA 2:16). ON THE BASE OF THE OLDEST CARMELITE DOCUMENTS: ST ALBERT'S RULE, *IGNEA SAGITTA* BY NICOLAUS GALLUS AND *THE BOOK OF THE FIRST MONKS* THE MAIN ELEMENTS OF THE EREMITICAL CHARISM ARE CONSIDERED. THEY ARE: VOCATION TO THE BEING ALWAYS WITH THE LORD, IMITATION OF CHRIST IN HIS PRAYER ON THE MOUNTAIN, FIGHTING AGAINST THE POWERS OF EVIL, THE LIFE UNDER DIRECTION OF THE HOLY SPIRIT.

KEYWORDS:

CHARISM, CHRIST, SILENCE, EREMITISM, MOUNTAIN, CARMEL, CONTEMPLATION, MARY, PRAYER, VOCATION, PROPHET, HERMIT, SOLITUDE, DESERT

W każdym czasie istnieją osoby, które odnajdują w sobie powołanie do życia pustelniczego poświęconego Bogu. Eremityzm jest powołaniem kontemplacyjnym, które może być urzeczywistnione w najrozmaitszych formach życia samotnego. Od momentu otrzymania takiego charyzmatu osoba powołana czuje się wewnętrznie zdeterminowana, aby zrealizować swe pragnienie życia pustelniczego. Jak pisze karmelitański pustelnik o. Serafin Tyszko, ta kontemplacyjna tożsamość chrześcijańska „jest podstawowym nurtem, jest tą cichą wodą Siloe, która płynie we mnie od chwili mojego chrztu, a szczególnie od momentu udzielenia mi charyzmatu powołania do kontemplacji tak, iż urzeczywistnienie tego wymiaru jest dla mnie «być albo nie być». I nie ma tu różnicy, czy ktoś mieszka w karmelitańskim klasztorze, w wielkim mieście, czy gdzieś na zabitej wiosce”¹.

Obecnie w Kościele pustelniczy wymiar życia konsekrowanego może być realizowany w dwojaki sposób: albo w formie indywidualnej pod kierownictwem biskupa ordynariusza, albo w ramach przynależności do jednego ze starożytnych zakonów lub do jakiegoś nowego zgromadzenia. Pod względem prawnym, zgodnie z treścią kan. 603 KPK, za pustelnika uznaje się osobę poświęconą Bogu w życiu konsekrowanym, jeśli przez ślub albo inne święte więzy zobowiązuje się wobec biskupa diecezjalnego do praktykowania trzech rad ewangelicznych pod jego kierownictwem i zachowuje właściwy tryb życia. Ów *właściwy tryb życia* określony został w Kodeksie Prawa Kanonicznego jako surowsze odsunięcie się od świata, milczenie odosobnienia, gorliwą modlitwę i pokutę, poświęcenie swego życia na chwałę Boga i zbawienie świata².

W Zakonie Karmelitańskim istnieją w różnych krajach domy pustelnicze, czyli eremy, w których zakonnicy „przynagleni specjalnym natchnieniem Ducha Świętego, który prowadzi na *pustynię*, zupełnie oddają się Bogu dla dobra Kościoła powszechnego i swoim życiem ubogacają ducha modlitwy w rodzinie zakonnej”³. Niektórzy zakonnicy przebywają w pustelniach na stałe, inni zaś spędzają tam pewien okres swego życia. Ponadto w wielu klasztorach istnieją pustelnie, gdzie zakonnicy mogą odprawiać swoje dni skupienia⁴. Z duchowością życia pustelniczego wiążą się takie zagadnienia jak samotność, cisza, milczenie oraz cela (*cellula*) wraz z jej sakralnością⁵.

Poza oficjalnym, zewnętrznym, prawno-kanonicznym i formalno-instytucjonalnym aspektem tego rodzaju życia konsekrowanego istnieje jeszcze w Kościele niejawny, ukryty, choć nie mniej prawdziwy nurt współczesnego życia pustelniczego, polegający na składaniu ślubów rad ewangelicznych w sposób indywidualny i prywatny oraz na życiu pustelniczą duchowością Karmelu pod kierunkiem biskupa, spowiednika lub zakonnego ojca duchownego w swojej pustelni w mieście, pośród świata. Ten sposób życia du-

¹ S. Tyszko, *Samotność i modlitwa nieustanna*, „Zeszyty Karmelitańskie” 2007 nr 4, s. 126.

² KPK, kan. 603 § 1.

³ D. Wider, *Prawie wszystko o Karmelu*, Kraków 1990, s. 40-41.

⁴ Tamże.

⁵ Por. S. Tyszko, *Przebywać na samotności-pustyni, by spotkać Boga i braci*, „Zeszyty Karmelitańskie” 2007 nr 4, s. 88.

chowością Karmelu doskonale rozumiał i w swojej indywidualnej formie praktykował Jan Paweł II.

Zakon Karmelitański w ciągu około ośmiu wieków swoich dziejów zawsze powracał do pierwotnego ideału, do pustelniczego charyzmatu. Początki Zakonu są niejasne, a nawet otoczone legendą. Karmel, od którego wywodzi się nazwa Zakonu, w języku hebrajskim oznacza *ogród i winnicę Pana*, a jednocześnie łańcuch górski u wybrzeży Morza Śródziemnego w Ziemi Świętej⁶. Duchowa tradycja Zakonu wywodzi jego początki od proroka Eliasza oraz jego uczniów mieszkających na Górze Karmel. Po nich, od V wieku żyli tam chrześcijańscy pustelnicy bizantyjscy, którzy oddawali szczególną cześć Matce Bożej i prorokowi Eliaszowi. Wreszcie pod koniec XII wieku pojawili się świeccy eremici z Europy, którzy po Trzeciej Wyprawie Krzyżowej postanowili pozostać w Ziemi Świętej, by prowadzić życie pustelnicze na Górze Karmel, w grotach w pobliżu źródła Eliasza, w miejscu zwanym wadi Ein es – Siah⁷. Dla nich to na prośbę B. (przypuszcza się, że na imię miał Brokard), stojącego na czele tej wspólnoty, patriarcha Jerozolimy i męczennik św. Albert Avogadro między rokiem 1206 a 1214 napisał Regułę odpowiednią do ich sposobu życia⁸.

Pierwszym świadectwem historycznym na temat życia pustelników karmelitańskich na Górze Karmel jest fragment dzieła Jaques'a de Vitry biskupa z Saint-Jean d'Acre z początku XIII wieku: „Święci mężowie, rezygnując ze świata, powodowani różnorodnymi uczuciami i pragnieniami, i cali rozplamienieni gorliwością do religii, wybierali zgodnie ze swoim upodobaniem miejsca najbardziej odpowiednie do wypełnienia swojego zamysłu i do pobożnego życia. [...] Na wzór męża świętego i samotnego, proroka Eliasza, żyli samotnie na Górze Karmel, a szczególnie w tej części góry, która wznosi się nad miastem Porfirią, dzisiaj nazwanym Hajfą, przy źródle Eliasza, niedaleko klasztoru błogosławionej dziewicy Małgorzaty, mieszkając w skale w małych celach, i jako te pszczołki Pańskie produkując miód słodczy czysto duchowej (w innym tłumaczeniu: *zbierały miód duchowej kontemplacji*)”⁹. Po Soborze Laterańskim w 1215 roku, który uzna-

⁶ Zob. H. Perot, *Pustelnicze i wschodnie korzenie Zakonu Karmelitańskiego*, II. A. 2, (Materiały Formacyjne, 7), Poznań 2007, s. 10.; J. Zieliński, *Maryja w życiu Karmelu*, Kraków 2001, s. 7-9.

⁷ Zob. O. Stegging, k. Waaijman, J. Tigcheler, *Komentarz do Reguły Zakonu Braci Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel*, (Biblioteka Duchowości karmelitańskiej, 1), tł. J. Zieliński, Kraków 1994, s. 23-24; H. Perot, *Pustelnicze i wschodnie korzenie Zakonu Karmelitańskiego*, I. A, (Materiały Formacyjne, 6), Poznań 2007, s. 6.

⁸ „Albert z łaski Bożej powołany na patriarchę Kościoła jerozolimskiego do umiłowanych synów w Chrystusie: B. i pozostałych pustelników będących pod jego posłuszeństwem u źródła na Górze Karmel pozdrowienie w Panu i błogosławieństwo Ducha Świętego. Wielokrotnie i na różne sposoby święci ojcowie pouczali, że każdy, bez względu na stan i obrany styl życia powinien trwać w posłuszeństwie Jezusowi Chrystusowi i służyć Mu wiernie z czystym sercem, i prawym sumieniem. Ponieważ jednak domagacie się, abyśmy uczynili zadość waszym oczekiwaniom i określili sposób życia, którego moglibyście się trzymać na przyszłość, dlatego postanawiamy, co następuje”. – *Reguła karmelitańska*, Prolog, w: O. Stegging, k. Waaijman, J. Tigcheler, *Komentarz do Reguły*..., s. 23.

⁹ J. de Vitry, *Historia Orientalis*, w: H. Perot, *Pustelnicze i wschodnie korzenie Zakonu Karmelitańskiego*, I. A, s. 6; O. Stegging, k. Waaijman, J. Tigcheler, *Komentarz do Reguły*..., s. 17; por. J. Zieliński, *Maryja*

wał tylko zakony, mające klasyczną regułę, karmelici otrzymali od papieża Honoriusza III w 1226 roku zatwierdzenie ich *Formuły życia*. W roku 1229 papież Grzegorz IX w trzech listach z 5, 6 i 9 kwietnia zatwierdził ponownie Regułę, nakazując zachowanie ewangelicznego ubóstwa i brak dochodów obowiązujący całą wspólnotę oraz określając dokładnie miejsce przebywania eremitów na Górze Karmel. Z listów tych dowiadujemy się, że niektórzy pustelnicy karmelitańscy byli kapłanami. Przeor otrzymał bowiem od papieża władzę ekskomunikowania pustelników, którzy opuściliby Górę Karmel i odważyliby się odprawiać liturgię (*celebrare divina*) poza tym miejscem¹⁰.

Zakonnicy na Górze Karmel mimo ustabilizowanej sytuacji prawno-kościelnej nie cieszyli się w XIII w. niezakłóconym spokojem. Narażeni bowiem byli na bezpośrednie niebezpieczeństwo ze strony muzułmanów. Saraceni zabijali i uprowadzali chrześcijan mieszkających w Ziemi Świętej. W tej sytuacji już w 1235 roku karmelici postanowili, że będą zakładać nowe fundacje w Europie. Pierwszym europejskim klasztorem był Valenciennes we Flandrii. Od 1238 roku po wymordowaniu przez Saracenów wielu chrześcijan karmelici rozpoczęli swoją ucieczkę do Europy i przeniesienie tam Zakonu: najpierw na Cypr i do Toskanii, potem na pustynię w okolicy Marsylii. Niedługo potem karmelici zakładają już klasztory w miastach – od 1249 roku w Toskanii (Piza, Siena, Florencja), od 1242 roku w Anglii (Halne, Ayersford), następnie we Francji w Charenton oraz w Niemczech w Kolonii¹¹.

