

ks. Andrzej Zwoliński  
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

## KULTURA WSPÓŁCZESNEGO ODBIORCY KAZAŃ

Pojęcie kultury było wielokrotnie i na różne sposoby definiowane. Edward Taylor twierdzi, że kultura „to pojęcie obejmujące wiedzę, wierzenia, sztukę, moralność, prawo, obyczaje i inne zdolności i przyzwyczajenia zdobyte przez człowieka jako członka społeczności”<sup>1</sup>. Etnologowie określają ją jako „ogół wytworów człowieka społecznego, ustrukturuowanych w odrębny aspekt życia społecznego zarówno gatunku ludzkiego jako całości, jak i poszczególnych społeczeństw, grup etnicznych i lokalnych warstw i klas społecznych w ich historycznie rozmaitych i zmieniających się zależnościach od środowiska”<sup>2</sup>. W socjologii natomiast rozumie się kulturę jeszcze szerzej, jako całokształt materialnego i duchowego dorobku ludzkości wraz z wartościami i uznanym sposobem postępowania<sup>3</sup>.

W dokumentach II Soboru Watykańskiego pojęcie kultury obejmuje zarówno kulturę osobistą, czyli wszystkie wytwory materialne i duchowe człowieka, którymi wzbogaca on zastaną naturę, jak i wszystkie

---

<sup>1</sup> E. TAYLOR, *Cywilizacja pierwotna*, t. 1, Warszawa 1896, s. 15.

<sup>2</sup> K. KWAŚNIEWSKI, *Kultura*, w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa–Poznań 1987, s. 211.

<sup>3</sup> Por. J. SZCZEPAŃSKI, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1972, s. 247 nn; E.T. HALL, *Bezgłośny język*, Warszawa 1987, s. 43 nn.

formy życia społecznego. Kultura określa istnienie człowieka i ułatwia mu pielgrzymowanie do wieczności. „Jest bowiem właściwością osoby ludzkiej, że do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa dochodzi ona nie inaczej jak przez kulturę” (*Gaudium et spes*, 53). Jan Paweł II zaakcentował te aspekty kultury w czasie spotkania z polską młodzieżą w Gnieźnie 3 czerwca 1979 roku: „Kultura jest wyrazem człowieka. Jest potwierdzeniem człowieczeństwa. Człowiek ją tworzy i człowiek przez to tworzy siebie. (...) Człowiek tworzy kulturę we wspólnocie z innymi. Kultura jest wyrazem międzyludzkiej komunikacji, współmyślenia i współdziałania ludzi. Pozostaje ona na służbie wspólnego dobra i staje się podstawowym dobrem ludzkich wspólnot”<sup>4</sup>.

## A. Pojęcie kultury narodowej

Kultura narodowa jest jednym z aspektów kultury, ściśle związanym z narodową formacją społeczną jednostek, które ją budują. Znaczący problematyki wymieniają jej elementy, takie jak: język, tradycję, literaturę, obyczaje, stroje, obrzędy, duchowość, religijność, dzieje<sup>5</sup>. Można więc przyjąć następującą jej definicję: „Kultura narodowa stanowi szeroki i złożony układ (syndrom) sposobów działania, norm, wartości i symboli, wierzeń, wiedzy i dzieł symbolicznych, który jest przez jakąś zbiorowość społeczną uważany za jej własny, jej w szczególności przysługujący, wyrosły z jej tradycji i historycznych doświadczeń oraz obowiązujący w jej obrębie”<sup>6</sup>.

Bardziej poetyckie określenia kultury narodowej wskazują na nią jako jego duszę. Tadeusz Miciński, poeta i dramaturg okresu Młodej Polski, wołał: „Ojczyzna w was jest! Ile podniesiecie ją w sercu waszem, tyle przysporzycie jej praw i jej granic!”<sup>7</sup>. Podkreślał tym samym we-

---

<sup>4</sup> Jan Paweł II *na polskiej ziemi*, Watykan 1979, s. 58.

<sup>5</sup> Por. H. SKOROWSKI, *Wolność, integracja, solidarność w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, Warszawa 2002, s. 83-90.

<sup>6</sup> A. KŁOSKOWSKA, *Kultura narodowa*, w: TAŻ (red.), *Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*, „Encyklopedia kultury polskiej XX wieku”, t. 1, Wrocław 1991, s. 51.

<sup>7</sup> T. MICIŃSKI, *Do źródeł duszy polskiej*, Lwów 1906, s. 13.

wnętrzną, ukrytą naturę istoty polskości i związanej z nią kultury. Kultura narodowa jest czynnikiem „indywidualizacji zbiorowości”, czyli gwarantuje tożsamość kulturową określonej grupie narodowej, która wypracowywała ową „autonomię ducha” przez całe swe dzieje. Wytworzyła w ten sposób specyficzny rodzaj obecności społecznej, współżycia, mentalności, zachowań i idei<sup>8</sup>.

Trwanie w kulturze danego narodu, przestrzeganie jej reguł i współuczestniczenie w dziejowym jej ubogacaniu, kształtuje u jednostek specyficzny styl myślenia, poczucia piękna, dobra. W ten sposób kultura narodowa tworzy „jaźń narodową”, czyli podobne dla przedstawicieli danego narodu przymioty duchowe określające postrzeganie przez nich siebie i świata<sup>9</sup>.

Kultura jest czynnikiem narodotwórczym. Przypominali o tym znani polscy socjologowie: F. Znaniecki, B. Malinowski i J. Chałasiński. Narody stają się poprzez kulturę. „Rzeczywistymi nosicielami kultury – pisał B. Malinowski – od początku ewolucji aż do naszych czasów są narody, czyli kulturowo zjednoczone ludy świata”<sup>10</sup>. Kultura jest rdzeniem tożsamości narodu. Aby pokazać jej rolę, posługiwano się analogią: jeśli naród jest ciałem, to kultura duszą, a Kościół duchem<sup>11</sup>.

Wniosek o narodotwórczej roli kultury wynika choćby z analizy historii Polski w okresie jej nieobecności na mapach Europy. Jedy-  
nym czynnikiem podtrzymującym świadomość narodową była kultura w różnych swych przejawach. Uniwersytety, szkoły, biblioteki, działal-

---

<sup>8</sup> Por. M. PAWLKOWSKI, *Dwa światy*, Veritas, Londyn 1952, s. 301-303; E. JAWORSKI, W. KOSOWSKA, „A to Polska właśnie”. *W kręgu wartości kultury narodowej*, w: *Kultura polska. Współczesność wobec tradycji*, „Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego” nr 1237, Katowice 1992, s. 11-22.

<sup>9</sup> Por. A.O., *Badania Turczynki. Co lubią Polacy?*, „Dziennik Polski” (Chicago), 1947 nr 157, s. 7; B.A. WYSOCKI, *Rozsianie inteligencji wśród Polaków*, „Gazeta Niedzielną” (Londyn), 1950 nr 48, s. 5; A. GROBICKI, *Inteligencja Polaków w USA*, „Głos Polski” (Toronto), 1950 nr 21, s. 3; Z. WASILEWSKI, *O życiu i katastrofach cywilizacji narodowej*, Warszawa 1921, s. 44-51.

<sup>10</sup> B. MALINOWSKI, *Freedom and Civilization*, London 1947, s. 256.

