

a nawet wrogiem zagrażającym jego egzystencji (osiągnięcia techniki, siła jądrowa, nawet zwyczajny pokarm i napój). Dlatego błogosławieństwa powinny stale przypominać: bądź panem, nie niewolnikiem! Jedzenie i picie i wszystkie inne dobra są dla człowieka, nie odwrotnie (por. „Święcone” wielkanocne). Taki sens mają elementy egzorcyzmowe, występujące w niektórych modlitwach przy udzieleniu błogosławieństw, pragną one ostrzec człowieka przed niebezpieczeństwem grożącym mu ze strony stworzenia, przed możliwością utraty wolności³.

Bytom

KS. WACŁAW SCHENK

Stanisław Grygiel

ZNAK BŁOGOSŁAWIĄCY I JEGO NEGACJA

Nie bez wstrząsu człowiek odkrywa, że żyje w świecie, jaki sam tworzy. W dniu tym kończy się jego niemowlęstwo a zaczyna się dojrzałość. Niemowlę tkwi w przekonaniu, iż świat bezpośrednio mu dany jest tożsamy ze światem istniejącym poza jego oczami i niezależnie od tych oczu. Niemowlę nie dostrzega, że „być danym” znaczy i oznacza coś więcej niż tylko „być”. Coś, co „jest dane”, weszło w stosunek z drugim bytem posiadającym zdolność przyjmowania — z człowiekiem. Kto umie przyjmować, ten umie też i dawać. Dzięki tej niejako dwuznacznej zdolności człowiek może konstytuować dla siebie miejsce przebywania — świat. Jest to świat znaków. Istniejemy i działamy bezpośrednio w nich, a nie w niezależnej od nas rzeczywistości.

Akwinatą powiedziała by, że żyjemy w oczywistości rzeczy *quoad nos*, z rozbudzonym przez nią pragnieniem oczywistości rzeczy *in se*. Niemowlęciu oczywistości te zlewają się. Dopiero w miarę dojrzenia ukazują mu się one jako dwa światy: świat kulturowych znaków oraz świat rzeczy samych w sobie. Dojrzewamy w miarę dostrzegania, że bezpośrednio żyjemy w intencjonalnym świecie znaczeń, a dopiero pośrednio w świecie takim, jakim on jest sam w sobie. Innymi słowy: bezpośrednio żyjemy w świecie konstytuowanym przez nasze oczy, pośrednio — w świecie widzianym przez stwarzające go oczy Boga. Zrazu świat znaków konstytuowany przez ludzkie oczy spełnia rolę ostatecznego punktu odniesienia dla postępowania ludzkiej istoty. Ale im człowiek staje się dojrzały, tym bardziej świat kultury przestaje być dla niego decydującą instancją dla praw-

³ E. Darragon, *Les Bénédictiones*, w: A. G. Martimort (red.), *L'Église en prière*, Paris 1961, s. 650—653.

dy i dla dobra. Prawdę i dobro — czynione przez siebie — zaczyna mierzyć tym, na co znaki wskazują.

Znaki mogą wskazywać na rzeczy mniej lub bardziej zgodne z prawdą i dobrem, co powoduje, że ludzie żyją w różnych światach. Ponieważ zaś znaczenia konstytuujemy sami, żyjemy w takim świecie, na jaki zasługujemy. Znaczenie znaków wyraża naszą rzeczywistość — znaczenie objawia nas. Stąd interpretując znaki pojmujemy zarówno siebie, swoją postawę wobec wszystkiego, co nas otacza, jak i niezależną od nas rzeczywistość.

Są znaki, których zawartość (znaczenie) nie oddaje sprawiedliwości bytom; żyjemy wówczas w świecie niesprawiedliwym. Ale są też znaki, których zawartość stawia nas w obliczu prawdy rzeczy. Świat tych znaków nie pozwala nam zatrzymywać się przy nich i nimi się bogacić, lecz — stale nas porusza i każe odchodzić od niego ku czemuś, na co wskazuje, jakby na potwierdzenie pierwszego Błogosławieństwa z Kazania na górze (Mt 5, 3).

W znaczeniu znaku składamy rzeczywistości określoną propozycję. Kiedy zaś zaczynamy żyć w świecie budowanym w oparciu o nią, przekonujemy się namacalnie, jakim spełnieniem spotykanej przez nas rzeczywistości jest seans, który jej proponujemy i nadajemy.