Po przeniesieniu do Europy karmelici przechodzą kryzys tożsamości. Z jednej strony usiłują zachować duchowość pustelników z Góry Karmel i żyć według swojej Reguły, z drugiej strony ich tradycja zderza się z tradycją monastycyzmu zachodniego i ze sposobem życia zakonów żebraczych – dominikanów i franciszkanów. Ścisłe trzymanie się życia nakazanego Regułą ubóstwa spowodowało, że karmelici prowadzący życie kontemplacyjne w miastach popadali w skrajną nędzę. Jednocześnie przez wiernych byli odbierani jako *nieużyteczni*, ponieważ nie pełnili zewnętrznego apostolatu. Dlatego na kapitule w Ayersford w 1247 roku postanowili zwrócić się do Innocentego IV z prośbą o pozwolenie na dokonanie zmian w Regule. Na polecenie papieża dwaj dominikanie wprowadzili poprawki, które zmieniły sposób życia karmelitów. Reguła ze zmianami wprowadzonymi przez Innocentego IV zezwalała im na mieszkanie poza miejscami pustynnymi, na spożywanie posiłków we wspólnym refektarzu, na modlitwę chórową, hodowlę zwierząt we własnych gospodarstwach, na podróżowanie, przyjmowanie jałmużny i jądanie mięsa¹². W ten sposób karmelici stali się w Europie zakonem żebraczym prowadzącym apostolat zewnętrzny. Z tego rodzaju zmianami nie mógł się pogodzić Mikołaj Francuz, następny po Szymonie Stocku generał Zakonu, autor listu *Ognista strzała*. W 1263 roku niektórzy pustelnicy powrócili do Ziemi Świętej, aby odbudować erem na Górze Karmel. Ich klasztor został definitywnie zniszczony w 1291 roku. Losy ewentual-

w *życiu Karmelu*, s. 12.

¹⁰ Zob. *Pustelnicze i wschodnie korzenie Zakonu Karmelitańskiego*, I. A., s. 6-7.

¹¹ Tamże, s. 7.

¹² Zob. zmiany w Regule – tamże, s. 8-14.

nych fundacji wschodnich nie są znane¹³. Natomiast w Europie, w niektórych krajach powstawały w XIV i XV wieku pojedyncze eremy (Halne, les Aygalades). Błogosławiony Jan Soreth zarządził, aby każda prowincja miała dwa klasztory, w których byłyby pustelnie. Do tych domów bracia wycofywali się na czas jednego roku. W XVI wieku w całym Zakonie były już tylko dwa klasztory, w których ściśle przestrzegano Reguły: Mont Olivet koło Genui i Onda w Hiszpanii. Jednocześnie w tym samym czasie w klasztorze w Paryżu, jak pisze Franciszek od Świętej Maryi, żaden z zakonników nie znał już modlitwy kontemplacyjnej i jej miejsca w duchowości Karmelu¹⁴. Dopiero reforma Karmelu dokonana przez św. Teresę od Jezusa dała początek odnowie życia duchowego zarówno w żeńskiej jak i męskiej gałęzi Zakonu. W wyniku tej reformy w ścisłym odosobnieniu i według ducha Reguły żyją Mniszki Bose Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel, natomiast karmelici bosi nadal będąc formalnie zakonem żebraczym z apostolatem zewnętrznym, zachowują jednak duchowość kontemplacyjną oraz jedność duchową i instytucjonalną z karmelitankami bosymi. Konstytucje Mniszek Bosych odnowione po Soborze Watykańskim II informują, że św. Teresa „realizując swe dzieło [...] chciała wierne zachować ciągłość Karmelu. Ożywiła nowym zapalem synowski kult Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel; zleciła jako dziedzictwo swej rodzinie przeżywaną przez siebie komunie z biblijnymi prawzorami, prorokami i wielkimi Ojcami Karmelu¹⁵; przywróciła zachowywanie Reguły *pierwotnej*¹⁶, ożywiając je nowymi intencjami apostołskimi¹⁷. Reforma terezańska jest wybitnym dowodem na to, że pustelnicza duchowość kontemplacyjna określona w średniowiecznej Regule św. Alberta i w najstarszych pismach karmelitańskich, ma swoje źródło w zawsze obecnym i żywym pustelniczym charyzmacie Karmelu, który został dany osobom powołanym do tego zakonu.

W niniejszym opracowaniu zostanie podjęta próba ukazania głównych cech i elementów pustelniczego charyzmatu Karmelu, które kształtują kontemplacyjną duchowość tego Zakonu. Odpowiedzi na pytanie o istotę pustelniczej duchowości poszukiwać będziemy w najstarszym dokumencie, jaki powstał wewnątrz Karmelu w styczniu 1270 roku – w Liście okólnym przełożonego generalnego Zakonu Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel, Mikołaja z Narbonne (Nicolasa Gallusa) zwanego także po polsku Mikołajem Francuzem. List ten zatytułowany *Ignea sagitta*, co znaczy *Ognista strzała* lub według, jak się wydaje, mniej adekwatnego przekładu polskiego: *Płonąca strzała*, był wynikiem przeżyć i przemyśleń Mikołaja z Narbonne podczas wizytowania klasztorów karmelitańskich, które powstały w Europie po przymusowym przeniesieniu się pustelni-

¹³ Tamże, s. 14.

¹⁴ H. Perot, *Pustelnicze i wschodnie korzenie Zakonu Karmelitańskiego*, III. A. 1, (Materiały formacyjne, 8), Poznań 2007, s. 10-11.

¹⁵ Por. T V, 1.2; F 14, 4; 29, 33.

¹⁶ Ż 32,11; 36, 26; F 14, 5; 27, 11; D 3, 5; 4, 1-2.

¹⁷ *Konstytucje Mniszek Bosych Zakonu Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel przystosowane według wskazań Soboru Watykańskiego II i norm obowiązującego Prawa Kanonicznego, zatwierdzone przez Stolicę Apostolską w 1991 roku*, § 7, w: *Reguła i Konstytucje Mniszek Bosych Zakonu Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel*, Kraków 1994, s. 34.

ków karmelitańskich z Ziemi Świętej. Intencją tego listu było udzielenie napomnienia braciom, którzy opuszczając samotność pustelni i angażując się w pracę apostolską w miastach, sprzeniewierzają się kontemplacyjnemu duchowi (charyzmatowi) Karmelu. Ubolewając nad tym stanem rzeczy, Mikołaj z Narbonne formułuje główną doktrynę duchową powołania eremickiego w Karmelu i ukazuje to, *co stanowi pierwotny ideał Zakonu*¹⁸.

Program duchowy karmelitów, zawarty w liście generała Zakonu, oparty jest nie tylko na głęboko ugruntowanej i umiłowanej przez niego kontemplacyjnej duchowości oraz na praktyce karmelitańskiego życia pustelniczego, zgodnie z charyzmatem Karmelu, który w nim samym działa i owocuje, ale także na medytacji nad treścią Reguły Karmelu, która zawiera podstawy karmelitańskiej pustelnicznej duchowości. *Ognista strzała* Mikołaja Francuza nasycona jest obficie tekstami biblijnymi Starego i Nowego Testamentu. Stanowią one bowiem fundament i wewnętrzny nurt karmelitańskiej Reguły napisanej przez św. Alberta.

Na podstawie najdawniejszych dokumentów Zakonu: *Reguły karmelitańskiej*, *Ognistej strzały* Mikołaja z Narbonne i *De institutione primorum monachorum*, z uwzględnieniem odnowionych Konstytucji Mniszek Bosych, a także wsłuchując się w nauczanie Jana Pawła II skierowane do współczesnych pustelników i członków Zakonu Karmelitańskiego ukazane zostaną następujące elementy pustelnicznego charyzmatu Karmelu: 1) powołanie do nieustannego przebywania z Panem; 2) naśladowanie Chrystusa modlącego się na górze; 3) walka z mocami zła; 4) kierownictwo Ducha Świętego.

Powołanie do nieustannego przebywania z Panem

Aby odpowiedzieć na pytanie: co jest istotą karmelitańskiego oddalenia się od świata i wyjścia na pustynię, spróbujemy odwołać się najpierw do słów Jana Pawła II, który w adhortacji apostolskiej *Vita consecrata* napisał: „Tego rodzaju «życie na pustyni» jest wezwaniem skierowanym do bliźnich i do całej wspólnoty kościelnej, aby nie traciła nigdy z oczu najwyższego powołania, które polega na nieustannym przebywaniu z Panem”¹⁹. Papież nazwał powołanie pustelniczne najwyższym powołaniem ze względu na to, że jest ono wybraniem i wezwaniem do nieustannego przebywania z Panem. Pustynia jest więc miejscem uprzywilejowanym i przeznaczonym do stałego kontaktu z Bogiem. Jest to miejsce, w którym eremita, będąc zewnętrźnie oddzielony od świata, w sposób niczym niezakłócony, nieustannie obcuje z Trójcą Świętą, czerpiąc mądrość i życie wprost ze Źródła. Osobom prowadzącym życie kontemplacyjne Jan Paweł II ukazuje prawdziwy i głęboki sens takiego powołania, zachęcając ich, aby docenili i umiłowali wyjątkową wartość i piękno tego charyzmatu: „Kochajcie swoje oddzielenie od świata, które doskonale daje się porównać do biblijnej pustyni. Jest paradoksalne, że pustynia

¹⁸ Mikołaj z Narbonne, *Płonąca strzała (Ignea sagitta)* (Biblioteka Duchowości Karmelitańskiej, 2), tłum. J. Zieliński, Kraków 1994, s. 11.

¹⁹ VC 7.

nie jest pusta. To właśnie na niej Pan przemawia do Waszego serca i ściśle włącza Was w swoje zbawcze dzieło”²⁰.

Sercem powołania karmelitańskiego jest życie kontemplacyjne w samotności zewnętrznej i w nieustannym towarzystwie Pana Boga. Mikołaj z Narbonne zwraca uwagę na to, że życie pustelnicze we wspólnocie z Bogiem jest darem Jego łaski i specjalnym wybraniem do takiego, a nie innego sposobu dążenia do zbawienia i świętości: „*To właśnie Pan, którego opatrność jest nieustająca, zasadził różne zakony w ogrodzie swojego Kościoła: jedne w samotności wraz z Marią, inne w mieście wraz z Martą. On przeznaczył jednych do studiowania Pisma Świętego i tak przygotował ich ducha, aby szli do miast i pośród tłumów rozlewali pociechę płynącą z Boskiego Słowa. Innych zaś, tych o prostym sercu, z którymi rozmawia w tajemniczy sposób, zapragnął mieć w samotności*”²¹.