<sup>11</sup> Por. P. LISIECKI, *Kultura narodowa dzisiaj*, „Azymut” 2001, nr 10 (43), s. 3; T. ŚLIPKO, *Refleksja etyczna o narodzie*, „Nowy Przegląd Wszechpolski” 2001, nr 5-6, s. 36-37.

ność edytorska, literatura narodowa przeciwstawiały się procesom germanizacji i rusyfikacji<sup>12</sup>. Przyznanie się do określonej ojczyzny oznaczało przyznanie się do pewnej kultury narodowej i jej pielęgnowanie<sup>13</sup>.

Ze względu na bardzo ścisły związek kultury narodowej z istnieniem samego narodu zrodził się postulat zainteresowania każdego członka narodu dobrami kulturalnymi. Troska o dobro wspólne w przypadku narodu jest troską o rozwój i przechowanie kultury narodowej. Tak też można rozumieć słowa C. K. Norwida definiujące ojczyznę jako „wielki – zbiorowy – Obowiązek”.

Troska o kulturę narodową jest też rodzajem patriotyzmu. Jest bowiem już dzisiaj budowaną przyszłością narodu. Zapewnia ciągłość, a tym samym żywotność kultury w nowym jej etapie, który ledwie się zaczyna, ale ma mocne korzenie, którymi sięga do dorobku i mądrości wieków. Kaznodzieja posługując się słowem w danej społeczności, naczyniowej określoną kulturą narodową, wnosi w nią nowe treści, jednocześnie strzegąc depozytu Ewangelii, której jest sługą. Ma jednak do czynienia z wieloma współczesnymi uwarunkowaniami i czynnikami, które są wspólne dla społeczności żyjącej w określonym czasie i miejscu.

Zderzenie się kultury narodowej ze współczesną kulturą globalnej wioski niesie liczne zagrożenia i pułapki. Świadczą o tym np. niektóre modele współczesnej kultury globalnej, analizowane przez socjologów. Wśród nich należy wymienić: „kulturę idiotów”, „kulturę autystyczną”, „kulturę wymiany” (segmentów) i „kulturę destrukcji”.

## B. Kultura idiotów

Kryzys współczesnej kultury daje o sobie znać w wielorakich postaciach. Ważnym źródłem nowych zagrożeń duchowych świata globalnego jest jego kryzys cywilizacyjny. Od stuleci europejską filozofię polityczną i społeczną inspirowało pytanie o możliwości urzeczywistnie-

---

<sup>12</sup> Por. I. IHNATOWICZ, *Naród*, w: *Spoleczeństwo polskie od X do XX wieku*, Warszawa 1988, s. 535-540.

<sup>13</sup> I.M. BOCHEŃSKI, *O patriotyzmie*, Warszawa 1989, s. 9-10.

nia wolności człowieka. Stała się ona pojęciem uniwersalistycznym, nierozłącznie związanym z koncepcją praw człowieka. Dyskusja dotyczyła głównie pytania, czy ideę wolności rozwijać z punktu widzenia jednostki (indywidualistycznie – np. Hobbes), czy też wspólnoty (komunalistycznie – np. Marks). Obie koncepcje zaprowadziły myśliciele na granice utopii liberalizmu i komunizmu. Sytuacja ta wskazywała na konieczność podjęcia nowej autorefleksji, aby na nowo zrozumieć aspiracje współczesnego człowieka<sup>14</sup>.

Wolność rodząca pluralizm propozycji prowadzi społeczeństwo do przejścia od świata losu, zdecydowanego i zaplanowanego, do świata wyboru. „Nowoczesność” zderza się ze społeczeństwem tradycyjnym, a ów świat losu doznaje wstrząsu i gwałtownych przemian. A jak zauważył A. Tornos, rozwój zaburzeń duchowych jest możliwy w odpowiednich warunkach: szczególnej anomii, większej wolności w poszukiwaniu sensu, większego przemieszania się kultur oraz wzrostu podaży modeli życia i sposobów rozpoznawania tajemnicy. Ich nadmiar rodzi nowy rodzaj szaleństwa<sup>15</sup>.

Wzrost liczby alternatywistów, rozwijających antykulturę, kontrkulturę, subkulturę lub „kulturę idiotów” (określenie C. Bernsteina), wiązał się z sięganiem po tradycje pozachrześcijańskie – religie azjatyckie, buddyzm – zen, tantryzm. Ruch hippisowski lat sześćdziesiątych XX wieku opowiedział się za subiektywnością i samodzielnym poszukiwaniem nowych form życia wspólnotowego, także w obrębie życia religijnego. Hippisi głosili m.in. „psychodeliczną rewolucję światową”, a w narkotykach widzieli „religię dwudziestego pierwszego wieku”. W ten sposób położyli podwaliny pod sekty i nowe ruchy religijne określane jako kultury destrukcyjne (*destructive cults*). Lata siedem-

---

<sup>14</sup> A. WELLMER, *Modele wolności w świecie nowoczesnym*, w: H. KOZAKIEWICZ, E. MOKRZYCKI, M.J. SIEMEK (red.), *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*, Warszawa 1992, s. 47-70.

<sup>15</sup> Por. A. TORNOS, *Psicopatologia de las sectas religiosas*, w: *Memoria Academica del Instituto Fe y Secularidad*, Madryt 1989-1990; C. DIAZ, *Gnoza a podziały w parareligijnym Multiversum*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 15(1995), nr 1 (85), s. 73-80; P. BERGER, *Modernizacja jako uniwersalizacja herezji*, w: H. GRZYMAŁA-MOSZCZYŃSKA (red.), *Religia a życie codzienne*, cz. 1, Kraków 1990, s. 13-30.

dziesiąte przyniosły rozwój religii młodzieżowych (*Jugendreligionen*) jako alternatyw religijnych dla kręgów młodzieżowych. Sięgnęły one do dawnych i zapomnianych już kultów pogańskich, mistycyzmu Wschodu oraz ezoterycznych tradycji Zachodu. Wszystkie te próby zmierzały do zrównoważenia wymogów modernizacji życia, pełnych racjonalizmu, komercjalizmu i legalizmu, czymś bardziej duchowym i wewnętrznym oraz przeciwstawienia uczucia nastawieniom racjonalistycznym. Były wyrazem lęku przed wyobcowaniem się, nadmiernym indywidualizmem i odkryciem wartości poczucia wspólnotowego oraz usiłowaniem przewyciężenia rozpadu świata kultury za pomocą wyższych ideałów<sup>16</sup>.

Skutkiem tak rozumianego pluralizmu idei jest jednak – pokazuje praktyka wspomnianych form przemian duchowych i kulturowych – zagubienie prawdy, pomieszanie pojęć i łatwe opowiedzenie się za iluzją. W kulturze współczesnego świata coraz bardziej odczuwalny staje się brak punktu odniesienia, który stanowiłby dla niej absolut – czyli Boga. Humanistyczne wartości i idee zdane są tylko na siebie, co staje się niebezpieczne, gdyż wystawia porządek społeczny na ryzyko błędzenia i samodegradacji<sup>17</sup>.

Kryzys prawdy, wyrażający się kryzysem nauki, ideologii i wiary, spowodował egzystencjalną pustkę i niepokój. W publikacjach pojawiło się określenie „irracjonalne skretynienie” jako wyraz powszechnej tendencji cywilizacji końca XX wieku. Rozwijała się cywilizacja symulowana wyobraźnią, iluzoryczna, oderwana od prawdy, w której pierwszy jest człowiek spreparowany, a żywy zajmuje miejsce odległe<sup>18</sup>.

