

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

Rok LVII
Kraków
Grudzień
(12) 200
607



Tajemnica Tybetu

O ginącej kulturze na Dachy Świata:
Kalmus, Kania, Kłodkowski,
Kozieł, Siewierska-Chmaj, Sulek,
Urbańska-Szymoszyn

www.miesiecznik.znak.com.pl

ISSN 0044-488X

INDEKS 383716

Cena 18 zł
(VAT 0%)

Tajemnica Tybetu

GRUDZIEŃ 2005 (607)

4. Od redakcji

DIAGNOZY

5. *Mirostawa Grabowska*
Polskie wybory 2005

TEMAT MIESIĄCA

DEFINICJE

14. *Emilia Sulek*
Nowy mit Tybetu
22. *Ireneusz Kania*
Mój Tybet...
28. *Marek Kalmus*
Niezwykły kraj na Dachy Świata
45. *Adam Kozieł*
Czerwony smok w Krainie Śniegu
57. *Piotr Kłodkowski*
Droga do Lhasy
66. *Anna Siewierska-Chmaj*
Dharamsala i buddyjska budka z samosami
71. *Anna Urbańska-Szymoszyn*
Tybet – ziemia święta
90. *Ireneusz Kania*
Tybetańska wersja ewolucjonizmu
96. **Inspiracje**

TEMATY I REFLEKSJE

97. *Iwona Jakubowska-Branicka*
O tolerancji we współczesnej demokracji liberalnej
121. **Tradycja czytelna dla innych?**
Z rabinem Byronem L. Sherwinem rozmawia
Agnieszka Friedrich

O RÓŻNYCH GODZINACH

138. *Halina Bortnowska*

* * *

KOŚCIÓŁ – MÓJ DOM

149. *Janusz Poniewierski*

Mały brat Jezusa

WIEŚCI Z JASKINI FILOZOFÓW

154. *Anna Głąb*

O potencjalnych sojuszach filozofów z komikami

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

163. *Radosław Romaniuk*

Rosja z góry i z dołu

169. *Marek Kita*

Sztuka kroczenia po falach

176. *Ireneusz Ziemiński*

Wielość religii: dzieło szatana czy zamysł Boga?

183. *Janina Katz*

Piękna sztuka pisania

SPOŁECZEŃSTWO NIEOBOJĘTNYCH

188. *Marcin Żyła*

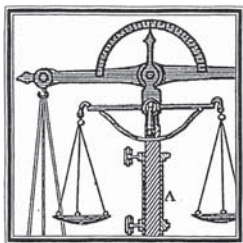
Tyle kosztuje uśmiech dziecka

Od redakcji

Tematyka tybetańska pojawia się na łamach prasy rzadko – najczęściej przy okazji wystąpień Dalajlamy. Kolejne delegacje państwowe podczas wizyt w Chinach „poruszają problem przestrzegania praw człowieka w Tybecie”, ale głos sprzeciwu wobec polityki Państwa Środka niknie pod naporem retoryki gospodarczej. W 2008 roku zachodnich sportowców powita w Pekinie tybetańska antylopa – jedna z oficjalnych maskotek igrzysk olimpijskich – i być może będzie to moment, w którym narodowa kultura Tybetu w powszechnej świadomości zatraci ostatecznie swoją odrębność.

Próbując przeciwdziałać tendencji rugowania tej wsłaniałej kultury religijnej – wierni duchowi II Soboru Watykańskiego, którego 40. rocznicę zakończenia właśnie obchodzimy, i tradycji solidarności z „wydziedziczonymi” – chcemy pokazać „tajemnicę Tybetu”, jego historię, przyrodę i duchowość. Autorzy grudniowego „Znaku” opisują współczesny mit Tybetu i specyfikę jego kultury. Razem z nimi wędrujemy pielgrzymimi ścieżkami w Himalajach, poznajemy religijność tybetańskich górali, odwiedzamy Dharamsalę – siedzibę XIV Dalajlamy. Ponadto, po raz pierwszy w Polsce drukujemy fragment średniowiecznej kroniki tybetańskiej, w którym na długo przed Darwinem przedstawiono poglądy na ewolucję. Całość uzupełniają piękne zdjęcia oraz apel o pomoc dzieciom Tybetu.

*Z okazji Świąt Bożego Narodzenia
życzymy naszym Czytelnikom,
by w natłoku codziennych obowiązków umieli odnaleźć
radość i nadzieję, którą przynosi Dziecię z Betlejem.*



Mirosława Grabowska

Polskie wybory 2005

Odpowiedzialność polityków jest znacznie większa od odpowiedzialności wyborców, odpowiedzialność zaś polityków rządzących jest większa od odpowiedzialności polityków opozycyjnych.

Za sobą mamy wydłużoną, bo potrójną kampanię wyborczą, wybory i utworzenie rządu innego niż oczekiwany przez większość. Wokół siebie – wielość komentarzy i objaśnień, agresywnych i nieszczerych w wykonaniu polityków, stronnicych, ale także zagubionych i bezradnych w wykonaniu publicystów. Jeśli do tego wszystkiego dodaję swoją analizę, to w poszukiwaniu – poza bieżącą polityką – zrozumienia i bardziej systematycznego wyjaśnienia, co się stało i co w związku z tym jest możliwe.

1. W Polsce w okresie pierwszych piętnastu lat po roku 1989 polityka organizowana była przez podział postkomunistyczny. Z jednej strony sytuowali się ludzie PRL, jej funkcjonariusze i zwolennicy oraz reprezentująca ich partia postkomunistyczna, najpierw SdRP, a potem SLD. Z drugiej strony – rozmaite ugrupowania i partie o rodowodzie antykomunistycznym i solidarnościowym oraz ich zwolennicy i wyborcy.



2. SLD i strona postkomunistyczna przyzwyczyły nas do efektywności i sukcesów: w wyborach parlamentarnych 1991 roku Sojusz otrzymał niecałe 12 procent głosów, by w 2001 r. dojść do 41 procent. W 1995 roku jego kandydat Aleksander Kwaśniewski został prezydentem i po dziesięciu latach właśnie kończy swoje urzędowanie, a trzeba dodać, że przez cały ten czas oceny jego prezydentury były bardzo dobre lub dobre. Powodzenie Sojuszu miało kilka przyczyn. SLD potrafił stać się jedynym reprezentantem strony postkomunistycznej, dysponował rozbudowaną, jak na polskie warunki, organizacją, jego przywódcy działali jak dobrze zgrany zespół i z czasem proponowali coraz bardziej umiarkowany program, do zaakceptowania przez „przeciętnego” wyborcę.

Wszystko to już przeszłość. Seria afer korupcyjnych i kryminalnych oraz publiczne przesłuchania przed komisjami sejmowymi polityków SLD ukazały nie tylko ich arogancję i cynizm, niekompetencję lub niedbałość, ale przede wszystkim „sitwy” i układy dbające o swoje interesy na granicy prawa i poza nią. Wobec docieklivosti komisji i malejącego poparcia społecznego ulatniał się *team spirit*: jedni myśleli o ratowaniu własnej skóry, drudzy o własnej karierze, której partia już nie gwarantowała. Rozgorzały wewnętrzne walki. Sojusz podzielił się – grupa Marka Borowskiego założyła SdPl. Tak postkomuniści stracili jeden ze swoich atutów, a mianowicie jedność. SLD dorobił się rywala, który – by się odróżnić i zyskać wiarygodność – musiał go krytykować i atakować, co też czynił przez całą kampanię wyborczą, wysunął odrębnego kandydata na fotel prezydenta itp., itd. SdPl postępowała racjonalnie, ale plan się nie powiódł, ponieważ postkomunistyczny elektorat rozłamów i „zdrady” nie wybacza.

W wyborach w 2005 roku na SLD głosowało mniej niż kiedykolwiek, bo 11,31 procent wyborców (1 335 257 osób), a SdPl do Sejmu

**Wbrew wszystkiemu
postkomunistyczna lewica
przetrwiała.**

nie weszła, uzyskując poparcie 3,8 procent wyborców (459 380 osób). To przede wszystkim te słabe rezultaty, a w drugiej kolejności podział partii oraz odejście jej kluczowych liderów, do-

prowadziły do przekonania o końcu postkomunizmu i w związku z tym postkomunistycznego podziału.



Sądę inaczej. Otóż wbrew wszystkiemu postkomunistyczna lewica przetrwała – AWS rozpadła się wobec kompromitacji i trudności nieporównanie mniejszych! Przetrwała, ponieważ istnieje jej elektorat: SLD i SdPl otrzymały łącznie poparcie ponad 15 procent głosujących. Przetrwała, ponieważ posiada liczące się zasoby: Sojusz zachował część członków i działaczy, nazwę (zszarganą, ale rozpoznawalną), organizację (słabszą niż dwa lata temu, ale funkcjonującą), pozycje samorządowe. Ponadto, osłabiony SLD cofał się do swojego wyborczego matecznika, przyznając się, choć niechętnie, do swoich korzeni, ideowych afiliacji, miejsca na politycznej scenie.

Nie ma, oczywiście, gwarancji, że SLD przetrwa w obecnej postaci. Od dawna słychać o pomysłach budowania szerszej formacji lewicowej. Ale po wyborach z 2005 roku podział postkomunistyczny wciąż trwa i owa projektowana nowa lewica większe ma szanse na zagospodarowanie postkomunistycznej strony niż na przekroczenie postkomunistycznego podziału.

3. Strona postsolidarnościowa zawsze była zróżnicowana, podzielona, a nawet skłócona. Mimo to przypuszczano, że w dłuższym okresie ukształtuje się system partyjny o formacie „dwa plus dwa”, że po obu stronach podziału ugrupowania mniejsze, trzecie i czwarte, będą przez większe wchłaniane lub marginalizowane i eliminowane (wpisywały się w ten scenariusz z jednej strony na przykład UP, z drugiej – ROP).

Z dzisiejszej perspektywy w tym zróżnicowaniu dostrzegam – uwzględniając stosunek do Okrągłego Stołu, do postulatów lustracji i dekomunizacji oraz do AWS – trzy nurty: liberalną centroprawicę (Tadeusz Mazowiecki, UD, KLD, UW, PO), liberalnokonserwatywną prawicę (ZChN, PC, AWS i Marian Krzaklewski, PiS i Lech Kaczyński) oraz prawicę radykalną (RdR i Jan Olszewski, LPR). Tożsamość ideowo-polityczna owych odłamów zamazywana była przez niechęci i konflikty wewnątrz nich (jak na przykład niechęć i rywalizacja między PC a ZChN na początku lat 90.), przez instytucjonalną niestabilność (partie pojawiały się i znikwały, zmieniały nazwy, łączyły się i dzieliły) oraz przez zmieniające się poparcie wyborcze (na korzyść opcji centroprawicowej lub liberalnokonserwatywnej, ze zna-



czącą lub marginesową rolę opcji prawicoworadykalnej). Trzeba też przyznać, że z radykalną prawicą i LPR jest kłopot: z jednej strony jest ona antykomunistyczna, a wśród jej przywódców są lub byli działacze opozycji, „Solidarności” i podziemia, z drugiej – pozostaje niezmiernie krytyczna wobec porozumienia Okrągłego Stołu i solidarnościowych rządów, sięgając po radykalnie antysolidarnościową retorykę. Dlatego analizuję ją z dwóch perspektyw: jako radykalne skrzydło strony postsolidarnościowej i, dalej, jako ugrupowanie stawiające się poza postkomunistycznym podziałem.

Wybory parlamentarne z 2005 roku potwierdziły i utwierdziły ten trójpodział: w dwóch kolejnych wyborach parlamentarnych (w roku 2001 i 2005) rywalizowały ze sobą i znalazły się w sejmie te same, zorganizowane siły polityczne: PO – PiS – LPR, wszystkie z wyrazistymi liderami.

Utrwalaniu się tego podziału „na trzy” sprzyja – poza trwałością organizacji partyjnych i przywództwa politycznego – próba artykułowania różnic ideowych. Taką próbę stanowi przeciwstawienie Polski solidarnej Polsce liberalnej.

Braciom Kaczyńskim pomógł w tym czas: czas historyczny i czas kampanii wyborczej. Solidarnościowa tradycja i symbole do 2001 roku były niejako zajęte przez polityków i partie polityczne, z którymi środowisko braci Kaczyńskich pozostawało w konflikcie lub niezgodzie. Trudno było odwoływać się do „Solidarności”, kiedy jej przewodniczący został prezydentem, którego zajadle się zwalczało. Nie było to możliwe, kiedy istniała AWS, której parcie do władzy określano słynnym „TKM”. Ale Lech Wałęsa wycofał się z polityki, AWS się rozpadła i do podjęcia tradycji „Solidarności”, jej etosu, jej symboliki nikt tak bardzo nie pretendował. Nie pretendowali też bracia Kaczyńscy. Przed wakacjami, kiedy Cimoszewicz jeszcze nie wycofał się z wyborów, Lech Kaczyński mówił o starciu Polski AK-owskiej z Polską PRL-owską. Ale jesienią, po obchodach 25. rocznicy powstania „Solidarności”, sam Lech Kaczyński – jak słyszałam – przekształcił Polskę socjalną w solidarną. Można zarzucać, że przeciwstawienie to stanowi nadużycie (tak sądzę) i uproszczenie, że jest potencjalnie groźne dla rządu PiS, ale nie można odmówić mu siły wyrazu, przekonywania i przyciągania.



Owe hasłowo, symbolicznie wyrażone różnice ideowe wiążą się z różnicami programowymi, ale nie ma tu miejsca na ich szczegółowe omówienie. Najkrócej mówiąc, te dwie Polski zawierają przeciwstawne lub odmienne wizje państwa i gospodarki, społeczeństwa i obywateli oraz relacji między społeczeństwem i obywatelami a władzą oraz odwołują się do niejednakowych wartości.

Utrwalaniu się tego podziału „na trzy” sprzyja także zróżnicowane poparcie środowisk i grup społecznych dla PiS i PO. Przypomnę tylko, że na PiS i Lecha Kaczyńskiego częściej głosowali wyborcy starsi, mający niższe wykształcenie, ze wsi i małych miast, a różnice regionalne pozwalają wnioskować, że to ludzie bardziej religijni, żyjący w bardziej zasiedlonych społecznościach, ubożsi. Natomiast na PO i Donalda Tuska częściej głosowali wyborcy młodszy, mający wyższe wykształcenie, z dużych miast, a zapewne także mniej religijni, żyjący w mniej zasiedlonych i zintegrowanych społecznościach, zamożniejsi. Choć zależności te mają tylko probabilistyczny charakter (nawet wśród studentów, a więc ludzi młodych i wysoko już wykształconych, Tusk uzyskał wprawdzie poparcie 65 procent, ale 35 procent głosowało jednak na Kaczyńskiego), to można w nich widzieć początek społecznego zakorzeniania się partii politycznych.

Zatem podziałowi strony postsolidarnościowej „na trzy” sprzyjają i czynniki instytucjonalne, i czynniki ideowo-programowe, i zróżnicowane zaplecze społeczne.

4. Poza podziałem postkomunistycznym istnieją jeszcze inne podmioty polityczne: PSL, „Samobrona”, a części LPR.

Z teoretycznego i historycznego punktu widzenia nie ma w tym niczego dziwnego. Żaden podział nie ogarnia ani nie wyjaśnia całego społecznego zróżnicowania i wszelkich politycznych konfliktów. Nawet podział klasowy – głęboko zakorzeniony w życiu gospodarczo-społecznym i dobrze organizowany przez związki zawodowe i partie polityczne – nie wyczerpywał i nie wyjaśniał społeczno-politycznych różnic i konfliktów. Obok reprezentujących klasę robotniczą partii socjaldemokratycznych i komunistycznych oraz reprezentujących burżuazję partii konserwatywnych i liberal-



nych mogły istnieć i istniały partie chłopskie, wyznaniowe, etniczne, regionalne itp., itd.

Tak też było w Polsce po roku 1989 i jest obecnie. PSL od początku ustawiało się poza postkomunistycznym podziałem, negując podziały historyczne i ideowe oraz apelując do solidaryzmu społecznego. „Samoobrona” szła jeszcze dalej, wykorzystując retorykę anty-establishmentową i populistyczną. LPR łączyła antykomunizm z retoryką antyestablishmentową i populistyczną. Partie te, o niewątpliwie różnym pochodzeniu, opcji ideowej i stylu uprawiania polityki, łączy świadome odrzucenie podziału postkomunistycznego jako organizującego polską scenę polityczną. Robią to w swoim dobrze pojętym interesie: PSL – by zmasać swoją przeszłość i prezentować się jako centrum, a „Samoobrona” i LPR – by ugrać coś na antyestablishmentowej retoryce (wszyscy już rządili i się nakradli).

Po wyborach parlamentarnych z 2005 roku można powiedzieć, że takie partie polityczne, które świadomie lokują się poza podziałem postkomunistycznym, stanowią stały element naszego systemu partyjnego. Co, oczywiście, nie znaczy, że w przyszłych wyborach dokładnie te same ugrupowania wejdą do sejmu. Ale co znaczy, że przy szczególnym układzie głosów i mandatów partie te mogą odgrywać rolę jęczyzka u wagi.

5. Co dalej? W przedstawionej diagnozie zawarte są elementy przewidywania. Muszę jednak podkreślić, że socjologowie przewidywać nie lubią, ponieważ w działaniu społecznym i politycznym wiele czynników, doraźnie decydujących, pozostaje niejako poza zasięgiem socjologii czy politologii. Zwłaszcza w polityce liczy się przywództwo, wybory i działania liderów, to, co ktoś zrobił lub czego nie zrobił, powiedział lub nie..., a na to wpływ mają możliwości poznawcze polityków, ich cechy osobowości, żądza władzy i frustracje, i wszelkie inne, niesocjologiczne i niepolitologiczne czynniki. Po tych koniecznych zastrzeżeniach wnioski formułować będą już śmieiej.

Po pierwsze, podział postkomunistyczny przetrwał i w perspektywie średniookresowej będzie kształtował polski system partyjny i scenę polityczną.



Po drugie, postkomunistyczna strona tego podziału nie zaniknie. Obecnie jest ona podzielona, ale prawdopodobnie w nieodległej przyszłości podjęte zostaną próby jej rekonstrukcji lub budowania szerszej formacji lewicowej.

Po trzecie, po stronie postsolidarnościowej na poziomie partii politycznych stabilizuje się podział „na trzy”. To znaczy, że w krótkim okresie między tymi partiami toczyć się będzie swoista wojna pozycyjna. Widać już linie natarcia i frontu: PiS, z pomocą „Samobrony” i przede wszystkim LPR, próbuje zepchnąć PO w lewo i oskarżać o zajmowanie stanowiska „jak SLD” lub nawet o jakieś kontakty z SLD, porozumienie czy wręcz sojusz. Dla postsolidarnościowej Platformy jest to atak bardzo niebezpieczny, kwestionujący bowiem jej historyczno-ideową tożsamość. PO usiłuje odpłacać pięknym za nadobne, oskarżając PiS o przymierze z Andrzejem Leppem, które stanowi zdradę wspólnych ideałów i planów politycznych oraz podważa wiarygodność programu rewolucji moralnej i IV Rzeczypospolitej.

Nie są to mało znaczące harce polityczne. Stawką w grze jest – poza tym, co byłoby do osiągnięcia w tej kadencji parlamentarnej – relatywna spójność strony postsolidarnościowej, jej nowoczesna forma koalicji konserwatywnoliberalnej. Inną możliwością jest taki model stosunków, jaki przez długie dekady panował między partiami socjaldemokratycznymi a komunistycznymi w krajach Europy Zachodniej: mimo że oba typy partii reprezentowały tę samą stronę podziału, to zawzięcie się zwalczały. Największym wrogiem był ten, kto znajdował się najbliżej.

Największym wrogiem był ten, kto znajdował się najbliżej.

Zatem to, co stanie się w przyszłości, tej bliższej, a nawet tej dalszej, zależy w wielkiej mierze od przywódców politycznych: ich rozumienia i definiowania sytuacji, strategii działania i umiejętności działania.

Po stronie postkomunistycznej wielkiego wyboru nie ma. Strategia minimalistyczna, ale nieobciążona większym ryzykiem, to nawiązanie na współpracę SLD i SdPi, na przykład nawiązanie porozumienia przed wyborami samorządowymi w 2006 r., praca nad poprawą wizerunku i... czekanie na błędy rządzącego PiS. Strategia



bardziej ryzykowna, ale i kusząca większymi szansami (wynikiem w przyszłych wyborach na poziomie ponad 20 procent), to budowanie zupełnie nowego ugrupowania, z założenia nieco eklektycznego, obejmującego środowiska od nowej lewicy po, co najmniej, dawną UW. Jeśliby politycy UW nie włączyli się w taką inicjatywę, to powstałaby po prostu jakaś nowa lewica. Jeśliby natomiast zaakceptowali taką strategię, to powstałaby formacja o charakterze centrolewicowym i podział postkomunistyczny zostałby przewyciężony.

Po stronie postsolidarnościowej możliwości jest więcej. Pierwsza to taka, że mimo sukcesów i potknięć ze strony rządzącego PiS, ale także reagujących na bieżącą politykę PO i innych partii, układ sił między PO, PiS i LPR pozostaje w miarę stały: PiS nie zyskuje zbyt wiele, PO zbyt wiele nie traci, LPR się broni. Takiemu rozwojowi wydarzeń sprzyjać będzie przede wszystkim umiarkowany sukces polityki rządu i okopywanie się partii na swoich pozycjach.

Druga możliwość zakłada niepowodzenia polityki rządu: wtedy PiS traci i na korzyść PO, i na korzyść innych partii („Samoobrony” i LPR).

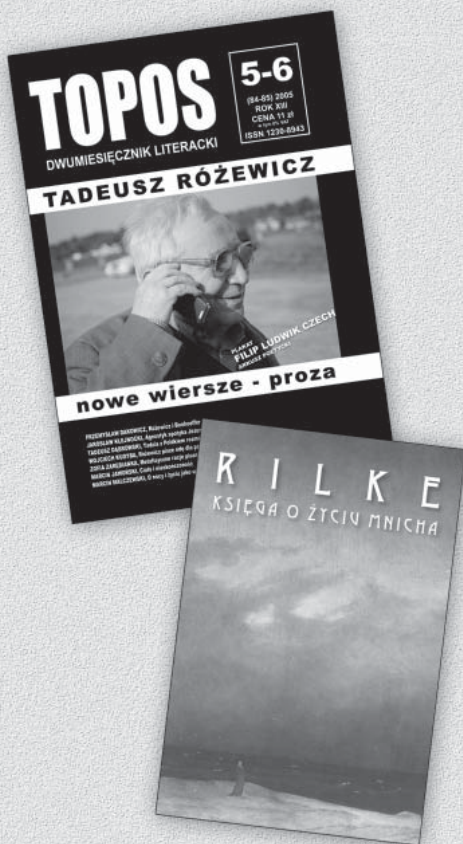
Niewykluczone, że wobec niepowodzeń rządu Jarosław Kaczyński zdecyduje się na koalicję PiS z PO – byłaby to trzecia możliwość, mało prawdopodobna, lub z „Samoobroną” i LPR – byłaby to możliwość czwarta, bardziej prawdopodobna. Ta druga koalicja dla Kaczyńskiego stanowiłaby okazję do swobodnego zhołdowania obu tych ugrupowań: przejścia części elektoratu, kooptacji niewielkiej części działaczy i struktur organizacyjnych. A dla Andrzeja Leppera czy Romana Giertycha okazję do symbolicznego i faktycznego wzmocnienia ich ugrupowań poprzez wprowadzenie do struktur państwa.

W rozważanych tu scenariuszach nie uwzględniam ani oszalałego sukcesu polityki rządu PiS, ani desperackiego zbliżenia PO do SLD. Obu tych możliwości nie przewiduję. Ale, jak widać, dopuszczam możliwość znacznych zmian na scenie politycznej i w systemie partyjnym. Nie wykluczam nawet pewnego osłabienia podziału postkomunistycznego spowodowanego albo przez ruch po stronie postkomunistycznej – udaną ofensywę tworzenia centrolewicy – albo przez ruch po stronie postsolidarnościowej – konflikty PiS z PO o natężeniu rozsadzającym tę stronę. W polityce ostatecznie wszyst-

DIAGNOZY

ko zależy od ludzi: od wyborów obywateli, od decyzji polityków. Tylko odpowiedzialność polityków jest znacznie większa od odpowiedzialności wyborców, odpowiedzialność zaś polityków rządzących jest większa od odpowiedzialności polityków opozycyjnych.

MIROŚŁAWA H. GRABOWSKA, socjolog, pracuje w Instytucie Socjologii UW i w Instytucie Studiów Politycznych PAN. W latach 1975-1989 związana z opozycją demokratyczną. Laureatka Nagrody im. ks. Józefa Tischnera za rok 2004. Wydała ostatnio: *Podział postkomunistyczny. Społeczne podstawy polityki w Polsce po 1989 roku* (2004).



„TOPOS”
O TADEUSZU RÓŻEWICZU
oraz
RAINER MARIA RILKE
„KSIĘGA O ŻYCIU MNICHA”
w przekładzie Andrzeja Lama
w cenie „Toposu”

Już w grudniu w salonach EMPiK.



Emilia Sułek

Nowy mit Tybetu

Dzisiejsze potoczne wyobrażenia o Tybecie to bardziej zbiór mitów niż obraz rzeczywistości. Przemiany tych wyobrażeń są odbiciem zmian zachodzących w czymś, co nazwać można mentalnością człowieka Zachodu.

W 1950 roku wojska komunistycznych Chin przekroczyły granice Tybetu. Miał się wówczas rozpocząć proces wyzwolenia Tybetańczyków spod władzy klasztorów i arystokracji, prowadzący do zbudowania bezklasowego społeczeństwa komunistycznego. W tym samym roku przedstawiciele rządu tybetańskiego podpisali w Pekinie akt zwany „Siedemnastopunktową ugodą w sprawie pokojowego wyzwolenia Tybetu”. Dokument ten miał określać przyszłość stosunków tybetańsko-

-chińskich i warunki obecności chińskich wojsk w Tybecie. Kilka lat trwały podwójne rządy nad Tybetem, sprawowane przez władze Chin Ludowych i centralną administrację państwa dalajlamów¹, której możliwości efektywnego zarządzania krajem były coraz bardziej ograniczane. Wreszcie w 1959 roku niezadowolenie z chińskich działań w Tybecie oraz obawa przed wprowadzeniem do Chin XIV Dalajlamy doprowadziły Tybetańczyków do rozpoczęcia zbrojnego powstania w Lhasie.

¹ Polska pisownia i odmiana wyrazu „Dalajlama” budzi kontrowersje nie tylko wśród językoznawców, ale i samych tybetologów. Również autorzy tekstów prezentują różne poglądy na ten temat. Zdecydowaliśmy się w tym numerze przyjąć zasadę nieingerowania w decyzje autorów, stąd wyraz „Dalajlama” występuje w dwóch formach – pisany razem i rozłącznie (przyj. red.).



Dalajlama zdołał uciec do Indii, gdzie otrzymał azyl polityczny i w położonej na północy kraju Dharamsali rozpoczął tworzenie rządu emigracyjnego.