Mikołaj podkreśla, że Pan Bóg obdarza każdego zakonnika charyzmatami i posyła do takiego zakonu, w którym właśnie ten, a nie inny ideał życia duchowego będzie realizowany: „Z niewypowiedzianą troską Pan wyposażył w różne dary każdego zakonnika, niezależnie od tego, czy żyje w samotności, czy w mieście; on uzdolnił każdego z nas według swojej mądrości i powołał do zakonu, który jest dla nas najbardziej odpowiedni”²².

Pustynia jest miejscem, na które sam Bóg „przynęca i przyprowadza” powołaną osobę zgodnie ze słowami proroka: *Dlatego chcę ją przynęcić, na pustynię ją wyprowadzić i mówić do jej serca* (Oz 2, 16). Mikołaj z Narbonne z wyrzutem przypomina swoim braciom, którzy rozpoczęli apostołat w miastach, że powołanie karmelitańskie jest powołaniem pustelniczym: „Czyż to nie Pan, nasz Zbawca, powołał nas na samotność, aby mówić do naszych serc w sekretnym zaufaniu? On nie ukazuje się w hałasie ulic i rynków, ale w ukryciu; tam przychodzi do swoich przyjaciół, aby objawić im swoje tajemnice i pocieszyć ich”²³.

Autor *Ognistej strzały* nazywa pustelników karmelitańskich *przyjaciółmi Pana*²⁴, z którymi Bóg „rozmawia w tajemniczy sposób”²⁵. Dwukrotnie też w swoim dziele nazywa karmelitów *ludźmi o prostych sercach*, którzy od Boga otrzymali powołanie do życia kontemplacyjnego w samotności eremu: „tych zaś o prostym sercu, z którymi rozmawia w tajemniczy sposób, zapragnął mieć w samotności”²⁶. I dalej: „Tak więc nie bez powodu Boska mądrość pragnie, abyśmy my, ludzie o prostych sercach przebywali w samotności naszych pustelni; [...] zanurzeni w świętej kontemplacji”²⁷. Mikołaj Fran-

²⁰ Jan Paweł II, *O życiu zakonnym*, Poznań – Warszawa 1984, w: *W trosce o ducha* (Formacja zakonna, 4), s. 112.

²¹ *Ignea sagitta*, VII, s. 25.

²² Tamże.

²³ Tamże, VI, s. 21.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, VII, s. 25.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, VIII, s. 26.

cuz podkreśla, że Bóg powołuje do życia kontemplacyjnego ludzi o prostym sercu, to znaczy tych, których serce jest skierowane wprost ku Bogu: czyste, dziecięce, ufne, oddane Mu całkowicie, wsłuchane w Jego głos jak ewangeliczna Maria. Serce proste oznacza duszę kontemplatywną, która jest Oblubienicą Pana. Do jej serca przemawia Bóg „w tajemniczy sposób”²⁸, czyli bezsłownym i ponad pojęciowym językiem miłości w mistycznym doświadczeniu kontemplacji. Podczas obcowania z duszą w miłosnym zjednoczeniu, Bóg „w sekretным zaufaniu”²⁹ objawia jej swoje tajemnice.

Mikołaj z Narbonne pisząc do swoich braci, podkreśla wspaniałość Karmelu jako *najświętszego z zakonów* ze względu na najwyższą godność kontemplacyjnego pustelniczego powołania. Zwracając się w pierwszych trzech rozdziałach do Zakonu jak do Matki pisze: „słusznie zdobyłaś uznanie ze względu na wspaniałość twojej wyniosłej, niewypowiedzianej wiedzy duchowego obrzezania. [...] Bo tak, jak szlachetność wyróżnia złoto pośród innych metali, tak duchowy pokój kontemplacyjnego życia, wyróżnił ciebie pośród innych zakonów”³⁰. Mikołaj Francuz cytuje siódmy rozdział Reguły, wspominając dobre czasy Zakonu, kiedy *prawdziwi synowie* Karmelu „trzymali się z dala od lekceważenia tego, co ślubowali; czas, gdy pozostając w swoich pustelniach, a nie wędrując po świecie, rozważali prawo Pana i czuwali na modlitwie”³¹. Zwracając się następnie do braci generał Karmelu przypomina im, na czym polega wartość życia kontemplacyjnego: „Tak długo jak kontemplacja stanowiła cel waszego życia, wasze modlitwy i święte ćwiczenia były z pożytkiem dla was, dla sławy waszej świętości. Ponadto, jak cenne perfumy rozchodziły się szeroko i daleko, nad miasta i wsie, niosąc cudowną pociechę i ulgę tym, do których docierały, pociągając wielu do samotności pustelniczego życia i odstąpienia od złego postępowania. [...] jest prawdą, że ludzie ze świata szukają zakonników, gdy widzą, że ci różnią się od nich świętością życia”³².

Samotność zewnętrzna, która jest przedmiotem karmelitańskiego ślubu i samotność duchowa, która jest wypełniona nieustannym przebywaniem z Panem ma, jak pisze Mikołaj Francuz, „wielką cenę w oczach Pana”³³. Kontynuację i rozwinięcie tej myśli znajdziemy najpierw w nauczaniu św. Jana od Krzyża³⁴, a potem w terezańskich Konstytucjach Mniszek Bosych: „W ten sposób otwierają się na działanie Ducha Świętego, który prowadzi i ożywia Kościół, i dążą do osiągnięcia czystej miłości, która jest cenniejsza przed Bogiem i przynosi więcej pożytku Kościołowi niż wszystkie dzieła razem

²⁸ Tamże, VII, s. 25.

²⁹ Tamże, VI, s. 21.

³⁰ Tamże, I, s. 12.

³¹ Tamże, I, s. 13; por. „Każdy zakonnik powinien przebywać sam we własnej celi lub blisko niej, rozważając dniem i nocą Prawo Boże, czuwając na modlitwie, chyba że się musi poświęcić innym sprawiedliwym obowiązkom”. – *Reguła karmelitańska*, VII.

³² *Ignea sagitta*, III, s. 17.

³³ *Ignea sagitta*, VI, s. 22.

³⁴ PD 29, 2.

wzięte”³⁵. Ten element karmelitańskiego pustelniczego charyzmatu doceniał także Jan Paweł II, przypominając o nim dwukrotnie w listach apostolskich: „zachęcałem Was do ukierunkowania Waszego życia na nabywanie «czystej miłości», zażyłości z Bogiem, która – według Doktora Mistycznego – jest drogocennym dobrem użyźniającym misję Kościoła z kontemplacyjnej samotności”³⁶.

Naśladowanie Chrystusa modlącego się na górze

Drugim aspektem powołania pustelniczego, na który zwrócił uwagę Jan Paweł II jest wezwanie do naśladowania swym życiem Chrystusa modlącego się na górze. Papież pisze w adhortacji *Vita consecrata*, że „instytuty oddane bez reszty kontemplacji, złożone z kobiet lub mężczyzn, są chwałą Kościoła i źródłem niebieskich łask. Ich członkowie naśladują swym życiem i misją, Chrystusa modlącego się na górze”³⁷. Myśl tę odnajdujemy także w liście *Ignea sagitta*. Mikołaj Francuz pisał w nim, że „samotności gór szukał nasz Zbawiciel, gdy udawał się na modlitwę. W samotności pustyni pościł On czterdzieści dni i czterdzieści nocy, a także był kuszony przez diabła; chciał nam w ten sposób pokazać, gdzie jest najlepsze miejsce dla modlitwy, postu i zwycięstwa nad pokusą. Widzimy więc, że Jezus szukał samotności gór i pustyni, gdy udawał się na odpoczynek i modlitwę. Czytamy też, że schodził z gór, gdy zamierzał nauczać i dokonywać cudów. To On zasadził naszych Ojców w samotności gór, dając im Siebie jako wzór do naśladowania; rozpalili ich także pragnieniem spisania Jego dzieł, które są pełne mistycznych znaczeń. Urzeczeni tak wzniosłym przykładem naszego Zbawiciela, nasi przodkowie już od dawnych czasów podążali na samotność pustyni, świadomi swoich niedoskonałości. Czasami jednak, i to dla bardzo ważnych powodów, opuszczali swoje eremy schodząc do ludzi, aby przez gorliwe nauczanie podzielić się żniwem, którego dokonali sierpem kontemplacji”³⁸.

Istotne w tym tekście są dwa elementy: modlitwa na górze i schodzenie z góry do ludzi. Góra na pustyni jest miejscem radykalnego oddalenia się od ludzi, ale jest to jednocześnie miejsce wyjątkowego zbliżenia się do Boga. Na górze rozmawiał Pan z Mojżeszem i Eliaszem, na górę wszedł Jezus z Piotrem, Jakubem i Janem, aby ukazać im chwałę nieba. Na górze może być już tylko modlitwa. Góra, jako miejsce spotkania z Bogiem oznacza także dążenie do świętości i doskonałości poprzez kontemplację i naśladowanie wzoru Chrystusa.

Rozwinięcie myśli z *Ognistej strzały* znajduje się w Konstytucjach Mniszek Bosych, dla których inspiracją były pisma św. Teresy od Jezusa i św. Jana od Krzyża, a odnowiona ich wersja korzystała obficie z dokumentów Soboru Watykańskiego II. Czytamy

³⁵ *Konstytucje Mniszek Bosych...*, § 126.

³⁶ Jan Paweł II, *List do karmelitanek bosych z okazji zatwierdzenia ich Kodeksów fundamentalnych*, nr 1, Watykan 1 X 1991, w: *Reguła i Konstytucje Mniszek Bosych Zakonu Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel*, Kraków 1994, s. 11; Jan Paweł II, *List Apostolski „Mistrz w wierze” z okazji obchodów 400-lecia śmierci św. Jana od Krzyża*, Watykan 14 XII 1990, nr 20.

³⁷ VC 8.

³⁸ *Ignea sagitta*, VI, 22.