Amerykański historyk nauki, T. S. Khun, uważał, że w każdej epoce i w każdej kulturze dominuje jakiś wzór, sposób, dzięki któremu

---

<sup>16</sup> Por. W. KOWALAK, *Przyczyny powstawania sekt i ruchów religijnych*, w: *Nowe religie i sekty wyzwaniem dla Kościoła? Materiały z sesji misyjno-pastoralnej*. Pieniężno 26-28.11.1993, Pieniężno 1994, s. 154-159.

<sup>17</sup> Por. J. MEISNER, *Europa i jej egzystencjalne wartości. Odczyt podczas XXV Wrocławskich Dni Duszpasterskich dnia 28 sierpnia 1995 r.*, „Biuletyn KAI” nr 67 (181), 5.09.1995, s. 28-31.

<sup>18</sup> Por. M. MAETERLINCK, *Wielka tajemnica*, Kraków 1993, s. 137-160; L. STOMMA, *Ciemnota w ataku*, „Polityka” nr 8 (2025), 24.02.1996, s. 89.

człowiek poznaje świat. Określał go słowem „paradygmat”, zaczerpniętym z filozofii platońskiej, które rozumiał jako generalną wizję świata będącego wytworem danej epoki. Paradygmat ulegał rozwojowi i przemianom. Pomiędzy XVII a XIX wiekiem naukę uwiódł paradygmat kartezjańsko-newtonowski, traktujący człowieka jako skomplikowany mechanizm i stawiający go w opozycji do obiektywnego świata przyrody. Krytyka takiej oceny rzeczywistości doprowadziła do wypracowania „paradygmatu wyobraźni”, sformułowanego i opracowanego przez wybitnych uczonych (C. F. Weizacker, W. Heisenberg, F. Capra, A. H. Maslow i inni). Twierdzili oni, że świat żyje na granicy dwóch epok. Paradygmatem nowej ery będzie nowa wizja świata. Tworzyli ją w historii Schopenhauer ze ślepa, amoralną wolą życia i irracjonalizmem metafizycznym; Feuerbach – sprowadzając teologię do antropologii, a tę do antropoteizmu (*homo homini deus est*); Comte – wznosząc ubóstwionej ludzkości ołtarz z nową wiarą w postaci scjentyzmu (bezwzględny kult nauki) i redukując teologię do socjologii; K. Marks – absolutyzując ludzkość jako rodzaj, który sam siebie wytwarza dzięki produkcji materialnej. Redukcja prawdy o człowieku postępowała: ludzie są tylko przedłużeniem zwierząt, a śmierć jest kresem wszystkiego, na gruzach myślenia religijnego zaś buduje się nową, naturalistyczną i na miarę człowieka mitologię. Leszek Kołakowski wyraził ten proces słowami: „Deszcz bogów sypie się na ziemię”. Friedrich Nietzsche ofiarował ludzkości trzy naturalistyczne namiastki boskości: zamiast Boga – nadczłowiek, zamiast łaski Bożej – wola mocy, a w miejsce wieczności – wieczny powrót tego samego<sup>19</sup>.

Poszukiwanie nowego paradygmatu wiąże się z egzystencjalnym niepokojem człowieka. Według sugestii K. Mannheim’a, każde zaburzenie struktury kulturowej powoduje u członków społeczeństwa zanik wypracowanych dotąd instynktów społecznych, następuje rozkład struktury emocjonalnej i powrót do poprzednich stadiów rozwoju<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Por. L. ŁYSIEN, *Między oświeceniem a nową mitologią*, w: *Restaurare omnia in Christo. Studia i materiały*, Bielsko-Biała 2004, s. 177-191.

<sup>20</sup> Por. K.J. BROZI, *Ludzie i kryzys cywilizacji. Szkice antropologiczne*, Lublin 1995, s. 27-38; M. ŁUCZAK, *Budowanie Europy*, „Gość Niedzielny” 10.10.2004, s. 25.

Wraz z kumulacją różnych czynników wywołujących poczucie zagrożenia, napięcia i niepewności wzrasta podatność na irracjonalność w myśleniu i działaniu. Nowe zagrożenia: nuklearne, ekologiczne, demograficzne, polityczne, społeczne i ekonomiczne, ożywiają osadzone w tradycji obawy i lęki<sup>21</sup>.

W ucieczce przed pustką człowiek poszukuje prawdy, która mogłaby nadać sens i wartość jego życiu. Nie musi ona być jednak zwieńczeniem jego racjonalnego wysiłku, lecz może być aktem wiary, czy też przyjęciem absurdu, nieokreśloną intuicją uwalniającą człowieka od szaleństwa beznadziejnej egzystencji. Lew Szestow pisał: „Człowiek boi się szaleństwa i obłądu bardziej niż czegokolwiek na świecie (...). Jesteśmy umieszczeni między dwoma szaleństwami, między szaleństwem rozumu, dla którego prawdy, jakie objawia o okrucieństwach rzeczywistego bytu, są prawdami ostatecznymi, skończonymi, wiecznymi i obowiązującymi wszystkich – a szaleństwem Kierkegaardowskiego Absurdu, ośmielającego się podjąć walkę, która – na podstawie świadectwa rozumu i oczywistości – jest niemożliwa, z góry skazana na upokarzającą klęskę. Za kim więc powinniśmy iść – za myślicielami helleńskimi (Rozum) czy też za Hiobem i prorokami (Wiara). Które szaleństwo jest lepsze?”<sup>22</sup>.

Namiastki religii, współcześnie rekonstruowane, zyskały teoretyczne podstawy w poglądach C.G. Junga. To on odpowiada za powagę, z jaką traktuje się astrologię, zainteresowanie myśleniem magicznym, prądy okultystyczne. Na podstawie jego prac na nowo publicznie „domagano się i domaga się” prawa do fantazji, wyobraźni mitycznej, ograniczając religię już nie tylko do sfery prywatności, lecz wręcz do naszej subiektywności. „Pluralizm świata w sensie psychologicznym odnosi się do wielości perspektyw determinujących naszą subiektywność”<sup>23</sup>. Nowy politeizm, wrogo nastawiony do judeochrześcijaństwa, znajdu-

---

<sup>21</sup> W. SZEWCZUK, *Psychologiczne uwarunkowania irracjonalizmu*, w: J. SZMYD, E. STAWOWY, *Irracjonalizm. Studia i materiały*, t. 1, Warszawa 1988, s. 245.

<sup>22</sup> J. SZMYD, *Myślenie i zachowanie irracjonalne. Studia z psychologii irracjonalizmu*, „Prace Monograficzne WSP w Krakowie”, nr 153, Kraków 1993, s. 102-105.

<sup>23</sup> J. HILLMAN, *The Pandaemonium of Images*; C.G. JUNG, *Contribution to Know Thyself*, „The New Lugano Review”, vol. III, 1977, nr 3/4, s. 82.



je dzisiaj wielu rzeczników w świecie psychologów. Jednym z nich jest J. Hillman, który w swych pracach teoretycznych odwołuje się do metody introspekcji praktykowanej przez Junga. Mówi o wyobrażanych postaciach, które w czasie praktykowania tej metody wydostają się z nieświadomości, są nazywane „daimones”, czyli „pośrednikami”. James Hillman utrzymuje, że chrześcijaństwo starało się je wytepić, kwalifikując je jako „demony”. Powołuje się na tradycję magiczno-mistyczną, odwołując się do pism Plotyna, Jamblicha, Proklosa, Ficina<sup>24</sup>.