W tym ważnym momencie historii Tybetu podróż do tego kraju odbył polski dziennikarz Jerzy Lobman. Jego książka *Tybet* ukazała się w 1960 roku, w dużym nakładzie, wydana przez Książkę i Wiedzę. Jest to jedna z niewielu relacji z Tybetu napisanych przez Polaków. To opowieść o ucisku pańszczyźnianym, inkwizycji i „zepsuciu hierarchii lamaickiej”, o zrywie mas ludowych i o „rozpaczliwie tracącej grunt pod nogami reakcji”, czyli powstaniu przedstawionym przez Lobmana jako rebelia zbuntowanych arystokratów. Język, jakim posługuje się autor, i wyraźnie prokomunistyczne przesłanie, jakim nasycony jest cały opis, nie budzi sympatii dzisiejszych czytelników. Znając historię, patrzą oni inaczej na wydarzenia opisywane przez Lobmana. Rozpoczęte przez Chiny „wyzwalanie” Tybetu odbywało się w sposób daleki od gwarantowanych traktatem z 1951 roku metod pokojowych. Znana jest też dziś dobrze historia „rewolucji kulturalnej” i zniszczeń, jakich dokonano w Tybecie i na innych obszarach Chin w latach 60. Jerzy Lobman nie znał przyszłości Tybetu, swojemu dziennikarskiemu zadaniu nie poświęcił też wystarczającej uwagi, zadowalając się oficjalnymi informacjami prezentowanymi przez chińskich gospodarzy. Jednak mimo wad tej książki warto się nią zainte-

resować. Prezentując sposób pisania i myślenia o Tybecie w tamtym czasie, pozwala ona dostrzec, jak zmienił się w Polsce sposób mówienia o tym kraju w ciągu niespełna pół wieku.

Dziś na emigracji, w różnych krajach Azji i Zachodu, żyje sto kilkadziesiąt tysięcy Tybetańczyków. Rząd emigracyjny w Dharamsali prowadzi aktywną politykę na rzecz podtrzymania swego dziedzictwa kulturowego. Łatwiej niż w czasach Lobmana pojechać można do Tybetu, o kraju tym wydaje się książki i kręci filmy. Walka o wolność Tybetu budzi sympatię w kręgach studentów i inteligencji, a XIV Dalajlama cieszy się szacunkiem i autorytetem w wielu krajach świata. Dalajlama otrzymał pokojową Nagrodę Nobla, spotyka się z wieloma przywódcami politycznymi i religijnymi. Dwukrotnie odwiedził też Polskę. Również w Polsce istnieje kilka organizacji wspierających walkę Tybetańczyków o wolność czy też autonomię ich kraju. „Sprawa Tybetu” stała się bliska wielu ludziom, jest przedmiotem zainteresowań nie tylko tybetologów, lecz także mediów. Opinie, jakie usłyszeć można w zwykłej, potocznej rozmowie i znaleźć w popularnych publikacjach o Tybecie, mają niewiele wspólnego z obrazem tego kraju, jaki znajdujemy w książce Lobmana.

W opisach Tybetu, które dzisiaj budują o nim potoczne wyobrażenie, zauważyć można kilka ważnych pojęć: harmonia, pacyfizm, duchowa głębia buddyzmu. W książce Jerze-



go Lobmana nie odnajdziemy żadnego z nich. W zamian za to, zgodnie z marksistowską manierą, autor szczegółowo przedstawia tybetańskie stosunki społeczne i system produkcji. Tytuł jednego z rozdziałów głosi: „Każdy człowiek musi mieć swego pana”. Tam, pisze Lobman, „nikt nawet nie ośmielał się marzyć o wolności, o własnej ziemi”. A jak naprawdę wyglądały stosunki społeczne w dawnym Tybecie? Ziemia uprawna i pastwiska znajdowały się w posiadaniu arystokratycznych rodów, klasztorów, inkarnowanych lamów oraz przedstawicieli rządu dalajlamów i lokalnych władz. Zwyczajny człowiek, żyjący z tej ziemi, przywiązany był dziedzicznie do majątku i pana, który był właścicielem tego majątku. Zobowiązany był do pracy na *demesne* – ziemi należącej do pana, do płacenia podatków i wykonywania wszelkiego rodzaju sezonowych prac: przewozu zboża, przerobu wełny itd. Nakładano również dożywotnio obowiązki na wybranych członków społeczności. Należały do nich: służba w wojsku i praca mnicha lub mniszki w domu pana. Poddany nie mógł samowolnie zrezygnować z tego układu, a za ucieczkę z majątku groziła kara. Mógł wstąpić do klasztoru, ale po uzyskaniu zgody pana mógł udać się na długą pielgrzymkę lub w podróż handlową, ale tylko dopóki spłacał swe należności regularnie. Za zgodą

swego pana mógł poświęcić kogoś przypisanego innemu panu i przenieść się na ziemię małżonka, ale zachowywał przy tym swe wcześniejsze zobowiązania, a nawet przekazywał je dzieciom. Mógł jednak zaskarżyć w „wyższej” instancji decyzje i postępowanie swego pana, ale także liczyć na jego pomoc w sytuacji konfliktu z poddanym sąsiada. Przede wszystkim jednak dostawał w użytkowanie (nie na własność) kawałek ziemi, z którego utrzymywała się jego rodzina.

To, czy system taki można nazwać poddaństwem, czy można użyć słowa „poddany” czy raczej należy mówić – mniej ofensywnie – o „człowieku z ludu”, jest dziś jedną z najgorętszych dyskusji w zachodniej tybetologii. Jednak w czasach, kiedy Lobman zwiedzał Tybet, mógł śmiało podsumować sytuację tamtejszych chłopów: „Są to ludzie bez historii. Bo czyż może mieć historię koń, krowa, pies czy inne zwierzę domowe?”. Współczesnym polskim sympatykom Tybetu kraj ten kojarzy się wprawdzie „z szaleniem prostymi ludźmi, z ciężką pracą, z bardzo ciężkim życiem”², jednak to życie miewa wiele uroku – cechuje je „harmonia z przyrodą, z naturą, z bogami”. Z zagranicznych przewodników po Tybecie możemy dowiedzieć się, że jego mieszkańcy stawiają sobie za cel „osiągnięcie harmonijnej równowagi między ich codziennymi zajęciami

² Jeśli nie zaznaczono inaczej, cytaty pochodzą z rozmów, jakie prowadziłam w ramach badań nad „mitem Tybetu”. Rozmawiałam z buddystami, uczestnikami demonstracji przeciw chińskiej władzy w Tybecie, osobami interesującymi się kulturą tego kraju. Obszerny tekst poświęcony tym badaniom ukaże się w „The Tibet Journal”.



mi a siłami duchowymi, w których istnienie wszędzie dookoła siebie wierzą”. „National Geographic” powiela ten trop, pisząc o konflikcie między chińskimi „pragmatycznymi komunistami”, którzy chcieli stworzyć nowy świat, a „pobożnymi tybetańskimi buddystami, których celem było życie w harmonii ze światem takim, jaki jest”. Czy polski chłop był tak samo żyty ze swym otoczeniem jak Tybetańczycy czy może mniej od nich? Czy harmonia ze środowiskiem i otaczającym światem jest wynalazkiem wyłącznie tybetańskim? Pełne pośpiechu życie w zurbanizowanych krajach Zachodu tej romantycznej harmonii jest raczej pozbawione, choć nie jest pewne, czy rolnik lub koczownik z Tybetu podzielałby zachwyt nad atmosferą dawnej sielanki, która w opinii zachodnich sympatyków tego kraju usuwa w cień wszelkie wady tamtego ustroju społecznego.

W opinii wielu Tybetańczyków przed chińską inwazją wciąż żyli w średniowiecznym feudalizmie. Polski sympatyk Tybetu mówi: „Byli chłopci, byli uczeni w piśmie mnisi, no i tak sobie żyli po bożemu jak w średniowieczu”. W podobny sposób dawny Tybet opisuje Mary Craig, biografka Dalajłamy: był to kraj „niemal średniowieczny” i „na pół feudalny”. Wyrażenia te są dalekie od precyzji i budzą wątpliwości, zwłaszcza kiedy stosuje się je do krajów pozaeuropejskich. Tutaj nie tyle opisują one istniejącą rzeczywistość, ile są jej znakami rozpoznawczymi, a oprócz skojarzeń niewiele się za

nimi kryje. Słowa feudalizm i średniowiecze, gdy pojawiają się w książce Lobmana, są częścią krytyki dawnego Tybetu: ten świat bogatych panów i żyjących w nędzy chłopów nie zmieniał się od wieków, a terror religijny w państwie powodował, że nikt nie ośmielał się żądać zmian. Dzisiaj, wśród osób wspierających walkę o wolność Tybetu, spotkać można inną ocenę dawnego feudalnego ustroju: choć był on „z naszego punktu widzenia zacofany, średniowieczny, w Tybecie całkiem dobrze się sprawdzał i to, co wprowadzili Chińczycy po inwazji – nowoczesny w ich mniemaniu ustrój państwowy – na pewno przyniosło więcej szkód”. Lobman popierał chińską interwencję w Tybecie. Potępiał jej krytyków i sposób myślenia, który każe pozostawić wyzyskiwaną ludność samej sobie, jeśli tylko bycie wyzyskiwaną jej odpowiada. „Bronienie niewolnictwa w imię wolności człowieka jest chyba najbardziej absurdalnym przeinaczeniem stanu faktycznego” – konkluduje autor, bo „któż z tych 95 procent ludności, którą stanowili pańszczyźniania, był zainteresowany zachowaniem owej wolności pozostawania w niewoli?”

Jeżeli nawet ludzie w dawnym Tybecie cierpieli wyzysk i żyli w biedzie, to dzięki temu zachowali cechy, których nam dziś brakuje – mówią miłośnicy Tybetu. W świecie masowej konsumpcji i nadprodukcji dóbr można dostrzec tendencję idealizującą ubóstwo: Tybet to „kraj ludzi szczęśliwych, którzy poszukują przyjaźni, a nie budowania dostatku”. To



kraj ludzi ubogich, a oni „inaczej żyją, inaczej traktują innych ludzi”, zgodnie z zasadą, że „im mniej masz, tym więcej dajesz”. Z ostatnią opinią zgodziłby się może i Lobman, choć ciężka sytuacja materialna ludu, którą władze komunistyczne miały poprawić, kojarzyła mu się raczej z ciemnotą, chorobami i brakiem higieny. Zaskoczeniem dla Lobmana byłoby to, że tamten „przedkomunistyczny” Tybet dla dzisiejszych ludzi może być nadzieją na „pozytywną przemianę Zachodu” i „kreowanie pozytywnej więzi społecznej”. Przykład Tybetu ma pokazywać, że na takiej więzi, opartej na buddyjskim współczuciu, zbudować można „nierepresyjne społeczeństwo, które pozbywa się administracji, które nie potrzebuje armii, w którym jest strasznie zredukowana policja”. Według osób wspierających „sprawę Tybetu” społeczeństwo tego kraju było „nierepresyjne” także względem kobiet, bo miały one „wybór, czy założyć rodzinę, czy pójść do klasztoru” i nie były „w pozycji bardzo nieuprzywilejowanej, tak jak w krajach arabskich”. Było „nierepresyjne” również względem środowiska naturalnego, bo kultura tybetańska – jak ktoś tłumaczy – opiera się na innym „paradygmacie”: podczas gdy „paradygmat europejski” sprowadza się do eksploatacji otoczenia, „paradygmat tybetański” polega na „próbie współżycia i podejścia bardziej na zasadzie równy z równym niż wyzyskujący-wyzyskiwany”.

Trudno jest malować portret zbiorowy całego narodu. W świecie

potocznych wyobrażeń uogólnienia nie należą jednak do rzadkości. I tak na przykład Tybetańczykom przypisuje się taką cechę jak zadowolenie z losu. Sam XIV Dalajlama pisze: „to, czego brakowało tybetańskiemu sposobowi życia, było rekompensowane z nawiązką zadowoleniem ze swego losu”. Z kolei w popularnym magazynie „Voyage” można przeczytać, że mieszkańcy Tybetu „nie gromadzą rzeczy, zadowalają się tym, co niezbędne. Żyją w zgodzie z nauką Buddy, rezygnując z bogactwa”. W obliczu postępującej krytyki konsumpcyjnego stylu życia, niematerialistyczni Tybetańczycy są pociągającą alternatywą dla wielu ludzi, którzy nie odnajdują się w warunkach kapitalistycznych. Jest jednak wiele miejsc na ziemi, także w krajach entuzjastycznych wobec Tybetu, gdzie ludzie żyją biednie i w otoczeniu niewielu przedmiotów. Osoby, które w prostocie tybetańskiego życia znajdują przykład tego, jak żyć należy, nie zauważają, że takie życie nie jest tylko sprawą osobistego wyboru i dobrowolnej rezygnacji z udogodnień, jakie proponuje cywilizacja Zachodu. Modę na „pozytywne zafocianie” pokazuje wypowiedź studentki orientalistyki: „Wiesz, ja mam w Europie telefony komórkowe, komputery i szybkie samochody, a w Tybecie mam właśnie konia i faceta, który jest ubrany w tradycyjny kubraczek. Może to jest mój mit Tybetu: jaki fajny jest rozbójnik, koczownik...?”.

Masowa produkcja jest zgubna dla ludowego rękodzieła także w Ty-



becie i jego mieszkańcy nie mogą uniknąć wpływów kapitalizmu, nie tylko zachodniego, ale i chińskiego. Jak daleko sięgać mogą te wpływy, czytamy w „Poznaj świat”: kontakt z cywilizacją powoduje u Tybetańczyków „biedę, stresy, a w konsekwencji skrócenie życia”. Wiele osób na Zachodzie przedstawia Tybet jako kraj, któremu nowoczesność nie jest potrzebna.

Lobman w buddyzmie widział jedną z przyczyn skrajnej nędzy ludności, która swoją pracą i podatkami utrzymywać musiała ogromną liczbę mnichów. Zauważał jednak, że „dyferencjacja klasowa” nie omijała też klasztorów, i usprawiedliwiał biednych mnichów, którzy dostawali głodowy przydział ziarna, masła i herbaty, podczas gdy zdobyte od wiernych fundusze władze klasztorne „obracały w kapitał lichwiarski lub w ekonomicznie bezproduktywne złote dachy i złote posągi Buddy”. Zyskujący dziś wyznawców, także w Polsce, buddyzm tybetański pozbawiony jest już tradycyjnego związku z polityką, zapomina się o zbrojnych walkach klasztorów o polityczną dominację i o wewnętrznych podziałach i sporach. Dla wielu ludzi buddyzm jest dziś przede wszystkim indywidualną „ścieżką duchowego rozwoju”. Dla Tybetańczyków – jak często się powtarza – jest prawdziwą „esencją ich życia”. Polscy buddyści mówią, że w Tybecie nie ma różnicy między duchowością a życiem codziennym, bo „im bardziej na Wschód, tym bardziej jest zauważalne pewne ubóstwo mate-

rialne ludów, tamtych narodów, ale zarazem bogactwo wewnętrzne, duchowe”. Buddyzm, inaczej niż katolicyzm czy islam, nie jest „skomercjalizowany”. Jest „autentyczny” (tak jak wierzenia Aborygenów i Indian Ameryki Północnej), tolerancyjny, pokorny i ekumeniczny, kojarzy się „z czymś bardzo pierwotnym, takim szczerym, takim dobrym”. Ta szczerokość i pokora każą Tybetańczykom być ludźmi łagodnymi i unikającymi walki. Ich pacyfizm wynika też „z braku agresji, z wewnętrznej bezbronności”. Młode pokolenie emigrantów domaga się wprawdzie walki o niepodległość Tybetu, ale – jak to ujął polski miłośnik tego kraju – „jeśli nie ma tradycji, nie ma broni, to chyba nie wiedzą, jak to robić”. O tym, że Tybetańczycy wiedzieli, jak to się robi, pisze w swoich wspomnieniach Aten z Njarongu we wschodnim Tybecie, uczestnik walk z Chińczykami: „Nasi ludzie po prostu nie umieli oprzeć się dobrej walce”.

W ciągu długich lat emigracji opublikowano wiele wspomnień ludzi z tybetańskich elit, którzy wracają w myślach do kraju swego dzieciństwa i młodości. Pamięć zaciera kształty z tamtych lat, a słaba znajomość życia prostych ludzi utrudnia stworzenie całościowego obrazu społeczeństwa dawnego Tybetu. Dla kolejnych pokoleń emigrantów Tybet to kraj, którego sami nie znali i może nie będą mogli poznać. Działania rządu emigracyjnego na rzecz popularyzacji wiedzy o Tybecie utrwalają mityczny obraz tego kraju. Krytykowane jest to nawet w krę-



gach emigracyjnych, świadomych tego, że mit nie musi być nieszkodliwy. W podtrzymywaniu „mitu” niewielki jest udział tej ludności, która mieszka we wciąż istniejącym realnym Tybecie. Sprawnie prowadzona akcja promowania tybetańskiego dziedzictwa trafia na podatny grunt chętnie chłonący treści, na które jest kulturowa podaż – ekologię, pacyzizm, równouprawnienie płci. Także słaba znajomość realiów zachodniej kultury każe wielu Tybetańczykom budować obraz własnej tożsamości w opozycji do wad ludzi Zachodu. Stąd w opiniach na temat Tybetu zabawne uproszczenia i ciągle odwoływania do naszych zachodnich kłopotów i wad: Tybetańczycy są szczęśliwi, choć biedni, podczas gdy my, choć mamy wszystko, jesteśmy wciąż niezadowoleni, oni kochają przyrodę, podczas gdy my ją niszczymy, oni potrafią głęboko wierzyć w sens swojej religii, podczas gdy my zdolność do takiej szczerzej wiary straciliśmy, dzieląc swój świat na sferę *sacrum* i *profanum*.

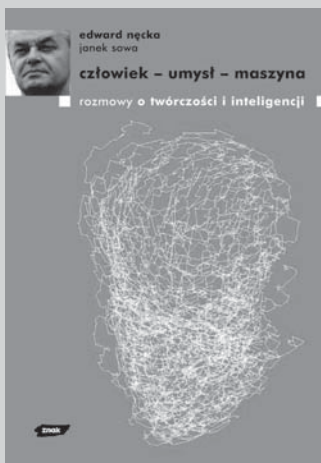
Czego można się nauczyć, porównując styl pisania o Tybecie z czasów Lobmana ze współczesnymi wypowiedziami zebranych w codziennej rozmowie czy przeczytanymi w popularnych czasopismach i książkach? Lobman krytykuje dawne porządki społeczne, uzasadniając potrzebę chińskiej interwencji w Tybecie, która miała przynieść wolność od dawnej władzy i od przesądów religii niepotrzebnej w państwie kontrolowanym przez komunistów z Pekinu. Tym samym książka Lobmana zgod-

na jest z ideologicznym nurtem epoki, którą reprezentował autor. Dziś, w nowej sytuacji politycznej, w opisach Tybetu dominuje podkreślanie pozytywnych aspektów jego wcześniejszej historii. Niewiele osób poświęca uwagę sposobowi sprawowania władzy czy rzeczywistym stosunkom społecznym w dawnym Tybecie, zadawalając się powierzchowną oceną Tybetu jako kraju, gdzie „ludzie potrafią być szczęśliwi biedni”. Aktywna działalność na rzecz rozpowszechnienia tybetańskiego buddyzmu na Zachodzie podejmowana przez buddyjskich nauczycieli spowodowała także zmianę w wizerunku tej religii. W jej opisach rzadko podejmuje się dyskusję nad rolą klasztorów w życiu społecznym i gospodarczym Tybetu, zamiast tego podkreśla się ogólne przesłanie tybetańskiego buddyzmu, które dla jego zachodnich sympatyków oznacza dążenie do własnego rozwoju duchowego. Zanim w uprzemysłowionych krajach Zachodu zaczęła pojawiać się krytyka konsumpcyjnego stylu życia, w opiniach na temat Tybetu trudno było znaleźć pochwałę ubogiej i prostej egzystencji wielu Tybetańczyków. Przypisywany im przyjazny stosunek do środowiska naturalnego czy ekumeniczne podejście buddyzmu tybetańskiego do innych religii świata to także nowe elementy w opisach tego kraju. Wcześniej, gdy ekumenizm i ekologia nie odgrywały takiej jak dziś roli w intelektualnym życiu Zachodu, w tybetańskim społeczeństwie i kulturze nie szukano realizacji tych ideałów. Dzi-

siejsze potoczne wyobrażenia o Tybecie to bardziej zbiór mitów niż obraz rzeczywistości. Przemiany tych wyobrażeń są odbiciem zmian dokonujących się w czymś, co nazwać można mentalnością człowieka Zachodu.

EMILIA SUŁEK, ur. 1976, absolwentka etnologii i orientalistyki na Uniwersytecie Warszawskim, współpracuje z Zentralasien-Seminar na Uniwersytecie Humboldtów w Berlinie. Zajmuje się kulturą nomadów tybetańskich, tradycyjną medycyną Mongolii i Tybetu oraz percepcją Orientu na Zachodzie.

znak



Edward Nęcka

Janek Sowa

Człowiek – umysł – maszyna

Czy profesor Nęcka jest robotem? Czy gotowanie może być twórcze? Czy można zrobić komputer z drewna? Czy małżeństwo jest wyborem racjonalnym? „Każdy z nas od czasu do czasu zastanawia się nad sobą i nad swoimi relacjami z ludźmi, jednak psycholog, siłą rzeczy, zastanawia się inaczej” – mówi Edward Nęcka. Błyskotliwe pytania Janka Sowy w połączeniu z wiedzą i osobistym doświadczeniem Profesora sprawiają, że lektura tej książki staje się prawdziwie intelektualną przygodą.



Ireneusz Kania

Mój Tybet...

...zaczął się bardzo dawno, ponad pięćdziesiąt lat temu, od znaczków pocztowych (jak wiele innych moich trwałych urzeczeń). Miałem chyba dwanaście-trzynaście lat, gdy drogą skomplikowanych transakcji wymiennych wszedłem w posiadanie złożonej z czterech sztuk serii znaczków chińskich.

Znaczki przedstawiały między innymi jakąś ogromną – i bardzo piękną – budowlę na szczycie góry oraz ubogo i smętnie wyglądającego chłopinę, który prowadzi sochę, postępując za parą dziwacznych zwierząt, ni to wołów, ni to żubrów. Później dowiedziałem się, że te bydlęta to jaki oraz że pyszny gmach zwał się „Potala” i był rezydencją dostojnika tytułowanego „Dalaj Lama”.

Szczególnie zainteresowały mnie napisy na znaczkach. Oprócz chińskich, które już identyfikowałem, były tam zupełnie inne litery – z fantastycznymi, wytwornymi zawijasami o ostrych, jakby płomienistych zakończeniach. Wtedy właśnie zacząłem marzyć o ich odszyfrowaniu. Bo wnet też dowiedziałem się, że znaczki przedstawiają krajobrazy Tybetu, tajemniczego kraju w Azji Środkowej, kraju, o którym nikt nie umiał powiedzieć mi niczego konkretnego, o którym nie mogłem znaleźć żadnej książki. Wiedziałem tylko z mapy, że są tam najwyższe na świecie góry.



Intrygujący mnie napis rozszyfrowałem dopiero po prawie dwudziestu latach. W transliteracji na nasze pismo brzmiał: *Bod ži-bas bczings-bkrol*, i oznaczał: „pokojowe wyzwolenie Tybetu”. Co to naprawdę oznaczało, dowiedziałem się z książki Jerzego Lobmana *Tybet* (Książka i Wiedza, Warszawa 1960), w której autor dokonaną zbrojnie przez Chińczyków w 1951 roku aneksję Tybetu przedstawiał, stosując się wiernie do tez komunistycznej propagandy, jako „wyzwolenie spod ucisku obszarników i zdemoralizowanego kleru buddyjskiego”. Książka była jednak moim pierwszym źródłem informacji o Kraju Śniegów, więc – mimo wszystkich jej mielizn i fałszów, z których zdać sobie w pełni sprawę mogłem dopiero znacznie później – zachowałem dla niej niejaki sentyment.

Później, gdy już zacząłem studia romanistyczne w Krakowie sprawa „mojego Tybetu” potoczyła się zwawiej. Moment przełomowy przyszedł, gdy dowiedziałem się, że kultura, język i piśmiennictwo Tybetu zajmują szczególną pozycję w całości kształcie studiów orientalistycznych. Był rok 1960; uczyłem się m.in.

chińskiego, chodziłem na lektorat sanskrytu u docenta Tadeusza Położniaka, interesowałem mnie buddyzm. Nie wiem już, od kogo usłyszałem, że do naprawdę poważnych studiów nad tą religią nieodzowna jest znajomość – oprócz sanskrytu, chińskiego, palijskiego – również tybetańskiego, bo właśnie w tym języku zachowało się w przekładzie z sanskrytu wiele ważnych tekstów, których oryginały bezpowrotnie zaginęły. Tak więc musiałem nauczyć się tybetańskiego.

Łatwo powiedzieć, trudniej zrobić. Gdy gdzieś w połowie lat sześćdziesiątych zacząłem się rozglądać za jakimś podręcznikiem czy gramatyką tybetańską, stwierdziłem z niemalym zaskoczeniem, że tybetologia jako samodzielna dyscyplina nie ma u nas prawie żadnych tra-





dycji. Język tybetański znali wprawdzie i wykorzystywali w swej pracy naukowej wybitni orientaliści, jak Stanisław Schayer, Konstanty Régamey, Arnold Kunst czy Janusz Chmielewski, żaden z nich jednak nie pozostawił po sobie opracowań dotyczących tego języka. Ratunkiem dla mnie okazała się szczupła książeczka *Tibietskij jazyk*, wydana w ramach zasłużonej radzieckiej serii „Jazyki zarubieźnego Wostoka i Afriki” w 1961 roku; jej autorem był wybitny rosyjski tybetolog Jurij Nikołajewicz Rerich. Wytropiłem ją w Jagiellonce. Był rok 1969; pracowałem wówczas w Centralnym Ośrodku Chłodnictwa – najpierw jako dokumentalista, później kierownik działu współpracy z zagranicą, i w długich a jałowych przerwach między kolejnymi „akcjami” i „mobilizacjami” cichcem, kryjąc się przed okiem szefa, przepisywałem sobie ową książeczkę z rosyjskiego na polski; kserografy nie były jeszcze wtedy dostępne. Nie pamiętam, ile czasu zabrała mi ta dość mozolna i dziwaczna robota – w każdym razie po jej ukończeniu miałem już elementarne pojęcie o klasycznym języku tybetańskim.

Wtedy przyszedł mi do głowy następny dziwny pomysł: napisałem mianowicie do Dharamsali w północnych Indiach, gdzie mieściła się Centralna Biblioteka i Archiwum Tybetańczyków na uchodźstwie (a także rezydencja Dalaj Lamy). List, w którym prosiłem o pomoce do nauki języka tybetańskiego, wygotowałem mozolnie w języku... hindi, bo jakoś do głowy mi nie przyszło, by użyć w tym celu angielskiego. Odpowiedź, w dobrej angielszczyźnie, przyszła po paru miesiącach. Sygnujący ją pan o nazwisku Gyatsho Tshering (okazał się kimś w rodzaju ministra kultury i informacji tybetańskiego rządu emigracyjnego) sumitował się i przeproszał za zwłokę, wyjaśniając, że ani on, ani żaden z jego współpracowników nie zna hindi, więc musieli dać mój list do przetłumaczenia!! Z p. Gyatsho Tsheringiem korespondowałem przez wiele lat. Zawdzięczam mu bardzo dużo: systematycznie zaopatrywał mnie w podręczniki (czyli książki szkolne, czytanki wydawane dla dzieci z tybetańskiej diaspory w Indiach), słowniki i inne publikacje ośrodka w Dharamsali, po tybetańsku i angielsku. W 1970 roku otrzymałem od niego wspaniały słownik tybetańsko-angielski (z sanskryckimi synonimami) Sarat Chandra Dasa, i był to punkt zwrotny w moich studiach. W 1974 roku publikowałem w „Folia Orientalia” moją pierwszą pracę tybetologiczną i był z tym pewien kłopot: redakcja, nie mając w Polsce odpowiednich specjalistów, za-



żądała ode mnie dwóch recenzji uczonych zagranicznych. Z prośbą o nie zwróciłem się do wybitnych tybetologów – prof. Bronisława Kuzniecowa z Leningradu i prof. Gézy Uraya z Budapesztu, którzy moją pracę potraktowali z wielką życzliwością.