Znaki dają świadectwo człowiekowi; mówią, kim on jest, zanim zbliży się do bytu; odsłaniają jego świadomość i wolę. O jakości znaków decyduje to, czy przenika je wola posiadania czy wola bycia. W znaczeniach proponowanych rzeczywistości objawiamy się albo jako ludzie pełni potrzeb i żądni władzy, albo jako ludzie pragnący prawdy i sprawiedliwości. W znaczeniach objawiamy rodzaj naszego otwarcia się na to, co jest poza nami. Człowiek zanim złoży rzeczywistości propozycję, już jest taką albo inną dla niej propozycją.

W zasadzie otwieramy się więc na rzeczywistość dwojako: albo aby ją zagarnąć i zwiększyć swój stan posiadania, co ułatwia nam życie w płaszczyźnie technicznej, albo — aby znaleźć się w słusznym stosunku do rzeczywistości i pozwolić być sobą wszystkiemu poza nami, a tym samym i samemu zachować własną tożsamość. W drugiej postawie, postawie prawdy i sprawiedliwości, traktujemy osoby i rzeczy — łącznie ze sobą — według ich prawdy czyli według ich tożsamości.

Świat znaczeń, konstytuowany odpowiednio do tych dwóch otwarć się, stanowi nasze domostwo. W nim przebywamy i działamy zgodnie z panującym tu ładem. Tego rodzaju pojęcie domostwa spełnia rolę synonimu dla pojęcia ethosu.

Świat znaczeń budowany w pierwszej postawie układa się w system. Składające się bowiem nań znaczenia stanowią pojęciową treść, będącą skrótem rzeczy ukonstytuowanym przez abstrakcyjno-praktyczny rozum. Rozum wyraża rzecz skrótkowo według zasady mówią-

cej o określonym interesie-celu. Nad pojęciowym skrótem potrafimy panować, ponieważ znamy jego mechanizm, jako że stworzyliśmy go sami. Potrafimy się nimi posługiwać, tak aby osiągać zamierzone cele, stawiane nam przez wolę panowania nad samą rzeczą.

Świat, który by był budowany li tylko z abstrakcyjno-praktycznych pojęciowych znaczeń¹, miałby się do rzeczywistości tak, jak się ma bryk do oryginału. Bryk jest bardzo pożyteczny; znając go można zdawać egzaminy, można przetrwać, ale czym on wypełnia nasze życie izolując nas od wartości istniejących w oryginale? Przetrwać, jeszcze nie znaczy rósć i krzycić się. Bez tego zaś czytanie bryka staje się w końcu umiejętnością pozbawioną sensu. Na tym m. in. polega kryzys współczesnej cywilizacji technicznej, że odrywa nas od rzeczy, a umieszcza w abstrakcyjnym świecie.

Znaki, których znaczenie jest abstrakcyjno-praktycznym skrótem, stanowią narzędzia. Ingerujemy nimi w to, co oznaczają, dokonując tam przesunięć i przeobrażeń zgodnie z logiką obowiązującą w systemie, w jakim one funkcjonują. Ingerencja w rzeczywistość nie utożsamia się z wejściem do jej wnętrza; wewnątrz rzeczy w ogóle nie interesuje tego, kto w nią w ten sposób ingeruje. Jego zainteresowanie sprowadza się do skonstruowania takiego znaku — narzędzia, żeby oznaczona nim rzecz odpowiadała na „wezwania” (hipotezy i odpowiednie eksperymenty) człowieka możliwie najzgodniej z jego potrzebami i życzeniami. Innymi słowy: kierując się wolą panowania usiłujemy skonstruować taki system funkcji, który, narzucony rzeczom, pozwalałby nam korzystać z nich według *posse* (t. j. ile się da) przy możliwie najmniejszym z naszej strony wysiłku. Tego rodzaju postępowanie nazwałem na innym miejscu profanacją².

U podstaw tak praktycznego i aksjologicznego nijakiego świata leży wizja człowieka jako istoty „rzemieślniczej” (Platon). *Homo faber*, a nie *homo sapiens* — istota smakująca w rzeczach, w ich uposażeniu, na które składają się rozmaite wartości od prawdy poczynając — decyduje o świecie i o jego (ni)jakości. Nijakość świata praktycznych znaków tyranizuje nas tak bardzo, że trzeba nielada męstwa, aby odważyć się smakować — *sapere* — w rzeczywistości, czyli aby być mądrym.