Kultura idiotów niszczy istotę przepowiadania Ewangelii, jaką jest jej siła porządkująca (*ordo caritatis*). Wielość prawd i alternatywne propozycje synkretyzmu dezorientują rozeznanie jednostki, co prowadzi do zatracenia tożsamości (prawdy o sobie) i zagubienia.

### C. Kultura autystyczna

We wrześniu 1993 roku zostały opublikowane wyniki badań Departamentu Edukacji Stanów Zjednoczonych. Studia trwały cztery lata i objęły 26 tys. osób. Okazało się, że w USA żyje 27 mln analfabetów i 45 mln tzw. analfabetów funkcjonalnych, czyli takich, którzy są w stanie rozszyfrować słowa, ale brak im umiejętności koniecznych do korzystania z otrzymanej informacji. Prawie 191 mln dorosłych Amerykanów nie jest w stanie wykonać tak prostej czynności jak wypełnienie przekazu bankowego. Tylko 4% potrafi za pomocą kalkulatora obliczyć koszt wykładziny, mając podaną cenę metra kwadratowego i rozmiary pokoju. Podczas wojny w Zatoce Perskiej w 1991 roku, kiedy 500 tys. żołnierzy amerykańskich znajdowało się na froncie, aż 80% Amerykanów nie wiedziało, gdzie leży Irak, natomiast 92% wiedziało, że prezydent Bush nie lubi i nie będzie jadł brokułów. Takie wyniki badań otrzymano, pomimo że w latach osiemdziesiątych USA zainwestowały w edukację 420 mld dolarów (29% więcej niż kiedykolwiek w historii)<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> P. CAPANNA, *Różne postacie neopogaństwa*, „Czas Kultury” 1998, nr 1, s. 44-45. Por. M. STĘPNIAK, *Procesy „odbóstwiania świata”. Sekularyzacja, laicyzacja, dechrystianizacja*, S. SKOBEL, *Wolność w prawdzie*, Łódź 1997, s. 147-156.

<sup>25</sup> J. ZIÓLKOWSKI, *Homo Americanus*, „Frona” 1995, nr 4/5, s. 46-52.

Komentując wyniki badań wielu pedagogów i socjologów wskazywało, że jest to wynik „śmierci czcionki” i zwycięstwo modelu komunikowania, w którym pierwszorzędną rolę odgrywa obraz.

Jedną z pierwszych przestróg przed dominacją obrazu w kulturze współczesnego człowieka zawierała adhortacja Pawła VI *Evangelii nuntiandii* (8 grudnia 1975 roku). Papież pisał: „Wiemy, że dzisiaj ludzie są już przesyleni mowami, bardzo często znudzeni słuchaniem, a co gorsza, nieczuli na słowa. Znamy też zdanie wielu psychologów i socjologów, którzy utrzymują, że cywilizacja słowa, jako nieskuteczna i nieużyteczna, już się przeżyła, a obecnie następuje nowy styl życia, cywilizacja obrazu”. Pomimo tych tendencji papież przypomina, że słowo „zawsze posiada swą wyższość i skuteczność, zwłaszcza gdy niesie z sobą moc Bożą. Z tego powodu i w naszych czasach zachowuje swą aktualność Pawłowe: *Wiarą jest ze słuchania* (Rz 10,7). Słowo usłyszane prowadzi do wierności” (42).

Słowo nieustannie zagrożone jest eliminacją. Eliminacja słowa w kulturze dokonuje się poprzez „uwięzienie słowa przez obraz”, czyli poprzez rozbudowę ikonosfery (greckie: *eikon* = obraz i *sphaira* = środowisko) kosztem logosfery. Ikonosfera jest tym środowiskiem człowieka, które charakteryzuje się dominacją obrazu. W ogólniejszym znaczeniu jest to warstwa społecznego środowiska człowieka, która zbudowana jest z obrazów, znajdujących się obok innych składników tworzących dane środowisko (słowa, muzyka, szmery, dźwięki przyrody itp.)<sup>26</sup>.

Ewidentnym przykładem dominacji ikonosfery jest stale wzrastająca liczba magazynów ilustrowanych, w których przeważa obraz (zdjęcia, rysunki, komiks). Słowu w tych pismach wyznacza się bardzo mało miejsca. Rośnie również zainteresowanie telewizją. Oznacza to, że odbiorcy telewizji stale zwiększają czas przeznaczony na oglądanie. Wcale nie ogląda jej zaledwie 1% Polaków<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> M. PORĘBSKI, *Ikonosfera*, Warszawa 1972, s. 5 nn; A. LEPA, *Ewangelizacja i nowa propaganda*, w: Z. KIJAS (red.), *Mówić o Bogu...*, Kraków 1997, s. 193-194. Por. K. PIĄTKOWSKA, *Kultura a ikonosfera*, Łódź 1994.

<sup>27</sup> H. RUDNIK, *Odbiór programu TV w lecie 1995 r.*, „Aktualności Telewizyjne”, 1995, nr 9, s. 94-98.

Przed rozpowszechnianiem modelu komunikowania z wyraźną dominacją obrazu przestrzegał już w 1941 roku. E. Fromm w *Ucieczce od wolności*. Twierdził, że taki sposób komunikacji niszczy wszelkie ustrukturalizowane obrazy świata, a tym samym paraliżuje krytyczne myślenie. Kultura „migawkowa” jest w stanie zniszczyć spójną wizję świata<sup>28</sup>. Już w 1895 roku w *Psychologii tłumu* G. Le Bon pisał: „Tłum myśli obrazami, a jeden obraz wywołuje u niego szereg nowych obrazów, nie łączących się logicznie z pierwszym. (...) Rozum potrafi nam wykazać brak logicznego związku w tych skojarzeniach, ale tłum nie idzie za głosem rozumu, chce naginać rzeczywistość do własnej wyobraźni, by w końcu nie odróżniać, co jest prawdziwe, a co zmyślane”<sup>29</sup>. Pół wieku później w pracy D. Riesmana *Samotny tłum* pojawia się konstatacja, że współcześnie całe społeczeństwa atomizują się do tego stopnia, że zaczynają nabierać cech tłumu. Zaczynają bowiem myśleć obrazami.

Zakłócenie relacji między logosferą a ikonosferą w społecznym komunikowaniu niesie z sobą wielorakie konsekwencje. Wśród podstawowych wymienia się:

1. Obcowanie z nadmiarem obrazów prowadzi m.in. do chaosu w dziedzinie informacji, idei, pojęć, a nawet wartości i zasad. Bezkrytyczny odbiór obrazów idzie bowiem w parze z brakiem umiejętnego selekcjonowania wielkiej ilości treści. Logosfera pogłębia poznanie rzeczywistości oraz jej przeżywanie. Nierozzerwalnym korelatem słowa jest bowiem myśl, funkcjonująca stale refleksja. Ernst Cassirer pisał: „Dynamika myślenia i dynamika mówienia idą ze sobą ręką w rękę; między obydwoma procesami zachodzi stała wymiana siły. Cały obieg duchowych procesów zdany jest na tę wymianę i jest przez nią na nowo wprawiany w ruch”<sup>30</sup>.