Gdy dziś przebiegam w pamięci moją przygodę z Tybetem, nie mogę się oprzeć wrażeniu czegoś dziwnego i prawie nierealnego. Takie odczucie zawładnęło mną bardzo silnie w 1976 roku, gdy – niespodziewanie zaproszony przez Węgierską Akademię Nauk na pierwsze po wojnie (zdaje się, że w ogóle pierwsze) sympozjum tybetologiczne – znalazłem się w gronie najwybitniejszych światowych autorytetów w tej dyscyplinie, a zwłaszcza gdy – bodaj trzeciego dnia – poproszono mnie, bym wraz z profesorem R. Emmerickiem z Hamburga przewodniczył obradom sesji przedpołudniowej. A byli wśród uczestników tej konferencji uczeni tacy jak Rolf Alfred Stein z Paryża (znał jeszcze kilka niecenzuralnych słów po polsku, urodził się bowiem w Świeciu nad Wisłą), Seyfort Ruegg, Lajos Ligeti, książę Piotr Grecki (wybitny etnograf, świetnie mówiący po tybetańsku),



profesor Rinczen Jöngsiyebü z Ułan-Bator (całkiem dobrze mówiący po polsku; tłumaczył nawet Mickiewicza), Kun Chang z Berkeley, Walther Heissig, Luciano Petech, Pema Tsering (wykładał w Bonn; w swej ojczyźnie był mnichem i naocznym świadkiem „pokojowego wyzwolenia Tybetu” w 1951 roku. Jego brat zginął w walkach z Chińczykami), Ernst Steinkellner, Josef Kolmaš... Wielu z tych luminarzy wspomagało mnie później publikacjami i konsultacjami w mej pracy translatorskiej, gdy zmagalem się z bynajmniej niełatwymi tekstami *Księgi Umarłych*, *Żywota Milarepy* czy aforyzmów Sakji Pandita.

Czystym surrealizmem był również dla mnie okres 1983-1988, kiedy to na prośbę członków krakowskiej wspólnoty Kagjut (to jedna ze szkół buddyzmu tybetańskiego) próbowałem ich uczyć pod-



staw klasycznej tybetańszczyzny. Byli w tej grupie późniejsi wybitni znawcy kultury i religii Tybetu, m.in. Maria Marchut, Łukasz Trzciniński, Marek Kalmus, Ewa Waldeck-Kurtyka. Przedsięwzięcie nie przyniosło oczekiwanych przeze mnie rezultatów, co tylko utwierdziło mnie w przekonaniu, że dydaktyka nie jest moim powołaniem. Jednak moi dawni „studenci” okazjonalnie zapewniają mnie, że coś im przecież z tej nauki w pamięci pozostało...

Myślę teraz, że owo poczucie obcowania z czymś tajemniczym i dziwnym, towarzyszące mi bez przerwy od początku mojej tybetańskiej fascynacji, ma korzenie dające się jakoś zracjonalizować. Weźmy sam język: na poły aglutynacyjny, w którym – za sprawą tzw. konstrukcji ergatywnej – zdanie zawieszono jest zawsze na kompleksie czasownikowym niosącym cały ciężar semantyczny; inne elementy to jakby tylko jego modyfikacje (nasuwa się analogia z kategoriami substancji i przypadłości). W zapisie alfabetem łańskim słowa tybetańskie ujawniają piętrowe zbitki spółgłosek (skądinąd w większości się ich nie czyta), analogię mające bodaj tylko w... polszczyźnie! Zwrócił już był na to uwagę w XIX wieku ojciec Heinrich August Jäschke, autor znakomitego słownika tybetańsko-angielskiego, przytaczając jako przykłady słowa takie jak *brdungs*, *żabs*, *bsnun*, *bżag*, *sgrubs*, *bżigs*, *bsgrags*, i zestawiając z nimi polskie „chciwy”, „wkrótce”, „wskroś” itd. A forma pisana słów tybetańskich od wymawianej odbiega jeszcze dalej niż w angielszczyźnie i ma paralełę bodaj tylko w irlandzkim. To rzeczywiście bardzo dziwny język.

Dziwność wszelako jest zwykle promieniowaniem tajemnicy. O Tybecie i jego kulturze napisano już całe biblioteki, ale wielu kwestii nadal nie rozumiemy dobrze. Na przykład związków przedbuddyjskiej religii bön z religiami irańskimi czy ewentualnej filiacji pratybetańsko-sumeryjskiej, na którą zdają się wskazywać pewne fakty z dziedziny etnologii i botaniki (badane przez profesora Tomasza Marszewskiego z UJ), a także lingwistyki (którymi ostatnio zajął się profesor Jan Braun). Czy najstarszą cywilizację mezopotamską stworzyli czarnowłosi przybysze ze środkowoazjatyckiego Dachy Świata? I czy to nie oni również, albo ich kuzynowie, zbudowali wspa-



niałe miasta w dorzeczu Indusu – Harappę, Mohendzo Daro i inne, współczesne piramidom i Knossos? Bo przecież związki między tymi dwiema wielkimi cywilizacjami są dość wyraźne...

Pisząc tutaj o swym zafascynowaniu tajemnicą Tybetu, przypominam sobie moją ostatnią rozmowę z Czesławem Miłoszem, kilka tygodni przed jego śmiercią. W znacznej mierze dotyczyła ona właśnie Tybetu. Poeta był pod wrażeniem niedawnej lektury pierwszej wiarygodnej relacji z tego kraju, spisanej w 1623 roku przez portugalskiego jezuitę ojca Antonia de Andrade, i żywo interesował się obecną sytuacją w Tybecie. Bardzo go ona troskała. Uważał, że zniszczenie niepowtarzalnej cywilizacji tybetańskiej (na co niestety zanosi się coraz wyraźniej) będzie oznaczać dla całej ludzkości stratę niepowetowaną. „Bo będzie to zagłada wielkiej i zagadkowej tajemnicy – powiedział Pan Czesław. – A tajemnice są ludziom i ludzkości konieczne do życia potrzebne”.

Te słowa zabrzmiały dla mnie tonem testamentu. Ale usłyszałem w nich również nutę nadziei. Że może jednak nie dojdzie do najgorszego.

Kraków, listopad 2005

IRENEUSZ KANIA, ur. 1940, absolwent romanistyki UJ, tłumacz z literatur romańskich i orientalnych, eseista. Wydał m.in. *Muttävali*, antologię wypisów z kanonu palijskiego. Autor tomu esejów *Ścieżka nocy* (2001).



Marek Kalmus

Niezwykły kraj na Dachy Świata

Przyroda stworzyła w Tybecie warunki, które ułatwiły powstanie bogatej kultury duchowej. Podczas wielodniowych podróży przez górskie i pustynne pustkowia umysł wędrowca wycisza się i otwiera; zanika „gonitwa myśli” i pojawia się spokój oraz naturalna wewnętrzna przestrzeń, w której samoistnie mogą się wyłonić rzeczy na co dzień głęboko ukryte.

Tybet nie bez powodu nazywany jest Krajem Śniegów lub Dachem Świata. Leży bowiem na najbardziej odludnym, najwyższym płaskowyżu na Ziemi. Wyżyna Tybetańska wielkości około 2,5 miliona kilometrów kwadratowych (1/4 obszaru Europy) ma średnią wysokość czterech do pięciu tysięcy metrów n.p.m. Otoczona jest potężnymi łańcuchami górskimi o wysokości od sześciu do ośmiu tysięcy metrów: Himalajami (od południa), Karakorum (od zachodu), Kun Lun (od północnego zachodu), Altyn Tagh i Nan Shan (od północy), Amne Machin, Shaluli Shan i Daxue Shan (od wschodu) oraz Hengduan Shan (od południowego wschodu). Większość z tych ogromnych pasm górskich leży w całości lub w znacznej części na terytorium Tybetu, stanowiąc jego naturalne granice. Niektóre masywy należą do najmniej zbadanych miejsc na Ziemi: na przykład



jeszcze w 1948 roku podejrzewano, że główny szczyt Amne Machin jest wyższy od Mount Everestu¹!

Kraj Śniegów można podzielić geograficznie: od północy będą to olbrzymie, prawie bezludne i dzikie górskie pustynie o najsurowszym klimacie, w centrum – pas wyżyn i gór pokrytych łąkami, gdzie wędrują koczownicy ze swymi stadami, wreszcie na południu i wschodzie najbardziej zaludnione doliny z przewagą rolnictwa, lasami na zboczach i wielkimi rzekami.

Ponieważ Czangtang – pustynny górski płaskowyż na północy, najbardziej niegościnnie i dziki – ciągle jest prawie niezaludniony, wygodniej było Tybetańczykom wyróżnić trzy inne jednostki pokrywające się generalnie z podziałem administracyjnym kraju. Tybet Zachodni, Południowy i Centralny stanowił prowincję U-Cang, a pozostałymi dwiema były: Kham na wschodzie i Amdo na północnym wschodzie.

Co ciekawe, największe góry świata, Himalaje i Karakorum, nigdy nie stanowiły dla Tybetańczyków przeszkody nie do przebycia i już w swej najwcześniejszej historii przekraczali oni lodowe przełęcze, by zasiedlać zielone doliny o łagodniejszym klimacie, po południowej stronie łańcucha. Do tej pory wpływy te widoczne są w nazewnictwie geograficznym (miejsowości, gór, przełęczy itp.) oraz w zachowanych starotybetańskich dialektach plemion dzisiaj tam żyjących².

Kulturowo Tybet to ogromny kraj – o wiele większy niż na współczesnych mapach administracyjnych.

W drugiej połowie XVIII wieku Tybet utracił na rzecz Nepalu zwierzchnictwo nad częścią terytoriów południowych: od tego czasu dawne lokalne „królestwa” Mustangu, Manangu i Dolpo stanowią północne terytoria Nepalu. Również Szerpowie, znani jako najlepsi tragarze i przewodnicy himalajscy, to jedno z plemion tybetań-

¹ Peter Hopkirk, *Trespassers on the Roof of the World*, Oxford 1982.

² Na przykład w północnym Pakistanie, w dystrykcie Skardu (nad Górnym Indusem, w centralnym Karakorum) wyznający islam indoeuropejscy Baltowie używają wielu słów pochodzenia tybetańskiego (język balti można w pewnym sensie uważać za zmienioną, reliktową formę dialektu starotybetańskiego). Jeszcze wyraźniej zauważalne jest to w północnym i zachodnim Nepalu, który już w najdawniejszych czasach, wraz z Kaszmirem, stanowił swoistą „bramę” do Tybetu.



skich, które przed paroma wiekami przekroczyło wysokie przełęcze w rejonie Mount Everestu i osiedliło się w rejonach Solo i Khumbu na ziemiach należących teraz do Nepalu. Podobna sytuacja jest w Sikkimie i Bhutanie, które dawno temu zasiedlone zostały częściowo przez plemiona tybetańskie. Kraje te miały wprawdzie od stuleci lokalne dynastie królewskie, jednak ich związki z Tybetem, jego kulturą oraz religią są niezaprzeczalne i żywe również w naszych czasach – mimo barier politycznych czy handlowych.

Część dawnego Tybetu Zachodniego leży teraz w granicach Republiki Indii. Ladakh i Zaskar oraz małe himalajskie księstwa Lahaul i Spiti dostały się pod władanie maharadzów Dżammu i Kaszmiru około sto sześćdziesiąt lat temu. Wprawdzie wiele buddyjskich klasztorów zostało wtedy splądrowanych przez muzułmańską armię Dogrów, jednak to właśnie na tych terenach znaleźć można teraz najlepiej zachowane najstarsze tybetańskie klasztory i żywą buddyjską tradycję. Latem 1996 roku w Spiti obchodzono tysiąclecie założenia klasztoru Tabo.

We właściwym Tybecie Chińczycy w latach 50. i 60. zniszczyli dawną tradycyjną kulturę i zburzyli doszczętnie lub częściowo prawie wszystkie klasztory i zamki. Tak zwany Tybetański Region Autonomiczny (TRA), politycznie należący teraz do Chińskiej Republiki Ludowej, stanowi nieco mniej niż połowę faktycznego terytorium Kraju Śniegów. Oprócz TRA reszta rdzennie tybetańskich ziem została uznana za integralną część ChRL i wcielona administracyjnie do prowincji Junnan i Syczuan (Kham) oraz Qinghai i Gansu (Amdo).

Na Dachy Świata

Mimo surowego kontynentalno-wysokogórskiego klimatu Tybet należy do najbardziej nasłonecznionych miejsc na Ziemi – ustępuje pod tym względem jedynie Saharze. Niezwykła suchość i przejrzystość powietrza, w połączeniu z dużą wysokością nad poziomem morza, powoduje ogromne wahania temperatur między dniem a nocą oraz cieniem a miejscami oświetlonymi pełnym słońcem. Prawie równocześnie można więc nabawić się odmrożeń i poparzenia słonecz-



nego. Latem temperatura sięga 25 stopni ciepła, zimą spada do minus 30 stopni Celsjusza (a na północnym płaskowyżu nawet do minus 45 stopni). Również huraganowe przenikliwe wiatry są częstą przeszkodą nie tylko w zdobywaniu szczytów, ale także w wędrówkach dolinami i przez przełęcze.

Istotnym problemem – szczególnie dla przybyszów spoza Tybetu – jest bardzo niskie ciśnienie powietrza i brak tlenu powodujący przez pewien czas przykre dolegliwości, osłabienie, a u niektórych nawet chorobę wysokościową. W zależności od wysokości nad poziomem morza ilość tlenu w powietrzu waha się w granicach 58-70 procent normalnej zawartości, dlatego w pierwszym okresie pobytu na Dachu Świata konieczna jest stopniowa aklimatyzacja.

Wbrew pozorom w Kraju Śniegów nie ma zbyt wielkich opadów śniegu: pokrywa śnieżna rzadko osiąga grubość powyżej metra (do dwóch metrów może mieć jedynie w rejonach przygranicznych w Himalajach); znacznie więcej śniegu jest na przykład w Himalajach indyjskich czy Nepalu. Deszcze padają w Tybecie latem i wtedy górskie hale pokrywają się kobiercami kolorowych kwiatów. Opadów jest w zasadzie niewiele: najmniej w Czangtangu, który miejscami stanowi prawdziwą pustynię ze słonymi jeziorami. Łagodniejszy klimat, z większą ilością opadów i wyraźnymi wpływami monsunu, mają himalajskie doliny Tybetu Południowego i Zachodniego oraz Kongpo i Kham znane ze wspaniałych lasów i bogatej roślinności.

Święte wody i góry

Kraj Śniegów słynie z licznych kryształowo czystych jezior, słodkowodnych i słonych, leżących na wielkich wysokościach. Łącznie jest ich około 1500, w większości bezodpływowych. Na przykład drugie pod względem wielkości w Tybecie Jezioro Niebios, Namco (Tengri Nor), ma 70 km długości i 30 km szerokości, leży na wysokości 4718 m n.p.m. na pograniczu Tybetu Centralnego i Czangtangu; jest ostoją dla wielu gatunków ptaków. Jamdrok Co, czyli Jezioro Skorpionia (4408 m n.p.m.) w południowym Tybecie, to jakby gigantyczny fiord o błękitnych wodach wypełniających kręte doliny



na długości ponad 100 kilometrów. Jezioro Pangong (4268 m n.p.m.) w Tybecie Zachodnim na skraju pustynnego płaskowyżu Aksai Czin (przecięte granicą indyjsko-chińską) to wypełniony wodą ponadstuidwudziestokilometrowy tektoniczny kanion o przepaścistych, trudno dostępnych brzegach; słynie z niezwyklej przejrzystości. Można je od paru lat odwiedzać od strony Ladakhu.

Wiele jezior w Tybecie uważa się za święte. Dotyczy to zarówno wielkich zbiorników (między innymi wyżej wymienionych), jak i mniejszych oraz całkiem małych. Na przykład Manasarovar (Mapham Co), jezioro leżące na wysokości 4588 m n.p.m. u stóp „Osi Świata”, świętej góry Kailas w zachodnim Tybecie, uważane jest za powstałe w umyśle Boga. Jego lodowate, przejrzyste wody mają moc leczniczą i oczyszczającą, a kąpiel wyzwala ze stu kolejnych odrodzeń. Słynne jest niewielkie jezioro Lhamo Laco na południowy wschód od Lhasy, gdzie na tafli wody pojawiają się prorocze wizje wykorzystywane do odnajdywania kolejnych inkarnacji Dalaj Lamy.

Tradycją jest odbywanie pielgrzymek połączonych z rytualnym okrażaniem świętych jezior; zazwyczaj odwiedza się przy okazji klasztoru i inne święte miejsca leżące w pobliżu – uważane to jest w Tybecie za wielkie błogosławieństwo i gromadzenie pozytywnego potencjału karmicznego. I tak na przykład trasa pielgrzymki wokół jeziora Manasarovar obejmuje osiem klasztorów, ma 90 kilometrów długości i przejście jej trwa zwykle 3-4 dni. Okrażenie Namco zajmuje 18 dni.

Góry stanowią nieodłączną część krajobrazu. Wielkie łańcuchy otaczają Płaskowyż Tybetański, przecinają go też w wielu miejscach. Lodowe szczyty widoczne są prawie wszędzie: blisko lub w oddali na horyzoncie. Dawne szlaki karawanowe, a teraz również i drogi, wielokrotnie przekraczają przełęcze o wysokości znacznie ponad pięć tysięcy metrów i biegną u stóp siedmiotysięczników, tuż obok lodowców. Mimo to Tybetańczycy nigdy nie byli zainteresowani zdobywaniem wysokich gór. Wspinali się jedynie na niektóre łatwiejsze sześciotysięczniki w lipcu, by złożyć ofiary dawnym bóstwom i strażnikom gór – palili wonne zioła i rzucali na wiatr campę (mąkę z prażonego jęczmienia stanowiącą podstawę diety).



Spokój szczytów zaczęli zakłócać dopiero wysokogórscy wspinacze, dla których Tybet w ostatnich dziesięcioleciach stał się jednym z głównych celów wypraw. Tu bowiem leży najwięcej niezdobytych jeszcze sześcio- i siedmiotysięczników. Z Tybetu można atakować dziesięć spośród czternastu wysokich na osiem tysięcy metrów masywów. Pierwszym celem był oczywiście Mount Everest, najwyższy szczyt świata (8848 m n.p.m.), który najpierw atakowano przez wiele lat właśnie od strony północnej, z Tybetu. Pierwsze oficjalne wyprawy brytyjskie ruszyły na zdobycie najwyższego punktu na Ziemi w 1921 roku. Jednak mimo prawie dwudziestu lat prób, często kończących się tragicznymi wypadkami, Everest pozostawał niepokonany. Zdobyto go dopiero w roku 1951 od strony południowej, z Nepalu. Pierwsze wejście z Tybetu nastąpiło w 1960 roku – szczyt zdobyło kilkunastu himalaistów z potężnej wyprawy chińskiej, w tym paru Tybetańczyków. Wówczas również wierzchołek osiągnęła pierwsza kobieta na świecie.

Wiele gór Tybetu uważa się za święte – niezależnie od ich wielkości i wysokości. Najważniejszą z nich jest Kailas (Kang Rinpoche) o wysokości 6714 m n.p.m., stanowiąca cel pielgrzymek zarówno buddystów, jak i hinduistów. Góra ta dla Tybetańczyków symbolizuje mandalę potężnego bóstwa medytacyjnego Demczoga przebywającego w drogocennym pałacu na jej szczycie. Mandala (tyb. *kjil-khor*) to święty okrąg – przestrzeń *sacrum* stanowiąca symboliczny obraz wewnętrznego i zewnętrznego uniwersum oraz wyraz duchowej przemiany. Dla hinduistów Kailas jest tronem boga Śiwy i Osią Świata. Rytualne okążenie góry jest trudne (między innymi trzeba przekroczyć przełęcz Dolma La o wysokości 5670 m n.p.m.), zajmuje 2-3 dni, ale uchodzi za największe błogosławieństwo i praktykę oczyszczającą negatywnego karmana. Teraz modne jest również wśród turystów.

Mount Everest, zwany przez Tybetańczyków Czomolungmą, czyli Boginią Matką Ziemi, również jest górą świętą, ale o zupełnie podrzędnym znaczeniu. Natomiast jego północne podnóża, gdzie na odludziu znajduje się niewielki klasztor Rongbuk (4980 m n.p.m.), uważane są za święte – dlatego nie wolno tam zrywać roślin ani polować na żadne zwierzęta. Przez wieki przebywali tam jedynie nie-



liczni pustelnicy i jogini. Ta trudno dostępna, odcięta od świata dolina z niezwykłym klasztorem stała się prawdopodobnie inspiracją głośnej książki Jamesa Hiltona *Zaginiony horyzont*. Teraz liczne wyprawy wspinaczkowe i setki turystów zakłócają naturalny, surowy spokój tego miejsca, dojeżdżając tam autami terenowymi, a nawet rowerami górskimi.

Przyroda a buddyzm tybetański

Przyroda stworzyła w Tybecie warunki, które ułatwiły powstanie bogatej kultury duchowej. Wielkie przestrzenie dzikiej i pięknej przyrody, boski majestat Himalajów, wyrazistość gwiazdzistego nieba, plastyczność chmur, potęża żywiołów... wszystko to znacząco oddziałuje na stan umysłu ludzi żyjących w takich warunkach. Podczas wielodniowych podróży przez górskie i pustynne pustkowia umysł wędrowca wycisza się i otwiera; zanika „gonitwa myśli” i pojawia się spokój oraz naturalna wewnętrzna przestrzeń, w której samoistnie mogą się wyłonić rzeczy na co dzień głęboko ukryte. Łatwiej wtedy obserwować własne stany psychofizyczne.

Ze względu na krystaliczną czystość i suchość powietrza oraz wielką wysokość nad poziomem morza wszystkie barwy: skał, ziemi, roślin, nieba, są niezwykle intensywne, w sposób gdzie indziej niespotykany. Potęguje to niezwykłą głębię doznań zmysłowych, znacznie zwiększając wrażliwość i percepcję. Skrajnie trudne warunki bytowania, ostry klimat i trudy życia wykształciły w Tybetańczykach hart ducha, odporność oraz twardość fizyczną i psychiczną. Wszystko to może ułatwiać osiągnięcie stanów transowych i doświadczanie wizji – szczególnie gdy zastosuje się jeszcze w sposób właściwy na przykład jogiczne ćwiczenia oddechowe.

Naturalna łatwość doświadczania stanów wizyjnych oraz uspokojenia i głębokiego otwarcia umysłu została umiejętnie wykorzystana przez mistrzów medytacji i buddyjskiej jogi tantrycznej. Tym bardziej że w Tybecie już wcześniej istniały duchowe podstawy wpro-



wadzenia tych praktyk. Jeszcze przed pojawieniem się buddyzmu w Kraju Śniegów istniał bön – inicjacyjny system religijny, medyczny i astrologiczny. Był to wysoko rozwinięty szamanizm, silnie oddziałujący na życie i światopogląd Tybetańczyków. W znacznym stopniu opierał się na kulcie lokalnych mocy – strażników, opiekunów, bóstw ziemi, wód, gór – wyroczeniach i wróżbitach wchodzących w święty trans, w czasie którego uzyskiwali bezpośredni kontakt z tymi mocami. Liczne bóstwa władały łańcuchami górskimi lub pojedynczymi szczytami, jeziorami, źródłami, formacjami skalnymi, dolinami, itp. Upowszechniając się w Tybecie, buddyzm stopniowo przejmował dużą część tradycji bön, nadając jej nowe znaczenie. Najbliższa pierwotnym wierzeniom i mentalności tamtejszych ludzi była tantryczna ścieżka praktyki – i ona właśnie stała się ukoronowaniem tzw. buddyzmu tybetańskiego (potocznie zwanego wadźrajaną) należącego do wielkiej tradycji buddyzmu mahajany.

Dawne i nowsze dzieje

Tybet zawsze fascynował ludzi Zachodu jako tajemniczy, niedostępny świat ukryty „za wielkimi rzekami, pustyniami, górami”. Już Herodot i Ptolemeusz cytowali opowieści o kraju skrytym w chmurach, gdzieś za Himalajami. Wbrew pozorom nawet przed kilkunastoma wiekami Tybet nie był tak niedostępny, jak potocznie się uważa. Wiele obyczajów i niektóre rytuały Tybetańczycy zapożyczyli z dawnej Persji, z którą graniczyli przez parę wieków w początkowym okresie swej państwowości. Od VII do IX wieku n.e. kraj ten był jednym z najpotężniejszych państw Azji Centralnej, okresowo poważnie zagrażając nawet Chinom³. Pod wpływami tybetańskimi pozostawało wtedy między innymi parę tysięcy kilometrów słynnego Szlaku Jedwabnego – należące zaś do najstarszych i najcenniejszych źródeł kultury tybetańskiej wspaniałe malowidła oraz wielką liczbę ważnych manuskryptów około 100 lat temu odkrył Aurel Stein

³ Za czasów Wielkich Królów Dharmy: Songcena Gampo, który pokonał cesarską armię i otrzymał jako trybut cesarską córkę za jedną z żon (początek VII w.), oraz Krisong Decena, który podbił i złupił ówczesną stolicę cesarskich Chin (połowa VIII wieku).



między innymi w podziemnych świątyniach Tun-huangu (Dunhuang) na pograniczu Tybetu z Chinami. Podróżnicy i buddyjscy mistrzowie z Chin, Indii, Kaszmiru i dalszych krajów już wtedy odwiedzali Tybet. W pierwszym tysiącleciu n.e. do zachodniego Tybetu docierali nestorianie z Azji Centralnej. Istniały jakieś kontakty z Cesarstwem Bizantyjskim. Już w starożytności Tybetańczycy sprowadzali z krajów nadbałtyckich bursztyny, korale z Italii, turkusy z Persji, a perły z wybrzeży Japonii.

Pierwsze zachodnie opisy Dachy Świata, stanowiące mieszaninę faktów i nieprawdopodobnych legend, zawdzięczamy słynnemu podróżnikowi Marco Polo, który jednak w samym Tybecie nigdy nie był, oraz franciszkaninowi Odorykowi (XIV w.) – choć też nie jest pewne, czy rzeczywiście dotarł on do Kraju Śniegów.

Także później Tybetańczycy byli otwarci i życzliwi dla obcych – między innymi w XVII wieku w zachodniotybetańskim królestwie Guge i w południowotybetańskim Szigace przebywali okresowo pierwsi misjonarze, na początku XVIII wieku osiedlili się w Lhasie Ormianie, w 1707 roku przybyli tam ojcowie kapucyni, a potem jezuiti. Parę wieków temu osiedliła się też w Tybecie grupa muzułmanów z Kaszmiru i handlarze z Nepalu. Sporadycznie docierali tam podróżnicy z Europy.

Głównym problemem dla przybyszów z Europy była specyfika kultury Kraju Śniegów i szokująca egzotyka tantrycznego buddyzmu tybetańskiego, zwanego wadžrajaną lub mantrajaną. Tylko w nielicznych wypadkach podejmowane były próby wzajemnego zrozumienia i dochodziło do rzeczywistego zbliżenia. Tak było z jezuitą Ippolitem Desiderim, który w latach 1716-1721 przebywał w Lhasie. Był to bez wątpienia wielki człowiek, pełen skromności, tolerancji, a zarazem otwartości na poglądy i religijne praktyki Tybetańczyków – poznał dobrze ich język, dzięki czemu potrafił prowadzić z uczonymi lamami dysputy filozoficzne i religijne. Niestety, jego dorobek został zupełnie zaprzepaszczony. Inni misjonarze traktowali Tybetańczyków wyłącznie jako pogan do nawrócenia, nie zamierzając zrozumieć bogactwa ich tysiącletniej kultury duchowej. Nie odnieśli więc w zasadzie żadnych sukcesów misyjnych, natomiast (zapewne bezwiednie) zapoczątkowali serię fałszywych sądów na temat Tybetu.