Techniczno-abstrakcyjne znaki ze swej natury wprowadzają w rzeczywistość rozróżnienia. Wytarczają w niej granice (*definitio-nes*). W konsekwencji każdy system takich znaczeń przedstawia określoną propozycję podziału rzeczywistości. Podział ułatwia panowanie — *divide et impera!* Odsuwa na bok prawdę rzeczy czy osoby, funkcjonalizuje je natomiast, każąc im działać nie przez ich istotę,

¹ Nie powinno dziwić połączenie abstrakcji z praktyką, bo przecież już sama abstrakcja stanowi pewną *praxis*, którą ingerujemy w konkretne byty.

² *Profanacja albo kontemplacja i sakrament*, „Znak” 253 (1975).

ale przez ich i zarazem już nie ich fragmenty — korelaty abstrakcyjnych pojęć. Podzielona rzeczywistość przynależy bowiem do tego, kto ją podzielił.

U początku świata znaczeń—narzędzi leży wola posiadania — *libido*. *Libido* nie chce tożsamości rzeczy czy tożsamości osoby, ponieważ ich tożsamość nie pozwala jej „być sobą” czyli być *libido*. Ale nie chcąc tożsamości bytów, *libido* nie jest zdolna wymierzyć im sprawiedliwość. Wyrosły z niej język wyraża rzeczywistość niesłusznie, tj. niesprawiedliwie: źle ją mówi — *male-dicit eam*. Przenika go ukryta wola zniszczenia, ujawniająca się wtedy, kiedy tożsamość rzeczy broni się nie pozwalając postępować ze sobą swawolnie. *Libido* chce posiadać rzeczywistość tak, aby móc jej używać bez ograniczeń. Sama więc nie wiąże się z jednym systemem funkcji-narzędzi, lecz zmienia je w zależności od aktualnej potrzeby: *libido* jest ostateczną instancją decydującą o wyborze takiego lub innego systemu. Jedynie dla zamydlenia oczu wyzyskiwanym silni szermują „wieczną prawdą” aktualnie służącego im systemu, po cichu podmieniając w nim elementy, a nawet samą zasadę.

System znaczeń-funkcji, powiedzieliśmy, stanowi propozycję podziału rzeczywistości pomiędzy ludzi-rzemieślników. Równocześnie jednak *libido* powoduje, że żaden podział nikogo nie zadowala. Stąd świat tych znaczeń jest światem wojennym, nie znającym obcowania osób — *communio personarum*. Jego spoiwem nie jest przymierze osoby z osobą, osoby z sakralną tożsamością rzeczy, ale totalizm konstrukcji funkcjonalizującej wszystko, nawet jej twórcę i rzekomego władcę.

Przymierze osoby z osobą oraz osoby z tożsamością rzeczy, sprzeciwiające się niesprawiedliwemu mówieniu — *male-dictioni* — stoi u podstaw innego świata. Odsłania ono rzeczywistość jako już będącą sobą, zanim zbliżymy się do niej. Powstały w przymierzu świat znaków konstytuują znaczenia pozostające w symbiozie z oznaczaną przez nie rzeczywistością. Znaki te na pozór nie różnią się od znaków, z jakich zbudowany jest abstrakcyjny świat techniki. Kiedy jednak wejdziemy w sferę ich znaczeń, dostrzeżemy istotną różnicę między światem przymierza a światem abstrakcji.

Przed wszystkim znaczenia tworzące świat przymierza nie są li tylko treścią nadaną rzeczom z zewnątrz; jest w nich coś zupełnie nieuchwytnego dla abstrakcyjno-praktycznego rozumu, coś, co tak o z n a c z a rzecz, że ją uobecnia, taką jaką ona jest w sobie. To coś więcej stale wydobywa się z wnętrza rzeczy, stamtąd, gdzie rodzi się jej „jestem”, i niejako wchodzi w odpowiednio ukonstytuowany znak. Taki znak powstaje w bezpośrednim kontakcie człowieka z daną rzeczą — w ich współzyciu, w ich komunii. Dlatego nie jest on brykiem, a zamiast o funkcjonowaniu rzeczy mówi o jej uszanowaniu.

Znaki odsyłające do tożsamości rzeczy czy osoby, do wartości mających tam swoją egzystencjalną przestrzeń, nazywam symbolami,

a niektóre z nich, rozbudowane w opowieść, idące za Ricoeurem — mitami. Znaki te biorą się, jeśli wolno tak powiedzieć, z woli przewzięcia niesprawiedliwości, jaką abstrakcyjne pojęcia czynią rzeczom a nade wszystko osobom. Czyste bowiem pojęcia mogą dużo znaczyć, ale ich oznaczanie idzie obok tożsamości rzeczy. Powiększają naszą wiedzę o kilka umiejętności pozwalających nam funkcjonalizować przedmioty, ale oprócz tego nie zostawiają w nas nic. Kiedy umiejętności uleczą z pamięci i z rąk — a z czasem nieuchronnie ulatują — pozostawiają nas takimi, jakimi byliśmy na początku — nie zmienionymi.