Jak pisze Tomasz Merton apostołstwo pustelników jest apostołstwem wewnętrznej modlitwy, szkołą proroków, nauczaniem drogi życia ukrytego¹. Jednak to głoszenie i dawanie świadectwa oraz towarzyszenie innym we wspinaczce na górę doskonałości nie może odbywać się kosztem porzucania przez karmelitów ich życia na pustyni i uganiania się za słuchaczami..

w nich, że „ten rodzaj życia naśladuje Chrystusa «kontemplującego na górze»³⁹ jest uczestnictwem w Jego paschalnej tajemnicy, śmiercią dla zmartwychwstania, ponadto, w sposób szczególny realizuje i uwidacznia kontemplacyjne powołanie Kościoła, obłubienicy, która ukryta z Chrystusem w Bogu, szuka tego, co w górze, w czujnym oczekiwaniu na ostateczne objawienie Pana (por. Kol 3, 1-4)»⁴⁰. „Mniszki Karmelitanki Bose, naśladując Chrystusa «kontemplującego na górze»⁴¹, którego życie było zawsze ożywiane synowską rozmową z Ojcem, powinny dawać w Kościele świadectwo życia nieustannej modlitwy»⁴².

Drugi element tego tekstu – obraz Jezusa schodzącego z góry po modlitwie, aby nauczać i czynić cuda, ukazuje apostołski wymiar życia pustelniczego. Pustelnik nie pozostaje w odosobnieniu jedynie dla własnej radości nieustannego przebywania z Panem, ale również po to, aby przynosić innym owoce kontemplacji, zebrane na górze. Pierwsi karmelici wywodzący się z pielgrzymów i krzyżowców z Zachodu Europy, którzy osiedlili się na Górze Karmel w XII wieku, byli społecznością luźno powiązanych ze sobą świeckich eremitów, zgromadzonych wokół jednego lub dwóch kapłanów. Uprawiali oni dorywczy i nieformalny apostołat⁴³. Tomasz Merton określił ich formę życia jako „«nieformalny» świecki monastycyzm typu samotnego»⁴⁴. Rozdział VII pierwotnej Reguły napisanej dla karmelitów przez św. Alberta, nigdy nie został zmieniony i nadal obowiązuje w Zakonie. Określa on sposób życia i duchowość pustelnika karmelitańskiego w następujących słowach: „Niech pozostają pojedynczo w swojej celi lub w jej pobliżu, dniem

³⁹ Por. D 24; DK III 39, 2; LG 46.

⁴⁰ *Konstytucje Mniszek Bosych...*, § 106.

⁴¹ Por. LG 46.

⁴² Tamże, § 78.

⁴³ Zob. O. Stegging, k. Waaijman, J. Tigcheler, *Komentarz do Reguły...*, s. 16; H. Perot, *Pustelnicze i wschodnie korzenie Zakonu Karmelitańskiego*, I. A, s. 4-6.

⁴⁴ T. Merton, *Pierwotny ideał Karmelu*, w: *Szukanie Boga*, tłum. J. S. Mroczkowska, Kraków 1988, s. 326.

i nocą rozważając Prawo Boże i czuwając na modlitwach, jeżeli nie są zajęci innymi sprawiedliwymi obowiązkami”⁴⁵.

Zgodnie z karmelitańskim powołaniem i charyzmatem pustelnik ma pozostawać w swojej celi po to, aby po pierwsze, rozważać Prawo Boże i po drugie, aby czuwać na modlitwie. Jak określają odnowione po Soborze Watykańskim II Konstytucje karmelitanek bosych, karmelitańskie życie na osobności jest „nastawione całkowicie na słuchanie Słowa Bożego i na poszukiwanie największego skarbu, drogocennej perły Królestwa Bożego, w wielkiej samotności i całkowitym oderwaniu od świata”⁴⁶. Owe *inne sprawiedliwe obowiązki*, o których mówi Reguła, to właśnie karmelitańskie apostolstwo. Mikołaj z Narbonne pisał o eremitach, którzy z ważnych powodów schodzili z góry do ludzi, aby nauczać. Opuszczali oni „swoje eremy schodząc do ludzi, aby przez gorliwe nauczanie podzielić się żniwem, którego dokonali sierpem kontemplacji”⁴⁷. Szczególnym powołaniem karmelitańskiego pustelnika jest więc głoszenie słowa i dawanie świadectwa swego życia kontemplacyjnego, prowadzenie innych drogami modlitwy, kontemplacji, samotności z Panem. Jak pisze Tomasz Merton apostolstwo pustelników jest apostolstwem wewnętrznej modlitwy, szkołą proroków, nauczaniem drogi życia ukrytego⁴⁸. Jednak to głoszenie i dawanie świadectwa oraz towarzyszenie innym we wspinaczce na górę doskonałości nie może odbywać się kosztem porzucania przez karmelitów ich *życia na pustyni i uganiania się* za słuchaczami. To raczej uczniowie powinni sami przychodzić do pustelników i pustelnic Karmelu, szukając ich „przy źródle” *Eliasa*, aby zaczerpnąć u nich wiedzy pochodzącej z kontemplacji.

Mikołaj Francuz rozumiał pozostawanie na pustyni w sposób bardzo radykalny. W swoim liście do braci ostro występował przeciwko sprzeniewierzeniu się przez nich charyzmatowi Karmelu. Jednak w sytuacji, jaka panowała w Kościele w Europie w XIII wieku, można powiedzieć, że przegrał on z *duchem czasu* i po napisaniu listu *Ignea sagitta* zrezygnował z urzędu generała Zakonu. Karmel w Europie rozwijał się dynamicznie, ale jednocześnie tracił swój charakter pustelniczy, odchodząc od życia własnym charyzmatem. Dopiero reforma św. Teresy stała się wielkim powrotem do duchowego dziedzictwa Góry Karmel. W Konstytucjach Mniszek Bosych rodzaj apostolatu został określony w sposób nie budzący wątpliwości: „Powołanie Karmelitanek Bosych jest w swej istocie eklezjalne i apostolskie. Apostolat, któremu - według woli św. Teresy - mają poświęcić się jej córki jest wyłącznie kontemplacyjny i polega na modlitwie i ofierze z Kościołem i za Kościół, wykluczając wszelką formę apostolatu czynnego”⁴⁹. Święta Teresa wyznaczyła karmelitankom bosym „jako cel powołania eklezjalną posługę modli-

⁴⁵ „*Maneant singuli in cellulis suis, vel iuxta eas, die ac nocte in lege Domini meditantes et in orationibus vigilantes nisi aliis iustis occasionibus occupentur*” – Reguła Karmelitańska, VII.

⁴⁶ Konstytucje Mniszek Bosych..., § 2.

⁴⁷ *Ignea sagitta*, VI, s. 22.

⁴⁸ *Pierwotny ideał Karmelu*, w: *Szukanie Boga*, s. 330.

⁴⁹ Konstytucje Mniszek Bosych..., §126.

twy i ofiary, poprzez które Pan zgromadził je w Karmelu”⁵⁰. Także Jan Paweł II podkreślał wagę apostolatu karmelitańskiego dla Kościoła: „Kościół potrzebuje Waszego charyzmatu kontemplacyjnego. W tej wspaniałej i zarazem ważnej godzinie historii są aktualne i naglące pragnienia św. Teresy od Jezusa w podjęciu swej Reformy, wraz z jej zachętą do przeżywania kontemplacji w służbie Królestwu Chrystusa”⁵¹.

Walka z mocami zła

Powołanie do intensywnej walki duchowej stanowi trzeci ważny element pustelniczego charyzmatu. Autor *Ognistej strzały* przypomina, że pustynia jest miejscem, na którym przebywał Jezus, aby pokazać człowiekowi, jak zwyciężać pokusy⁵². Pustelnicy powinni zatem uważać samotność zewnętrzną za wielki dar Bożej mądrości, „tam bowiem pozostajemy skutecznie ukryci i wolni od walki z mową, słuchem i wzrokiem. Bóg bowiem chciał, abyśmy prowadzili prostszą walkę, skoncentrowaną na złych myślach. Dlatego, gdy pozostajemy w ukryciu naszych pustelni, nie musimy obawiać się oskarżeń pod adresem naszej czystości”⁵³.

Na pustyni Bóg nie pozostawia człowieka bezbronnego, lecz sam chroni i wspomaga eremitę walczącego z mocami zła. „Gdy żyliście w samotności swoich pustelni, Pan chronił was ramieniem od sieci nieprzyjaciela, otaczając was nieprzebytym murem. W samotności, niebiańscy opiekunowie stawali za wami w szyku bojowym; w samotności też, aniołowie, nasi współmieszkańcy, trzymali wiernie straż na bramach naszego miasta założonego na pustyni, sławiąc Pana dniem i nocą”⁵⁴. Mikołaj Francuz uświadamia karmelitom, że życie w pustelniach daje wolność i ochronę przed złem. Natomiast porzucanie przez karmelitów w Europie ideału pustelniczego i dostosowywanie się do sposobu życia zakonów mendykanckich autor *Ognistej strzały* nazwał wprost zniewoleniem: „W konsekwencji zamieniliście wolność na niewolę; święty odpoczynek na niekończące się wędrowanie; pustynię, na której jedliście mannę kontemplacji, na Egipt, gdzie staliście się niewolnikami”⁵⁵.

W rozdziale dwunastym *Ognistej strzały* Mikołaj z Narbonne kreśli symboliczne obrazy dobra i zła. Zło mające siedlisko w świecie wyobraża złoty kielich Babilonu pełen trucizny. Przeciwstawiony jest mu przeobfity kielich dobroci Jezusa. Generał Karmelu mówi o szczęściu tych, którzy zakosztowali słodkości Chrystusowego kielicha i chwali mądrość pustelników, którzy uświadamiając sobie, „że cały świat leży w mocy Złego (1 J 5, 19), i że nowe niebezpieczeństwa pojawiają się każdego dnia, pospiesznie uciekli sprzed jego oblicza. Obawiając się jego zwodniczego piękna, odeszli na samotność pusty-

⁵⁰ Tamże, § 125.

⁵¹ Jan Paweł II, *List do karmelitanek bosych z okazji zatwierdzenia ich Kodeksów fundamentalnych*, nr 4, w: *Reguła i Konstytucje...*, s. 16.

⁵² Por. *Ignea sagitta*, VI, s. 22.

⁵³ Tamże, VIII, s. 26.

⁵⁴ Tamże, V, s. 20.

⁵⁵ Tamże.

ni i ukryli swoje dusze w skale, którą jest Chrystus. Aby zaś ich wewnętrzny człowiek nie uległ zewnętrznym siłom. Związali go trudnym do zerwania potrójnym sznurem wiary, nadziei i miłości”⁵⁶.