2. Przyjmowanie obrazów w ramach korzystania z ikonosfery wywołuje w jednostce stan ubiernienia, rozleniwienia intelektualnego, ucieczki przed wysiłkiem umysłowym. Stąd rodzi się tzw. teatralizacja

---

<sup>28</sup> Por. E. FROMM, *Ucieczka od wolności*, przekł. O. i A. Ziemilscy, Warszawa 1970, s. 111-199.

<sup>29</sup> G. LE BON, *Psychologia tłumu*, Lwów 1930, s. 38.

<sup>30</sup> E. CASSIRER, *Symbol i język*, Poznań 1995, s. 105.

życia społecznego, która polega na biernym przyglądaniu się „scenie życia”, bez żadnego zaangażowania<sup>31</sup>.

3. Bezkrytyczne obcowanie z ikonosferą prowadzi do swoistego uzależnienia, zniewolenia jednostki i zniekształcenia mechanizmu decyzji. Zatraceni ulega ambitne pragnienie wewnętrznej wolności. Logosfera dowartościowuje prawdę, a dążenie w niej do krytycyzmu uwrażliwia jednostkę na zakłamania zawarte w słowie mówionym i pisanym<sup>32</sup>.

4. Nadmierny i nieprzemysłany kontakt z ikonosferą prowadzi do lęku przed refleksją i ciszą, powoduje ucieczkę w hałas, prowadzi do akceptacji wewnętrznej dezintegracji. Logosfera – poprzez poprawne operowanie słowem – jest środowiskiem sprzyjającym rozwojowi myślenia. Istnieje korelacja między kulturą języka a kulturą umysłową społeczeństwa<sup>33</sup>.

5. Bezrefleksyjny kontakt jednostki z obrazami utrwała w niej postawę konsumpcji, blokuje podejmowanie komunikacji międzyludzkiej, sugestywnie głosi hasła łatwego, lekkiego i przyjemnego życia, utrwała postawę „mieć” i kulturę przeciwną życiu. Logosferę zasadniczo tworzy język, do którego walorów należy posiadanie wartościowych składników: zapomnienie o sobie – jednostka, mówiąc, z czasem traci świadomość posługiwania się językiem; język w swej istocie jest ukierunkowany na „ty”, nie jest zjawiskiem prywatnym; uniwersalizm – za jego pośrednictwem człowiek potrafi właściwie wszystko opowiedzieć<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> Por. M. WARZAK-CHODACZEK, *Funkcje telewizji we współczesnej rodzinie*, „Prace Pedagogiczne”, 1996, t. CXIV, s. 51-61; S. MAGALA, *Fotografia jako element teatralizacji życia społecznego*, w: *Konfrontacje Fotograficzne*, Gorzów 1978, s. 23-29.

<sup>32</sup> A. LEPA, *Prawda i zakłamanie w mass mediach*, „Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie” 1996, nr 10, s. 491-502. Por. M.M. CZARNIECKI, *W niewoli mediów*, Szczecin 1996.

<sup>33</sup> W. DOROSZEWSKI, *Język. Myślenie. Działanie*, Warszawa 1982, s. 23-27. Por. A. BOOM, *Wiek rocka*, „Znaki Czasu” 1989, nr 16, s. 45 nn.

<sup>34</sup> A. MAGDZIAK-MISZEWSKA, *Degradacja słowa czy dewaluacja wartości?*, „Więź” 1997, nr 2, s. 71-74; (red.) M. PRZECISZEWSKI, *Kultura mass mediów wobec kultury przeciwnej życiu*, w: E. BURZYK, *Ewangelia życia*, Bielsko-Biała 1996, s. 133-145.

6. Niekontrolowane korzystanie z obrazów czyni człowieka bardziej podatnym na działanie propagandowe, a w szczególności na manipulację. Dlatego też dysponenti mediów zabiegają wszelkimi sposobami, by uformować u odbiorców daleko idącą uległość. Sugestywność obrazu sprawia, że jednostka nie potrafi sobie uświadomić odbioru jedynie pewnej iluzji, a nie oryginału. W logosferze z natury budzi się postawa krytycyzmu, zwłaszcza gdy staje się przedmiotem wspólnych rozmów. Stwarza ona jednostce większą możliwość zabezpieczenia przed manipulacją poprzez dzielenie się z innymi (z rozmówcą) wątpliwościami i uwagami<sup>35</sup>.

Efektom jest kultura, którą D. Bosworth ilustruje mitem o nimfie Echo (za karę straciła własny głos i mogła tylko powtarzać) oraz mitem o Narcyzie (zakochanym we własnym odbiciu). Przejawia się teatrem z dominacją monologu (spektakl jednego aktora); sztuką plastyczną z różnego rodzaju formami ekshibicjonistycznego samoportretowania; literaturą z przewagą autobiografii i pamiętników niż fabuły; w innych sztukach – „monadyzmem”, czyli skazaniem mężczyzn na portretowanie mężczyzn, czarnoskórych na wyobrażanie sobie czarnoskórych itd.; w filozofii – skrajnym relatywizmem, na pograniczu solipsyzmu (z zaprzeczeniem, że może istnieć prawda poza naszymi własnymi myślami). W życiu religijnym wyrazem tej kultury są sekty. Uzasadniają one atomizm jednostki, jej zamknięcie na środowisko i ukrywanie człowieka, natomiast życie – wrażliwością powierzchowną („autystyczną”)<sup>36</sup>.

Atomizacja jednostek łączy się z zerwaniem więzi międzypokoleniowej, która jest istotna dla budowania kultury narodowej. Bez znajomości dziejów, umiłowania przeszłości i szacunku dla starszych nie można myśleć o budowaniu społecznej struktury niezbędnej dla zaistnienia patriotyzmu.

---

<sup>35</sup> A. LEPA, *Pedagogika mass mediów*, Łódź 1998, s. 191-192.

<sup>36</sup> C. MIŁOSZ, *Religia & Literatura*, „Frona” 1998, nr 11/12, s. 218-221.

## D. Kultura wymiany

Nowe poglądy i idee były i są najczęściej protestem przeciw zrodzonej przez nowoczesność dezintegracji ludzkiej wolności, pozbawieniu jej źródła czy centrum. Propozycja marszu ku wolności, mającego wyzwolić jednostkę z pęt tradycji, kończy się często zniewoleniem, ponownym uzależnieniem od norm i wymogów grupy, uzasadnionych poszukiwaniem nowej jedności świata<sup>37</sup>. Błędne odczytanie wolności pozwoliło, zgodnie z koncepcją amerykańskich uczonych – R. Starka i W. S. Bainbridge’a – na wprowadzenie zasad ekonomii w obszar życia religijnego, rozumianego jako swoisty rynek dóbr duchowych. Jak w życiu gospodarczym, tak i w życiu religijnym, pojawiają się więc rozmaite „przedsiębiorstwa”, niekiedy w warunkach wolnej konkurencji, niekiedy – monopolu i państwowej regulacji „rynku religijnego”<sup>38</sup>. Wiąże się z tym zagubienie rozumienia wartości, a raczej rozszerzenie jego znaczenia z obszaru ekonomii na obszar całej kultury.