Symbol wprowadza nas w to, co uobecnia, a wobec czego pojęcie jest bezradne. „Symbol posiada tedy siłę, czytamy u B. Lonergana, rozpoznawania i wyrażania tego, przed czym wzdraga się myślenie logiczne”³. Symbol rodzi się w doświadczeniu rzeczywistości i od niego się nie odrywa; w doświadczeniu, którym kieruje bardziej wola uszanowania tego, co jest i jak jest, aniżeli wola posłużenia się rzeczywistością dla swoich interesów. W symbolu dochodzi do głosu dobroć woli, wyrażająca się w życzeniu skierowanym do każdego bytu: bądź sobą! chcę, żebyś był!

Symbol więc wnosi w nasze myślenie moment egzystencjalny, którego brakuje w jednoznacznych pojęciach. Wnosi obecność samej rzeczy, jej „jesteśmy”, wyrażone w sposób szczególny, niemożliwy do opisanego pojęciowym językiem. Levinas mówiłby tu o „twarzy” rzeczy (*épiphanie du visage*). Twarz jest już określona, zanim na nią spojrzymy; nie konstytuujemy jej — to ona odsłania nam byt w jego prawdzie i pozwala go tym samym zrozumieć. Równocześnie pozwala zrozumieć jego i nasze możliwości służenia sobie wzajemnie.

Wola uszanowania tego, co jest, wola przymierza, łączy się z widzeniem *sacrum* w tożsamości wszelkiego bytu. Może nawet jest tak, że wola ta stanowi warunek objawienia się nam *sacrum* cudzej tożsamości. Sama bowiem odsłania naszą sakralną tożsamość. Byty wówczas spotykają się w swojej podmiotowości, co w przypadku ludzi decyduje o ich osobowym „ja”. W spotkaniu się dwóch tożsamości dochodzi do głosu wartości, które stanowią ich tworzywo; następuje także wzajemne bogacenie się nimi.

„Ja” osób oraz jakieś analogiczne „ja” rzeczy odsłaniają się nam właśnie w szeroko rozumianych symbolach i mitach. Świat utworzony z tych znaków jest światem kultury, w którym byty pozostają względem siebie w stosunku symbiozy. Jest to świat kultury organicznej w przeciwieństwie do świata kultury techniczno-abstrakcyjnej, będącej jakimś *iuxtapositum* sfunkcjonalizowanych przedmiotów.

Kultura żyje o tyle, o ile uobecnia w sobie organizm relacji, w jakiej osoba pozostaje do własnej tożsamości oraz do tożsamości

³ B. Lonergan, *Metoda w teologii*, Warszawa 1976, s. 73, tłum. Andrzej Bronk.

drugich osób, a także do tożsamości rzeczy. Tożsamość człowieka jest o wiele bardziej zadana, aniżeli dana. Stajemy się sobą, i w tej mierze, w jakiej się stajemy, jesteśmy sobą. Zadana nam jest także tożsamość rzeczy — i one powinny jeszcze bardziej być sobą w świecie, który budujemy. Do tożsamości zatem wędrujemy, co daje kulturze twórczy charakter.

Mieszkać w świecie przymierza znaczy wędrować. Drogę ku wszelkiej rzeczywistości w jej sacrum wyznaczają symbole i mity. Zanikanie symboliczności znaków świadczy, że zaczęliśmy prowadzić osiadły tryb życia, że zapragnęliśmy takiej czy innej „małej stabilizacji”. Innymi słowy — że staliśmy się bogaci. Być bogatym znaczy być bez transcendencji (być „syty”); znaczy zatrzymać się przy tym, co dane, a zrezygnować z tego, co zadane — w końcu znaczy to być bez sensu i bez wartości. Sens oraz wartość daje zawsze jakaś transcendencja, ku której idziemy. Bez niej pozostaje nam kultura li tylko techniczna nie znająca innej normy poza sobą.

Transcendencja tożsamości uobecniająca się w znaku mówiącym o jakimś bycie rozszerza znaczenie tego znaku, wyzwala go od leksykalnego *status quo*, a temu, który się nim posługuje, daje wolność. Transcendencja daje wolność nie tak, jak się daje jakiś przedmiot. Daje ją wzywając człowieka do szukania podmiotowości wszelkiego bytu. Tożsamość nasza i cudza wzywa nas do ciągłej wędrówki, do ciągłego szukania sakralnego „ja” w sobie i w drugich, a także w otaczających nas bytach. Jesteśmy skłonni zapominać o sakralnej tożsamości ulegając wygodzie przedmiotowego, formalnie logicznego rozumowania, które nie ma względu na żadną podmiotowość. „Symbol, zauważa C. G. Jung, jest nieustannym wyrzutem naszego myślenia i odczuwania”⁴.