W swej niewiedzy wywołanej poczuciem cywilizacyjnej wyższości i posłannictwa religijnego opisali zwyczaje i praktyki religijne Tybetańczyków jako wielobóstwo i demonologię, kultury orgiastyczne, diabelskie obrzędy itp. Z takiego podejścia wywodzą się na przykład fałszywe przekłady religijnych terminów buddyjskich – misjonarze wprowadzili do słowników takie terminy, jak „grzech” i „diabeł”, zupełnie obce kulturze tybetańskiej⁴.

Tybet na nowo odkryty

Przez wieki Tybet pozostawał ziemią w praktyce nam nieznaną. W dalszym ciągu dla wielu Europejczyków i Amerykanów Kraj Śniegów, jego kultura i religia stanowią wielką tajemnicę, zagadkę niezwykłej mistyki, sensację. Stąd bierze się między innymi gwałtownie rosnąca liczba turystów odwiedzających Dach Świata.

Tybet bowiem jeszcze do niedawna był faktycznie „na końcu świata”. O skali niedostępności tego kraju świadczył na przykład czas przejazdu z Pekinu do Lhasy: drogą lądową przez pustynie i góry Płaskowyżu Tybetańskiego trzeba było podróżować ponad pół roku karawaną, ponieważ w Tybecie dróg kołowych nie było do lat pięćdziesiątych. Szybsza była podróż okrężna przez Indie. Korzystając z pociągów w Chinach (Pekin–Szanghaj) i Indiach (Kalkuta–Siliguri) oraz statku między tymi krajami, a następnie wędrując przez himalajskie przełęcze z Sikkimu do południowego Tybetu, można było całą trasę przemierzyć „tylko” w dwa-trzy miesiące. Nic więc dziwnego, że jeszcze w pierwszej połowie XX wieku niewiele osób znało Tybet z własnego doświadczenia, a i ono nie zawsze dawało obiektywny obraz tego kraju.

⁴ Utrwaliło się to na tyle silnie, że nawet i teraz młodzi Tybetańczycy uczący się angielskiego z tych słowników sądzą, że właśnie tak brzmią po angielsku ich terminy buddyjskie. Później więc, mówiąc o buddyzmie ludziom z Zachodu, sami używają nieadekwatnych pojęć. Na tym przykładzie widać, jak początkowy błąd, powstały z powodu europocentryzmu i niezrozumienia innych tradycji, kumuluje coraz więcej nieporozumień i utrudnia rzeczywisty kontakt międzykulturowy.



Oprócz niedostępności geograficznej Tybet długo pozostawał w swoistej samoizolacji. Tybetańczycy, skupieni na własnych sprawach i głęboko oddani praktyce religijnej, nie wykazywali dużego zainteresowania resztą świata. W tej postawie utwierdzali ich Chińczycy, którzy w ubiegłych wiekach mieli pewien wpływ na zewnętrzną politykę Tybetu, a brak kontaktów Tybetańczyków z obcymi ułatwiał im realizację własnych planów.

Do świadomości potocznej pierwsze informacje o Kraju Śniegów zaczęły docierać dopiero w połowie XIX wieku. Wtedy to bowiem rozpoczęła się pomiędzy Imperium Brytyjskim a carską Rosją „wielka gra” o wpływy i panowanie w Azji Centralnej. Granicę Dachy Świata zaczęli przekraczać pierwsi szpiedzy obu stron udający podróżników, handlarzy lub pielgrzymów⁵. Obserwacje i relacje z misji brytyjskich agentów opublikowane zostały po raz pierwszy w 1869 roku w „Journal of the Royal Geographical Society”. W późniejszych latach pojawiały się coraz liczniejsze publikacje, niekiedy wiarygodne, ale zawsze budzące zainteresowanie nie tyle w kręgach polityków czy geografów, ile wśród szybko rosnącej grupy ludzi zafascynowanych okultyzmem i mistyką Wschodu.

Dopiero w 1904 roku izolację Tybetu siłą przełamali Brytyjczycy⁶, co było kolejnym etapem „wielkiej gry”. Nie narzucali jednak zbyt swojej obecności, przez wiele lat poprzestając na założeniu poselstwa w Lhasie i trzech przedstawicielstw handlowych w Gjan-ce, Gartoku i Jatungu. Również i oni w znacznym stopniu ograniczali wstęp do Kraju Śniegów i byli zainteresowani jego izolacją na arenie międzynarodowej.

Początkowo badaczami Tybetu byli podróżnicy, wojskowi i misjonarze. Niektórzy z nich starali się rzetelnie relacjonować fakty unikając jakiegokolwiek interpretowania, inni natomiast patrzyli na obcą im kulturę z góry, określając tamtejszą religię i zwyczaje przez pryzmat kultury europejskiej, wydając arbitralne sądy, które poku-

⁵ Peter Hopkirk, *The Great Game*, Oxford 1991.

⁶ Brytyjska ekspedycja wojskowa pod wodzą pułkownika Francis Younghusbanda po stoczeniu kilku bitew i zdobyciu fortu w Gjan-ce wkroczyła do Lhasy, gdzie podpisano brytyjsko-tybetański traktat (tzw. konwencja lhaska).



tują w pewnych środowiskach naukowych do dzisiaj. Stąd wzięła się między innymi opinia, że buddyzm tybetański nie jest niczym innym jak odmianą siwaickiej idolatrii, kultem Śakti i demonologią⁷.

Tak więc przez długie lata z łatwością tworzono o Tybecie legendy i sensacje, których nikt nie był w stanie sprawdzić. Snuto – niczym o mitycznej Atlantydzie – bajki oparte na fragmentarycznych i nie do końca zrozumianych relacjach nielicznych podróżników, którzy dotarli do Kraju Śniegów. A mity i legendy mają to do siebie, że w miarę upływu czasu lubią się rozrastać i coraz bardziej oddalać od swych rzeczywistych źródeł.

Z powodu europocentryzmu i braku zrozumienia istoty tradycji tybetańskiej utrwaliła się w naszej kulturze legenda Tybetu jako kraju pełnego cudotwórców, magów, lamów i joginów kontrolujących niezemskie i demoniczne siły, a na dodatek uprawiających tajemne praktyki seksualne. O ile w pierwszej połowie naszego stulecia można było jeszcze owe poglądy wytłumaczyć brakiem wystarczających informacji i trudnościami dotarcia do źródeł, o tyle powtarzanie takich sądów dzisiaj jest dowodem ignorancji naukowej. Znane są bowiem coraz liczniejsze przekłady tekstów źródłowych, dostępne są oryginalne materiały oraz komentarze i wypowiedzi osób najbardziej kompetentnych w tej dziedzinie – wybitnych lamów i uczonych tybetańskich (niektórzy z nich są znanymi wykładowcami i profesorami na zachodnich uniwersytetach). Możemy też podróżować po terenach do niedawna niedostępnych i przekonać się, jak jest naprawdę.

Jednak dla potocznego odbiorcy żadnego sensacji i informacji „lekkich, łatwych i przyjemnych” ciekawsze są pseudonaukowe oraz teozoficzno-okultystyczne nowinki niż trudna do zrozumienia (ze względu na przykład na specyficzny język symboli), wymagająca uważnych studiów i przełamania własnych stereotypów kultura i religia Tybetu. Dlatego tak łatwo upowszechnił się tajemniczo-mistyczno-

⁷ Opierając się na takich poglądach, Stanisław Schayer – nigdy bezpośrednio nie zetknąwszy się z kulturą Tybetu – pisał o niej w latach trzydziestych XX w., że zawiera „magiczno-demonologiczne i rytualno-orgiastyczne praktyki zwane tantryzmem (...). Tantrystom chodzi bowiem przede wszystkim o zdobycie godności (...) wielkiego mistrza sztuk czarnoksiężskich” (w: *Religie Wschodu*, Wyd. Biblioteki Wiedzy, t. 39, Warszawa).



-sensacyjny obraz tej kultury i religii, a bajkowe doniesienia o nadprzyrodzonych mocach mistrzów tybetańskich i czynionych przez nich niezwykłych cudach utrwały się głęboko w pamięci.

Przyczyny i źródła takich poglądów są wielorakie. Od połowy XIX wieku coraz modniejszy w Europie i Ameryce stawał się okultyzm. Z tego nurtu wywodzi się częściowo teozofia odwołująca się dodatkowo do kultury duchowej Indii. Ten mistyčno-duchowy ruch rozwijający się zarówno na Zachodzie, jak i w samych Indiach, nawiązywał również do pewnych tradycji tybetańskich – tyle że wyrывая je z kontekstu kulturowego i religijnego, a przez to błędnie interpretując. Poglądy teozofów na temat tybetańskich „Białych Mistrzów” i ich możliwości upowszechniły się jednak na Zachodzie i wiele osób traktowało te dane jako oczywiste prawdy. Na podstawie takich opinii można by uwierzyć, że Dach Świata pełen jest joginów czyniących cuda i latami nago medytujących na śniegu. Albo że lamowie tybetańscy posiadli moce, dzięki którym mogą wpłynąć na losy świata...

Dużą rolę w rozbudzeniu i rozpowszechnieniu tybetańskiego mitu miała też słynna książka Jamesa Hiltona *Zaginiony horyzont* inspirowana między innymi starożytnym przekazem tybetańskim o Szambhali – legendarnym świętym królestwie ukrytym gdzieś w Tybecie lub na jego rubieżach. Od tego czasu Hiltonowski termin Szangrila to synonim ukrytego rajy kojarzonego z mądrością tybetańskich mistrzów. Nie bez znaczenia były także znane książki⁸ podróżniczki Aleksandry Dawid Néel, która wędrowała po Tybecie i Sikkimie oraz praktykowała wadzrajanę pod kierunkiem kilku znanych mistrzów. Jednak pozostając pod wpływem tradycji teozoficznej niektóre opisywane zdarzenia i historie interpretowała błędnie, co bynajmniej nie pozbawia jej dorobku wielkiej wartości.

Tybetańczyk, usłyszawszy niektóre rewelacje na temat swego kraju i tradycji – w formie podawanej na przykład w literaturze okultystycznej czy teozoficznej, a teraz również w publikacjach nurtu New Age (m.in. autorstwa Lobsanga Rampy) – byłby zdziwiony i nie uwierzyłby, iż dotyczą one właśnie jego ojczyzny i obyczajów.

⁸ Aleksandra Dawid Néel, *Mistycy i cudotwórcy Tybetu*, tłum. M. Jarosławski, Warszawa 1991.



Próby rzetelnego poznania

Mimo trudności istnieje jednak możliwość rzetelnego poznania dziedzictwa Tybetu. Dowiódł tego wcześniej wspomniany o. Ippolito Desideri w XVII wieku oraz inicjator nowożytnej tybetologii – Węgier Kőrösi Csoma przebywający w Tybecie w latach trzydziestych XIX stulecia. Byli oni prekursorami cennej grupy „badaczy od środka” – poznawali nową dla siebie kulturę i religię nie przez pryzmat własnych wyobrażeń lub tylko z zachodniego punktu widzenia, lecz dogłębnie studiując tamtejsze obyczaje, ucząc się języka, starając się zrozumieć sens rytuałów i źródła tradycyjnych zachowań Tybetańczyków, wśród których w trudnych i nieraz prymitywnych warunkach żyli przez pewien czas. Choć nie wyznawali buddyzmu tybetańskiego, szanowali punkt widzenia Tybetańczyków. Ich obserwacje były tak różne od relacji europocentrycznie nastawionych „badaczy z zewnątrz”, że przez długi czas nie były właściwie rozumiane: dorobek Kőrösiego Csomy docenia się dopiero dzisiaj, a sprawozdanie z Tybetu o. Desideriego wydano dopiero w latach 1931 i 1937 w Londynie (*Account of Tibet*).

W XX wieku przybywa rzetelnych badaczy. Do cenionych tybetologów należą między innymi: Isaac Jacob Schmidt, Jacques Bacot, Rolf Alfred Stein, Marcelle Lalou, a przede wszystkim Giuseppe Tucci, który zasłynął wśród lamów jako wielki tłumacz, uczony i znawca tybetańskich tekstów religijnych oraz sztuki sakralnej. Blanca C. Olschak była cenioną przez Tybetańczyków specjalistką od ikonografii i symboliki. Aleksander Berzin ponad dwadzieścia lat żył wśród Tybetańczyków w Dharamsali, zajmując się przekładami na angielski cennych tekstów źródłowych, a Jeffrey Hopkins, od lat blisko współpracujący między innymi z XIV Dalaj Lamą, bada praktyki religijne i rytuały wadźrajańskie. Spośród wielu innych należy wymienić także Keitha Dolmana, Geoffreya Samuela i Stephena Batchelora. Wielką przyjaźnią i uznaniem Tybetańczyków cieszył się Heinrich Harrer – jeden z najbardziej dociekliwych znawców kraju i obyczajów, który Tybetowi i jego kulturze poświęcił większość swojego życia⁹.

⁹ Jego historię opowiadają książka i film *Siedem lat w Tybecie*.



„Badacze od środka” nie usiłują udawać Tybetańczyków – potrafią jednak dobrze zrozumieć sens duchowej tradycji Kraju Śniegów. To właśnie dzięki ich dociekaniom mamy szansę, by we właściwy sposób wzbogacić naszą kulturę. Nie chodzi bowiem o to, aby uznanie walorów cudzej tradycji pociągnęło za sobą odrzucenie własnej – bo nie jest to możliwe. Cywilizacja rozwija się wtedy, gdy potrafi korzystać z dorobku innych kultur i przyswoić go w sposób twórczy. To ważny sposób współistnienia i wzajemnego rozwoju.

W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, po zajęciu Tybetu przez Chińczyków, do Indii i Nepalu uciekło przed prześladowaniami wielu wybitnych uczonych, lamów i joginów. Zakładali oni w swych nowych miejscach pobytu klasztory, szkoły, biblioteki, ośrodki medytacyjne. Niektórzy udali się do Europy i Ameryki. Kilku inkarnowanych lamów, takich między innymi jak Chogyam Trungpa czy Namkhai Norbu, wykladało nawet na zachodnich uniwersytetach. W ten sposób kultura i religia Kraju Śniegów, systematycznie niszczone przez komunistów i chińskich hunwejbiniów w okupowanym Tybecie, otworzyła się na świat.

Niestety, na Zachodzie zaobserwować można zainteresowanie „buddyzmem w pigułce”: lekkim, łatwym i przyjemnym praktykowaniem najlepiej od razu najbardziej zaawansowanych, sekretnych medytacji i rytuałów tantrycznych. Takie instrumentalne podejście charakterystyczne jest dla ruchów New Age, które (być może nie-

świadomie) usiłują w ten sposób „zawłaszczyć” buddyzm – szczególnie w jego wydaniu „ezoterycznym”.

Buddyzm jest zupełnie innymi światopoglądem niż tradycja, w której się wychowaliśmy, nie znaczy to jednak, że nie potrafimy go zrozumieć. I niekoniecznie trzeba w tym celu zostać buddystą.

Zapomina się też, choć tybetańscy nauczyciele o tym wielokrotnie przypominają, że wadžrajana, czyli buddyzm tantryczny, jest metodą wprawdzie bardzo skuteczną, ale zarazem niebezpieczną. Podążanie tą drogą porównuje się do wędrówki po ostrzu miecza nad przepaścią.

Wadžrajana jest bowiem praktyką totalną, absorbującą całkowicie ciało, mowę i umysł adepta. Wymaga od niego niezwyklej determinacji i zupełnego poświęcenia praktyce oraz podporządkowa-



nia swego życia jednemu celowi, jakim jest dążenie do osiągnięcia stanu buddy – oświecenia. Jest to więc droga dla nielicznych i naprawdę zaawansowanych buddystów; by na nią wkroczyć, trzeba wielu lat wstępnych ćwiczeń, studiów i rozmyślań oraz właściwej postawy życiowej.

Buddyzm jest zupełnie innym światopoglądem niż tradycja, w której się wychowaliśmy, nie znaczy to jednak, że nie potrafimy go zrozumieć. I niekoniecznie trzeba w tym celu zostać buddystą. By jednak zgłębić ten skomplikowany system, należy poświęcić wiele lat na studiowanie Dharmy, przemyślenia i ćwiczenia podstawowych medytacji, na przykład rozmyślenia nad przemijaniem i nietrwałością, medytacje bezformne, skupienie na oddechu itp.

Odpowiedniki niektórych tantrycznych praktyk wadżrajany można odnaleźć także w naszej kulturze. Na przykład niektórzy chrześcijańscy mistycy, Ojcowie pustyni, przeprowadzali medytacje z wizualizacjami i mantrami (m.in. św. Kasjan, IV w.), oparte na kontroli przepływu subtelnych energii lub rozbudowanych wizjach światła, ognia, wody (św. Symeon Nowy Teolog, X w.)¹⁰ – podobnie jak czynią to tybetańscy jogini w medytacjach „na kanały i wiatry” opartych na jodze kundalini. Według wybitnych alchemików średniowiecza czy współcześnie Carla Gustava Junga, mandala to symbol wielkiej przemiany osobowości, a „wejście” do jej chronionego, świętego kręgu związane jest wprawdzie z wieloma niebezpieczeństwami, lecz pozwala osiągnąć nowy poziom samoświadomości. Podobnie w Tybecie mandale wykorzystywane są podczas inicjacji i symbolicznie przedstawiają etapy konieczne do osiągnięcia tronu „bóstwa”. Również duchowe podejście malarzy ikon prawosławnych, ich filozofia sztuki, rola kanonu, rytuały i symbolika związane z twórczością są zdumiewająco podobne do sztuki tybetańskiej. Współczesne odkrycia fizyków i kosmologów bliskie są buddyjskim poglądom na temat Pustki (skr. *śunjata*), a współczesne badania zachodnich psychologów prowadzą do odkrycia tego, do czego przed wiekami doszli jogini i tybetańscy mistrzowie medytacji, którzy posługując się

¹⁰ Por. Thomas Matus OSB Cam., *Joga i Modlitwa Jezusowa. Doświadczenie w wierze*, tłum. Jan Sar, Kraków 2003.



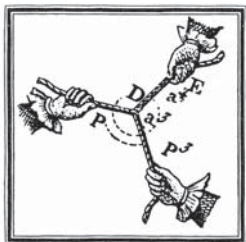
wglądem wewnętrznym, badali własny umysł. Z drugiej strony na przykład Dalaj Lama żywo interesuje się osiągnięciami współczesnej biologii i fizyki, a lekarze tybetańscy gotowi są przybliżyć swoją medycynę lekarzom z Zachodu.

Tybetańczycy są jednocześnie społeczeństwem wyjątkowo pragmatycznym i unikającym skrajności. Ich zdrowy rozsądek oraz otwarcie na różnorodne problemy życia codziennego znakomicie ilustruje wypowiedź XIV Dalaj Lamy:

Gdyby materializm i technika rzeczywiście rozwiązywały wszelkie problemy ludzkości, to w najwyżej rozwiniętych społeczeństwach industrialnych byłoby mnóstwo uśmiechniętych twarzy. Ale tak nie jest. Gdyby ludzie mieli interesować się tylko sprawami duchowymi, to wszyscy, pełni radości, żylibyśmy zgodnie z nakazami naszych religii. Ale wtedy nie byłoby żadnego postępu. Potrzebny jest rozwój i materialny, i duchowy. Ludzkość nie może stanąć w miejscu, bo to jest rodzaj śmierci¹¹.

MAREK KALMUS, geolog, filozof, kulturoznawca, podróżuje po krajach Azji Centralnej i Południowej, od 25 lat bada kulturę tybetańską. Studiuje filozofię buddyjską, jest organizatorem kursów tradycyjnej medycyny chińskiej. Autor licznych artykułów i kilku książek poświęconych Orientowi, m.in. *Tybet: legenda i rzeczywistość* (Warszawa-Kraków 1999).

¹¹ Dalaj Lama Tybetu, *Wolność na wygnaniu*, tłum. Adam Kozieł, Warszawa 1993, s. 313-314.



Adam Kozieł

Czerwony smok w Krainie Śniegu

Na długo przed nastaniem mody na buddyzm przywódca Tybetu powiadał, że jego marzeniem jest odprawienie w Pekinie, jak czyni to od lat na całym świecie, buddyjskiego rytuału Kalaczakry, „Koła Czasu”, w intencji pokoju w Chinach i na naszej planecie. Czas pokaże, czy władcom Chin, którzy zdają się żyć w panicznym lęku przed wszystkim, czego nie poddają absolutnej kontroli, starczy wyobraźni i odwagi na wyświadczenie tej uprzejmości jemu – i sobie.

Status „dawnego” Tybetu¹ bywa przedmiotem (głównie ideologicznych) dysput i polemik, nie ulega jednak wątpliwości, że w latach 1913-1950 kraj ten, a ściśle jego środkowo-zachodnia część,

¹ Słowo „Tybet” (tyb. *bod*) odnosi się tu do płaskowyżu nazywanego obecnie „Tybetańskim Regionem Autonomicznym” (TRA) oraz do części sąsiadujących z nim prowincji Chin – Qinghai, Sichuanu, Gansu i Yunnanu. Ziemie te są dla zamieszkujących je od wieków Tybetańczyków Czolka-Sum (tyb. *mchol-kha-gsum*), „trzema prowincjami” (U-Cang, Kham i Amdo). W ten sposób definiuje się Tybet „etnograficzny”, odpowiadający „Pięciu [tybetańskim] Obszarom i Regionom Autonomicznym” (chiń. *wu shen qu*, tyb. *zhin-chen dang rang-skyong-ljongs lnga*), które w 1951 roku przyłączono do Chińskiej Republiki Ludowej (ChRL). Władze chińskie określają terminem „Tybet” (chiń. *Xi-zang*, dosł. „Zachodni skarbiec”) wyłącznie TRA, stanowiący trzecią, zachodnią część Tybetu etnograficznego.



spełniał wszystkie warunki państwowości uznawane przez prawo międzynarodowe: posiadał naród, terytorium oraz niezależny od obcych władz rząd, który sprawował na owych terenach władzę wewnętrzną, utrzymywał stosunki i zawierał traktaty z innymi państwami, bił własną monetę itd.

Po proklamowaniu Chińskiej Republiki Ludowej w 1949 roku Mao Zedong zapowiedział „wyzwolenie” ziem, które Pekin uznawał za strefę swoich wpływów, powołując się na czasy mongolskiej dynastii Yuan i mandżurskich Qingów. W październiku 1950 roku oddziały Armii Ludowo-Wyzwoleńczej (ALW) szybko rozbiły nie liczne i źle uzbrojone wojska tybetańskie. Siedem miesięcy później Tybetowi narzucono siedemnastopunktową „Ugodę w sprawie pokojowego wyzwolenia” – w gruncie rzeczy pierwowzór przyznanego później Hongkongowi modelu „jeden kraj, dwa systemy” – która zmuszała Lhasę do „powrotu do rodziny macierzy” i „udzielania aktywnej pomocy” ALW, gwarantując Tybetańczykom między innymi autonomię regionalną, poszanowanie wierzeń, tradycji i obyczajów, ochronę klasztorów, tudzież zachowanie istniejącego systemu politycznego, ustalonego statusu, funkcji oraz uprawnień Dalajlamy, Panczenlamy i urzędników różnych szczebli. Traktat dotyczył tylko Tybetu centralnego (w latach 1950-1954 pozostałe ziemie tybetańskie formalnie przyłączono do chińskich prowincji Qinghai, Sichuan, Gansu i Yunnan). Strona chińska, którą w tym czasie reprezentowały wyłącznie struktury wojskowe, zaczęła natychmiast łamać jego postanowienia, systematycznie ograniczając władzę i uprawnienia tybetańskiego „rządu lokalnego”.

Mieszkańcy Khamu i Amdo – prowincji, których „Uгода...” nie dotyczyła – chwycili za broń już na początku lat 50. w odpowiedzi na prześladowania towarzyszące wprowadzaniu komunistycznych reform w północnej i wschodniej części kraju. Krwawe represje zmusiły do ucieczki tysiące osób, potęgując antychińskie nastroje w Tybecie centralnym, gdzie początkowo Pekin prowadził bardziej umiarkowaną politykę. 10 marca 1959 roku mieszkańcy Lhasy, obawiając się, że chińscy żołnierze uprowadzą Dalajlamę XIV – najwyższego politycznego i duchowego przywódcę Krainy Śniegu – otoczyli jego rezydencję. Zgromadzenie przerodziło się w falę niepodległościowych



demonstracji, te zaś – w powstanie. Kiedy stało się jasne, że nie ma już żadnych szans na rozmowy i negocjacje, Dalajlama zdołał opuścić Lhasę i dotrzeć do Indii. W jego ślady poszło ponad osiemdziesiąt tysięcy Tybetańczyków.

Powstanie zostało utopione we krwi. Ze zdobytych przez tybetańskich bojowników tajnych dokumentów ALW wynika, że w samej Lhasie i jej okolicach „zlikwidowano” 87 tysięcy Tybetańczyków. Wyobrazenie o skali represji daje dopiero zestawienie z innymi liczbami: w stolicy Tybetu mieszkało w tym czasie jakieś 30 tysięcy osób, a w pobliskich klasztorach żyło ponad 20 tysięcy mnichów; wokół „Miasta Bogów” koczowały również tysiące uciekinierów ze wschodniej części kraju. Jednocześnie całe Chiny przeżywały tragedię kampanii „wielkiego skoku” i „wojny z czterema szkodnikami”. Szaleństwa Mao, któremu marzyło się błyskawiczne uprzemysłowienie za pomocą „generała żelazo” z przydomowych dymarek i gigantyczne oszczędności ziarna, kosztowały życie ponad 30 milionów obywateli Chińskiej Republiki Ludowej.

Po stłumieniu powstania chińskie władze przystąpiły do tworzenia „spółdzielni”, a następnie „komun”, odbierając ziemię świeżo uwłaszczonego chłopom oraz niszcząc pozostałości tradycyjnych struktur politycznych i społecznych. Wtrącano do więzień przedstawicieli „starego” systemu i „kontrrewolucjonistów” – hierarchów i duchownych, arystokratów, przywódców klanów, urzędników państwowych itd. – oraz ich „agentów”. Na *thamzingach*, wiecach walki klasowej, podczas których zmuszano najbliższych, często uczniów i dzieci, do publicznego lżenia i torturowania nauczycieli, sąsiadów i krewnych, zamęczono na śmierć niemal 100 tysięcy Tybetańczyków.

Natychmiast po dotarciu do Indii Dalajlama powołał rząd emigracyjny, którego głównym zadaniem było organizowanie pomocy dla uchodźców, zabieganie o wsparcie społeczności międzynarodowej i demokratyzacja archaicznych struktur politycznych. Do końca lat 70. celem nadrzędnym pozostawał, ma się rozumieć, powrót do niepodległego Tybetu.

Po pierwszym, najtrudniejszym okresie, kiedy wyczerpanych, pozbawionych środków do życia uciekinierów dziesiątkowały choroby tropikalne i głód, diaspora zorganizowała prężne osiedla w In-



diach i w Nepalu. Na wygnaniu odtworzono najważniejsze instytucje monastyczne, dzięki którym udało się ocalić dziedzictwo tybetańskiej kultury; powstały też szkoły, uniwersytety, szpitale, wioski dziecięce, warsztaty, osady rolnicze i wreszcie sprawne organizacje pozarządowe. Jednocześnie Dalajlama konsekwentnie ograniczał swoje „buddokratyczne” prerogatywy polityczne, przekazując je nowo powoływanym demokratycznym instytucjom. Uciekinierzy z Tybetu wybierają dziś parlament i – bezpośrednio – premiera oraz uchodzą za jedną z najlepiej zorganizowanych społeczności na wychodźstwie. (Poziom wykształcenia, opieka zdrowotna, stopa życiowa, wolność intelektualna i mechanizmy demokratyczne diaspory stanowią najbardziej wymowny kontrpunkt kolonialnych rządów Pekinu w pełnym analfabetów, prostytutek i żebraków, najsłabiej rozwiniętym regionie Chin, jakim wciąż pozostają ziemie tybetańskie).