Autor *Ognistej strzały* nawiązuje do rozdziałów XIV i XV Reguły karmelitańskiej, które mówią o walce duchowej. Temat pokusy przedstawiony został w Regule z perspektywy biblijnej opowieści o Hiobie, duchowości Ojców Pustyni i kuszenia Jezusa, który podczas życia na ziemi musiał stawić czoła ludzkim słabościom. Tekst XIV rozdziału Reguły św. Alberta, pełen odniesień do Pisma Świętego, zwłaszcza do Księgi Hioba (Hi 7, 1), do Pierwszego Listu świętego Piotra (1 P 5, 8-9) oraz do Listu św. Pawła do Efezjan (Ef 6, 10-19) brzmi następująco: „Ponieważ pokusą jest życie człowieka na ziemi, a tych którzy chcą żyć pobożnie w Chrystusie, spotykają prześladowania, diabeł zaś, wasz przeciwnik, jak lew ryczący krąży, szukając kogo pożreć, dlatego z całą pilnością obleczcie zbroję Bożą, abyście mogli się ostać wobec podstępnych zakusów nieprzyjaciela. Przepaszcie swoje biodra pasem czystości. Serca umocnijcie świętymi rozważaniami, ponieważ jest napisane: święte rozważanie ustrzeże cię. Włóżcie na siebie pancerz sprawiedliwości, abyście miłowali Pana Boga swego, całym swoim sercem. W każdym położeniu bierzcie wiarę jako tarczę, dzięki której zdołacie zgasić wszystkie rozżarzone pociski Złego. Bez wiary bowiem nie można podobać się Bogu. Weźcie też na głowę hełm zbawienia, abyście oczekiwali zbawienia od samego Zbawiciela, który zbawia swój lud od jego grzechów. Miecz zaś ducha, to jest Słowo Boże, niech obficie przebywa w ustach i sercach waszych. Wszystko zaś, co będziecie czynić, czyńcie zgodnie ze słowem Pańskim”⁵⁷. Życie pustelnika pragnącego trwać pobożnie w Chrystusie naznaczone jest nieustannymi atakami szatana. Jest to walka, w którą zaangażowany jest sam Bóg. Pustelnik zwycięża uzbrojony w chrześcijańską zbroję, której głównymi elementami są wiara, nadzieja i miłość, a także czystość, sprawiedliwość, prawda, Słowo Boże i posłuszeństwo Chrystusowi.

Skuteczną bronią przeciwko atakom szatana jest także aktywność duchowa i fizyczna pustelnika. Reguła karmelitańska poucza, aby każdy zakonnik przebywający „we własnej celi lub blisko niej rozważał dniem i nocą Prawo Boże, czuwając na modlitwie, chyba że musi się poświęcić innym sprawiedliwym obowiązkom”⁵⁸. Inny zaś rozdział Reguły św. Alberta nakazuje: „Powinniście ustawicznie wykonywać jakąś pracę, aby szatan, gdy przyjdzie, znajdował was zawsze zajętych i nie miał przystępu do waszych dusz wskutek waszej beczynności”⁵⁹. To ostatnie zdanie Mikołaj Francuz wyjaśnia nie tylko w kontekście fizycznych czynności, ale odnosi je także do zajęć o charakterze duchowym takich jak czytanie, rozmyślanie, modlitwa oraz głoszenie Ewangelii. Słowo *opus* należy

⁵⁶ *Ignea sagitta*, XII, s. 34-35.

⁵⁷ „Quia vero temptatio est vita hominis (por Hi 7, 1) super terram, et qui pie volunt vivere in Christo persecutionem patiuntur, adversarius quoque vester, diabolus, tamquam leo rugiens circuit [...]” – *Reguła karmelitańska*, XIV.

⁵⁸ *Reguła karmelitańska*, VII.

⁵⁹ Tamże, XV.

tu zatem rozumieć ogólnie jako stan zaangażowania zakonnika przeciwny bezczynności. W walce ze złem i pokusami dopomaga również zachowanie milczenia. Reguła naucza bowiem: „należy strzec się wielomówstwa, gdyż nie uniknie się grzechu w gadulstwie”⁶⁰. Autor *Ognistej strzały* podkreśla, że „pustelnie nie są dla tych, którzy zajmują się gadulstwem i myślami o czasie przeszłym, ale dla tych, którzy z modlitwy czynią swoje główne zajęcie”⁶¹. Wykonywanie jakiejś pracy ręcznej jest także nakazanym przez Regułę sposobem walki z szatanem. „Tak więc – konkluduje Mikołaj Francuz – aktywność eremity żyjącego w samotności jest jednocześnie duchowa i fizyczna. Buduje ona jakby wał ochronny wokół jego czystości, przynosząc każdej chwili nowe zasługi”⁶².

Kierownictwo Ducha Świętego

Tomasz Merton, pisząc o życiu pustelników z Góry Karmel zauważa, że Reguła św. Alberta dawała im zupełną swobodę indywidualnego rozwoju pod kierunkiem Ducha Świętego. Pustelnicy „mogli robić wszystko, co zgadzało się z ich ideałem samotności i swobodnego poddania się Duchowi Świętemu”⁶³. Mikołaj Francuz nazywa Ducha Świętego wyrozumiałym nauczycielem i Królem nad królami, który w ciszy pustelni prowadzi duszę uwolnioną od ziemskich rzeczy do skarbcza Bożej mądrości, okazując jej swoją szczodropliwość. „To w naszych pustelniach gości wyrozumiały nauczyciel – Duch Święty, który strzeże nas od upadku i wskazuje co czynić, a czego unikać. W Księdze Przysłów czytamy: «mądrość wypełnia spichlerze» (Prz 24, 4). Tam też objawione są nam bezcenne skarby kontemplacji w takiej mierze, że nasze dusze uwolnione od ziemskich rzeczy, zanurzają się całkowicie w olśniewającej jasności”⁶⁴. Autor *Ognistej strzały* ukazuje działanie Ducha Świętego jako Króla, który zaprasza umiłowaną duszę do swojej winiarni i obdarowuje ją skarbami swej miłości: „Ten Król nad królami wprowadza nas do swojej winiarni i tam rozpościera jak sztandar swą dobroczynność”⁶⁵. Tekst ten nawiązuje do słów Pieśni nad pieśniami: *Wprowadził mnie do domu wina i sztandarem jego nade mną jest miłość* (Pnp 2, 4). Mikołaj z Narbonne wyjaśnia dalej, że w karmelitańskich pustelniach, które są jak winiarnie Ducha Świętego winem jest modlitwa kontemplacyjna: „O, jak słusznie, nasze pustelnie mogą być nazwane winiarniami. To tam Duch Święty daje za kosztować cudownego wina modlitwy tym, którzy są Mu wierni i sprawia, że zasypiają na chwalebny łożu kontemplacji. Lecz czymże są słowa? Nigdy nie zdołam nimi wypowiedzieć świętych tajemnic naszych pustelni. Z nich jest najkrótsza droga do nieba. [...] Zamiast próżności tego świata, doświadczamy niebiańskiej radości, która orzeźwia i odnawia wewnętrzznego człowieka; sprawia pragnienie o zaspokajają je”⁶⁶.

⁶⁰ Tamże, XVI.

⁶¹ *Ignea sagitta*, VIII, s. 27.

⁶² Tamże.

⁶³ T. Merton, *Pierwotny ideał Karmelu*, w: *Szukanie Boga*, s. 326.

⁶⁴ *Ignea sagitta*, IX, s. 28-29.

⁶⁵ Tamże, s. 29.

⁶⁶ *Ignea sagitta*, IX, s. 28-29; por. św. Jan od Krzyża, PD 26.

Symbolika „domu wina”, zaczerpnięta z Pieśni nad pieśniami, pobudziła też wyobraźnię św. Jana od Krzyża, który w swojej *Pieśni duchowej* kontynuuje powyższe wątki z *Ognistej strzały*: *W winnej piwnicy głębinie – Rozkosze mego Oblubieńca piłam, – A kiedy wyszła, w zewnętrznej krainie – O niczym nie wiedziałam, – I co dawniej miałam, wszystko utraciłam* (PD 26). Św. Jan od Krzyża wyjaśnia, że winną piwnicą jest doskonałe zjednoczenie z Bogiem – zaślubiny duchowe, w którym Bóg przeobraża duszę w Siebie „tak, iż oboje są jednym”⁶⁷. Dusza *kosztuje* swego Boga jak wyborne wino: rozumem pije Bożą mądrość i wiedzę, a wolą pije Bożą miłość⁶⁸. Doktor Mistyczny stwierdza podobnie jak Mikołaj Francuz, że wobec wlanej mądrości Bożej i miłości wszelka naturalna mądrość świata jest głupstwem (1 Kor 2, 14)⁶⁹. Podobnie jak Mikołaj z Narbonne, św. Jan od Krzyża w *Żywym płomieniu miłości* przyznaje, że żadne słowa nie są w stanie opisać tego, co Duch Święty czyni w duszy zjednoczonej z Nim: o tym tchnieniu, pełnym dóbr i chwały i najczulszej miłości Boga dla duszy, nie chciałbym i nie chcę mówić, bo widzę jasno, że nie potrafię tego wypowiedzieć⁷⁰. Do wyrażenia głębi tego mistycznego doświadczenia wybiera więc środek bardziej odpowiedni, jakim jest poezja: *A słodkim tchnieniem oddechu Twojego – Pełnego skarbów wieczystych i chwały, – Jak słodkie wzniecasz miłości zapaly!* (ŻP 4).

Pustelniczy charyzmat Karmelu ciągle żywy w dzisiejszym Kościele, stanowi inspirację do życia kontemplacyjnego w samotności i oddaleniu od świata, niezależnie od tego, czy ktoś należy formalnie do Zakonu, czy też żyje osobno w świecie. Tak jak w czasach proroków, starożytnych pustelników, Ojców Pustyni i średniowiecznych eremitów z Góry Karmel, również dziś żyją w samotności, milczeniu i nieustannym przebywaniu z Panem współcześni pustelnicy i pustelnice, których Bóg *przynęcił* i wyprowadził na pustynię, aby mówić do ich serc. Istotą tego charyzmatu jest nieustanne, miłosne i poufne obcowanie z Bogiem, dawanie świadectwa o Bogu żywym i rozpalenie się gorliwością o Jego chwałę na wzór proroka Eliasza oraz całkowite należenie do Maryi. Duchowości eliańskiej i maryjnej w karmelitańskim eremityzmie poświęcony będzie następny artykuł pt. *Profetyczny charakter karmelitańskiego eremityzmu*. ■

O AUTORZE:

dr hab. Elżbieta MATULEWICZ, prof. UKSW - doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie teologii duchowości (KUL 2008). Profesor nadzwyczajny na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie w Instytucie Teologicznym UKSW w Radomiu. Jest absolwentką Wydziału Reżyserii Dźwięku Akademii Muzycznej im. F. Chopina w War-

⁶⁷ PD 26, 4.