Bez transcendencji tożsamości ludzie przestają być osobami, a kultura, czyli świat, w jakim żyją, ich ethos, sprowadza się do systemu asyryjsko-egipskiego typu.

Symboliczność świata kultury tworzą i podtrzymują poeci oraz mistycy — bez nich świat zamieniłby się w mechanizm, tym okrutniejszy, im logiczniejszy. Oni umieją czytać, rzeczywistość w jej podmiotowości i tylko im dano ją wyrażać w znakach oddających jej sprawiedliwość. Poeci i mistycy odsłaniają to, co godne, i stwarzają świat znaczeń, w którym panuje bezinteresowność niezbędna człowiekowi jako osobie. To oni, poeci i mistycy, unaoczniają nam w znakach zadaną transcendencję wzywając nas do wyjścia (Exodus) ze *status quo* i do wędrówki ku niej, czyli do osobowego istnienia.

W mniejszej lub większej mierze każdy z nas jest poetą i mistykiem, czyli istotą smakującą w podmiotowości bytów — *homo*

⁴ C. G. Jung, *O stosunku psychologii analitycznej do dzieła poetyckiego*, w: *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, Warszawa 1976, s. 203, tłum. Jerzy Prokopiuk.

sapiens. Sądzę, że trzeba się przychylić do zdania Vico i Norwida, iż język poezji jest językiem pierwotnym; wyraża naszą pierwszą postawę wobec wszystkiego. Dopiero z biegiem czasu napór technicznych konstrukcji, czyniących z myślenia oraz działania łatwiznę, niszczy w nas poetę i mistyka; przestajemy patrzeć w stronę transcendencji i wędrować ku niej grzęznąc *in statu quo* technicznej cywilizacji.

Język poezji usiłuje wyrazić tożsamość konkretnych rzeczy i nie narzucać im żadnych konstrukcji, które mogłyby się pod nią podszycić. Objawia tym samym postawę człowieka widzącego we wszystkim partnera, czyli kogoś, kto istnieje przez własną tożsamość. Pod tym względem każda poezja, godna tego miana, ma w sobie coś z Franciszkowego *Hymnu do słońca*. Przenika ją dążenie podmiotu do wspólnoty-komunii z podmiotem każdego bytu. Obce jej jest dążenie do zawiadnięcia nim. Dlatego w poezji i w mityce siłą twórczą jest *eros*, a nie *libido*. *Eros* chce bycia wszelkiej rzeczy oraz każdej osoby, *libido* zaś chce zapanować nad nimi. W konsekwencji *libido* chce techniki.

Znaczenia, konstytuowane przez *Eros*, zwracają się do rzeczy ewentualnie do osób po imieniu; są, mówiąc po Conradowsku, próbą oddania najwyższej sprawiedliwości światu. Pojawiają się wszędzie: w geście, w czynnościach, w języku, w obrazie, w muzyce itd., czyniąc ze wszystkich dziedzin życia *poiësis* — twórczość, którą służy się innym bez otrzymywania zapłaty, na własny koszt, co właśnie znaczy być sobą. Taką służbę Grecy nazywali *leitourgia* — liturgia. *Leitourgós*, ów sługa publiczny, pośredniczy między sakralną tożsamością rzeczywistości a ludźmi, więcej, między nimi a ich własną tożsamością. Odślaniając tożsamość rzeczy i osób pokazuje, jak widzi je Ten, który wszystko stwarza spojrzeniem. *Leitourgós* jest więc „tłumaczem pomiędzy bogami a ludźmi: (...) wypełnia przepaść pomiędzy nimi i sprawia, że się to wszystko razem jakoś trzyma”⁵. Poeta i mystyk spełniają funkcje „kapłańskie” w przeciwieństwie do funkcji „rzemieślnika” w sensie, jaki Platon nadaje tym słowom.

W funkcjach kapłańskich spełnia się *homo sapiens*, w funkcjach rzemieślniczych — *homo faber*. Dzięki pierwszemu warto żyć, dzięki drugiemu żyje się wygodniej, chociaż w coraz większym zapracowaniu.