Znacznie gorzej wiodło się jednak Tybetańczykom na arenie międzynarodowej. Choć w latach 1959-1965 Zgromadzenie Ogólne Organizacji Narodów Zjednoczonych przyjęło trzy rezolucje wzywające Chiny do przestrzegania ich praw – w tym prawa do samostanowienia – ale nie uczyniono nic, by je wprowadzić w życie. Sprawa Tybetu odeszła w polityczny niebyt w 1971 roku po zajęciu przez Chiny miejsca Republiki Chińskiej (Tajwanu) w ONZ. Trzy lata później po dramatycznym apelu Dalajlamy złożyli broń wspierani potajemnie, acz symbolicznie, przez amerykańską Centralną Agencję Wywiadowczą partyzanci, którzy nękali wojska chińskie – zdobywając przy okazji bezcenne dla CIA tajne dokumenty – z baz w nepalskim królestwie Lo. Ci, którzy ślubowali walczyć do końca, nie chcąc

Mieszkańcy Tybetu nazywają ten okres niebywałej brutalności i okrucieństwa czasem, „gdy niebo i ziemia zamieniły się miejscami”.

przeciwstawiać się rozkazowi Spełniającego Życzenia Klejnotu, podcinali sobie gardła.

W 1966 roku przewodniczący Mao, którego pozycja chwiała się po fiasku kampanii „wielkiego skoku” i wywołanym przez nią głodzie, wezwał młodzież do zaatakowania „partyjnej biurokracji”. W czasie dziesięcioletniej rewolucji

kulturalnej bezlitośnie zwalczano wszelkie przejawy „starego myślenia i obyczajów”, co oznaczało między innymi całkowity zakaz praktykowania i manifestowania wiary religijnej, noszenia tradycyjnych



strojów, a w niektórych regionach nawet posługiwania się językiem tybetańskim. Tybetańczycy „wykorzystali” koszmar anarchii i walk frakcyjnych w łonie Czerwonej Gwardii, wzniesając serię krwawo tłumionych lokalnych powstań. Mieszkańcy Tybetu nazywają ten okres niebywałej brutalności i okrucieństwa – w całym kraju dochodziło na przykład do aktów rytualnego kanibalizmu – czasem, „gdy niebo i ziemia zamieniły się miejscami”. Świat, nie licząc – wpatrzonych w Wielkiego Sternika – zachodnich intelektualistów, nie reagował.

Po odsunięciu „bandy czworga” Pekin zdecydował się na bardziej liberalną politykę. W 1980 roku wizytę w Lhasie złożył pierwszy sekretarz Komunistycznej Partii Chin (KPCh) Hu Yaobang i zaproponował Tybetańczyków za katastrofę, jaką okazały się dla nich trzy dziesięciolecia chińskich rządów. Prerażony nędzą i spustoszeniami, zapowiedział „jak najszybsze przywrócenie warunków bytowych sprzed 1959 roku” oraz wycofanie większości chińskich funkcjonariuszy i urzędników.

Liberalizacja gospodarcza i polityczna oznaczała przede wszystkim elementarne poszanowanie dla własności prywatnej oraz religijnej, kulturowej i językowej odrębności Tybetańczyków. Zwolniono większość więźniów politycznych, wydawano zgody na odbudowę zrównanych z ziemią klasztorów i świątyń, promowano język tybetański i zakładano szkoły. Dengowskie reformy przyniosły jednak również nowe zagrożenia, takie jak drakońska polityka kontroli urodzeń – w ramach której, choć teoretycznie miała nie dotyczyć „mniejszości”, sterylizowano i poddawano przymusowym aborcjom, nawet w ósmym miesiącu ciąży, tysiące tybetańskich kobiet – czy postępująca dewastacja niezwykle kruchego środowiska naturalnego na skutek rabunkowej eksploatacji surowców.

W odpowiedzi na złożoną w 1979 roku deklarację Deng Xiaopinga, który oświadczył, że jest gotów rozmawiać z tybetańską diasporą o wszystkim poza „niepodległością”, Dalajlama zapowiedział rezygnację z fundamentalnych aspiracji swego narodu, przedstawiając „korzystny dla obu stron” model „drogi środka”, zakładający zapewnienie Tybetańczykom „prawdziwej” autonomii („papierową” gwarantuje im konstytucja Chin) oraz przeobrażenie Tybetu w „strefę pokoju”, czyli w pewnym sensie powrót do postanowień „Ugody...”



z 1951 roku i tradycyjnej roli stabilizującego bufora pomiędzy najludniejszymi państwami świata. Do ojczyzny wyruszyły cztery delegacje wysłanników Dalajlamy, którzy mieli na własne oczy zobaczyć „postępy”, jakich dokonano pod rządami Pekinu.

Na podstawie zgromadzonych wtedy dokumentów, relacji i statystyk źródła emigracyjne szacują, że chińską okupację przypląciło życiem ponad milion dwieście tysięcy z sześciu milionów Tybetańczyków – piąta część narodu. W gruzach legły niemal wszystkie z 6259 klasztorów będących ośrodkami religii, kultury, nauki, medycyny i sztuki tybetańskiej (wbrew twierdzeniom chińskiej propagandy 80 procent świątyń zniszczono przed rewolucją kulturalną, „wypaczeniem”, za które obwinia się „bandę czworga”).

Odsunięcie Hu Yaobanga w styczniu 1987 roku oznaczało koniec liberalizacji politycznej i załamanie kontaktów między Pekinem a diasporą. „Miodowy miesiąc” zamknęła fala niepodległościowych manifestacji w Lhasie, które tłumiono, strzelając z broni maszynowej do demonstrujących mnichów, mniszek i świeckich. Kiedy w trakcie zamieszek Tybetańczycy zaczęli podpalać chińskie samochody i sklepy, Dalajlama zagroził, że jeśli dojdzie do kolejnych aktów przemocy, wycofa się z życia publicznego i całkowicie poświęci praktyce duchowej. Po trzech latach niepokoju – na wniosek ówczesnego sekretarza partii Tybetańskiego Regionu Autonomicznego (obecniego prezydenta Chińskiej Republiki Ludowej), Hu Jintao – w marcu 1989 roku ogłoszono stan wojenny.

W tym okresie służby bezpieczeństwa stosowały strategię „obrotowych drzwi”, która polegała na masowych, stosunkowo krótkich, z reguły przypadkowych aresztowaniach połączonych z okrutnym biciem. „Prowodyrów” i „podżegaczy” skazywano na kilkuletnie kary więzienia. Ponieważ świadkami brutalności policji byli zachodni turyści, dla których na początku lat 80. otworzono największe miasta środkowego Tybetu, władze zrezygnowały z taktyki „pasywnej”, starając się „aktywnie” zapobiegać protestom i wystąpieniom niepodległościowym. Budowano agenturę, instalowano kamery przemysłowe w newralgicznych punktach Lhasy, zatrzymanych i więźniów poddawano torturom, aby wydobyć informacje i zastraszyć całą tybetańską społeczność.



Ponieważ dziesięcioletnie rozmowy z chińskimi aparatczykami nie przyniosły żadnych rezultatów politycznych, Dalajlama, którego cztery miesiące po masakrze w Pekinie w czerwcu 1989 roku uhonorowano pokojową Nagrodą Nobla, ponownie zaapelował o pomoc wolnego świata. Głównie dzięki jego osobistej charyzmie sprawa Tybetu wróciła na pierwsze strony gazet, a w państwach demokratycznych zaczęły powstawać liczne grupy i organizacje popierające aspiracje Tybetańczyków. Zdominowana przez twardogłowych przeciwników reform politycznych partia zareagowała na „umiędzynarodowienie problemu Tybetu” zerwaniem wszelkich kontaktów z diasporą w 1993 roku.

Przewodniczący Jiang Zemin, który zastąpił odsuniętego po Tiananmen Zhao Ziyanga, ogłosił też nową strategię dla Tybetu: „chwytanie oburącz”, czyli szybki rozwój gospodarczy, mający ostatecznie związać Dach Świata ze strukturami Chińskiej Republiki Ludowej, oraz ścisłą kontrolę polityczną. Ostateczny, instytucjonalny kres polityce liberalizacji położyło zwołane w 1994 roku III Forum Robocze w sprawie Tybetu. Stały Komitet Biura Politycznego KPCh uznał, że prawdziwym problemem jest tożsamość Tybetańczyków – oraz ich lojalność wobec Dalajlamy: „głowy węża”, którą trzeba odrąbać, żeby „zabić gada lokalnego nacjonalizmu” – i wydał jej otwartą wojnę.

„Rozwój gospodarczy” sprowadzał się do pompowania gigantycznych dotacji na rozbudowę infrastruktury oraz agend administracji partyjnej i rządowej, niemal całkowicie pomijając najważniejszą, z perspektywy Tybetańczyków, edukację, szkolenie zawodowe i opiekę zdrowotną w regionach wiejskich. Za miliardami yuanów z budżetu centralnego, preferencyjnymi kredytami i ulgami podatkowymi popłynęła fala chińskich osadników z sąsiednich prowincji, błyskawicznie obracając rdzennych mieszkańców w marginalizowaną, ubożającą i pozbawioną perspektyw mniejszość w ich własnym kraju. Jak wynika z oficjalnych statystyk, przeciętny Tybetańczyk z Lhasy jest gorzej wykształcony (nie wspominając o *guanxi*, niezbędnych do załatwienia czegokolwiek „koneksjach”) od wieśniaczki z Sichuanu, skąd pochodzi większość imigrantów. Wielu obserwatorów uważa, że Pekin spokojnie czeka na „ostateczne roz-



wiązanie” problemu tybetańskiego, topiąc, wzorem Mandżurii i Mongolii Wewnętrznej, „lokalny separatyzm” w morzu Hanów.

Głównym instrumentem kontroli uczyniono natomiast kampanie „edukacji patriotycznej”, którymi objęto najpierw partyjne kadry oraz urzędników, potem uznawanych za najgroźniejsze źródło „nacionalizmu” duchownych i wreszcie całe tybetańskie społeczeństwo. Po raz pierwszy od czasów rewolucji kulturalnej machina propagandowa zaatakowała Dalajlamę (wcześniej mówiła o „separatystycznej klice Dalaja”) i zaczęła kwestionować jego autorytet religijny.

Tybetańczyków znów wtrącano do więzień za każdą, nawet czyisto symboliczną próbę sprzeciwu wobec komunistycznej władzy – choćby posiadanie flagi narodowej czy przekładu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Konflikt zaostrzyło uwięzienie sześciolatniego Genduna Czokji Nimy, którego Dalajlama zgodnie z wiekową tradycją uznał w maju 1995 roku za nowe wcielenie Panczenlamy, drugiego hierarchy buddyzmu tybetańskiego. Ateistyczne władze mianowały innego, „autentycznego” Panczenlamę i zaczęły zmuszać tybetański kler do jego zaakceptowania oraz odrzucenia dziecka wskazanego przez Dalajlamę. Pekin do tej pory odmawia niezależnym obserwatorom dostępu do uwięzionego chłopca i jego rodziców, choć zabiegały o to liczne rządy, parlamenty i organizacje międzynarodowe z agendami ONZ na czele.

Protesty duchownych wywołały brutalne represje i kampanie „re-edukacji politycznej” w klasztorach. Mnisi i mniszki musieli zadeklarować lojalność wobec „macierzy” i potępić Dalajlamę, którego zdjęć nie można dziś wystawiać na widok publiczny w całym Tybecie. Opornych aresztowano lub wydalano ze świątyń. Grupy robocze, komitety demokratycznego zarządzania oraz lokalne biura do spraw religii, które nadzorują działalność klasztorów, wprowadzały nowe restrykcje dotyczące na przykład liczby i wieku duchownych. W 1998 roku władze zaczęły wysyłać na przymusowe emerytury mnichów, którzy ukończyli sześćdziesiąt lat. Stanowi to ogromne zagrożenie dla zasadzającej się w dużej mierze na bezpośrednim, ustnym przekazie tradycji buddyjskiej, w której starzy mnisi zawsze odgrywali kluczową rolę jako wychowawcy, nauczyciele, mistrzowie rytuałów i medytacji. W ramach owych kampanii usunięto ze



świętyń ponad dwadzieścia tysięcy duchownych. Po spacyfikowaniu klasztorów ogłoszono „kampanię ateizacji”, która objęła całe społeczeństwo. Ze szczególną gorliwością wprowadzano ją w szkołach, wpajając dzieciom, że praktykowanie buddyzmu jest „wyrazem zafobania” i „kłodą na drodze postępu”.

W grudniu 1999 roku uciekł do Indii czterystoletni Ugjen Trinlej Dordże, XVII Karmapa, najwyższy hierarcha buddyjski przebywający na terenie Tybetu. Rząd Chińskiej Republiki Ludowej zezwolił na intronizowanie tego lamy, zaaprobowanego wcześniej przez Dalajlamę, w 1992 roku – w ostatnich miesiącach dogasającej liberalizacji; propaganda nieodmiennie przedstawiała go jako „patriotycznego duchownego, miłującego politykę partii i jedność macierzy” oraz żywy dowód wolności religii w Tybecie. Władze znów zaostrzyły represje: zakazano obchodzenia świąt buddyjskich, grożono dymisjami urzędnikom, którzy odważą się odwiedzać klasztory, prowadzono rewizje w prywatnych domach, konfiskowano i publicznie niszczone już nie tylko wizerunki Dalajlamy, ale i przedmioty kultu religijnego. Nowa strategia Pekinu, który zaczął mówić o „obcości” buddyzmu jako religii przeniesionej przed ponad tysiącem lat z Indii, kojarzyła się Tybetańczykom tylko z czasami rewolucji kulturalnej. Za ucieczkę XVII Karmapy zapłacił stanowiskiem Chen Kuiyuan, pierwszy sekretarz KPCh w TRA, odpowiedzialny za prowadzenie brutalnych kampanii politycznych w latach 90., po mianowaniu nowego przewodniczącego władze nie zmieniły jednak ani retoryki, ani twardej polityki antyreligijnej.

Spacyfikowawszy klasztory w Tybecie centralnym, wydano wojnę religii na ziemiach tybetańskich poza granicami TRA. W przyłączonym do Sichuanu Khamie rozbito wielkie obozowiska klasztorne – w tym Instytut Studiów Buddyjskich Serthar, największy ośrodek renesansu buddyzmu we współczesnym Tybecie, z którego wydalo ponad 8500 duchownych, burząc ich domy, by nie mieli dokąd wracać. Natomiast w grudniu 2002 roku, nie przedstawiając żadnych dowodów winy oskarżonych, ostentacyjnie kpiąc z apeli i ostrych protestów międzynarodowej społeczności, skazano na karę śmierci znanego nauczyciela buddyjskiego i działacza społecznego Tulku Tenzina Delka oraz byłego mnicha Lobsanga Dhondupa, któ-



rego miesiąc później stracono. Była to pierwsza od ponad dwudziestu lat egzekucja tybetańskiego więźnia politycznego.

Innymi słowy, w czasie ponaddziesięcioletniej fali nowego, życzliwego zainteresowania świata, owocującego niezliczonymi kampaniami i dziesiątkami parlamentarnych deklaracji w obronie Tybetańczyków, Pekin konsekwentnie zaostrzał politykę wobec Tybetu, mnożąc restrykcje i potęgując represję, a przy okazji obracając rdzennych mieszkańców tego kraju w marginalizowaną i jawnie dyskryminowaną mniejszość. Co więcej, działania organizacji pozarządowych i sympatia międzynarodowej opinii publicznej w żaden sposób nie przekładały się na politykę rządów, których priorytetem stał się wyścig do chińskiego rynku. W latach 90. minionego wieku Stany Zjednoczone i Unia Europejska całkowicie wycofały się z mechanizmów przypominających „trzeci koszyk” KBWE, oddzielając kwestię poszanowania praw człowieka od innych aspektów – głównie gospodarczych – stosunków z Chinami i na własne życzenie odbierając sobie w ten sposób możliwość skutecznego upominania się o prześladowanych. Po 11 września 2001 roku i gwałtownej zmianie priorytetów na arenie międzynarodowej, której ofiarą padły przede wszystkim standardy praw człowieka, sytuacja pogorszyła się jeszcze bardziej, a Pekin, z błogosławieństwem zachodnich rządów, zaczął wykorzystywać globalną wojnę z terroryzmem do prześladowania mniejszości, zwłaszcza Ujgurów z Turkiestanu Wschodniego i Tybetańczyków. Przywódcy diaspory musieli dojść do wniosku, że jedyną szansą dla Tybetu jest ponowne, jak najszybsze nawiązanie kontaktów z władzami Chin.

Rok później Pekin przyjął wreszcie pierwszych od niemal dziesięciu lat wysłanników Dalajlamy. Do kolejnych rozmów doszło

Pekin nie zamierza prowadzić żadnych rokowań z Tybetańczykami, czekając na śmierć Dalajlamy.

w maju 2003, wrześniu 2004 i lipcu 2005 roku. Choć wydaje się, że kontakty te nie przyniosły przełomu ani znaczących rezultatów, emigracyjni przywódcy apelują do Tybetańczyków i „sympatyków” sprawy Tybetu o poniechanie „aktywnych” protestów w imię budowania „atmosfera sprzyjającej kontynuowaniu dialogu”. O wadze, jaką przywiązują do rozmów, najlepiej świadczą orędzia Dalajlamy ogłaszane



w rocznicę wybuchu powstania z 1959 roku. Z ostatniego, skierowanego niemal wyłącznie do władz Chińskiej Republiki Ludowej, znikły nawet tradycyjne podziękowania za sympatię i wsparcie „świata”.

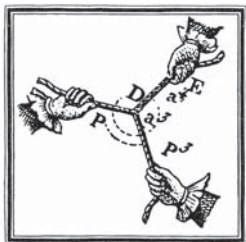
Wielu ekspertów uważa, że Pekin nie zamierza prowadzić żadnych rokowań z Tybetańczykami, kupując jedynie czas i czekając na śmierć Dalajlamy, która – jak najwyraźniej wierzy wielu chińskich dygnitarzy – rozwiąże problem raz na zawsze. W maju 2004 roku Rada Państwa opublikowała „białą księgę”, w której wykluczyła przyznanie Tybetowi jakiegokolwiek specjalnego statusu na zasadzie „jeden kraj, dwa systemy”. Władze centralne oświadczyły dobitnie, że „o losie i przyszłości Tybetu nie decyduje już Dalajlama i jego klika, lecz wyłącznie cały naród chiński”, wzywając przywódcę Tybetańczyków do „spojrzenia prawdzie w oczy, dokonania właściwej oceny sytuacji, faktycznego porzucenia stanowiska w sprawie »niepodległości Tybetu« oraz zrobienia czegoś pożytecznego dla rozwoju Chin i regionu tybetańskiego w latach, jakie mu jeszcze zostały”. Inni obserwatorzy sądzą jednak, że partyjni reformatorzy dostrzegają szansę, jaką stwarza koncyliacyjna postawa Dalajlamy, i rozumieją zagrożenia, przed którymi staną Chiny – obsesyjnie powtarzające zaklęcia o „strzeżeniu stabilizacji i narodowej jedności” – jeżeli nie wypracują trwałego rozwiązania z cieszącym się ogromnym autorytetem na całym świecie, niekwestionowanym przywódcą narodu tybetańskiego. Zachodnie media często czynią z pacyfizmu Dalajlamy cechę narodową Tybetańczyków, którzy wielokrotnie dowodzili jednak – od czasów, gdy zajmowali stolicę chińskiego imperium, po niezliczone powstania w XX wieku – że potrafią posługiwać się bronią.

Tybetańczycy starają się też czerpać nadzieję z rosnącego zainteresowania ich kulturą i religią – którą wyznawano i której patronowano, o czym warto pamiętać, na dworach obydwu panujących w Państwie Środka dynastii „okupacyjnych” – chińskiej inteligencji i klasy średniej (z rozbitego w 2001 roku Instytutu Studiów Buddyjskich Serthar w pierwszej kolejności usunięto ponad tysiąc mnichów i mniszek narodowości Han, studiujących pod kierunkiem tybetańskich lamów). Ponoć modzie na buddyzm uległ nawet emerytowany przewodniczący Jiang Zemin. Tybetańska duchowość staje się naj-



wyraźniej jednym z narodowych panaceów na próżnię, jaką pozostawiły po sobie lata bezwzględnych prześladowań religii i ostateczny krach mającej ją zastąpić egalitarystycznej ideologii komunistycznej, która służy dziś wyłącznie strzeżeniu partyjnego monopolu na władzę w państwie o gigantycznej przepaści między bogatą mniejszością a żyjącą w ubóstwie większością. Natomiast wierność Dalajlamy zasadom ahimsy zjednuje sprawie Tybetu coraz więcej orędowników wśród chińskich dysydentów w kraju i za granicą. Na długo przed nastaniem owej mody przywódca Tybetu powiadał, że jego marzeniem jest odprawienie w Pekinie, jak czyni to od lat na całym świecie, buddyjskiego rytuału Kalaczakry, „Koła Czasu”, w intencji pokoju w Chinach i na naszej planecie. Czas pokaże, czy władcom Chin, które zdają się żyć w panicznym lęku przed wszystkim, czego nie poddają absolutnej kontroli, starczy wyobraźni i odwagi na wyświadczenie tej uprzejmości jemu – i sobie.

ADAM KOZIEŁ, kieruje działającym od 1993 roku programem Helsińskiej Fundacji Praw Człowieka, którego głównym zadaniem jest gromadzenie, analizowanie i przekazywanie informacji na temat sytuacji w Tybecie oraz promowanie działań mogących pomóc w wypracowaniu pokojowego rozwiązania problemu Tybetu.



Piotr Kłodkowski

Droga do Lhasy

Tybet stał się prowincją Chińskiej Republiki Ludowej i, jak mówią niektórzy, tym razem „na zawsze”. Na kilkadziesiąt lat droga do Lhasy została zamknięta. I to nie tylko dla misjonarzy, podróżników, zagranicznych ambasadorów i mnichów-posłańców, ale dla wszystkich „obcych”.

Ci Lamasowie wiele mają różnych zwyczajów (...). Pewnego dnia w roku poszczą i zwą ten post Nuna, to znaczy post bardzo ścisły, bo jadają wówczas raz dziennie i nie piją swojej Cza (tj. herbaty), co jest dla nich umartwieniem. Tego dnia nie mówią słowami formowanymi przez język, lecz porozumiewają się gestami; gdy zachorzeje jakieś zwierzę, na przykład koń, krowa albo baran, Lamasowie pewnej kategorii zmagają nad nim modlitwy rankiem i po południu, ale z zębami ściśniętymi, którym to sposobem mówią również z ludźmi – nie otwierają ust, póki zwierzę jest chore. [Zaś kiedy indziej] piją swoją Cza, a wykładają to w taki sposób, iż częste popijanie Cza jest rzeczą miłą Bogu, gdyż napitek rozpręża język, czyniąc go zręczniejszym do zmagania modlitw. (...) Podczas modlitwy mają zwyczaj dąć w trąby metalowe, co dnia jednak używają też innych, zrobionych z kości ramion i z piszczeli ludzi zmarłych. Używają też powszechnie paciorków zrobionych z trupich czaszek, a gdy zapytałem o powód tego zwyczaju, Lamas brat królewski odrzekł, iż na owych trąbach grają podczas modlitw po to, by ludzie, słysząc ich dźwięk, przedstawiali sobie jasno, czym sami niebawem się staną (...). Ludzie świeccy nie mają zwyczaju chadzać do ich kościołów, niemal zawsze zamkniętych; napływają do nich tłumnie tylko w dwa dni każdego roku, kiedy stoją otworem; wówczas obchodzą



świętynię trzy razy w koło, aby wreszcie wniść do środka i pokłonić się świętym Wizerunkom¹.

Ojciec Antonio de Andrade (1580-1634), portugalski jezuita, musiał być zaprawdę człowiekiem wielkiej wiary i niezaspokojonej ciekawości świata. Podobno z ogromnym zapalem oddał się dziełu misjonarskiemu, kiedy w 1600 roku przybył z dalekiej Lizbony do indyjskiego Goa. Tam to miał od kupców kaszmirskich i ormiańskich usłyszeć niezwykle intrygujące wieści, że w nieznaney krainie, zwanej Tybetem, znajduje się gmina chrześcijan. Wieści te musiały na ojcu Antonim wywrzeć spore wrażenie, jako że nie pytając swych przełożonych o pozwolenie, wyruszył w daleką i pełną niebezpieczeństw drogę, która wiodła go przez niezbadane podówczas Himalaje. Jak sam pisze:

Rozliczne i wielkie były trudności, jakie wonczas napotkaliśmy, bo nie bacząc na nasze indyjskie przebrania, a widząc u nas cerę odmiennej barwy, wzbraniłi nam przejścia miejscowi królikowie, panujący nad górami między Hindustanem a Tybetem. Najmniejszym bodaj z owych utrudnień był szlak wyboisty i stromy ponad wszelkie wyobrażenie, na każdym kroku ziejący przepaściami; dzięki jednak najszczególniejszej łasce Niebios udało się sforsować wszystkie przeszkody, jakie Diabeł sprokurował...

Ojciec Antonio dotarł ostatecznie do Caparangu (tyb. Rtsa brang), stolicy królestwa Guge w zachodnim Tybecie. Przyjęto go bardzo życzliwie i wkrótce dano zezwolenie na prowadzenie dzieła ewangelizacji. Z niejakiem zdumieniem zakonnik stopniowo odkrywał, że za nie zawsze zrozumiałymi dla niego zwyczajami i tradycją kryje się nauka pokrewna – jak mniemał – przesłaniu chrześcijaństwa. Przykładem niech będzie interpretacja najsłynniejszej tybetańskiej formuły modlitewnej: *Om mani padme hum hri*, którą ojciec Antonio przełożył jako: „Panie Boże w Trójcy, odpuść mi grzechy moje” (*Domine Deus trine, remitte mihi peccata mea*). I chociaż taka właśnie interpretacja musiała wzbudzać pewne wątpliwości, a nawet krytykę wśród tych, którzy lepiej poznali filozofię buddyjską, to bynajmniej nie przeszkodziło to w głoszeniu Dobrej Nowiny i, pośrednio, stwo-

¹ Antonio de Andrade SJ, *Niedawne odkrycie Wielkiego Kataju albo Państw Tybetu*, tłum. Ireneusz Kania, WAM, Kraków 2004.



rzeniu na pewien czas swoistego mostu dialogu pomiędzy dwoma światami.

Życzliwość miejscowego króla sprawiła, że w Caparangu rozpoczęto budowę kościoła i domu dla misjonarzy. Ojciec Antonio zwrócił się nawet do swoich przełożonych o przysłanie kolejnych, gorliwych w wierze i wytrzymałych fizycznie misjonarzy, którzy kontynuowaliby dzieło w Tybecie.

O swoich podróżach, spostrzeżeniach i przygotowaniach napisał w liście, który dość szybko został opublikowany w Lizbonie w 1626 roku. W rozmaitych przekładach krążył on po Europie, wzbudzając niemałą sensację. Odkrycie bowiem

Odkrycie „Wielkiego Katakaju” musiało podsycać ciekawość, i to nie tylko pobożnych chrześcijan, ale i tych, którzy niekoniecznie kierowali się wiarą.

„Wielkiego Katakaju albo państw Tybetu” musiało podsycać ciekawość, i to nie tylko pobożnych chrześcijan, ale przecież i tych, którzy niekoniecznie kierowali się wiarą w planowaniu wypraw czy też po prostu w dążeniu do spełnienia nieokreślonych marzeń podróżniczych.