Termin „wartość” jest stosowany już od starożytności (od Arystotelesa). Każda rzecz przywłaszczona przez człowieka otrzymuje dwójaki charakter: pozostaje tym, czym było (środkiem użycia dla zaspokojenia potrzeb – co określa łac. *bona* – „dobra”, czy ang. *goods* – „to, co jest dobre”), a jednocześnie staje się instrumentem do zdobycia innych dóbr na drodze wymiany.

Przedmioty i rzeczy są postrzegane i najczęściej analizowane za założeniem, że cała różnorodność ich cech opiera się na jedności ich istoty: fizyka wskazuje na ich równość wobec praw natury (np. poddane prawu ciężenia czy mechanice niszczenia), stałość sumy materii i energii (na co wskazuje np. atomowo-cząsteczkowa struktura budowy) czy przechodzenie najrozmaitszych zjawisk w siebie nawzajem (np. poddanie surowców procesom spalania celem ich oświetlenia) itp. Spontaniczne i powierzchowne zarejestrowanie różnorodności rzeczy jest

---

<sup>37</sup> Por. B. WILSON, *Time, Generation, Sectarianism*, w: *The Social Impact of New Religious Movements*, Barrytown (New York) 1981, s. 220-221.

<sup>38</sup> T. DOKTÓR, *Wolny rynek religii*, „Wiedza i człowiek”. Dodatek humanistyczny do „Wiedzy i Życia” 1995, nr 6 (16), s. 1; por. T. KRÓLAK, *Chore elity Europy. Rozmowa z Krzysztofem Zanussim*, „Biuletyn KAI” nr 65, 5.07. 1994, s. 16-19.

przez naukę korygowane i kierowane ku ich płynnemu pokrewieństwu i ku równouprawnieniu wszystkiego. Jednocześnie do tendencji ludzkiej myśli należy innego rodzaju „porządkowanie” rzeczy, nieobjęte koniecznością wytwarzaną przez nauki przyrodnicze. Dokonuje się tego według hierarchii wartości, co odbiega od porządku naturalnego, lecz ustawia przedmioty, myśli, wydarzenia jako cenne lub mniej cenne. Rzeczywistość i wartość to niejako dwa rodzaje opisywania świata rzeczy, które wytwarzają swoisty „język poznawczy” i „wartościujący”. Wartość, w opozycji do rzeczywistości, ma charakter subiektywny – jeden i ten sam przedmiot dla jednego człowieka posiada najniższą wartość, a dla drugiego może mieć bardzo wysoką. Subiektywność ta umieszcza przedmioty w opozycji do tego, w jaki sposób doszło do ich wytworzenia. Nie może mieć jednak charakteru całkowitej dowolności, poszukując uzasadnionej granicy wartości przedmiotu. Wartość rzeczy jest ściśle związana z pożądanym Ja, jako jego korelat. Wartość, jaką posiada dana rzecz, osoba, stosunek, wydarzenie, domaga się, aby ją uznać. Pożądanie oddalonych rzeczy, mające decydujący wpływ na odczytanie ich wartości, jest pierwszym stopniem przybliżenia się do nich. Pożądanie może więc powstać jedynie z powodu odległości od rzeczy, do której pokonania dąży. To z kolei zakłada pewną bliskość między pożądanym a rzeczą, aby mógł w ogóle istnieć ów dystans (dystans to zawsze relacja pewnego oddalenia i pewnej bliskości). Platon wyartykułował tę prawdę, mówiąc, że miłość jest stanem pośrednim między posiadaniem a nieposiadaniem. Świadomość koniecznej ofiary, doświadczenie, że pożądanie nie może być ukojone „za darmo”, jedynie wzmacnia i zaostrza ową relację – uświadamia terażniejsze oddalenie i pozwala się rozkoszować przyszlą bliskością<sup>39</sup>.

W życiu człowieka, jak i historii całych społeczności miał miejsce proces nieustannego różnicowania relacji „bliskości” i „oddalania” się od pewnych przedmiotów i rzeczy. Silnie pożądane roślinne barwniki do malowania ciał wśród dzikich plemion zastąpiły syntetyczne ko-

---

<sup>39</sup> PLATON, *Uczta*, przekł. W. Witwicki, Warszawa 1984, s. 96, 108 nn. Por. R. DYONIZIAK, *Postacie miłości*, Kraków 1995, s. 8-9; J. PRZYŚLAWSKA, *Przyjaźń w „Etyce” Arystotelesa*, Lublin 1935, s. 58 nn.

smetyki. Pragnienie posiadania własnego konia – wierzchowca, zastąpiło pragnienie posiadania samochodu, a dążenie do zajęcia jaskini zastąpiło budowanie domów itd. Żaden przedmiot nie ma tego samego, stałego wymiaru wartości ekonomicznej. Zmieniał się on w zależności od miejsca, osób, czasu i wielu zachodzących procesów i budowanych relacji. Tak zwany proces wartościowania rzeczy jest ciągle dynamiczny. Treść aktów woli i uczucia (pożądanie) uzyskują w życiu każdej jednostki formę konkretnych przedmiotów, którym przypisana jest odpowiednia wartość. Przedmioty stają przed podmiotem z pewnym stopniem niezależności, poddając się mu lub przeciwstawiając, przedstawiając warunki zdobycia go i kusząc walorami. Człowiek staje wówczas przed wyborem, cały jednak zanurzony w gąszczu różnych uwarunkowań i konieczności.

W trakcie wymiany dokonuje się proces postawienia wartości rzeczy w sferze ponadsubiektywnej, ponadindywidualnej. Subiektywne odczytanie wartości rzeczy jest skonfrontowane z odczytem innych. Wartość występuje wówczas niejako ponad immanentną rzeczowością przedmiotu, a rości on sobie prawo do bycia wymienionym lub pozyskanym za odpowiadającą jej wartość. Tak więc wymiana jest środkiem przewyżnienia czysto subiektywnego znaczenia wartości przedmiotu. Chociaż jednostka kupuje, bo ceni i chce skosztować dany przedmiot, to pragnienie to wyraża skutecznie jedynie za pomocą pewnego innego przedmiotu, który oferuje w zamian. Przedmioty w relacji wymiany są użyte jako sposób wypowiedzenia się jednostki na temat ich wartości. W akcie wymiany jako wzajemnym wyrażeniu wartości rzeczy następuje też obiektywizacja wartości przedmiotu. Jest ona określona stopniem ważności przedmiotów dla podmiotów.

Większość stosunków między ludźmi może uchodzić za wymianę: rozmowa, miłość, spojrzenie, gra itp. – „oddając” własną energię, substancję, otrzymuje się w zamian różnego rodzaju „dobra”. Świat interakcji międzyludzkich zróżnicowany jest „opłacalnością” lub „nieopłacalnością” poświęcenia im odpowiedniego czasu, wysiłku i zachodu. Wartość tego, co jest zdobywane, nie jest gotowa, lecz narasta w miarę łączenia jej z niezbędną dla jej zyskania ofiarą. I może się zdarzyć, że ktoś powodowany głodem oddaje za kawałek chleba klejnot, gdyż



chleb w określonych okolicznościach wydaje się wart więcej niż drogocenny kamień. Określone okoliczności – bez względu na to, czy są jednorazowe, czy stałe – są istotne dla powiązania uczucia wartości z jakimś przedmiotem. Nie da się stworzyć zaspokojenia wszystkich potrzeb człowieka, czyli gospodarowania, bez ponoszenia stosownych ofiar. Tak jak nie ma „gospodarowania” wśród ptaków, ryb, czy w utopijnych krainach „mlekiem i miodem płynących” (niem. *Schlarafeland*). Przedmioty stają się wartością ekonomiczną przez to, że musi się coś za nie oddać, ofiarować, aby je otrzymać<sup>40</sup>.