Poeta i mystyk odślaniając podmiotowość bytów odślaniają ich piękno, pełne wdzięku i przychylności dla człowieka. Każdy byt, przywołany ich słowem, jawi się jak *charis*, *gratia*, łaska.

Znaczenie poetycko-mistycznych znaków przez obecne w nich piękno — *charis* — ma charakter inwokacji — wezwania. Skierowuje się ono zarówno do rzeczy, którą poeta chce wyrazić, jak i do samego poety, ewentualnie do jego odbiorców. W ten sposób odzywa się uobecniona w znaku rzeczywistość. Wydaje się, że w tej inwokacji,

⁵ Platon, *Uczta*, 203, Tłum. Wł. Witwicki.

zrodzonej z wdzięku i przychylności *charis*; odnajdziemy coś z Buberowskiego „ty”. Inwokacja jest jak powitanie, z jakim piękno tożsamości zwraca się do tego, który stoi naprzeciw: *chaire!* — bądź dobrej myśli, nabierz otuchy, rozraduj się! Będziesz sobą! W człowieku odpowiedzią jest zrazu zdziwienie i zachwyt wyrażający się w okrzyku. Z takiego okrzyku zrodziło się, mówię to za Buberem, imię Ja-huva, „Ach, On!”⁶. A potem człowiek zaczyna tak żyć, żeby być i żeby wszystko inne także mogło być. Mówi *fiat!* na co słyszy słowo rodzące w nim tożsamość piękna z każdej strony jak ów „cud”, o którym mówiła Sokratesowi Diotyma: scena Zwiastowania odsłania nam nasz ostateczny los, nasz ostateczny horyzont: *Kecharitômenê — gratia plena*.

Język inwokacji skierowuje się do „jestem” osób i rzeczy — do ich tożsamości. O tyle więc, o ile nie istnieją one przez własną tożsamość, inwokacja domaga się od nich przemiany, polegającej na przechodzeniu od postawy dyktowanej przez *libido* do postawy przy mierza, żywionej przez *eros*. Przymierze zawierają godność z godnością; *libido* leży u podstaw wojny przerywanej zawieszeniem broni w chwilach wyczerpania.

Jeżeli tak, to tylko poeci i mistycy wyrażają rzeczywistość sprawiedliwie, tzn. dobrze. Tylko oni dobrze ją mówią — *bene-dicunt eam*. Tylko oni ją sławią. A ponieważ przymierze rodzi w wezwanych osobowe „ja”, tylko poeci i mistycy swoim sławieniem powiększają tożsamość świata. Odsłaniają jego sakralność daną i jeszcze bardziej zadaną tym, którzy stanęli w jej obliczu. Nieobecność znaków sławiących w języku świadczy, że naszym życiem rządzi *libido*, a świat, jaki tworzymy dzięki niej, jest światem, w którym techniczna użyteczność pełni funkcję naczelnego kryterium oceny wszystkiego. Jest to świat kłamstwa, ponieważ *libido* nawet w nim widzi wartość, jeżeli może się nim posłużyć dla zaspokojenia swej potrzeby posiadania. Dlatego nie umiając z powodu *libido* istnieć w komunii z osobami i z rzeczami, gwałcimy je kłamstwem. Z powodu *libido* źle wyrażamy ich tożsamość, *male-dicimus eam* — fałszywie ją sławimy, co stanowi istotę przekleństwa. Przeklęta osoba czy rzecz umiera: wśród ludzi zaczyna się piekło, wśród rzeczy — problemy ekologiczne.

Język sprawiedliwego sławienia (błogosławieństw) nie przynależąc do języka abstrakcyjno-technicznych znaków, nie posiada skuteczności potrzebnej komuś, kto chce zawładnąć osobami i rzeczami. Zobowiązuje natomiast do czynienia prawdy. Odważę się powiedzieć, że tak pojęte czynienie prawdy stanowi istotę poezji i mistyki; przekleństwo zaś, będące antypoezją oraz antimystyką, niebezpiecznie fałszuje świat. Język symbolów i mitów odsłaniając oraz powiększając tożsamość bytów nie pozwala zmielić osób w nijaką masę społeczną,

⁶ M. Buber, *Moses*, Heidelberg 1966, L. Schneider, s. 60 i n.

a rzeczy w masę przerobową. Tylko ten język przechowuje stare słowa, takie, jak: prawda, wolność, sprawiedliwość, nadzieja, wiara, miłość; tylko on przechowuje to święte słowo: człowiek. Dlatego zniszczenie poezji i mistyki oznacza zniszczenie człowieka.