⁶⁸ PD 26, 5-6.

⁶⁹ PD 26, 13.

⁷⁰ ŻP 4, 17.

szawie (1972), magistrem sztuki. Przez wiele lat pracowała w Łodzi m.in. jako reżyser dźwięku i kierownik muzyczny w filmie, potem jako nauczyciel w Państwowym Liceum Muzycznym. W 1995 r. ukończyła studia podyplomowe w Instytucie Nauk o Rodzinie ATK w Łomiankach i podjęła pracę katechetyczną. W 1999 r. uzyskala dyplom magistra teologii na Wydziale Teologicznym ATK, w 2002 r. stopień doktora nauk teologicznych na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, a w 2008 roku stopień doktora habilitowanego na Wydziale Teologii KUL Jana Pawła II. W latach 2003-2008 prowadziła wykłady w Wilnie w Filii Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie. Od 2004 wykłada teologię duchowości w Filii UKSW w Łodzi. Od 2008 pracuje na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie w Instytucie Teologicznym w Radomiu (w 2008 adiunkt, od 2009 profesor nadzwyczajny), prowadząc zajęcia z przedmiotów: teologia duchowości (mistyka chrześcijańska), teologia miłosierdzia (wykłady i seminarium), media w duszpasterstwie.

Jest autorką sześciu książek m.in. trzech rozpraw teologicznych: *Teologia modlitwy według błogosławionego Jerzego Matulewicza*, Warszawa 2000; *Świętość chrześcijanina według bł. Jerzego Matulewicza*, (Studia Marianorum, 6), Warszawa - Lublin 2003; *Miłosierdzie Boże w charyzmacie Zgromadzenia Księży Marianów*, Lublin 2007 oraz trzech opracowań modlitw pt. *Modlitwy błogosławionego Jerzego Matulewicza*, Warszawa 1999; w języku litewskim *Viešpatie! Kaip aš Tave myliu! Palaimintojo Jurgio Matulaitio maldos*, Kaunas 2001; *Droga krzyżowa z Bł. Jerzym Matulewiczem*, Warszawa 2009. W Brazylii wydano tłumaczenia jej trzech książek: *Oracões do bem-aventurado Jorge Matulewicz-Matulaitis*, Curitiba-Pr 2001; *A teologia da oração segundo o bem-aventurado Jorge Matulewicz*, Curitiba - Pr. 2002; *A Santidade do Cristão segundo o bem-aventurado Jorge Matulewicz*, Curitiba-Pr 2004. Jest autorką ponad trzydziestu artykułów naukowych w języku polskim, litewskim i angielskim. Wygłosiła wiele referatów naukowych na sympozjach teologicznych w Polsce, na Litwie i w Stanach Zjednoczonych.

Adres do korespondencji: ematulewicz@wp.pl

PARADYGMATY I DYSKURSY

ks. Wacław Oszajca

Theatrum profanum et sacrum

STRESZCZENIE:

RZECZYWISTOŚĆ JEST SCENĄ, NA KTÓREJ ROZGRYWAJĄ SIĘ RÓŻNE ZDARZENIA. JEDNI TWIERDZĄ, ŻE SĄ ONE PRZYPADKOWE, INNI – ŻE ZAPLANOWANE, REŻYSEROWANE PRZEZ BOGA. ŚWIAT CZŁOWIEKA MOŻNA POSTRZEGAĆ NA TRZY SPOSOBY: DOSKONAŁY ŚWIAT TRANSCENDENTNY (SACRUM); ŚWIAT IMMANENCJI (PROFANUM) ORAZ ŚWIAT BĘDĄCY WYMYSŁEM I DZIEŁEM CZŁOWIEKA, DO KTÓREGO PRZYNALEŻY MIĘDZY INNYMI SZTUKA, KULTURA, TEOLOGIA. PODZIAŁ RZECZYWISTOŚCI NA TRZY PŁASZCZYZNY NIE PRZYBLIŻA NAS JEDNAK DO POZNANIA PRAWDY O ŚWIECIE. DZIELENIE ZJAWISK NA SACRUM I PROFANUM PROWADZI DO SZTUCZNYCH I NIEUZASADNIONYCH PODZIAŁÓW. ZNANA I WIELOKROTNI ANALIZOWANA KONCEPCJA THEATRUM MUNDI JAK I THEATRUM DEI, W KTÓREJ BÓG PRZYGLĄDA SIĘ AKTOROM I OCENIA ICH GRĘ, JEST NIESATYSFAKCUJĄCA. ODPOWIEDZIĄ GODNĄ CZŁOWIEKA MOŻE BYĆ DOPIERO THEATRUM CHRISTI, W KTÓRYM NIE MA PODZIAŁU NA SACRUM I PROFANUM, DUCHA I MATERIE. TO TEATR, W KTÓRYM SIĘ NIE ODGRYWA I NIE PRZEDSTAWIA LECZ STWARZA

SŁOWA KLUCZOWE:

SACRUM, PROFANUM, KULTURA, TEATR

ABSTRACT:

THE REALITY IS THE STAGE ON WHICH VARIOUS EVENTS PLAY OUT. SOME PEOPLE SAY THAT THEY ARE ACCIDENTAL, OTHERS – THAT THEY ARE PLANNED, DIRECTED BY GOD. HUMAN WORLD CAN BE DESCRIBED THROUGH THREE PERSPECTIVES: THE PERFECT WORLD OF THE TRANSCENDENT (THE SACRED), A WORLD OF IMMANENCE (THE PROFANE), AND THE WORLD, WHICH IS AN INVENTION AND WORK OF MAN; WORLD WHICH INCLUDES AMONG OTHER ARTS, CULTURE, THEOLOGY. THE DIVISION OF THE REALITY INTO THREE LEVELS, HOWEVER, DOES NOT BRING US CLOSER TO THE TRUTH ABOUT THE WORLD. PARTITIONING PHENOMENA IN THE SACRED AND PROFANE LEADS TO ARTIFICIAL AND UNREASONABLE DIVISIONS. WELL KNOWN AND OFTEN STUDIED THE CONCEPT OF THE THEATRUM MUNDI AND OF THE THEATRUM DEI, WHERE GOD LOOKS AT THE ACTORS AND ASSESSES THEIR GAME AS UNSATISFACTORY. THE ANSWER TO WHAT IS WORTHY OF MAN CAN BE JUST THEATRUM CHRISTI, WHERE THERE IS NO DIVISION BETWEEN THE SACRED AND THE PROFANE, SPIRIT AND MATTER. THIS IS THE THEATER, WHICH DOES NOT PLAY, AND DOES NOT REPRESENT BUT CREATES.

KEYWORDS:

SACRED, PROFANE, CULTURE, THEATER

Wzgórze za miastem, śmietnik, miejsce kaźni. Niemal codziennie można tam spotkać większą lub mniejszą grupę ludzi, a czasami wielu mężczyzn umierających na szubienicach. W gruncie rzeczy nic nadzwyczajnego. Szara codzienność. Wiadomy też jest ciąg dalszy. Gdy dogorywający skonają, bliscy pogrzebią ich zwłoki, a następnie wrócą do swoich codziennych zajęć, bo tak wygląda naga rzeczywistość. Gołe fakty są przecież nieme. Nawet takie, które mogą wydawać się jednowymiarowe, na przykład łyzy. Jednak i one raz pojawiają się i na twarzy odkształconej przez ból i w oczach pełnych smutku, a innym razem na twarzy odmienionej przez uczucie bólowi przeciwne. Tak było, tak jest dzisiaj i zdaje się, że tak będzie również w przyszłości. Niektórzy twierdzą, jak na przykład Vaclav Havel, że może być jeszcze gorzej, jako że *„Materialistyczny, ateistyczny i scjentystyczny charakter nowoczesnej cywilizacji powoduje, że kultura jest dziś (...) zredukowana tylko do jakiejś milej ozdoby spraw poważnych, jakimi są gospodarka, przedsiębiorczość, środki utrzymania i konsumpcja. Trochę jakby stanowiła tylko przyjemne ubarwienie muzyczne kolacji w restauracji.”* Jednym słowem, nie jest już ona konieczna do życia. Mówi się o niej, że stanowi coś, co wprowadzie czyni życie piękniejszym, ale bez czego w sumie można się obejść. *„Chyba najbardziej wyrażicie degradując kulturę marksści, którzy wprost przedstawiają ją jako element nadbudowy”.*

Nic dziwnego, że przy takim podejściu do rzeczywistości trudno utrzymywać, że „Bardziej niż jako sól życia kultura powinna być znowu traktowana jak powietrze, którym oddychamy”. Dzięki kulturze nagie fakty, zarówno proste jak i skomplikowane wydarzenia, otrzymują dar mowy i zaczynają siebie opowiadać. Odsłaniają swoje wnętrza - wielowarstwowe, wielostrukuralne, bezdenne. Osadzone w kulturze zaczynają grać swoją rolę, tworzą *Theatrum mundi*. I nie schodząc ze sceny tegoż teatru, zaczynają równocześnie grać w *Theatrum Dei*.

To dlatego od dwóch tysięcy lat wciąż się opowiada o jednym przypadku z niekończącej się ich serii, o jednym zdarzeniu spośród nieskończonego wielu jemu podobnych, o jednej historii. Tym opowiadaniom, wbrew pozorom, nie widać końca. Wbrew pozorom, gdyż już nieraz wyglądało na to, że temat się wyczerpał, a opowiadacze ochrypli. Widząc, że słuchacze nie chcą już słuchać ich mowy, zanadto podnosili głos, wrzeszczeli, tupali nogami, straszili, aż sami przestraszyli i ich i samych siebie. Zamiast pomyśleć nad przyczynami, dla których ich audytorium topnieje, szli w zaparte. Obwiniali i obwiniają cały świat o głupotę, bezdusność i złą wolę, nie zauważając swojej winy i nie winy. Nie zauważali, że mówią językiem, który już nie tłumaczy współczesnego świata. Grają przedstawienie, ale posługują się znakami, które już nie niosą ze sobą żadnego treściowego przekazu poza, być może, estetycznym, i to marnej próby.