Proces wymiany stwarza nową jakość dla wartości rzeczy, które w procesie produkcji miały jedynie wartość użytkową, określoną potrzebami człowieka pracującego (*homo faber* skupia uwagę wyłącznie na wartości użytkowej rzeczy). Wraz z pojawieniem się handlarza i kupca rzeczy nabierają wartości wymiennej, która sprawdza się w dziedzinie publicznej. Gdy rzeczy pojawiają się jako towary, wówczas tym, co nadaje im wartość, nie jest ani praca, ani wytwarzanie, ani kapitał, ani korzyści czy towary, lecz wyłącznie ich miejsce w dziedzinie publicznej – rzeczy domagają się uznania, są lub nie są poszukiwane bądź lekceważone. Następuje „urynkowienie wartości”, które ma niewiele wspólnego z „naturalną, wewnętrzną cennością [ang. *worth*] czegokolwiek” – jak zauważył filozof angielskiego oświecenia J. Locke (1632-1704)<sup>41</sup>.

W średniowieczu wartość była traktowana jako coś obiektywnego (np. św. Tomasz z Akwinu), współcześnie zaś jest czymś subiektywnym – czymś, co każda jednostka nadaje rzeczom. Średniowiecze zauważyło jedynie w pewnej mierze prawdę o wartości, bowiem „pierwszą rzeczą, na którą kładli nacisk średniowieczni nauczyciele, było to, że o wartości decyduje wewnętrzna doskonałość samej rzeczy”<sup>42</sup>.

Wprowadzenie rozróżnienia – według J. Locke’a – „cenności” (ang. *worth*, łac. *valor naturalis*) i „wartości” (ang. *value*, łac. *pretium* lub *valor*)

---

<sup>40</sup> Por. G. SIMMEL, *Filozofia pieniądza*, przekł. A. Przyłębski, Poznań 1997, s. 15-82.

<sup>41</sup> J. LOCKE, *Traktat drugi*, przekł. Z. Rau, w: *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, V, 43.

<sup>42</sup> G. O'BRIEN, *An Essay on Medieval Economic Teaching*, London 1920, s. 109.

rzeczy znosi ową sprzeczność. Zarzucenie dawnego pojęcia „cenneści” (*worth*) w odniesieniu do wewnętrznej wartości rzeczy spowodowało, że odtąd istnieją one jedynie w powiązaniu z jakąś inną rzeczą, którą można nabyć zamiast nich. Nic już nie posiada „obiektywnej” wartości, niezależnej od ciągle zmiennych ocen podaży i popytu. W świecie rzeczy panuje odtąd uniwersalna względność. Doprowadziła ona w końcu do zastosowania pieniądza jako wspólnego mianownika różnorodności, chociaż także i on nie posiada niezależnego i obiektywnego wymiaru (poddany różnorodnemu zastosowaniu i manipulacji)<sup>43</sup>.

Traktowanie własnego wyznania jako kolejnego „segmentu” życia, który można łatwo „wymienić” na inny, uniemożliwia włączenie się w kulturę chrześcijańską. Każda miłość, w tym także chrześcijańska, wiąże się z wiernością, z której wynika ofiarność, niekiedy granicząca z heroicznością. W kulturze wymiany ten istotny przymiot wiary zanika, poddany wycenie rynkowej – staje się jedną z ofert współczesnego międzynarodowego rynku.

## E. Kultura destrukcji

Od połowy XIX wieku pytania o kryzys kultury się nasilają. Początkowo były one tylko odnotowywane i dyskutowane. Ale z czasem nabrały charakteru autentycznej troski o przyszłość kultury Zachodu i podejmowania prób odpowiedzi na pytanie o drogi wyjścia z sytuacji. W tym samym czasie rozwiązania techniczne umożliwiły i ułatwiały coraz bardziej komunikację grup społecznych ze sobą, co czyniło możliwym dialog między nimi. Stąd też stosunkowo szybko kryzys w kulturze powiązany z kryzysem w komunikacji, który opiera się bardziej na uproszczonych technologicznych kontaktach niż na autentycznym dialogu<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> H. ARENDT, *Kondycja człowieka*, przekł. A. Łagodźka, Warszawa 2000, s. 180-184.

<sup>44</sup> Por. M. ŻAK, *Crisis of culture – crisis of communication?*, „Lingua ac communitas” 2000, nr 10, s. 77-81.

Jedną z bardziej przejmujących diagnoz współczesnego upadku kultury, zwłaszcza sztuki, zarysował w 1918 roku S. I. Witkiewicz. Powiązał to zjawisko z zanikiem uczuć metafizycznych, czyli z zanikiem wzruszenia, „które wprowadzało w twórcze napięcie duchowe całą istotę człowieka”. Przyczynę tego zjawiska upatrywał w powierzchowności współczesnego życia, jego przyspieszeniu, desublimacji i masowości, niezdolności ludzi do przeżyć autentycznych i głębokich, niezdolność do „przeżywania siebie”. Odnotowywał z niepokojem „upośledzenie indywidualium” na rzecz zbiorowości, rozwój „niedoścignionej techniki” potęgującej siłę organizacji. Pisał: „Stwarzamy sztuczne piękno w sztuce i w życiu. Daremnie – piękno tylko jest w obłędzie, prawda leży u naszych nóg rozszarpana przez współczesnych filozofów, i z tej trójcy ideałów zostaje nam tylko dobro, tj. szczęśliwość wszystkich tych, którzy nie mieli siły, aby tworzyć piękno, ani dość odwagi, aby tajemnicy patrzeć prosto w oczy. Czekają nas potworna nuda mechanicznego bezdusznego życia, w którym mali świata tego pławić się będą w wolnych chwilach od zmniejszonej pracy w tym wszystkim, co zdobyli wielcy panowie ducha dzięki wielkim panom życia i śmierci”<sup>45</sup>. Ta wizja zapowiada ponurą przyszłość człowieka jednowymiarowego: „ludzkość spać będzie odtąd szczęśliwym snem bez snów”.

Kilka lat później w podobnym duchu wypowiedział się J. Ortega y Gasset. Stwierdził on, że sztuka nie ma już charakteru ogólnoludzkiego, nie przemawia do ludzi, a jedynie do wąskiej grupy specjalistów i wtajemniczonych. Pisał: „Dąży ona do: 1. dehumanizacji, 2. unikaniania form mających swe odbicie w życiu, 3. spowodowania, by dzieło sztuki nie było niczym więcej, jak dziełem sztuki, 4. traktowania sztuki jako zabawy i niczego więcej, 5. postawy z zasady ironicznej, 6. wystrzegania się fałszu i dążenia do skrupulatnej realizacji dzieła. W końcu 7. według młodych artystów sztuka nie ma żadnego transcendentnego znaczenia”<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> S.I. WITKIEWICZ, *O zaniku uczuć metafizycznych w związku z rozwojem społecznym*, w: *Nowe formy w malarstwie. Szkice estetyczne, Teatr*, Warszawa 1974, s. 110.

<sup>46</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, tłum. P. Niklewicz, Warszawa 1980, s. 287.