Język symbolów świadczy o wysiłku widzenia osób i rzeczy tak, jak one są, czyli, jak je widzą stwarzające je oczy Boga. Człowiek jako poeta i mystyk „nasłuchuje” jak Bóg nazywa byty — usłyszawszy co nieco próbuje to powtórzyć, jeżeli ma zdolność ku temu. Poeci nie konstruują języka, oni go „wysłuchują” w tym, co jest (por. M. Heidegger).

Znak jest więc miejscem spotkania się człowieka z człowiekiem. Od jakości znaku w dużej mierze zależy jakość samego spotkania. W znaku-narzędziu, w abstrakcyjno-technicznej treści, ludzie spotykają się z powodu jakiegoś interesu, sprowadzającego się zawsze do „potrzeby” opanowania tej czy tamtej rzeczy bądź ludzi. W konsekwencji tworzą się grupy współników, zazwyczaj degenerujące się w gangi. Ich członkowie żyją w wielkiej samotności, wbrew hałaśliwym pozorom. Wspólnicy muszą stale dowodzić sobie, że jest tak a nie inaczej, że racja znajduje się po ich stronie, że jeden drugiego nie oszukuje, lecz przestrzega reguł gry. Wspólnicy potrzebują dowodów.

Świat symbolicznych znaczeń, oddających sprawiedliwość tożsamości bytów, konstytuuje się w akcie objawienia się osoby osobie, rzeczy osobie i w pewnym sensie osoby rzeczom. W objawieniu tym dochodzi do udzielania sobie siebie nawzajem, czyli do wzajemnego obcowania ze sobą w społecznej prawdzie. Tak powstałe znaczenia są nie tyle zeschematyzowaną myślą o rzeczach czy o osobach, ile raczej poznawczym uczestniczeniem w ich byciu. Zamiast grupy współników rodzą się tu wspólnoty, zamiast gangów — komunie. W komunii dowody stają się zbędne, ponieważ prawda jest w niej obecna i w *charis* zwraca się do wszystkich zwywającym powitaniem.

Jeżeli znaki symboliczne konstytuują uczestnictwo w tożsamości innych osób i rzeczy, to utworzony z nich świat jest nie tylko moim, ale także, i to przede wszystkim, naszym światem. Dlatego tylko ten świat może być światem osobowym, osobowe „ja” może istnieć wyłącznie w „my”. A prawdziwym jest on tym bardziej, im bardziej jest nasz. Eklezjalność świata symbolicznych znaczeń chroni nas przed półprawdami, to znaczy przed prawdami jednostek. „Mój” obraz świata, jeżeli nie jest równocześnie „naszym” obrazem świata, będzie zawsze herezją, choćby nawet był nie wiadomo jak bardzo odkrywczy. Bez społecznego wymiaru obraz świata nie otwiera się na prawdę, tę, która bardziej jest nam zadana aniżeli dana. Ktoś jest heretykiem nie dlatego, że niesie ze sobą nieprawdę (gdyby tak było, wszyscy bylibyśmy heretykami), ale dlatego, że nie jest otwarty na całą prawdę; wtedy jej bowiem nie czyni. Prawda jako zadanie (*veritas facienda*) staje przed nami właśnie w spotkaniu tożsamości

drugiego bytu — tworząc w miejscu styku z tym, co już dane (*factum*), zadaną linię horyzontu; uniemożliwia on poznanie tego, co dane, oraz daje sens i wartość działaniu.

Abym mógł wejść do naszego świata, muszę się zmienić, to znaczy muszę wyjść z mojego świata. Symbole i mity mają jakąś moc wprawiania nas w ruch — przez nie wchodzimy na drogę oczyszczania się ze wszystkiego, co nieosobowe a więc i niespołeczne. Teologia biblijna mówi tu o Wyjściu (Exodus) z egipskiego świata ku ziemi uchwytnej jedynie wiarą i nadzieją; Grecy mówili o *katharsis* oczyszczającej nasze afekty w akcie uczestniczenia w istotnym dla człowieka zdarzeniu powtarzanym w dramacie.

Właśnie w dramacie. Świat symbolów i mitów często domaga się rytu powtarzającego pierwotne zdarzenie-spotkanie oraz kultu tego zdarzenia. Kiedy treść rytu traci symboliczny charakter, ryt i kult zamieniają się w magię, czyli w technikę mającą za zadanie ujarzmić tożsamość takiej czy innej rzeczywistości. Magia jest także techniką, z tą jedynie różnicą, że świadomą, iż tożsamość bytów ma moc przekraczającą naszą wiedzę. Stąd wola posiadania w swej irracjonalności rzuca się na technikę „silniejszą” od ludzkiej wiedzy.