Czyżby więc zdezaktualizował się dotychczasowy kod, który pozwalał poprzednim pokoleniom badać dziejące się na ich oczach i za ich przyczyną wydarzenia i opowiadać o nich? Nie tak dawno Andrew Greeley SJ, socjolog z Chicago, pisał: *„Katolicy żyją w cudownym świecie, świecie posągów, witraży oraz świec wotywnych, świętych*

i medalionów, różańców i świętych obrazów. Ale te katolickie akcesoria to zaledwie namiastka głębszej i bardziej wszechobecnej wrażliwości religijnej, która skłania katolików do dostrzegania świętości kryjącej się w stworzeniu"

A zatem nie jest aż tak źle, jak chcieliby niektórzy ideolodzy czasu minionego. Ci, którzy z papieskiego powiedzenia o cywilizacji śmierci, nie bacząc, że popełniają nadużycie intelektualno-moralne, stworzyli sobie ideologię świetnie uzasadniającą ich nadzieję na powszechne potępienie wszystkiego i wszystkich, oczywiście z wyjątkiem samych, i to pewnie nie wszystkich, głosicieli tej smutnej nowiny. Według Greeleya, jeśli nawet dzisiejszy sposób przeżywania rzeczywistości zużyje się, to i tak wyobraźnia upomni się o swoje i zacznie nas nękać. Jako narzędzie do nękania posłuży nauka, najnowsze odkrycia. Na przykład astronomia. Oto jedna z najświeższych informacji: „*Za 100 mln lat, kiedy Układ Słoneczny zatoczy łuk wokół gęstego galaktycznego jądra, odsłoni się na naszym niebie widok*”¹ na czającą się w odległości kilku milionów lat świetlnych nową galaktykę. A więc za 100 mln lat podniesie się kurtyna i jak to już bywało, okaże się, że kulisy są jeszcze czymś innym, niż przypuszczaliśmy. Są następną kurtyną i, jak uczy historia nauki, zapewne nie ostatnią. Przed ludzką wyobraźnią stanie ponownie zadanie wymyślenia nowego obrazu Starego Świata. Zaś wyobraźnia człowieka religijnego będzie zobligowana do wymyślenia nowego obrazu Starego Boga. Na szczęście w ciągu tych paru tysięcy lat nasza wyobraźnia przeszła niezłą szkołę, jest więc nadzieja, że sobie i tym razem poradzi. Nawiąże zapewne do znanego już określenia *Theatrum Dei*.

Rzeczywistość jest przecież akcją, dla jednych chaotyczną, naznaczoną przypadkowością, dla innych jest to akcja zaplanowana, którą zarządza i reżyseruje Wielki Reżyser, Bóg. Zarówno jedna wizja dziejów świata, jak i druga są równie prawdopodobne. Jeśli ta druga jest bardziej pociągająca, to dlatego że w mroki niewiedzy wnosi odrobinę światła, a więc daje nadzieję, daje poczucie sensu i bezpieczeństwa, ale przecież ta odrobina światła nam nie wystarcza.

Mamy bowiem dwa światy, a nawet trzy. Boży świat sacrum, transcendentny, doskonały, bo duchowy, niezmienny. Drugi świat, to immanencja, profanum, materia, cielesność, zmysłowość, przygodność, a więc i przemijalność, skończoność. Świat trzeci to wymysł i dzieło człowieka, to mniej lub bardziej udany obraz rzeczywistości, sztuczność, sztuka, kultura, czyli również nauka, filozofia i pewnie teologia. Pewnie teologia, bo jednak są teologowie, którzy wciąż twierdzą, że przedmiotem ich badań jest Bóg sam w sobie.

Zgodnie z tym trójpodziałem dzieje Świata rozgrywają się na trzech poziomach. Na Ziemi - sprawy ziemskie, w niebie - niebiańskie, a te sztuczne - właściwie nie wiadomo, gdzie? Gdzieś między Ziemią i Niebem, a najpewniej w głowach twórców i odbiorców kultury. W głowach, czyli, mówiąc dokładniej, nigdzie.

Powiedziałem jednak, że traktowanie rzeczywistości jako *Theatrum* i związany z tym podział tejże rzeczywistości na sferę *sacrum* i *profanum*, czy też trójpodział, na świat Boski, na naturę i kulturę, chrześcijanina - a zwłaszcza katolika - nie jest w stanie zadowolić. Taki pogląd prezentuje Karl Rahner. Mówi on, że za pomocą tej pary pojęć, sa-

¹ Gazeta Wyborcza nr 281. 5589, 1-2 grudnia 2007 r.

crum i profanum, nie jesteśmy w stanie ani zanalizować rzeczywistości, ani jej opisać. Po prostu, dzieląc świat na takie dwie części, tworzymy z żywej rzeczywistości laboratoryjne, martwe, suche lub mokre preparaty.

Podobnie ma się sprawa z terminami i z podziałem rzeczywistości na część naturalną i sztuczną. Kardynał Joseph Ratzinger w rozmowie o środkach antykoncepcyjnych z kardynałem Kaenigiem, powiedział: „*Whistorii nauczania Kościoła miały miejsce – co trzeba powiedzieć – decyzje, które wydawano w majestacie autorytetu Kościoła, ale zarazem przy nadużyciu tego autorytetu.*” Inastępnie: „*Terminologia „sztuczne – naturalne” wywołuje niewątpliwie nieporozumienia i kieruje cały problem na niewłaściwie tory*”. (TP 2004 r.) A zatem, podobnie jak *sacrum-profanum*, również podział na naturalne-sztuczne nie przybliży nas do pełniejszego poznania prawdy o rzeczywistości. Przeciwnie, tworzy jej wypaczony obraz.

Wróćmy więc do początku tej medytacji. Nie zadowala nas świat jako *Theatrum mundi*, bo taki świat jest nazbyt płaski, jak na potęgę naszego umysłu i serca. Nie jesteśmy też zadowoleni ze świata widzianego jako *Theatrum Dei*, bo trudno jest wierzyć w Boga dyrektora czy reżysera, a więc w kogoś, kto stoi z boku i na dodatek zapewnia aktorów, że ich kocha. Może i tak, tyle tylko że miłość wymaga obcowania, współlistnienia, współradowania się i współcierpienia. Gdzie więc szukać pokarmu, który zaspokoiliby nasz głód?

Wspomniałem na początku, że od dwu tysięcy lat wciąż opowiada się o wydarzeniu, które samo w sobie nie było niczym nadzwyczajnym. Opowiada się o życiu i śmierci cieśli z Nazaretu, o Jezusie zwanym Chrystusem. Nie myślę, choć coraz częściej miewam wątpliwości w tym względzie, by istniała potrzeba opisywania tej postaci. Zastanawiające jest jedno, trzeba było niemal czterech wieków, aby jako tako opisać, kim jest ten człowiek. Myliłby się jednak ten, kto by sądził, że w tej sprawie powiedziano już ostatnie słowo. Podobnie jak chrześcijanie pogańskiego pochodzenia, czyli Grecy, dopowiedzieli prawdę o Jezusie, odkryta przez judeochrześcijan, tak dzisiaj inne narody, na przykład Dalekiego Wschodu, zaczynają dopowiadać po swojemu starą europejską prawdę o Nim. Ale i w Starym Świecie wciąż zjawiają się ludzie, którzy po swojemu opowiadają o Jezusie; Czesław Miłosz:

Żeby człowieka krwią broczącego z ran
Ogłosić Bogiem i władcą wszechświata,
Trzeba było szaleństwa – dostateczny dowód,
Że nasz gatunek sięga po niemożliwe.

Tak postawić człowieka w centrum kosmosu!

Dzięki tym wysiłkom na naszych oczach powstaje *Theatrum Christi*. Teatr wielkiego pojednania *sacrum* i *profanum*, materii i ducha, teatr Boga-człowieka. W tym teatrze nie ma sceny i widowni, kurtyny i kulis. Panuje w nim wolność, toteż nie ma reży-

sera, ani aktorów, ani widzów. Wszyscy na różne, sobie właściwe sposoby, stanowią jedno ciało, jeden organizm. W Jezusie mamy przecież zjednoczone dwie odrębne natury, ludzką i boską, i na ten wzór, tej hipostatycznej unii, zbudowany jest Świat-Teatr Chrystusa. Dlatego profesor Stefan Swieżawski, wychowanek owego teatru, może mówić: *„Największymi herezjami jest fideizm i klerykalizm. Klerykalizm polega na tym, że świeccy nie są dostatecznie zaangażowani w Kościół. Klerykalizm jest skutkiem bardzo głęboko sięgającego dualizmu, który łączy się z gnozą. W gnozie pierwszych wieków ludzie dzielą się na dwie kategorie: na pneumatyków i somatyków, ludzi ducha i ciała. Pneumatykami są - tak się utarło - duchowni, a somatykami świeccy. Mówi się: duchowieństwo, a czy my, świeccy, nie jesteśmy duchowni? Tak więc już sama nazwa <<duchowieństwo>> jest gnostyczna.”*²

A zatem w Teatrze Chrystusa nie przedstawia się świata, nawet nie gra się ról, ale, jak na prawdziwy teatr przystało, świat się stwarza. Można powiedzieć, że nasze ludzkie teatry są czymś więcej niż tylko prorocstwem, zapowiedzią świata, którego nie ma, a który musi być, bo za nim tęsknimy i marzymy o nim. Teatr daje nam przedsmak teatru prawdziwego, na miarę bosko-ludzką. Można powiedzieć, że teatr, podobnie jak Eucharystia i pozostałe sakramenty, jest oknem, przez które zaglądamy w głąb rzeczywistości. Mało tego, teatr jest drzwiami, przez które w tę głębię wchodzimy.

Pamiętamy pobyt Benedykta XVI w obozie zagłady Auschwitz-Birkenau i postawione tam przez niego pytanie – Gdzie był Bóg? Gdzie był Bóg w tym bez przesady piekielnym teatrze? Na pewno w ofiarach, ale czy nie było Go w oprawcach? Odpowiedź nasuwa się błyskawicznie: nie, jeszcze raz nie! W nich, w oprawcach, jeśli w ogóle ktoś był, to szatan! Czyżby? Czy tego chcemy, czy nie, oprawcy swoim żydowskim ofiarom jawili się jako chrześcijanie. I rzeczywiście, przynajmniej formalnie, wielu z nich było ochrzczonych, a pewnie i praktykujących. W nich przychodził więc Jezus, nasz Bóg, nie po to jednak, by ocalać, ratować, ożywiać, ale by zabijać.

Na szczęście pamiętamy też inne wydarzenie. Agonię, śmierć i pogrzeb Jana Pawła II. Czy parę tygodni wcześniej ktoś z nas spodziewał się, że umieranie papieża stanie się widowiskiem? Że będzie, jak na scenie, rozgrywać się na oczach miliardów widzów? Pewnie nikt, nawet zarządzający środkami społecznego komunikowania. A jednak stało się i był to cud. Patrząc na agonię Jana Pawła II, przestaliśmy oglądać i przestaliśmy „sprawozdawać” i komentować, a zaczęliśmy nieomal od pierwszej chwili uczestniczyć, towarzyszyć ojcu świętemu w jego dochodzeniu do śmierci, która z każdym dniem coraz wyraźniej jawiła się nam jako zmartwychwstanie. Jan Paweł II do tego stopnia wżył się, zakorzenił, wtopił, do tego stopnia skomunikował się z ludźmi, że nawet pobożne słowa biskupa „Nasz umiłowany ojciec święty Jan Paweł II odszedł do domu Ojca” przypis, rażyły. Sugerowały bowiem, chcąc, nie chcąc, że ten, kogo kochamy i kto nas kocha, owszem, żyje, ale w jakimś oddaleniu. Gdzieś poza nami, poza naszym światem.