Ojciec Antonio de Andrade nigdy nie dotarł do Lhasy. Zmarł w dość niejasnych okolicznościach, najprawdopodobniej otruty wodą z dodatkiem rtęci. Jeden z miedziorytów, pochodzący z XVII wieku, przedstawia go z kielichem, z którego wysuwa się żmija symbolizująca truciznę. Po budynkach misyjnych i kościele nie pozostał żaden ślad. Wiadomo tylko, że w jezuickiej misji na terenie Caparangu do 1650 roku wzięło udział 14 zakonników.

„Papież Chińczyków i Tatarów”

Jak się jednak miało okazać, listy ojca Antonia nie były pisane nadaremno. Opis bliżej nieznanych w Europie zwyczajów tybetańskich lamów zmuszał do myślenia i działania. Poza tym nakaz: „Idźcie na cały świat i nauczajcie wszystkie narody”, był przecież traktowany dosłownie i stanowił bodaj najsilniejszą motywację wyjątkowo śmiałych przedsięwzięć. Tak więc w 1661 roku dwaj kolejni jezuita: Albert d’Orville i Johannes Grueber, wyruszają do Tybetu i Nepalu. Ich trzyletnia podróż rozpoczynała się tym razem w Pekinie, a kończyć miała w Rzymie. W październiku tego samego roku przybywają



do Lhasy. Najprawdopodobniej są pierwszymi Europejczykami, którym dane było zobaczyć stolicę Tybetu, albo przynajmniej pierwszymi spośród tych, których świadectwa wyglądały wówczas na najbardziej wiarygodne. Obserwacje mnichów są dość zaskakujące i w pewien sposób potwierdzają przeczucia ojca Antonia de Andrade. Rzecz dotyczy podobieństwa wielu obrzędów katolickich i lamaistycznych. Co jeszcze może bardziej intrygujące: podobne sugestie wysunął kilkadziesiąt lat później znakomity szwedzki podróżnik Sven Hedin w swoim dziele *Transhimalaya*, a dokładnie w jednym z rozdziałów, *Lamaismus und Katholizismus*. Sam Hedin, jak przyznaje, mało interesował się kwestiami religijnymi i bardziej zasłynął jako malarz, którego kolekcja akwareli o Tybecie przez długi czas uważana była na Zachodzie za jedyną dokumentację o tamtym rejonie świata. Niemniej jednak uderzyły go zjawiska, które kazały mu się zastanowić nad przyczynami owych podobieństw. I napisać o tym książkę.

Z kolei relacje ojca Johannesesa, znane chociażby z listów do wspólnego brata, ojca Gamansa, dzisiaj wyglądają na nieco szydercze, a co najmniej pełne kulturowych uprzedzeń. Niewykluczone jednak, że sam zakonnik był po prostu ogromnie zafascynowany i zdumiony tym, co zobaczył, swoje zaś zdumienie i zafascynowanie pragnął utemperować szorstkimi i złośliwymi słowami. W jednym z listów tak pisze:

W Lhasie rezyduje wielki papież Chińczyków i Tatarów. Mógłbym o nim donieść rzeczy wręcz niewiarygodne, gdybym dysponował dostateczną ilością czasu. Wyjaśniam jedynie to, że ów tamtejszy diabeł tak pilnie i zarliwie naśladuje Kościół katolicki, iż we wszystkich istotnych sprawach ich rytuał jest zgodny z obowiązującym w Kościele Rzymskim – choć żaden Europejczyk ani chrześcijanin nigdy tam nie był – święcą tam ofiarę mszalną z chlebem i winem, udzielają ostatniego namaszczenia, błogosławią zawarcie małżeństwa i modlą się za chorych, organizują procesje i czczą relikwie bożków; znajdują się tam klasztory męskie, a także żeńskie; śpiewają w chórach i podobnie jak u nas mnisi, kilkakrotnie w ciągu roku przestrzegają postu, poddają się najsurowszym umartwieniom, takim jak biczowanie; wybierają swoich biskupów, wysyłają do Chin misjonarzy, udających się tam w największej biedzie i niedostatku, boso, przez (...) tatarskie pustynie. A wszystko to oglądałem na własne oczy...

Dzięki relacjom ojca Gruebera Europejczycy dowiadywali się coraz więcej o tybetańskim „Zakazanym Mieście”, aczkolwiek podawane informacje nie zawsze były zgodne z tym, co dzisiaj nazwaliby-



śmy obiektywizmem. Pół wieku później zjawili się w Lhasie kolejni zakonnicy, w roku zaś 1762 ukazało się w Europie monumentalne dzieło *Alphabetum Tibetanum Missionum Apostolicarum Commodo Editum*, w którym autor, Augustinus Antonius Georgius, zawarł chyba wszystko, co wiadomo o Tybecie w krajach europejskich.

Wiek XVIII to również czas, kiedy do państwa dalajlamów docierają pierwsi wysłannicy świeccy. Kroniki mówią o Szkocie imieniem George Bogle, który prowadził misję do Szigatse i bardzo zaprzyjaźnił się z samym Panczenlamą. Przyjaźń musiała być rzeczywistością niezwykłą, Bogle poślubił bowiem siostrę buddyjskiego dostojnika.

Wielka Gra i mit Śambhali

Przez długi czas Tybet, a szczególnie Lhasa, był miejscem niemal niedostępnym dla Europejczyków. Nadchodziła jednak epoka Wielkiej Gry, a więc okresu, kiedy to Rosja, przesuując swoje granice w Azji Środkowej, zbliżała się stopniowo do Indii, perły w brytyjskiej koronie. Zarówno Moskwa, jak i Londyn zaczynały myśleć w kategoriach globalnych, co w tym kontekście oznaczało po prostu spór o polityczną dominację w Azji. Oczywiście Tybet, ze względu na swoje położenie, odgrywał w tym wszystkim niebagatelną rolę, przy czym geopolityce towarzyszyła metafizyka, a właściwie coś, co moglibyśmy określić jako „polityczną mitologię”.

Otóż w drugiej połowie XIX wieku służby wywiadowcze Wielkiej Brytanii doniosły o pewnym wydarzeniu, które wzbudziło ogromny niepokój Londynu. W Lhasie pojawił się bowiem buddyjski mnich z Buriacji, Agwan Dordżijew. Przez kilkanaście lat pilnie pobierał nauki w tybetańskim klasztorze w Drepungu, by następnie zostać jednym z doradców ówczesnego dalajlamy. Dordżijew był także zaufanym samego cara Rosji, a tym samym wysłannikiem Romanowów do Lhasy. W swojej misji wykorzystał dość szeroko znany mit o Śambhali (tybet. Sahn-bha-la), czyli o krainie szczęśliwości położonej na bliżej niesprecyzowanej Północy. Mit ten, wywodzący się z tradycji indyjskiej, znany był nie tylko samemu Dalajlamie, ale i Mikołajowi



II Romanowowi. Jedna z jego wersji mówiła bowiem o tym, że Tybet zostanie wyzwolony z opresji swych wrogów przez władcę pochodzącego z „krajiny północnej”. Dordżijew przekonał Dalajlamę, a prawdopodobnie i siebie samego, że owym zbawcą jest sam car. W latach 1898, 1900 i 1901 poprowadził posłów z Tybetu na dwór Mikołaja II, a wywiad brytyjski donosił, że misje dyplomatyczne z Rosji dotarły także do Lhasy, która z kolei odmówiła przyjęcia poselstwa Brytyjczyków. Pojawiły się także pogłoski, że sam car gotów jest nawrócić się na buddyzm, co rzecz jasna mogłoby przyczynić się do faktycznej kontroli Tybetu przez Moskwę. W takiej sytuacji lord Curzon, wicekról Indii, zdecydował się na wysłanie zbrojnej misji do Lhasy, pod dowództwem pułkownika Francisa Younghusbanda, by odpowiednio przekonać Dalajlamę o korzyściach traktatu z Londynem. I mimo że w stolicy go nie zastano, udał się bowiem z Dordżijewem do Mongolii, ostatecznie podpisano dokument, który ze strony tybetańskiej sygnowany był przez regenta, lamę Tri Rinpocze. Brakującym ogniwem w całej politycznej intrydze była, rzecz jasna, deklaracja cesarskich Chin, a właściwie dynastii mandżurskiej, chylącej się ku upadkowi. Traktat zawierany bezpośrednio między Tybetem a Wielką Brytanią sugerowałby niezawisłość tego pierwszego, na co Pekin w żadnym razie zgodzić się nie mógł. I tak w 1906 roku podpisano kolejny dokument, tym razem między Brytyjczykami a Mandżurami, który uznawał zwierzchność Chin nad Tybetem.

Rozpoczął się zupełnie nowy okres w historii himalajskiego państwa, chociaż nie wszystkich konsekwencji można się było wówczas spodziewać. Owa zwierzchność została potwierdzona w 1950 roku, kiedy to armia chińska wkroczyła do faktycznie bezbronnego Tybetu, stopniowo przejmując kontrolę nad krajem. Dziewięć lat później, po nieudanym powstaniu Tybetańczyków przeciw dominacji politycznej Pekinu, XIV Dalajlama musiał uciekać do Indii. Tybet stał się prowincją Chińskiej Republiki Ludowej. Na kilkadziesiąt lat droga do Lhasy została zamknięta. I to nie tylko dla misjonarzy, podróżników, zagranicznych ambasadorów i mnichów-postańców, ale dla wszystkich „obcych”. Mit Śambhali nadal czeka na spełnienie.



Nowo-stary Tybet

Tradycja jednak jest żywa. Na początku XXI wieku Tybet, przynajmniej w niektórych miejscach, jest ciągle tybetański, chociaż i to zaczyna się zmieniać. Świętość nad świętościami, czyli kompleks buddyjski Dzo-k'ang w Lhasie, wygląda zapewne tak samo (lub prawie) jak dwieście czy trzysta lat temu. I rzecz nie tyle w tym, że nadal zachowana jest w doskonałym stanie kaplica Buddy Śakjamuniego czy Tsongkhapy i jego uczniów, ile w tym, że ciągle stanowi centrum pielgrzymkowe i modlitewne. Codziennie setki, tysiące pielgrzymów porusza modlitewnymi młynkami w środku kompleksu, na pielgrzymiej drodze zwanej Park'or, albo też w sklepie czy na ulicy. Zwielokrotniona modlitwa, zamknięta w ruchu łańcuszka zakończonych szpicem i kręcącego się wokół zdobionego bębna, przepływa przez starą część Lhasy i chyba zatrzymuje się gdzieś na granicy z nowymi dzielnicami, które w swoim wyglądzie przypominają jakieś miasto powiatowe w środkowych Chinach.

A przecież są jeszcze pielgrzymi, nie wyłączając dzieci obojga płci, którzy wymierzają długością swojego ciała cały Park'or. Posługują się przy tym specjalnie przymocowanymi do ciała podkładkami, które ułatwiają czy raczej umożliwiają pobożne rozciągnięcie ciała na pielgrzymim szlaku. Jest też bardzo dużo mnichów w czerwonych szatach. I to nie tylko wewnątrz świątyni, ale też niedaleko straganów, w jadłodajniach, a nawet na stoiskach z pobożnymi gadżetami świątynnymi, na których chwilowo odgrywają rolę sprzedawców. Są też turyści. I ci z Zachodu, i ci z Chin. Tym razem nikt nie zamierza już nikogo nawracać, nic nowego odkrywać, niczego nowego głosić. Trzeba tylko zrobić kilkadziesiąt fotografii (wyczekując na najlepsze ujęcie), zakupić niezliczone mnóstwo pamiątek (mniej lub bardziej pobożnych) i zjeść przyzwoity posiłek: albo w restauracji dla globtroterów, gdzie doskonale rozumie się gusta turystyczne, albo w klasycznym *fast-food* w stylu KFC, gdzie coraz częściej stołują się też Tybetańczycy.

Naturalnie każdy przyjezdny musi zobaczyć Potalę, dawną rezydencję dalajlamów i – na razie – symbol starej, lamaistycznej Lhasy. Najlepiej widać ją z dachu świątyni Dzo-k'ang, unoszącą się na wzgó-



rze, otoczoną welonem gór i uderzającą kontrastem dwóch kolorów: czerwonego i białego. Wejść można za opłatą, to znaczy należy kupić bilet, bo przecież Potala to obecnie coś w rodzaju muzeum, atrakcji turystycznej, a nie znak politycznej i religijnej potęgi dalajlamów; magnes dla osób z dewizami, a nie symbol czegokolwiek. Chyba jednak, na szczęście, tak do końca nie jest. W wielu komnatach, zwłaszcza w prywatnych apartamentach poprzednich dalajlamów, widać wciśnięte zwitki banknotów, podobnie jak w kaplicach Dżok'angu. Tak się nie robi w martwym duchowo muzeum. Naturalnie nie ma nigdzie żadnego zdjęcia Dalajlamy XIV, ale przecież to jasne, że dla niemałej grupy pielgrzymów Potala jest nadal tym, czym była w przeszłości. Stoją w milczeniu, bardzo skupieni, niektórzy padają na kolana, inni kręcą modlitewnymi młynkami. Kładą w widocznym miejscu banknoty, by pokazać, że nic nie umarło, że przecież są u siebie i że nadal wierzą.

„Kolej, która jest ludobójstwem”

Wszystko może się jeszcze zmienić. I to całkiem niedługo. Do tej pory dotrzeć można było z Chin do Lhasy szlakiem lądowym. Autobusem, ciężarówką, samochodem. Albo pieszo. Niezbyt wygodną drogą, która miejscami wydawała się nieprzejezdna. Można też było przylecieć samolotem. Ale na początku XXI wieku rzeczy mają się zupełnie inaczej. Gigantyczny plan zbudowania linii kolejowej łączącej Pekin z Lhasą materializuje się szybciej, aniżeli zakładano to jeszcze kilka-kilkanaście lat wcześniej. Korespondent „The Guardian” Jonathan Watts pisze: „Budowa linii kolejowej do Tybetu jest niemożliwa: rozrzedzone powietrze na wysokości pięciu kilometrów, niemożliwe do przekroczenia doliny szerokie na 12 kilometrów, grząskie podłoże z lodu i błota, a mrozy do minus 30 stopni Celsjusza. A jednak modernizujące się Chiny właśnie taką niemożliwą budowę kończą”.

Faktycznie gotowy jest już odcinek z Golmu do Lhasy, który liczy 1142 kilometry, przy czym maksymalna wysokość, na jakiej przebiega linia kolejowa wynosi 5070 metrów. Podróżnych zawiozą na miejsce luksusowe wagony, w których będzie utrzymywane stałe



ciśnienie, a przyciemniane szyby będą chronić przed nadmiernym promieniowaniem ultrafioletowym. Nie zabraknie też centrum rozrywki, jakże potrzebnej w ciągu 48-godzinnej podróży, czy specjalnych toalet z systemem utylizacji odpadów. Pociąg, napędzany silnikami Diesla, będzie zdolny rozwijać prędkość 100 kilometrów na godzinę nawet na wysokości czterech tysięcy metrów.

Decyzja o budowie linii kolejowej z Pekinu do Lhasy była, naturalnie, przede wszystkim decyzją polityczną. Tego nawet specjalnie nikt nigdy nie ukrywał. Bo chociaż, jak się zakłada, 2,5 miliona ton towarów oraz milion turystów i biznesmenów rocznie może mieć ogromny wpływ na sytuację ekonomiczną, to przecież głównie chodzi o to, aby już na stałe „przymocować” Tybet do Chin. Skutkiem ubocznym, i to dobrze rozumianym przez wszystkich, byłaby zmiana proporcji ludnościowych. W dramatycznych słowach wyraził to XIV Dalajlama: „Odbywa się coś na kształt kulturowego ludobójstwa. Generalnie połączenie kolejowe służy rozwojowi, ale nie wtedy, gdy buduje się je z polityczną intencją dokonania zmian demograficznych”.

Droga do Lhasy będzie zatem dużo łatwiejsza, wygodniejsza i niezbyt kosztowna dla podróżnych. Dla miliona podróżnych rocznie. Spośród których część zostanie w Tybecie na stałe. Niewykluczone, że kilku z nich dostrzeże podobieństwa między obrzędami rzymsko-katolickimi i lamaistycznymi, podobnie jak czynili to misjonarze i podróżnicy europejscy. A może nie będzie już wówczas czego porównywać? Chyba że na podstawie starych fotografii i albumów albo mało komu znanych kronik? A może jednak czarny scenariusz jest zbyt czarny? Może to Tybet dotrze do Chin, a nie Chiny do Tybetu?

Może to Tybet dotrze do Chin, a nie Chiny do Tybetu?

W każdym razie droga do Lhasy nadal każe stawiać pytania. Inne niż sto bądź trzysta lat temu, bo chyba bardziej, by tak rzec, fundamentalne. I bardziej globalne, szczególnie na początku XXI wieku.

PIOTR KŁODKOWSKI, ur. 1964, doktor orientalistyki. Ostatnio wydał: *O pęknięciu wewnątrz cywilizacji* (2005). Adiunkt w Wyższej Szkole Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie, wykładowca Wyższej Szkoły Europejskiej im. ks. Józefa Tischnera w Krakowie.



Anna Siewierska-Chmaj

Dharamsala i buddyjska budka z samosami

Dharamsala – siedziba emigracyjnego rządu Tybetu i XIV Dalajlamy. Na pierwszy rzut oka jest to typowe indyjskie miasto u stóp Himalajów, wystarczy jednak krótki spacer po wąskich i krętych uliczkach, aby zrozumieć, dlaczego nazywają je „małym Tybetem”.

Samochód z trudem pokonywał kolejne zakręty, nieustannie pnąc się w górę. Przed wyjazdem z Pathankotu miałam nadzieję, że w drodze do Dharamsali prześlę się na tylnym siedzeniu, ale kiedy zobaczyłam mgłę gęstą jak śmietana i napisy na skałach „trąbić przed zakrętem”, przesiadłam się do przodu i nerwowo obserwowałam drogę. Młody kierowca, który po raz pierwszy jechał tą trasą, wydawał się równie przerażony jak ja. To jeszcze bardziej mnie przestraszyło, bo do tej pory sądziłam, że indyjscy kierowcy nie znają pojęcia strachu, a przynajmniej nie dają tego po sobie poznać. Miałam nadzieję, że dotrzemy do celu, zanim się ściemni. Ale europejskie rozumienie związku między czasem a odległością niekoniecznie sprawdza się w tej części świata, bo sto kilometrów u podnóża Himalajów to zaprawdę niekończąca się podróż.

Kiedy po sześciu godzinach zapadła noc, a my nadal jechaliśmy wąską serpentyną, cieszyłam się chociaż z tego, że nie widzę już prze-



paści, od której dzieliły nas tylko stojące na poboczu metalowe beczki ze żwirem. Od czasu do czasu kierowca ostro hamował, żeby przepuścić przebiegające przez drogę mały. W świetle reflektorów zobaczyłam, że mijamy stary chrześcijański cmentarz i małą kaplicę. Celtyckie kamienne krzyże obrosłe mchem wydawały się świecić w mroku fosforyzującą zielenią. Wiedziałam, że to tylko efekt sztucznego oświetlenia, ale wrażenie było porażające; tak jakbym nagle znalazła się na angielskim cmentarzu w czasach królowej Wiktorii.

W którymś momencie mgła nieco się przerzedziła i zobaczyłam tysiące światełek rozsianych na zboczu góry. Dharamsala – siedziba emigracyjnego rządu Tybetu i XIV Dalajlamy. Na pierwszy rzut oka jest to typowe indyjskie miasto u stóp Himalajów, wystarczy jednak krótki spacer po wąskich i krętych uliczkach, aby zrozumieć, dlaczego nazywają je „małym Tybetem”. Jak rozległa jest Dharamsala, zobaczyłam dopiero rano, kiedy na chwilę przestało padać, a lekki wiaterek rozwał chmury. Małe domki, pomalowane na seledynowo, żółto, pomarańczowo, przycupnięte na stokach wbrew prawu grawitacji, ciągnęły się jak okiem sięgnąć. Ich właściciele wykazali się nie lada pomysłowością. W niektórych domach drzwi starych samochodów zastępowały okna, gdzieś tam wprawiono ozdobne, rzeźbione okiennice pochodzące prawdopodobnie z kolonialnych budynków przeznaczonych do rozbiórki. Pełny recykling. Na uliczkach tak wąskich, że z trudnością mijaly się na nich dwa samochody, i tak stromych, że wypełnione deszczówką rynsztoki przypominały rwące górskie strumienie, niespiesznie poruszał się wieloetniczny tłum.

Właściwie to przez przypadek ten zaniedbany górski kurort w stanie Himaczal Pradesz został w 1960 roku nową siedzibą Dalajlamy i schronieniem dla 80 tysięcy uchodźców z Tybetu. Do dzisiaj liczba ta znacznie wzrosła, niemal każdego dnia przyjeżdżają bowiem nowi uciekinierzy. Za każdym razem ich przybycie przerywa na chwilę gwar ulicy. Ciężarówka z Tybetańczykami, którym udało się uciec z okupowanego przez Chiny kraju, kierują się prosto do pobliskiego McLeod Ganj – uchodźcy jadą po błogosławieństwo Dalajlamy. Niemał każdy mieszkaniec Dharamsali ma wtedy nadzieję, że wśród nowo przybyłych odnajdzie kogoś z rodziny:

Pojawienie się Dalajlamy wywołuje poruszenie, lecz nie przerywa ciszy.



matkę, ojca, brata lub chociaż sąsiada z tej samej wioski, który opowie o losie bliskich.

Wszyscy gromadzą się w tybetańskim kompleksie Tsuglagkhang – odpowiedniku świątyni Dżokhang w Lhasie, a zarazem rezydencji Dalajlamy – kilka kilometrów w górę od Dharamsali. Wielu ma odmrożone palce u stóp, po wszystkich znać wycieńczenie, ale na twarzach rysuje się spokój. Nie szczęście, nie nadzieja, ale właśnie spokój. Jakby wiedzieli, że teraz nie spotka ich już nic złego. Pojawienie się Dalajlamy wywołuje poruszenie, lecz nie przerywa ciszy. Żadnych okrzyków radości, żadnych oklasków. Tylko ogromne skupienie, z którym wszyscy wsłuchują się w jego słowa. Nawet grupka zachodnich turystów, w strojach jak z epoki hippisów, uważnie słucha nauczania Dalajlamy, chociaż pewnie tak jak ja nie rozumie ani słowa.

Kiedy po godzinie Dalajlama pobłogosławił zgromadzonych i odjechał gdzieś małym samochodem, miałam wrażenie nierzeczywistości. Mgła, która towarzyszyła mi podczas całego pobytu w Dharamsali, na chwilę się podniosła, żeby zaraz opaść drobnym, ciepłym deszczem. Mnisi zaczęli rozdawać gorącą zupę z soczewicy i rozmawiać z uchodźcami. Ten rozbijający uśmiech, z którym witają każdego przybysza, ten deszcz, ta mgła – wszystko to złożyło się na trudne do opisanego metafizyczne doświadczenie, o które coraz trudniej w świecie Zachodu.

Z budynków klasztornych wylewa się bordowo-czerwony tłum mnichów powoli rozchodzących się do swoich zajęć. Część z nich prowadzi nowo przybyłych do ośrodków, gdzie dostaną ubrania, koce i jedzenie. Wszyscy pracują dla wspólnoty, dlatego jak najszybciej należy się dowiedzieć, kto jaką może podjąć pracę, w czym pomóc innym, czego nauczyć młodych. Szczególnie cenione są tradycyjne rzemiosła. Nie tylko dlatego, że tybetańskie rękodzieło łatwo znajduje kupców wśród zachodnich turystów, których coraz więcej przybywa do Dharamsali rozreklamowanej na świecie przez Richarda Gere'a czy Leonarda Cohena. Ale przede wszystkim dlatego, że pozwala zachować tybetańską tożsamość. Może dlatego niemal co krok znajdują się tu szkoły prowadzące kursy gotowania tybetańskich potraw, wyszywania makatek czy malowania buddyjskich mandali. Wśród kursantek pomarszczonej ze starości Tybetanki, uczącej



tradycyjnego haftu, ze zdziwieniem dostrzegam dwie młode Angielki. Ścieg zupełnie im nie wychodzi, ale nie znając tybetańskiego, trudno im dokładnie zrozumieć, co mają robić. Zacięte miny świadczą jednak, że szybko się nie poddadzą. Gdzieś kręcą się dzieci z Tybetańskiej Wioski Dzieci prowadzonej przez starszą siostrę Dalajlamy – Tsering Dolma Takłę. W takich ośrodkach, a powstaje ich coraz więcej w całych Indiach, wychowuje się i uczy tybetańskie dzieci, których rodzice nie żyją lub nie są w stanie wyżywić rodziny. Obok normalnych szkolnych przedmiotów kultywuje się tam tradycję i kulturę Tybetu. Przecież coraz więcej Tybetańczyków żyje poza granicami swojego kraju, a ci, którzy zostali, muszą walczyć o zachowanie własnej tożsamości. I chociaż Chińczycy odrestaurowali wiele obiektów w Lhasie, wykorzystując je dla celów turystycznych, to prawdziwa kultura Tybetu wydaje się w defensywie. Paradoksalnie, szansą na jej zachowanie są właśnie tybetańskie ośrodki na emigracji.

Pod klasztorem targ. Kobiety, siedząc na kolorowych pledach, wyszywają buddyjskie symbole na flagach i sprzedają je po kilkadziesiąt rupii. Stary Tybetańczyk handluje tradycyjną ludową biżuterią, którą pomaga mu robić młody mnich. Kupuję bransoletkę z turkusów, ulubionych kamieni Tybetańczyków. Nieco dalej, w małym sklepiku można kupić niemal wszystko z napisem *Free Tibet* i wizerunkiem Dalajlamy. W środku kilku turystów pakuje do plecaków koszulki, naklejki i tradycyjne tybetańskie fartuchy w paski. Sprzedawca obsługuje z uśmiechem, nie przerywając kręcenia modlitewnym młynkiem.

Ze sklepu wywabia mnie zapach jedzenia. Kupuję porcję ociekającego tłuszczem sera w ostrym sosie. Mimo że klimat jest tu zdecydowanie łagodniejszy niż w Tybecie, niemal do wszystkich potraw dodaje się na wierzch solidny kawałek masła, który ma zapewnić potrzebną w górach energię. Siedząc na chodniku, wypijam jeszcze słodką herbatę z mlekiem.

Życie toczy się dosłownie na ulicy, jest tłoczno, ale mimo to nie ma typowego dla innych indyjskich miast nieustającego hałasu. Atmosfera bardziej przypomina Tybet niż Indie. Jakiś wszechogarniający spokój sprawia, że nikt się nie śpieszy, nie podnosi głosu. Nad głową łopoczą kolorowe proporce z buddyjskimi modlitwami, z któ-



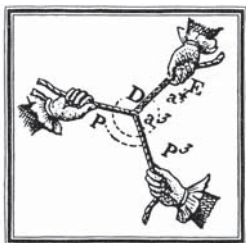
rych kapie woda. Od kilku dni jestem nieustannie przemoczona od mgły i deszczu, więc już nie zwracam na to uwagi. Dopiero gdy zaczyna się prawdziwa ulewa, szukam schronienia w budce z samosami, tradycyjnym indyjskim przysmakiem. Na może trzech metrach kwadratowych schroniła się tu już czteroosobowa rodzina Sikhów. Dharamsala jest pewnie dla nich tak samo egzotyczna jak dla mnie. Za moment ze śmiechem przybiegają jeszcze trzy Hinduski, jedna z nich w ślubnym stroju. Czerwone sari, haftowane złotymi nićmi, dosłownie ocieka kolorem. Stoi w czerwonej kałuży i opowiada coś z przejęciem przyjaciółkom. Nie mam najmniejszego pojęcia, skąd się tu znalazła i dlaczego jest tak ubrana. Po chwili dołącza do nas jeszcze dwóch buddyjskich mnichów i młody Japończyk. Uśmiechamy

Jestem w Tybecie. Tym prawdziwym to znaczy pełnym buddyjskiej metafizyki.

my się do siebie w milczeniu. Właściciel nie ma nic przeciwko temu, że stłoczyliśmy się w jego budce, mimo że nikt nic nie zamawia. Trzy ściany z dykty, nieszczelny dach z kawałków blachy falistej, ściana nieprzeniknionego deszczu i zupełnie obcy ludzie. Powinnam się czuć klaustrofobicznie, jak w przepelnionej windzie, gdzie wszyscy unikają swojego wzroku.