Ryt i kult zamieniają się w magię pod wpływem *libido*. Przerost woli panowania nad wolą przymierza i prawdy odbiera rytowi oraz kultowi obecność w nich transcendencji, a język ich pozbawia symboliczności. W konsekwencji język ten zostaje sprowadzony do jednoznaczności często stając się nonsensowny: siłę przekonywania czerpie z ludzkiej niepohamowanej woli panowania za wszelką cenę, każącej nam wierzyć w coś, czego pragniemy wbrew wszelkiej oczywistości.

Przemienianie zatem siebie polega na ciągłym wychodzeniu ze świata czystej techniki, także i tej magicznej, do świata sławienia tożsamości wszelkiego bytu — do świata błogosławieństwa. W ten sposób stajemy się sobą, jesteśmy sobą i pozwalamy wszystkiemu być sobą. Przekleństwo zatrzymuje nas oraz to, co przeklinamy, w świecie skuteczności stwarzającej bogactwo i sytość.

Zakończę niniejszy szkic chasydzkim opowiadaniem, ocalonym od zapomnienia przez M. Bubera⁷. Poczynione wyżej refleksje pozwolą nam choć w części przeczuć głębię tego zdarzenia. Otóż rabin Fejwisz ze Zbaraża przyszedł do rabina Mendla, aby spędzić z nim razem szabas. W niedzielę, kiedy się żegnali, zapłakał i powiedział: „Mam siedemdziesiąt cztery lata i jeszcze nie nawróciłem się naprawdę do Boga”. Płacząc rabin Mendel odpowiedział: „To samo i mnie dręczy”. Wówczas postanowili pobłogosławić jeden drugiego błogosławieństwem, które by uczyniło ich zdolnymi do prawdziwego nawrócenia.

⁷ M. Buber, *Opowieści chasydów*, „Znak” 212 (1972), tłum. St. Grygiel.

Pożegnanie, które jest błogosławieństwem, przestaje być odejściem. Zamienia się natomiast w pozostawanie w tożsamości, ja w twojej, ty w mojej. Otwiera się tu nowy problem, nad którym refleksję trzeba by zacząć od ewangelicznego faktu zanotowanego przez św. Łukasza (24, 50—51): „Potem wyprowadził ich ku Betanii i podniósłszy ręce pobłogosławił ich. A kiedy ich błogosławił, rozstał się z nimi i został uniesiony do nieba”.

Kraków

STANISŁAW GRYGIEL

Ks. Jerzy Grzeškowiak

NIKTÓRE PROBLEMY TEOLOGICZNE ZNAKU LITURGICZNEGO

Człowiek jest duszą i ciałem, duchem i materią. Dlatego we wszystkich przejawach swej aktywności: w poznawaniu i miłości, w odkrywaniu sensu i wyrażaniu go oraz w międzyludzkich kontaktach potrzebuje pośrednictwa tego, co materialne, co zmysłowe, potrzebuje pośrednictwa znaków i symboli. Dotyczy to również relacji: człowiek — Bóg. Historia religii dowodzi, że zawsze we wszystkich epokach, także na najbardziej prymitywnych stadiach swego rozwoju, człowiek posiadał jakiś rytuał, czyli zespół różnych czynności symbolicznych i słów, które wyrażały faktyczną lub pożądaną przezeń więź między nim i Bogiem, pragnienia wejścia w związek z Transcendencją, powrotu do niego lub pogłębienia go. Przed wcieleniem Boga te symboliczne czynności rytualne (oprócz kilku wyjątków w judaizmie) były tworem człowieka. Po radykalnym wejściu Boga w świat przez Wcielenie na kult chrześcijański składają się również obrzędy ustanowione przez człowieka — przez Kościół, ale istotny rdzeń tego kultu stanowią jednak ryty, co do których Chrystus—Bóg Wcielony zaznaczył swoją wolę i dzięki temu mamy pewność, że poprzez nie dochodzi do naszego rzeczywistego spotkania z Bogiem.

1. POJĘCIE ZNAKU LITURGICZNEGO

Liturgia Kościoła — potrząc od strony zjawiskowej — jest zespołem różnych znaków takich, jak słowo mówione lub śpiewane, rzeczy materialne, miejsce, czas, czynności, gesty i — znak integrujący wszystkie inne — osoba ludzka oraz zgromadzenie osób. Znakiem liturgicznym jest więc, najogólniej mówiąc, zgromadzona wspólnota oraz sprawowany przez nią obrzęd. Obrzęd liturgiczny z kolei jest