² Alfabet duchowy, Znak 2004, s. 41

Jak wiadomo, dzisiejszy teatr swoimi korzeniami sięga liturgii. Co więcej, nadal jest liturgią i to zarówno wtedy, gdy wystawia tragedię, komedię, operę, jak i balet. Widowisko przenosi przecież człowieka w głąb rzeczywistości, odsłaniając przed nim nowe przestrzenie, dostępne jedynie w słowie, w muzyce, w ruchu, w kolorze, w tym wszystkim, co nazywamy właśnie teatrem. A więc, w ostatecznym rozrachunku, sztuka odsłania w Ziemi Niebo. Nic dziwnego, że Narodzenie Pańskie jest tak bardzo teatralne. ■

O AUTORZE:

ks. Wacław Oszejca - jezuita, teolog, poeta, publicysta, dziennikarz, wykładowca.

Ukończył studia na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W 1971 roku przyjął święcenia kapłańskie. Był duszpasterzem środowisk twórczych w Lublinie i Poznaniu. Od 1987 roku należy do zakonu Towarzystwa Jezusowego. Wykłada w Instytucie Dziennikarstwa Uniwersytetu Warszawskiego oraz na Papieskim Wydziale Teologicznym Bobolanum. Jest członkiem Stowarzyszenia Pisarzy Polskich, a także Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich. Autor licznych programów radiowych i telewizyjnych. Pełnił funkcję redaktora naczelnego "Przeglądu Powszechnego"

Jest autorem licznych artykułów drukowanych między innymi w "Akcencie", "Ethosie", "Literaturze", "Nowych Książkach", "Tygodniku Powszechnym", "W drodze", "Scenie" i innych. Laureat nagród poetyckich np. Nagrody im. Józefa Czechowicza III i I stopnia oraz Nagrody Stanisława Piętaka. Autor licznych publikacji książkowych między innymi: "Z głębi cienia", "Listy ze strajku", "Przy świecy i ogarku. Rozmowy, eseje, szkice" czy "Zebrane po drodze". W 2003 roku wyszedł tomik wierszy zatytułowany "Reszta większa od całości", w którym znalazły się wybrane wiersze pisane w latach 1974-2003.

SPRAWOZDANIA I OMÓWIENIA

Kościół nie boi się mediów

Sprawozdanie z ogólnopolskiej konferencji naukowej "Polityka informacyjna Kościoła" (UKSW w Warszawie, 28 października 2009 r.).

Dziennikarze mediów świeckich i katolickich, rzecznicy prasowi instytucji kościelnych i eksperci medialni wzięli w dniu 28 października 2009 r. na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie udział w konferencji naukowej „Polityka informacyjna Kościoła”. Organizatorami konferencji byli: Instytut Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa, działający w ramach struktur Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie, Biuro Prasowe Konferencji Episkopatu Polski oraz Polskie Stowarzyszenie Edukacji Medialnej i Dziennikarskiej im. Jana Pawła II. Miejsmem konferencji była Aula im. Jana Pawła II w budynku UKSW przy ul. Dewajtis 5 w Warszawie.

Celem konferencji była naukowa i pogłębiona refleksja nad stosunkiem Kościoła rzymskokatolickiego wobec świata mediów i zagadnień komunikacji. Refleksja ta była prowadzona w bardzo szerokim zakresie: od podstaw teoretycznych, przez aktualne, ujęte wieloaspektowo, działania, podejmowane przez Kościół w dziedzinie mediów i komunikacji, aż do próby odpowiedzi na pytanie, co w omawianej kwestii wymaga ulepszenia i zmian oraz w jakim kierunku te zmiany powinny podążać. Takie założenie znalazło swe odbicie w programie konferencji, który podzielono na trzy części.

Uroczystego otwarcia i powitania prelegentów i zaproszonych gości dokonał ks. dr hab. Stanisław Dziekoński, prof. UKSW, dziekan Wydziału Teologicznego UKSW. Wychodząc od zauważalnego zjawiska gwałtownego rozwoju mediów i nowoczesnych technologii, zauważył on także rosnący wpływ mediów na różne dziedziny życia człowieka. Zwrócił także uwagę, że informacja (która bywa przedmiotem manipulacji lub wręcz towarem) również staje się nieodłącznym elementem ludzkiego życia. Dlatego też konferencja, podejmująca temat polityki informacyjnej Kościoła ma duże znaczenie dla życia społecznego - nie tylko w wymiarze Kościoła, ale wręcz w wymiarze Polski.

Pierwszą otworzyło wystąpienie abp. Kazimierza Nycza, członka Rady Episkopatu ds. Środków Społecznego Przekazu, który mówił o relacji biskupa z mediami. Swoje refleksje usytuował w trzech płaszczyznach: istoty i roli samych środków przekazu, następnie relacji Kościół-media, a wreszcie relacji biskup-media. Co do pierwszej płaszczyzny, arcybiskup podał trzy - jego zdaniem - najważniejsze zasady: dostrzegać w mediach ogromne możliwości pozytywnego działania, przy jednoczesnej

świadomości zagrożeń, płynących z ich złego wykorzystania. Zasada druga to poszanowanie praw jednostki oraz wartości kulturowych i religijnych. Jego zdaniem, podstawową zasadą winno być szanowanie ludzkiej osoby, a brak tego szacunku prowadzić może wręcz do „medialnego terroru”. I wreszcie zasada trzecia, która dotyczy tego, jak ważną sprawą jest odpowiednie przygotowanie do odbioru mediów, tak aby potrafić odnaleźć tam to, co jest wartościowe, a nie przyjmować bezkrytycznie tego, co może być nawet destrukcyjne.

Mówiąc o relacji Kościoła do mediów, abp. Nycz podkreślił, że Kościół - to także świeccy, a zatem Kościół w mediach - to także obecność w mediach katolików świeckich, świadczących o swojej wierze i broniących wartości z nią związanych. Mówca przypomniał również, że media mogą pełnić wyłącznie funkcję preewangelizacyjną. Mówiąc natomiast o relacji biskup-media, arcybiskup warszawski wskazał na zadania biskupów w tej materii, jakimi są troska o katolickie media w swych diecezjach, powoływanie diecezjalnych rzeczników prasowych oraz wspieranie rozwoju studiów dziennikarskich na wydziałach teologicznych w Polsce.

Następnie o pojęciu informacji w dokumentach Kościoła mówił ks. prof. Antoni Lewek, który wskazał na wieloaspektowość ujęcia zagadnienia informacji dziennikarskiej oraz przypomniał główne cechy informacji według Soboru Watykańskiego II, a także jak ujmuje funkcję informacyjną mediów instrukcja pastoralna "Communio et progressio". Ostatni punkt wystąpienia dotyczył pojęcia informacji jako info-e-wangelizacji w ujęciu Jana Pawła II.

Kolejnym mówcą był Marcin Przeciszewski, dyrektor Katolickiej Agencji Informacyjnej, który przedstawił zasady relacji KAI z mediami. O Kościele na "informacyjnej autostradzie" mówił ks. dr Krzysztof Marcyński. Jego zdaniem, informacyjna autostrada to cyfrowe przesyłanie danych, które charakteryzuje się szybkością i ilością przesyłu informacji oraz decentralizacją jej źródeł i łatwym dostępem do niej. Znalezienie się na tejże informacyjnej autostradzie stawia przed Kościołem wyzwanie zdefiniowania na nowo modelu komunikowania w Kościele, odchodząc od modelu hierarchicznego w stronę modelu wspólnotowego i dialogowego.

Pierwszą część zakończyło wystąpienie pt. "Obieg informacji w Kościele" dr Moniki Przybysz. Podkreśliła ona, że informacja w Kościele powinna być zarządzana. Przypomniała, że oprócz informacji, które mogą być bez szkody ujawniane, Kościół dysponuje też danymi poufnymi (np. tajemnica spowiedzi czy dane parafian w kartotekach), które powinny pozostać zastrzeżone.

Część drugą rozpoczęło wystąpienie dr Elżbieta Grzybowska, rzecznika prasowego diecezji płockiej. Omówiła ona zadania i wyzwania rzecznika prasowego w instytucji kościelnej. Ks. dr Robert Nęcek, rzecznik archidiecezji krakowskiej wystąpił z pre-lekcją pt. „Z kompetencją w kierunku mediów”. Następnie ks. dr Andrzej Adamski mówił o sytuacji prasy katolickiej w Polsce, zwracając uwagę na rosnącą dominację "Gościa Niedzielnego" oraz "Niedzieli" wśród tygodników katolickich. Omówił także unikalny w skali Polski model funkcjonowania gazety katolickiej, istniejący w diecezji siedleckiej, gdzie ukazuje się tygodnik "Echo Katolickie", w którym

udziały oprócz kurii diecezjalnej mają także katolicy świeccy. Z kolei o radiofonii i telewizji katolickiej w Polsce mówił dr Grzegorz Łęcicki. Następnie o mikropolityce informacyjnej Kościoła w Internecie mówił dr Marek Robak. Podkreślił, że z teologicznego punktu widzenia nie ma jednego podmiotu, na którym ciążyłaby odpowiedzialność za politykę informacyjną w Kościele. Jego zdaniem, wizja komunikacji w Kościele jest bardzo bliska modelowi internetu, rozumianemu jako komunikacja dwustronna i demokratyczna. Na zakończenie drugiej sesji konferencyjnej rzecznik Episkopatu Polski i szef Biura Prasowego KEP ks. dr Józef Kloch poddał analizie informacje prasowe o finansach Kościoła.

Konferencję zakończyła dyskusja panelowa pt. „Jak usprawnić komunikację Kościoła i mediów w Polsce”, którą prowadziła dr Monika Przybysz. W dyskusji udział wzięli: Ewa Czackowska z „Rzeczpospolitej”, Katarzyna Wiśniewska z „Gazety Wyborczej”, Alina Petrowa z KAI-u, ks. dr Józef Kloch i ks. dr Robert Nęcek.

W przerwie obrad odbyło się także zebranie powstającego Polskiego Stowarzyszenia Edukacji Medialnej i Dziennikarskiej im. Jana Pawła II (PSEMiD), którego członkowie również brali udział w konferencji.

ks. Andrzej Adamski