Ale jest mi dobrze, tak zwyczajnie, po ludzku. Bo przecież jestem w Tybecie. Tym prawdziwym to znaczy pełnym buddyjskiej metafizyki, może nie zawsze dla Europejczyka zrozumiałej, lecz za to niezwykle ciepłej. Dzięki której widzę świat jakoś inaczej. Przyjaźniej i spokojniej.

ANNA SIEWIERSKA-CHMAJ, ur. 1975, dr politolog, zajmuje się językiem polityki i komunikacją międzykulturową. Adiunkt w Wyższej Szkole Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie. Współtworzy Międzyuczelniany Instytut Badań nad Cywilizacjami WSiIZ i WSE im. J. Tischnera. Wkrótce zostanie opublikowana jej książka *Język polskiej polityki*.



Anna Urbańska-Szymoszyn

Tybet – ziemia święta

Ziemia przytwierdzona jest przez góry. Są one rodzajem czopów powstrzymujących krnąbrne demony. Są rytualnymi sztyletami przekłuwającymi ziemię. Przytwierdzenie porządkuje chaos i pozwala kontrolować świat bogów i demonów za pomocą rytuałów.

Dla Tybetańczyków ich ziemia, Tybet, jest święta, a pielgrzymowanie do szczególnie uświęconych miejsc jest nie tylko cechą charakterystyczną ich ludowej religijności, ale i jednym z najważniejszych wyznaczników ich kultury i tożsamości narodowej. Religijność Tybetańczyków to religijność w drodze, uświęcająca zarówno elementy krajobrazu, jak i dzieła rąk ludzkich o charakterze sakralnym.

W tradycji tybetańskiej wierzy się w mityczne korzenie miejscowości pielgrzymkowych. Przekonanie to oparte jest na wierze, że Budda Śakjamuni tuż przed swą śmiercią desygnował cztery miejsca, które powinny natchnąć jego następców: Lumbini¹ – miejsce narodzin Śakjamuniego, Boddhgayę² – miejsce oświecenia, Sarnath³ –

¹ Miejscowość w południowym Nepalu, w pobliżu granicy z Indiami.

² Miejscowość w Indiach w stanie Bihar.

³ Miejscowość w Indiach, 7 km od Varanasi, stan Uttar Pradeś.



miejsce wygłoszenia pierwszego kazania, Kuszingarę⁴ – miejsce jego śmierci i wejścia w stan nirwany. Stały się one największymi centrami pielgrzymkowymi świata buddyjskiego. Najważniejszym jest Bodhgaya, traktowane jako „diamentowa siedziba” oświecenia dla wszystkich buddów, jako duchowe centrum świata. Miejsca te nie znajdują się jednak na terenie Tybetu, a ponadto przynależą do kultury indyjskiej. Kultura tybetańska inkorporowała tę tradycję, pomnażając święte miejsca indyjskie i umiejscawiając je na terenie Tybetu dzięki przeniesieniu relikwii do wybranych miejsc i świątyń. Według tybetańskiej tradycji, zapisanej przez Victora Chana w jego słynnym przewodniku dla pielgrzymów *Tibet Handbook*, istnieją zatem 24 geograficzne miejsca pielgrzymkowe, które stanowią zewnętrzny (*chi*), widzialny łańcuch świętych siedzib. Wewnętrzny łańcuch (*nang*) zlokalizowany jest wewnątrz boskich pierwiastków, które znajdują się w ziemi. Dostarczają one specjalnych „centralnych energii” dla bardzo istotnego w buddyzmie procesu medytacji. Ponadto występują jeszcze 24 symboliczne sfery mandali, które stanowią mają tajne części (*sang*), znane tylko wtajemniczonym, nazywanym ter-tonami. Owe symboliczne sfery mandali tworzą święte raje buddyjskie.

I tak na przykład klasztor Pabonka w pobliżu Lhasy jest uznawany za replikę Dewikoty, świątyni w Gauhati (w Assamie), którą z kolei wybudowano – jak się wierzy – na miejscu Kuszingarę, gdzie miał umrzeć Śakjamuni. W Tybecie istnieją co najmniej trzy kopie Dewikoty, a każdą z nich konsekrowano z kawałkiem skały pochodzącej – jak się wierzy – z samej autentycznej Dewikoty.

Według Tybetańczyków miejsce staje się święte dzięki specjalnym właściwościom. Cechy te odnajduje się dzięki metodzie geomantycznej, czyli poprzez wróżenie za pomocą cech topograficznych. Metoda ta odgrywa żywotną rolę w wyznaczaniu świętych miejsc pielgrzymkowych na wielu obszarach Azji, nie tylko w Tybecie. Świętość miejsca zależy raczej od jego naturalnych i fizycznych atrybutów, aniżeli od tego, czy stoi tam jakaś świątynia. Konsekrowany wizerunek w klasztorze czy świątyni jest bardzo ważny, ale wśród

⁴ Inaczej: Kushinagar(a), miejscowość w Indiach, niedaleko granicy z Nepalem, stan Uttar Pradeś.



najbardziej popularnych centrów pielgrzymkowych właśnie ich geomantyczny i metafizyczny charakter czyni je w oczach wierzących miejscami godnymi czci boskiej.

W chrześcijańskiej tradycji marginalnie bierze się pod uwagę właściwości geomantyczne cudownego miejsca. W polskiej religijności ludowej miejsce uznaje się za święte lub obdarzone mocą przede wszystkim ze względu na objawienia cudownej postaci, na fizyczną obecność świętego bądź ze względu na przebywanie świętej ikony, a także ze względu na związki ze światem demonicznym. O wiele rzadziej spotyka się opinie o cudowności miejsca ze względu na specyficzne warunki topograficzne.

Tybetańczycy przekonani są, że niektóre naturalne twory przyrody, takie jak góry, rzeki, grotty, jeziora czy źródła, są szczególnie obdarzone subtelnymi i tajemniczymi mocami, które mogą wywołać niezwykle reakcje u wyznawców. Powszechnie uważa się, że takie miejsca są siedzibami lokalnych bóstw zdolnych do pomocy lub szkody dla pielgrzymom. Dlatego wierzący starają się zjednywać sobie te bóstwa regularnie składając im ofiary.

Wśród tego typu miejsc najważniejszymi są góry. W starożytnych mitach boskie istoty używały ich jako pojazdów, za pomocą których wchodziły do ludzkiego świata. Według tybetańskiego mitycznego postrzegania historii siedmiu pierwszych królów Tybetu zstąpiło na ziemię przez uświęcone góry, m.in. przez Yala Shampo i Lhabab Ri⁵. Tego typu góry uosabiać mają „duszę” wspólnoty (*la*), dlatego czci się je jako rodowe bóstwa. Jednostkowa „dusza” może rezydować w drzewie (*lashing*) lub w turkusie (*layii*) noszonym na szyi. Tybetańczycy zwracają szczególną uwagę na to, aby stale dbać o pozytywne aspekty różnych „dusz”, składając ofiary. W razie nieszczęścia spowodowanego „zagubieniem duszy” przeprowadza się rytuał *lakhug* – „odzyskania duszy”.

Ważne miejscowości pielgrzymkowe są często silnie powiązane z żywotami świętych, ascetów i z postaciami historycznymi. Często takimi świątyniami zostają zwykle samotne jaskinie lub pustelnie

⁵ Obie góry usytuowane są w dolinie Yarlung w centralnym Tybecie, Tybetański Region Autonomiczny, ChRL.



zamieszkane przez wysokiej rangi joginów. Najważniejsze jednak są miejsca nawiedzane niegdyś przez Buddę oraz grotty używane do medytacji przez Padhmasambhawę (Guru Rinpocze) – indyjskiego mistrza tantryzmu, który w VIII wieku rozwinął buddyzm w Tybecie. Większość z tych grot ulokowana jest w trudno dostępnych miejscach, w wyizolowanych dolinach lub na szczytach gór, m.in. w rejonie Samye, w dolinie Yarlung (centralny Tybet) i Lhodraku (południowy Tybet). Niektóre z tych miejsc stały się – jak wierzą Tybetańczycy – repozytoriami „*term*”, tajemnych, ukrytych świętych tekstów.

Milarepa (1040-1123) – ukochany święty poeta i asceta pochodzący z Indii – jest kolejnym sławnym mistrzem, który swoją osobą uświęcił wiele samotnych jaskiń. Najsłynniejsze z nich znajdują się na terytorium Lapczy i w dolinie Kyirong. Świątynie zbudowane przez pierwszego buddyjskiego króla, Songstena Gampę, i jego małżonki są również cennymi miejscami pielgrzymowania.

Takie miejsca uświęcane są dzięki licznym relikwiom, dla których są repozytoriami. Święte obiekty należą do trzech kategorii: 1. wizerunki Buddy i innych bóstw symbolizujące święty pierwiastek (*ku*); 2. święte księgi reprezentujące świętą mowę (*sung*); 3. czorteny symbolizujące świętą myśl (*thug*). Pielgrzymka może być więc zorganizowana do klasztornych zabudowań, świętych posągów, na przykład figury Dżowo (Śakjamuniego w stolicy Tybetu Lhasie) lub do czortenu, który zawiera relikwie świętego. Najsłynniejszą świątynią Tybetu jest Dżokhang w Lhasie. Przechowywane są w niej liczne relikwie ze wszystkich trzech kategorii. Podczas rewolucji kulturalnej kierowanej przez Mao Tse Tung Armia Ludowo-Wyzwoleńcza większość splądrowała i zniszczyła, lecz jej szczególny wizerunek, wspomniany Dżowo, przetrwał. Od końca lat 80. odnawia się i odbudowuje nowe posągi wraz z poszczególnymi zabudowaniami klasztoru.

Każdy posąg, czorten lub inny religijny obiekt uczyniony przez człowieka musi być uroczyście poświęcony. Ceremonia konsekracji, znana jako *rabna*, jest rytuałem, podczas którego – jak wierzą wyznawcy – siła życia nasyca obiekt, zazwyczaj za pośrednictwem *sog-szing* (drzewa-życia). W posągach siła ta przybiera formę błogostawionego drewnianego kija lub laski, na której wyrzeźbiona jest modlitwa bądź mantra. Czorteny mogą być zbudowane na pamiątkę



wybitnej działalności świętej osoby. Może to być miejsce, gdzie doświadczała ona całkowitego wglądu lub gdzie była wyświęcana. Zdara się, że niektóre czorteny, którym przypisuje się szczególną moc, uznaje się za *thongdröl* – „wyzwolenie do jasnowiedzenia”. Przykładem może być czorten Dżampaling w dolinie Dranang, całkowicie zniszczony w latach 60. XX wieku. Traktowany był jako monument. Wierzono, że posiada moc oświecenia każdego prawdziwie wierzącego człowieka, który miał szczęście na niego spojrzeć. Czorteny są pomnikami, w których zdeponowane są relikwie religijnych osobistości. Tradycja ta znana była już w czasach Buddy Śakjamuniego. Jego relikwie przechowywane były w wielu miejscach, które stały się z czasem głównymi miejscami pielgrzymek wszystkich buddystów. Praktyki przechowywania i wystawiania relikwii świętej osoby na pokaz należą do tradycji buddyjskiej i nie mają odpowiednika w kulturze hinduistycznej. Tradycja ta zdecydowanie bliższa jest naszej chrześcijańskiej, szczególnie gdy porówna się kult świętych w katolicyzmie i prawosławiu z tybetańskim panteonem boddhisattwów, emanacji i buddów.

Obok posągów i innych wizerunków świętymi obiektami mogą być również kamienie, na których widać tzw. odciski dłoni lub stóp mistrza. Taka relikwia często traktowana jest jako ważniejsza niż inne święte obiekty należące do klasztoru czy świątyni. Odcisk stóp Buddy z Boddhigayi w Indiach ma ponad 60 cm długości. Tybetańczycy wierzą, że obiekt może być ukształtowany nadnaturalnie przez siebie samego, bez widocznej interwencji człowieka. Takie obiekty nazywa się *rangdziung* – „samomanifestacją”. Joanna Tokarska-Bakir w swej książce *Wyzwolenie przez zmysły. Tybetańskie koncepcje soteriologiczne* nazywa je „samopowstającymi”. Niektóre z posągów są traktowane jako samopowstałe, gdyż wierzy się, że potrafią w cudozny sposób wnikać w istnienie jako krystalizacja mistycznego procesu. Obiekty takie mają być obdarzone specjalną mocą. Dlatego do oglądania i dotykania ich czołami wyznaczony jest specjalny punkt. Składa się im liczne dary.

Naturalnie uświęcone miejsca są wyobrażeniami raju. Wejście do buddyjskiego raju jest tożsame z osiągnięciem „nirwany” – ostatecznego wyzwolenia z koła karmicznego, czyli z niekończącego się cy-



klu ponownych narodzin i cierpienia. Najpopularniejszym rajem jest Sukhawati – mityczny „Zachodni Raj” Buddy Amitabhy (tyb.: Wöpa-me). Jak podają święte teksty tybetańskie, ustronie to ma obfitować w drzewa spełniające życzenia. Nie ma tam cierpienia ani smutku, za to jest bogactwo najbardziej drogiego jedwabiu, kamieni szlachetnych i pożywienia. Grotty mają mieć źródła, z których bez ustanku płynie mleko. Jeziora mają obdarzać rozum przejrzystością, a w niektórych jaskiniach można dojść do pełnego oświecenia. Chwila tutaj, a *boddhicitta* („umysł Buddy”) pielgrzyma wzrasta i niewiedza ulega zgładzeniu. Dostęp do Sukhawati ma jedną klauzulę: kto tu wszedł, nie może stąd wyjść. Drogi powrotnej nie da się odnaleźć.

Święte teksty tybetańskie wymieniają kilka miejsc rajszych, które według nich już istnieją w Tybecie. Niektóre z nich zostały „otwarte” przez odpowiednich mistrzów, lecz inne wciąż czekają na odkrycie. Do znanych miejsc należą: Dremojong i czorten Njima na granicy Tybetu z Sikkimem, Khembałung w Nepalu, Lapczy i Rongszar na granicy nepalsko-tybetańskiej, dolina Pemakö w południowo-wschodnim Tybecie. Określane są jako „ukryte doliny” (*beyul*). powszechnie wierzy się, że kiedy wojny i inne nieszczęścia zagrażają przetrwaniu ludzkości, to te specjalne miejsca służą jako miejsca ucieczki dla wyznawców buddyzmu. Aby przedostać się do takiej doliny, pielgrzym musi najpierw osiąść głęboką wiarę w to, że *beyul* prawdziwie istnieje, oraz zgromadzić w ciągu swego życia wiele zasług. Musi też być całkowicie oderwany od światowych dóbr i pragnień. Ponadto pielgrzym musi mieć dostęp do dobrego przewodnika i wybrać odpowiednią chwilę na wejście do *beyul*. Zazwyczaj wiedza o wyznaczonej dacie wejścia jest przekazywana przez mistrza uczniowi w tajemnym ustnym przekazie. Do rajów można zbliżać się tylko pieszo.

Jednym z najbardziej znanych na całym świecie mitycznych ziemskich rajów jest Szambala. Mimo że w świętych tekstach tybetańskich jest wiele informacji o niej, nikomu jak dotąd nie udało się sprecyzować dokładnego jej położenia. Teksty, które opisują drogi do tego ukrytego królestwa, podkreślają, że tylko utalentowani jogini, zanurzeni w praktyce medytacji i duchowej przemiany, mogą próbować pokonać nadnaturalne przeszkody znajdujące się na drodze do bramy Szambali. Szambala należy do pięciu głównych rajów bud-



dyjskich, tworzących duchową mandałę: Boddhgaya leży w centrum koła, Wutai Szan jest na wschodzie, Potala (lecz nie ta z Lhasy) na południu, Uddiyana na zachodzie, a Szambala na północy.

Aby zdobyć wstęp do rajskiego wnętrza *sacrum* – jako ostatecznego celu wielu pielgrzymek – pątnicy muszą najpierw oczyścić się, złożyć odpowiednie ofiary i przejść serię testów, które mogą być zarówno fizycznym, jak i duchowym sprawdzianem. Niebezpieczne sytuacje, na przykład pokonanie stromej, wysokiej ścieżki, by dotrzeć do jaskini, sprawdzać mają koncentrację umysłu pielgrzyma. Celem takiej procedury ma być zapewnienie wysokiego poziomu duchowości wystarczającego do identyfikacji i uczczenia mitycznych obiektów, których niewierzący nie może ujrzeć. Pojedyncze groty usytuowane blisko szczytów gór często traktowane są jako miejsca posiadające niezwykły zasób mocy, w pełni nasycony wibracjami wielkich joginów. Niewyraźny zarys frontu skały z dna doliny bywa interpretowany jako manifestacja czystego wyobrażenia Czenresi – boddhisattwy współczucia. Ujrzenie go uznaje się za świadectwo zdolności do nadnaturalnego rozpoznawania – to znak rozwoju duchowości i wiary pielgrzyma. Ci, którzy posiadają tę zdolność, mogą podążać w ślad za dawnymi mistrzami, którzy zazwyczaj przedstawiani są jako osoby skromne, odnoszące zwycięstwo nad wszystkimi niedoskonałościami i przeciwnościami w zdobywaniu ziemi obiecanej, czyli buddyjskiego raju.

Innym ważnym celem buddyjskiej pielgrzymki jest pragnienie przyniesienia korzyści ludzkości. Większość autentycznych pielgrzymów składa ofiary i odprawia modlitwy pod warunkiem, że ich kolejne byty będą mogły dzielić zasługi uzyskane w czasie pielgrzymki. Jednakże osobiste cele, i te duchowe, i materialne, również są silnym motywem do podjęcia religijnej wędrówki. Pielgrzymka jako długotrwały wysiłek fizyczny ma zgładzić narosłe w przeszłości grzechy, rozwinąć świadomość religijną i przyczynić się do lepszego odrodzenia w następnym życiu. Największym wspólnym dla wszystkich pielgrzymów celem jest indywidualny kontakt z ikoną lub innym boskim obiektem w sanktuarium. To może być zarówno spotkanie z posągiem Dżowo w świątyni Dżokhang w Lhasie, jak i wędrówka wokół świętej góry Kailas.



Tybetańscy pielgrzymi dzielą się na stałych i sezonowych. Pielgrzymi sezonowi podróżują w ograniczonym czasie. Dążą do naśladowania zachowania *sannyasi* – tego, który złożył śluby rezygnacji i formalnie wyrzekł się wszystkich ziemskich więzi, przyjmując pielgrzymią dyscyplinę przez cały czas, w celu osiągnięcia oświecenia. Restrykcje dotyczą w ich wypadku także ubioru, pożywienia i zachowania. Pozwala im to posmakować duchowości. Równocześnie mają okazję spotkać się ze świętymi pątnikami. Pod koniec dnia zazwyczaj odczuwają, że osiągnęli coś naprawdę znaczącego. Niektórzy nawet stają się w pełni *sannyasi*.

Pielgrzymka w języku tybetańskim to *ne-khor*, co dosłownie znaczy „okrażanie świętego miejsca”, „wędrowanie wokół świętego miejsca”. W literaturze używa się pojęcia *khora*. Praktyka ta wywodzi się z Indii buddyjskich, gdzie była metodą składania hołdu świętej osobie lub obiektowi. Akt chodzenia w kierunku zgodnym z ruchem wskazówek zegara wokół świętego obszaru zazwyczaj jest wielokrotnie powtarzany, samotnie lub w towarzystwie innych wierzących. Jest formą okazania czci oraz sposobem zdobywania zasług. Pomaga także w duchowej i religijnej koncentracji. W Indiach, podobnie jak w Tybecie, świątynie wciąż budowane są z korytarzami (*khoram*) służącymi do okrażenia *sacrum*. Sztandarowymi przykładami tybetańskimi są klasztory w Lhasie, na przykład Dzokhang z kilkoma wewnętrznymi korytarzami, oraz w Szalu (centralny Tybet).

W katolicyzmie, który także silnie przesiąknięty jest tradycją pielgrzymowania, zasada okrażenia świętego miejsca – *sancto sanctorum* – w wielu wypadkach zanika. W niewielu świątyniach zauważyć można jeszcze starszych pielgrzymów, którzy po dotarciu na miejsce, okrażają kościół, kaplicę bądź centralną ikonę. Na Jasnej Górze coraz mniej pielgrzymów podejmuje się na kolanach przejść drogę wokół obrazu Madonny. A to jest właśnie element starej tradycji okrażenia *sacrum* i ponownego podkreślenia przestrzeni najświętszej i jej granic, a zarazem oddania hołdu świętości i wpisania się w tę świętą przestrzeń.

Tybetańczycy odbywają pielgrzymkę, nie tylko idąc na nogach, lecz również poprzez wykonywanie prostracyjnej czołobitności, zwanej *czak-tsum-tsel*, co znaczy „trzy razy rozciągnąć się”. Jest to typo-



wo tybetańska tradycja, przejęta z czasem przez buddystów innego pochodzenia. Aby pokazać swoje oddanie, poświęcenie i wiarę pielgrzym rozciąga się całkowicie na ziemi, po czym powstaje, wykonuje trzy kroki, dotyka złożonymi dłońmi czoła, ust i serca, po czym ponownie się kładzie. Ten trójpunktowy kontakt symbolizuje myśl, mowę i ciało. Zazwyczaj za każdym razem, kiedy pielgrzym wchodzi do klasztoru lub świątyni, dokonuje potrójnego czołobicia, stojąc w miejscu. Taki akt społecznie traktowany jest jako coś zupełnie naturalnego i powszechnego, a nie jako szczególnie okazywany wyraz kultu. Pierwsze czołobicie chronić ma praktykującego przed spadnięciem do niższych sfer egzystencji (*nyensong*) w kole karmicznym. Drugie pomaga osiągnąć wyższy poziom ponownych narodzin, czyli odrodzenia. Trzecie pomaga uwznioślić negatywne uczucia, takie jak złość i nienawiść. Podobną funkcję pełnią mantry odmawiane równocześnie w czasie prostracji.

W czasie pielgrzymki i w świętym miejscu wierzący, oprócz odmawiania modlitw, nucą mantry. Mantry są metodą wprowadzania umysłu w pożądaną stan energii. Prości ludzie zazwyczaj wierzą, że są przepojone magią i działają jak zaklęcia. Dlatego często w czasie drogi z jednego świętego miejsca do drugiego, czy na długim szlaku pielgrzymim, Tybetańczycy odmawiają mantry jako rodzaj magicznego zabezpieczenia przed niebezpieczeństwem podróży. Wierzy się również, że recytowanie odpowiedniej mantry w odpowiednim dla niej miejscu może pomóc uleczyć ślepotę. Przykładem takiego miejsca jest czorten Shara Bumpa w dolinie Phanyul w północnej części Lhasy. W Tybecie najbardziej popularną mantrą jest *Om Mani Padme Hum*, która należy do Czenresiego – boddhisattwy współczucia i protektora Tybetu. Jego werbalny symbol często wyrzeźbiony jest na kamieniach i dużych skałach. Mantrą Guru Rinpocze jest *Om Ah Hum Vajra Guru Padme Siddhi Hum*. Pielgrzymi wierzą, że błogosławieństwo tego wielkiego mistrza będzie zesłane na tych, którzy tę mantrę recytują. Zadrukowane pielgrzymie flagi (*lungta*), łopoczące na wietrze niemal w każdym miejscu w Tybecie i Himalajach, są pokryte nie tylko modlitwami, ale i tysiącami mantr, które mają posiadać specjalną moc. Także wnętrza konsekrowanych wizerunków zawierają cytaty z mantr.



Tybetańczycy na pielgrzymce regularnie składają ofiary (*czöpa*), by wyrazić podziękowania i pokłonić się bóstwom w klasztorach bądź w miejscach naturalnych. Ten gest, jeden z najważniejszych dla pielgrzyma, pozwala mu zjednać sobie bóstwa i w następstwie tego prosić o spełnienie poszczególnych życzeń. Dzięki częstym ofiarom pielgrzym wie, że równocześnie kumuluje zasługi na przyszłość. Przedmiotem najczęściej używanym do składania ofiar jest ceremonialna biała szarfa, zwana *khatak*, zazwyczaj udrapowana wokół szyi posągu lub lamy. Ponadto składa się pięć ziaren zbóż, maślane lampki (*marme*), jęczmienne piwo (*czang*). Typem daniny pochodzącym z praktyk przedbuddyjskich jest kadzidło (*sang*). Pachnący jałowiec pali się niemal wszędzie, zarówno w świątyni, przy czorten, jak i na przełęczach czy przy świętych górach. Często buduje się specjalne kopce-piecyki, przypominające kształtem czorten, które służą do palenia w nich kadzideł. Zwane są *sanghu*. Droga, którą unosi się dym, ma symbolizować dobre lub złe znaki. Współcześnie jako dar składa się również banknoty, herbatniki, ciasteczka, cukierki, czekoladę, owoce, orzechy.

Idea składania ofiar zawiera w sobie akt dawania (*yinpa*), co staje się ścieżką do wiedzy, spełnienia, pokoju i innych cennych zalet. Warunkiem skuteczności tego aktu jest wolna wola pielgrzyma, który nie liczy na nagrody.

Inną jeszcze praktykę daru zaobserwować można na przełęczach bądź szczytach gór. Pielgrzym, który w końcu zdobywa wierzchołek, kładzie jeden kamień na szczycie kopca (*lhatse*) ułożonego przez poprzedników. Ofiara ta znana jest jako *czezing* – „ogład oczu” lub „zapatrzony oczy”. Kamienne kopce pozwalają podróżującym zobaczyć szczyty przełęczy nawet z daleka i rozpoznać szlak. Stanowią dla wędrowców punkty orientacyjne, podobnie jak powiewające na przełęczach *khataki* i flagi modlitewne. Przy czortenach, *sanghach* czy na murach manicznych składa się nie tylko kamienie z wyrzeźbionymi mantrami, modlitwami i życzeniami, zwane „mani”, ale również czerepy jaków wraz z rogami, jako dar przebłagalny za zabicie zwierzęcia. Na czerepie, podobnie jak na kamieniach, wykuwa się święty tekst.

Tybetańczycy, w przeciwieństwie do Hinduśców, nie mają tradycji zanurzania się w uświęconej wodzie – świętym jeziorze, rzece,



źródle czy w przyświętynnym basenie. Mimo to woda stanowi ważny element praktyki oczyszczania w tybetańskim buddyzmie, lecz jest jej mało, stąd nie ma zwyczaju rytualnej kąpeli. Należy przypuszczać, że zimny wysokogórski klimat nie sprzyjał przejściu tej indyjskiej tradycji. Przykładem jest polodowcowe oczko – jezioro Gaurikund, zwane przez Tybetańczyków Thukye Jingbu („Jezioro Współczucia”) położone pod północną ścianą góry Kailas⁶. Podczas gdy Hindusi zanurzają się w lodowatej wodzie, Tybetańczycy zaledwie rozpryskują kilka kropel na cztery strony świata i na głowy. Tybetańskie powiedzenie głosi, że Hindusi czyszczą się na zewnątrz, a Tybetańczycy czyszczą się wewnątrz.