Odejście sztuki od „spraw ludzkich”, a więc kryzys komunikacji między twórcami a społeczeństwem, jest źródłem degradacji znaczenia sztuki, która staje się dla współczesnego świata „sprawą bez znaczenia”. Wraz ze sztuką ginie filozofia, religia, cała kultura<sup>47</sup>.

Neomarksistowskie poszukiwania nowej idei kultury prowadzą w kierunku zachwyty nad antykulturą jako antytezą tej zastanej. W specyficznej dialektyce tradycji i „neokultury” (zwanej też w języku Kościoła „cywilizacją śmierci”) upatruje się sposób odrodzenia „nowego człowieka”. I tak np. sekty są wyrazem „antyreligii”, będąc elementem kultury destrukcji.

W kulturze destrukcji nie ma miejsca na pozytywne budowanie – także rozkładowi i licznym podejrzeniom poddana jest kultura narodu. Patriotyzm traktowany jest jako zaprzeczenie totalnego „otwarcia się” na świat – w tym także na zło i siły destrukcyjne, co całkowicie zmienia perspektywę kultury narodowej.

Jan Paweł II miał współczesnemu światu do przekazania orędzie nadziei na zbudowanie lepszego świata, bardziej „ludzkiego”. Przemawiając w Nowym Jorku 2 października 1995 roku na forum ONZ do przedstawicieli wszystkich kontynentów, ras i religii, całej rodziny ludzkiej, powiedział: „Nosimy w sobie zdolność do osiągnięcia mądrości i cnoty. Dzięki tym darom i z pomocą łaski Bożej możemy zbudować w nadchodzącym stuleciu i dla dobra przyszłego tysiąclecia cywilizację godną człowieka, prawdziwą kulturę wolności. Możemy i musimy tego dokonać! A czyniąc to, przekonamy się, że łzy naszego stulecia przygotowały ziemię na wiosnę ludzkiego ducha”<sup>48</sup>. Uznajemy, że te słowa pełne nadziei i wiary papieża Polaka dotyczą także kultury narodowej i wszystkich jej uczestników.

---

<sup>47</sup> Por. I. WOJNAR, *Estetyczna samowiedza człowieka*, Warszawa 1982, s. 215-236.

<sup>48</sup> JAN PAWEŁ II, *Od praw człowieka do praw narodów. Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ*, 5.10.1995, „L'Osservatore Romano” 1995, nr 11-12 (178).

## Podsumowanie

Kryzys współczesnej kultury daje o sobie znać w wielorakich postaciach. Ważnym źródłem nowych zagrożeń duchowych świata globalnego jest jego kryzys cywilizacyjny.

Kryzys prawdy, wyrażający się kryzysem nauki, ideologii i wiary, spowodował egzystencjalną pustkę i niepokój. W publikacjach pojawiło się określenie „irracjonalne skretynienie” jako wyraz powszechnej tendencji cywilizacji końca XX wieku. Rozwijała się cywilizacja symulowana wyobraźnią, iluzoryczna, oderwana od prawdy, w której pierwszy jest człowiek spreparowany, a żywy zajmuje miejsce odległe. W tej sytuacji pojawiło się określenie „kultura idiotów” – jeden z jej modeli.

Inny model kultury ilustruje się często mitem o nimfie Echo (za karę straciła własny głos i mogła tylko powtarzać) oraz mitem o Narcyzie (zakochanym we własnym odbiciu). Przejawia się teatrem z dominacją monologu (spektakl jednego aktora); sztuką plastyczną z różnego rodzaju formami ekshibcjonistycznego samoportretowania; literaturą z przewagą autobiografii i pamiętników niż fabuły; w innych sztukach – „monadyzmem”, czyli skazaniem mężczyzn na portretowanie mężczyzn, czarnoskóry – na wyobrażanie sobie czarnoskóry itd.; w filozofii – skrajnym relatywizmem, na pograniczu solipsyzmu (z zaprzeczeniem, że może istnieć prawda poza naszymi własnymi myślami). W życiu religijnym jej wyrazem są sekty. Uzasadniają one atomizm jednostki, jej zamknięcie na środowisko, ukrywanie człowieka, a życie – wrażliwością powierzchowną („autystyczną”). Traktowanie własnego wyznania jako kolejnego „segmentu” życia, który można łatwo „wymienić” na inny, uniemożliwia trwanie w kulturze chrześcijańskiej. Każda miłość, w tym także chrześcijańska, wiąże się z wiernością, z której wynika ofiarność, niekiedy granicząca z heroicnością. W kulturze wymiany ten istotny przymiot wiary zanika, poddany wycenieniu rynkowej – staje się jedną z ofert współczesnego międzynarodowego rynku.

W kulturze destrukcji zaś nie ma miejsca na pozytywne budowanie – także rozkładowi i licznym podejrzeniom poddana jest kultura narodowa i chrześcijańska. Wierność traktowana jest jako zaprzeczenie totalnego „otwarcia się” na świat – w tym także na zło i siły destrukcyjne, co całkowicie zmienia perspektywy kultury.

## Culture of Contemporary Recipient of Homilies

### Summary

The crisis of modern culture manifests itself in multiple forms. An important source of new global spiritual threats in the world is a crisis of civilization.

The crisis of truth, which is expressed by the crisis of science, ideology and faith, has caused existential emptiness and anxiety. The term “irrational stupidity” has appeared in publications as an expression of general trends of the late twentieth century civilization. A civilization was developing which was simulated by imagination and illusion, a civilization detached from the truth, where a concocted man is first while the living one is far behind. In this situation appeared the term “culture of idiots” – one of the models. Another model of culture is often illustrated by the myth of the nymph Echo (punished so that she had lost her own voice and could only repeat) and the myth of Narcissus (in love with his own reflection). It is reflected by the theater dominated by a monologue (one-man show), visual arts with various types of exhibitionist self-portraying; literature dominated by autobiography and memoir rather than a story, in other plays – “monadism” or forcing men to portray men, blacks – to imagine the blacks, etc., in philosophy – extreme relativism, on the border of solipsism (the denial that there may be truth beyond our own thoughts). In the religious life its expression are sects – justifying atomism of an individual, their closing on the environment, hiding man, and life – with superficial sensibility (“autistic”).

Treating one's own religion as the next “segment” of life, which can be easily “replaced” for another, makes it impossible to remain in Christian culture. Every love, including Christian, is associated with fidelity, which results in dedication, sometimes bordering on heroic. In the “culture of change” this important attribute of faith disappears, subject to market valuation – it is becoming one of the international market offers today. And in a culture of destruction there is no place for positive building – the national and Christian culture is subject to disintegration and suspicion. Fidelity is treated as a negation of the total “opening up” to the world – including the evil and destructive forces, which completely changes the perspective of culture.

**Ks. prof. dr hab. Andrzej Zwoliński** (ur. 1957), kierownik Katedry Katolickiej Nauki Społecznej na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie, wykładowca, członek zespołu redakcyjnego „Studia Socialia Cracoviensia”; autor licznych prac z dziedziny nauki o mediach, rodzinie, z socjologii, antropologii kultury i historii idei, m.in. *Obraz w relacjach społecznych* (Kaków 2004), *Sekty w Internecie* (Kraków 2008), *Biedy Afryki* (Kraków 2009), *Leksykon współczesnych zagrożeń duchowych* (Kraków 2009), *Świat woodoo* (Kraków 2011), *Antychryst* (Kraków 2012).