Jeziora i rzeki są ważnymi punktami, do których się pielgrzymuje. Przykładem jest jezioro będące Wyrocznią Tybetu, znane jako Lhamo Lhatso. W związku z wiarą w ich boską przeszłość i przyszłość, dalaj-lamowie byli zobligowani odwiedzić to jezioro przynajmniej raz w życiu. Niektóre święte jeziora powiązane są w swej mitologii z narodzinami ważnych postaci. Guru Rinpoche miał urodzić się z lotosu na jeziorze zwanym Pema Tso. Także źródła są czczone, m.in. źródła Indusu położone na północ od góry Kailas.

Jednym z podstawowych celów pielgrzymki jest otrzymanie audiencji (*darsan*) u lamy lub guru danego sanktuarium. Dość często uważa się, że duchowość miejsca zależna jest od kalibru osoby, która w nim rezyduje. Lpaci jest jedną z trzech najważniejszych – obok Tsari i Kailaszi – pielgrzymek w Tybecie, ponieważ Milarepa żył i umarł właśnie tam. Dharamsala, która cztery dekady temu nie miała jeszcze żadnego religijnego znaczenia, jest teraz jednym z głównych ośrodków pielgrzymkowych dzięki rezydowaniu tam XIV Dalaj Lamy.

Pielgrzymka dla wierzącego jest raczej świadomym wyborem niż uciążliwym obowiązkiem.

Z *darsan* łączy się praktyka błogosławieństwa (*yinlab*), która polega na dotknięciu głowy pielgrzyma przez lamę. Ponadto ofiarowuje się równocześnie figurki z ciasta (*tormy*). Lama może również zawiązać na przegubie lub szyi wierzącego czerwony lub żółty sznurek

⁶ Góra Kailas, Kailash, po tybetańsku Gang Rinpoche, Khang Tise – jedna z najświętszych gór na świecie dla wielu kultur, religii i narodowości. Znajduje się w zachodnim Tybecie w prowincji Ngari, Tybetański Region Autonomiczny, ChRL.



bądź tasiemkę (*sungdud*) jako rodzaj błogosławieństwa i ochrony. Wynika to z głębokiej wiary, że święta osoba posiada moc konsekrowania przez dotknięcie. Może ona także przekazać błogosławieństwo na obiekt poprzez dmuchnięcie i recytowanie mantry. Wśród wyznawców wielce cenioną praktyką jest ofiarowywanie przez lamę lekarstwa (*mandrub*) w postaci małych kuleczek, które lama rozdaje wraz z cienką srebrną łyżeczką. Wierzy się, że granulki te posiadają nadnaturalną moc uzdrawiającą.

Pielgrzymka dla wierzącego jest zatem raczej świadomym wyborem niż uciążliwym obowiązkiem. Dlatego z pokorą znosi on surowe warunki podróży. Rozwinęła się jednak – podobnie jak w kulturze chrześcijańskiej – także teologia i tradycja pielgrzymki duchowej, wewnętrznej. Całkowita podróż uzmysłowiona jest w „oku rozumu”. Jest to podstawa pielgrzymki tantrycznej, w której zachodzi silny związek zewnętrznych, geograficznych miejsc z wewnętrznymi rejonami lub organami w ciele praktykującego. Na przykład kręgosłup jest wyobrażeniem góry Meru, a cztery kończyny są czterema mistycznymi subkontynentami rozciągającymi się wokół niej. Fizyczna pielgrzymka nie jest więc obowiązkowa, jak w islamie, ani niezbędna do osiągnięcia oświecenia. Pielgrzymka tantryczna jest także metodą ostatecznego wyzwolenia, lecz bez konieczności ciągłego odwiedzania świątyń i podążania wzdłuż świętych szlaków.

Do głównych świętych miejsc Tybetu należy niewątpliwie stolica – Lhasa. Jako całość ma status świętego miasta. Najważniejszą świątynią jest Dżokhang, którą wybudował w VII wieku król Songtsen Gampo. Stanowi ona repozytorium najcenniejszego posągu buddyźmu tybetańskiego – wspaniale ozdobionego wizerunku Dżowo Śakjamuniego. Inne święte miejsca z czasów Pierwszego Króla Religijnego to świątynie Phakpa Lhakhang, Czogyal Drubphuk, Pabonka, Dragla Luguk i Ramocze. Ponadto także wielkie klasztory *gelugpy* znajdujące się w pobliżu Lhasy – Sera, Drepung i Ganden – należą do najpopularniejszych miejsc pielgrzymkowych. W ich sąsiedztwie znajduje się wiele jaskiń i samotni związanych ze słynnymi i czczonymi założycielami i mnichami, włączając twórcę zakonu Tsong Khapę. Ponadto na terenie Lhasy znajdują się trzy główne trasy do okrażania świętych miejsc – zwane *ring* bądź *khora*: długi Lingkhor



w starej dzielnicy miasta, Barkhor wokół Dżokhangu i Nagkhor, który jest rytualnym korytarzem wokół wewnętrznych kaplic Dżokhangu. Można spotkać wielu pielgrzymów podążających tymi trasami i odwiedzających po drodze liczne świątynie i kaplice.

Góry jako bodaj najważniejsze święte elementy przestrzeni nie są przez Tybetańczyków traktowane jednakowo. Wśród nich kilka ma najwyższą rangę. Należą do nich Amnye Maczen na północnym wschodzie, Kailas na zachodzie oraz Tsari i Lapczy w centrum Tybetu. Do tych trzech ostatnich prowadzą trasy wyznaczone przez wielowiekową tradycję, które są traktowane jako Święte Szlaki trzech najważniejszych pielgrzymek: Kailaszi, Tsari i Lapczy. Wszystkie trzy pielgrzymki poświęcone są Demczogowi – gniewnej emanacji Buddy Śakjamuniego (Czakrasamwara). Te trzy miejsca identyfikowane są jako ciało, mowa i myśl bóstwa. Kult Demczoga zainicjował na początku XII wieku Phagmo Drupa, a propagowany był on przez szkoły klasztorne drigungpy, drugpy, a później gelugpy.

Tybetańska tradycja oddawania czci górom sięga czasów przedbuddyjskich. Ludność miejscowa praktykowała religię tubylczą, zwaną „religią ludzi”. Elementy wierzeń i rytuałów przetrwały we współczesnym buddyzmie tybetańskim oraz w bön⁷. Główną instytucją „religii ludzi” było święte królestwo, które miało swą siedzibę w niebie. Obiekty przyrody, takie jak drzewa, skały, góry lub jeziora, postrzegane były nie jako martwe, lecz ożywione, utożsamiane z manifestacją ludzkich duchów. Prawdopodobnie każde plemię, lub grupa plemion, miało własną świętą górę związaną z bóstwem – herosem, czyli mitycznym przodkiem. W VI wieku doszło do zjednoczenia części plemion. Równocześnie pojawiły się mity opowiadające o królach schodzących z nieba po „niebiańskim sznurze” (tyb. *dmu*) lub po drabinie. I tak pierwszy król Tybetu miał zstąpić na świętą górę Yarla Shampo w dolinie Yarlung.

Równoległe ze specyficzną teorią o boskim pochodzeniu władcy istniały w Tybecie wierzenia w liczne bóstwa miejscowe różnych kategorii. One także miały zamieszkiwać góry i były z nimi utożsa-

⁷ Bön – religia stanowiąca synkretyczną formę tradycyjnej religii tybetańskiej opartej na szamanizmie z buddyzmem; obecnie traktowana jako piąta szkoła buddyzmu tybetańskiego.



miane, często określane panami gór. Z czasem oba nurty wierzeń wymieszały się, tworząc oryginalne systemy mitologiczne i rytualne, charakterystyczne dla kultury tybetańskiej. Tak więc w Tybecie góry zazwyczaj traktowane są jako siedziby bóstw, które się z nimi utożsamia. Przykładem może być góra Amnye Maczen w Amdo (Tybet północno-wschodni). Jest ona czczona jako mieszkanie najważniejszego bóstwa tego regionu, Machin Pomra, którego mieszkańcy Amdo traktują jako opiekuna.

Specyficzna pozycja gór w religii tybetańskiej wiąże się również z mitologią opisującą porządkowanie świata. Ziemia przytwierdzona jest przez góry. Są one rodzajem czopów powstrzymujących krnąbrne demony. Są rytualnymi sztyletami (*phurbas*) przekłuwającymi ziemię. Przytwierdzenie porządkuje chaos i pozwala kontrolować świat bogów i demonów za pomocą rytuałów. Jeśli owe „kołki” przytwierdzające ziemię są rozmieszczone w krajobrazie symetrycznie, tworzą mandalę, a co za tym idzie – silne centrum obdarzone mocą czynienia pokoju i zapewniające bezpieczeństwo. Najważniejszym przytwierdzającym sztyletem w postaci góry jest Kailas (Kang Rinpocze), ponieważ jest utożsamiana z górą Meru – osią świata. Jej okolicę interpretuje się jako elementy mandali. Cztery źródła rzek wypływające z czterech stron góry: Tsangpo, Satledź, Indus i Karnali, potwierdzają symetryczność otoczenia. Góry, przytwierdzając ziemię, zapobiegają szkodliwym i zaraźliwym działaniom demonów i bóstw.

Jednakże w mitologii pochodzenie gór często związane jest z ich cudownym przeniesieniem na obszar Tybetu (legends dotyczące Kang Rinpocze, Amnye Maczen, Tsipri). Dlatego główny szczyt – tron bóstwa – aby nie uniósł się ponownie i nie wyzwoił złej mocy demonów, zazwyczaj przytwierdzony jest przez mniejsze „czopy” w postaci małych szczytów z czterech stron góry. Taka struktura geologiczna pomaga wierzącemu rozpoznać naturalną mandalę i świętą siedzibę boga. Odbywanie pielgrzymki wokół świętego miejsca, zwane *khora*, nie tylko pełni funkcje typowe dla zjawiska pielgrzymowania, takie jak pokutno-ekspiacyjne, dziękczynne, adorujące itp., ale również zakreśla obszar mandali – świętego miejsca – i niejako potwierdza istnienie mistycznych *phurbas* przytwierdzających świętą górę,



określając za każdym razem porządek świata. Czynność ta zapewnia w ten sposób nie tylko uzyskanie łask, wymazanie win i nagromadzenie zasług, co ma owocować lepszym przyszłym życiem, ale także utwierdza wierzącego w przekonaniu, że niszczycielska siła bóstw jest kontrolowana i przekształcana na użytek odprawiającego rytuał.

Jedna z trzech najważniejszych pielgrzymek⁸ w Tybecie wiedzie do świętego masywu Lapczy Kang i jego samotni szangri-la, które są ściśle związane z Milarepą. Góra ta leży w południowej części Tybetu centralnego, niedaleko granicy z Nepalem. Milarepa był pierwszym świętym, który tu przebywał i „otworzył” ten raj dla zwykłych ludzi. Asceta miał umrzeć w wieku 84 lat w jaskini Driche Phuk. Guru Rinpocze przybył tam również, by ujarzmić lokalne demony. Wiele z jego jaskiń-świętyń ulokowanych w sercu tybetańsko-nepalskich Himalajów jest odizolowanych w środowisku o krajobrazie alpejskim, bogatym w szatę roślinną. Poniżej śniegów góry Lapczy leży dolina Rongszar słynna z rezerwatu dzikich róż, stąd jej druga nazwa – „Dolina Róż”.

Trasa pielgrzymki rozpoczyna się w Dingri. W pobliżu tego miasteczka znajduje się święta góra Langkor, znana dzięki indyjskiemu świętemu – Padampie Sangye, który tu mieszkał pod koniec XI wieku. Wokół góry Tsipri na północny wschód od Dingri, ulokowanych jest dwanaście klasztorów i pustelni, wzdłuż *khora*, którą co roku pokonuje wielu pielgrzymów. Nad doliną Rongszar góruje święty szczyt Tseringma, a za nią rozciąga się szczyt świętej góry Lapchi (Gaurishanker, 7148 m n.p.m.). W najstarszych przewodnikach tybetańskich góra ta nazywana jest „śnieżnym trójkątem docierającym do nieba”. Wokół głównego szczytu, tam, gdzie przebywał Milarepa, pobudowano klasztory. Najstarszy zachowany do dzisiaj ma około 400 lat. Ponieważ pielgrzymka ta należy do łatwiejszych (mimo konieczności pokonania siedmiu przełęczy), odbywa ją co roku tysiące podróżujących. Trasa kończy się w klasztorze Phegyeling i w jaskini Milarepy na terenie doliny Nyalam.

⁸ Najdokładniejszy opis tras pielgrzymek znaleźć można w *Tibet Handbook* Victora Chana.



Tsari natomiast uważane jest za najpiękniejszą trasę pielgrzymkową w Tybecie. Znajduje się w południowo-wschodniej części Tybetańskiego Regionu Autonomicznego, blisko granicy z Bhutanem. Nazwa oznacza kwintesencję natury. Centrum i punktem docelowym pielgrzymki jest święta góra Takpa Szelri (5735 m n.p.m.) – oryginalny, śnieżny wierzchołek w dolinie Tsari. Góra jest siedzibą Dordzie Dżigdzie – Pana Śmierci. Widziana przez Guru Rinpocze w wizji Tsari reprezentuje trzy główne aspekty Buddy: ciało, rozum i mowę. Dlatego miejsce to postrzegane jest jako Dewaczen – żyjący raj Wöpame (Buddy Bezgranicznego Światła), gdzie energia lotosu przemienia namiętność w duchową czystość. Raz na 12 lat pielgrzymi z całego Tybetu podejmują trudną, lecz spektakularną pielgrzymkę Rongkhor. Okrąża ona wody Subansiri, głównego dopływu Brahmaputry. Tsari traktowane jest jako górskie *szangri-la* tybetańsko-bhutańskiego bóstwa i według instrukcji dla pielgrzymów jest reprezentacją Dewikoty z Assamu.

Na drodze pielgrzyma wokół góry znajdują się cztery przełęcze. Topografia doliny odzwierciedlać ma mandalę, która obejmuje obszar spokoju i dobrobytu. W rejonie tym w ciągu wieków przebywali i medytowali różni mistrzowie i jogini z Padhmasambhawą na czele. Na przełomie XII i XIII wieku Tsangpa Gyare miał widzenie, pod wpływem którego udał się do Tsari, aby otworzyć dla przyszłych pokoleń pielgrzymów tajemną dolinę (*beyul*), stając się pierwszą osobą, która konsekwentnie przebadła całe Tsari. Wiele klasztorów i świątyń zostało zniszczonych w czasie okupacji chińskiej w XX wieku.

Pielgrzymi rozpoczynają pielgrzymkę na ogół w mieście Tsethang, u północnego wylotu doliny Yarlung, skąd wiodą trzy szlaki do góry. Pielgrzymi odwiedzają klasztory położone powyżej rzeki Subansiri w dolinach Tsari Ciu, Nye Ciu, Loro Ciu i Czar Ciu. Krótkie okrążenie góry Takpla Szelri, zwane Tsari Kyilkhor, jest ostatecznym celem pątników. Wzdłuż trasy leży łańcuch czterech malowniczych jezior polodowcowych utrudniających dostęp do doliny. Szlak obliczony jest na trekking dwu-trzytygodniowy. Najlepsza pora roku na pielgrzymkę Tsari to lipiec, sierpień i wrzesień, a także maj, czerwiec i październik. Kobietom nie wolno ukończyć *khora* ani przekroczyć przełęczy



Drölma La. Muszą się cofnąć. Mała pielgrzymka, Kyilkhor Tsari, to okrażenie wewnątrz tego regionu, dokładnie wokół samej świętej góry. Kobiety nie mogą ukończyć także i tej *khora*, ponieważ i ona przebiega przez zakazaną dla nich przełęcz Drölma La.

Trzeci słynny szlak pielgrzymi wiedzie do góry Kailas (6714 m n.p.m.), po tybetańsku Kang Rinpocze, „Śnieżny Klejnot”⁹. Uznawana jest za centrum świata, zarówno przez buddystów, jak i hinduistów, dla których jest mieszkaniem i tronem Śiwy – Niszczyciela i Reformatora, jednego z trzech najważniejszych bogów w hinduizmie. Na południe od Kailasu rozciąga się jezioro Manasarowar, po tybetańsku Tso Mapham. Góra i jezioro należą do najświętszych miejsc dla hindusów, dżinistów i Tybetańczyków wyznających tradycyjną religię bön i szkół buddyjskich. Góra Kailas utożsamiana jest z mityczną Górą Meru występującą już w hinduskiej *Wisznu Puranie* z początku naszej ery, której korzenie sięgają tradycji sumeryjskiej. Meru to serce azjatyckiej kosmologii religijnej, według której jest to centrum świata, *axis mundi*, pępek ziemi, miejsce, w którym powstał świat i uporządkował się chaos. Utożsamienie Kailasu z Meru występuje już w eposie *Ramajana*. Hinduska tradycja sięga więc dwóch tysięcy lat, a oddawanie czci temu miejscu jako „tronowi bogów” i odbywanie do niego pielgrzymek znane jest od około tysiąca lat. Także obszar wokół szczytu to siedziba bóstw, święte miejsce. Niedostępność terenu, surowość klimatu i nietypowy kształt szczytu potęgują w świadomości wierzących przekonanie o nadzwyczajnym charakterze miejsca i świętości góry.

W tradycji tybetańskiej góra Kailas znana była już w czasach istnienia starożytnego królestwa Szang-Szung w zachodnim Tybecie. Nazywano ją Kang Tise i identyfikowano z mityczną górą, na którą zstępowali z nieba królowie i z której po swej śmierci wstępowali z powrotem do nieba. Dla wyznawców bön jest to najświętsza góra Tybetu, siedziba boga Gekho, zwana Górą Dziewięciopiętrowej Swastyki (Yungdruk Gu Tseg), mityczną duszą całego świata. Swastyka, jeden z najstarszych symboli w dziejach ludzkości, dla wyznawców bön oznacza moc i potęgę. W mitologii bön góra symbolizuje krysz-

⁹ Zachodni Tybet, Prowincja Ngari, Tybetański Region Autonomiczny, ChRL.



tałowy *czorten* (stupa). Dla większości Tybetańczyków Kailas jest siedzibą bóstwa Demczoga, a otoczenie góry przypisuje się jego małżonce i 62 innym boginiom.

W XIII wieku n.e. buddyjska szkoła *kargyu*, silnie związana z tradycją Milarepy, rozwinęła centra medytacyjne wokół góry Kang Rinpocze i jeziora Tso Mapham. Nasilił się i upowszechnił kult tego obszaru i ruch pielgrzymkowy wśród Tybetańczyków. Pielgrzymowali tutaj najwięksi lamowie, jogini, nauczyciele i arystokracja. Do XX wieku w porze od maja do października rejon rozciągający się od góry do jeziora był centrum kulturalnym, religijnym i handlowym na dalekim zachodzie Tybetu. Tu krzyżowały się szlaki handlowe z Kaszmiru i Ladakhu do centralnego Tybetu i Chin oraz z Mongolii i Kaszgaru do Indii. Tu przybywali wielcy jogini, myśliciele i tysiące pielgrzymów. W czasie okupacji chińskiej, w szczególności podczas rewolucji kulturalnej, wiele tutejszych świątyń i klasztorów zniszczono, a położona u stóp góry wieś Darczen przemieniła się w upadły, zdemoralizowany kołchoz. Ruch handlowy zamarł, a pielgrzymkowy jest ograniczany restrykcyjnymi przepisami. Obecnie okres tybetańskiego szczytu pielgrzymkowego w tym regionie to maj i czerwiec.

Z Kang Rinpocze związanych jest wiele opowiadań legendarno-mitycznych wskazujących na niezwykłość miejsca i jego rangę w geografii religijnej Tybetu. Bywa ono traktowane jako miejsce szczególnie błogosławione przez Buddę Śakjamuniego, który w magiczny sposób miał tam przylecieć, a potem medytować na szczycie stanowiącym pałac buddów. Jedna z legend opowiada, że Śakjamuni osobiście nazaczył z czterech stron górę, zostawiając na niej odciski stóp. Rozkazał przy tym, aby nikt nie ośmielił się przekraczać wyznaczonej w ten sposób granicy, wchodząc wyżej. Istnieje przekonanie, że kto ją przekroczy, ten rozbudzi gniew Demczoga. Legendę o odciskach Buddy interpretuje się również jako mit o czterech kołkach przytrzymujących górę na swoim miejscu. Według ludowych przekonań w ślad za Śakjamunim przyleciało tu z południa pięciuset arhatów – ascetów. Po zachodniej stronie szczytu znajduje się miejsce pełne kamiennych kopczyków ułożonych przez pielgrzymów, zwane „Polem Pięciuset Bodhisattwów”. Tu właśnie mieli medytować i doznać oświecenia. Po Buddzie medytował tu Padhmasambha-



wa. Powszechnie uważa się, że pozostawił po sobie odcisk w jaskini, w której przebywał. Najbardziej popularne legendy związane są z Milarepą, który mieszkał i medytował w tutejszych jaskiniach. Wiele legend wiąże się także z poszczególnymi elementami krajobrazu naturalnego na zboczach góry, na przykład ze źródłkami.

Od czasu zajęcia Tybetu przez Chiny, czyli od pięćdziesięciu prawie lat, kultura tybetańska, szczególnie religijna, jest prześladowana, ograniczana i konsekwentnie niszczone. Pociągnęło to za sobą drastyczne zubożenie form kultu religijnego i miejscowych tradycji. Znacznie spadła liczba pielgrzymów udających się w podróż do świętych miejsc. Jak dotąd odbudowano niewiele miejsc po zniszczeniach rewolucji kulturalnej, a skrajna nędza społeczeństwa tybetańskiego sprawia, że odnowa ośrodków religijnych następuje bardzo wolno. Ograniczenia prawne regulujące możliwość przemieszczania się po kraju i wysokie koszty transportu sprawiają, że tak niegdyś popularne masowe pielgrzymowanie stało się kosztownym wyrzeczeniem dla nielicznych.

ANNA URBAŃSKA-SZYMOSZYN, ur. 1970, etnolog i teolog, adiunkt w Instytucie Archeologii i Etnologii PAN w Poznaniu, specjalizuje się w etnologii religii i azjanistyce, członek Komisji do Badań Wschodu przy KNE oraz Fundacji Pomocy Dzieciom Tybetu „Nyatri”, współautorka festiwalu kultury tybetańskiej „Tybet w Poznaniu”, współzałożycielka Centrum Kultur Azjatyckich „Mandala”.



Ireneusz Kania

Tybetańska wersja ewolucjonizmu

Klasytorni intelektualisci pragnęli ukazać wręcz organiczną jedność początków człowieczeństwa i cywilizacji z buddyjską religią.

W snutyh przy różnych okazjach rozważaniach o buddyzmie niezadko powraca wątek stosunku intuicji i teorii buddyjskich do nauki europejskiej. Roztrząsa się wówczas rozmaite zagadnienia z dziedziny fizyki, logiki, językoznawstwa, psychologii itd. Jeden z ważnych tekstów tybetańskich (zresztą raczej luźno związany z buddyzmem), którym zajmowałem się przed laty, umożliwił mi przyjrzenie się tradycyjnym poglądom Tybetańczyków na antropogenezę.

Chodzi o VII rozdział słynnej kroniki z XIV w. pod tytułem *rGjal-rabs gsal-ba' i me-long* („Jasne zwierciadło królewskich genealogii”), pióra opata klasztoru bSam-jas w centralnym Tybecie, nazwiskiem Sa-skja-pa bSod-nams rgjal mc'an. Angielski przekład tego tekstu wraz z obszernym komentarzem opublikowałem po raz pierwszy w 1974 roku w „Folia Orientalia”; przedrukowano go następnie w Indiach (w „The Tibet Journal”, vol. 3, nr 3, 1978). To zainteresowanie azjatyckich uczonych nie jest niczym dziwnym: choć naiwnie wyrażony – bo w formie legendy – zawarty w tym tekście pogląd „ewolucjoni-



styczny”, wyprzedzający o minimum pięćset lat teorię Darwina, jest tak sensowny, tyle w nim bystrej obserwacji (por. wpływ warunków środowiskowych i dziedzicznych na filo- i ontogenezę!), że dziś jeszcze może nas zaciekawić. Tym bardziej że legenda, zgodnie z którą zachodzi ściśle genetyczne pokrewieństwo człowieka z małpami, oraz intuicja, że ewolucja ludzkiego gatunku przebiegała w zależności od charakteru środowiska naturalnego i jego dynamiki, rodzaju pożywienia itp. – jest w centralnej Azji dość rozpowszechniona; spotykamy ją na przykład u ludu Hani żyjącego w chińskim Junnaniu. Może to świadczyć o istnieniu – na lesistych i górzystych terenach wschodniego Tybetu i południowo-zachodnich Chin – bardzo starego kompleksu mitologicznego, którego elementem byłaby prezentowana tutaj legenda.

Istotnie, jest ona bardzo stara. Profesor R.A. Stein odnalazł ją w zabytkach tybetańskiego folkloru datowanych na co najmniej I połowę VII w.; wysunął przy tym hipotezę o jej pochodzeniu ze wschodniego Tybetu, a ściśle – z pogranicza tybetańsko-chińskiego, zasiedlonego ongiś przez jedno z czterech głównych plemion będących protoplastami dzisiejszych Tybetańczyków – lud Kiang.

Legenda występuje w licznych zabytkach średniowiecznego piśmiennictwa tybetańskiego i w kilku wersjach morfologicznych (starsza mówi o czterech potomkach pary prarodzciców, młodsza – o sześciu). Została ona przejęta przez kulturę oficjalną, uczonej i zreinterpretowana w duchu buddyjskim; w ten sposób klasztorni intelektualiści pragnęli ukazać wręcz organiczną jedność początków człowieczeństwa i cywilizacji (przynajmniej na terenie Kraju Śniegów) z buddyjską religią. Nie jest to wielka przesada; jak wiemy, przed przyjęciem buddyzmu z Indii w VII w. Tybet był krajem co się zowie dzikim, zaludnionym przez nieokrzesanych pasterzy i wojowniczych nomadów.

Poniżej zamieszczam pierwsze polskie tłumaczenie wyżej wzmiankowanego tekstu z tybetańskiego oryginału.

I. K.



O pochodzeniu Tybetańczyków od małpierz i górskiej wiedźmy

A potem Wzniosły Awalokiteśwara¹ udzielił ślubów *upasaki*² pewnemu małpierzowi, zdolnemu czynić cuda, i wysłał go do Śnieżnego Królestwa Tybetu, aby tam oddawał się medytacji. I małpierz ów oddawał się tam medytacji na brązowej skale. I właśnie gdy kierował swe myśli ku współczuciu i litości dla wszystkiego, co żyje, oraz ku Oświeceniu i gdy w uwielbieniu kontemplował głęboką Dharmę³, przejęty czcią dla Wszechpustości⁴ – przybyła tam wiedźma górska⁵, dręczona skutkami własnego złego *karmana*⁶. Uczyniwszy wiele lubieżnych gestów, poszła sobie, potem zaś, przyjąwszy postać kobiety, rzekła do małpierza: „Bądźmy mężem i żoną”. Małpierz odparł: „Jeśli zostanę twoim mężem, złamię śluby, bo musisz wiedzieć, że Wzniosły Awalokiteśwara wyświęcił mnie na *upasakę*”. A wiedźma powiedziała: „Zginę, jeśli nie będziesz moim mężem”, i położyła się obok małpierza, po czym wstała i tak doń przemówiła:

Wielki królu małp, zechciej posłuchać mnie i pomyśleć trochę:
zły *karman* sprawił, żem odrodziła się jako wiedźma.
Opętana wielką chucią pożadam cię i kocham!
Pchana tą miłością idę za tobą i błagam twej łaski!
Jeśli nie dane mi będzie wspólnie z tobą żyć,
to w końcu jakiś nędzny demon weźmie mnie za żonę
(i co dnia zabijając będziemy dziesięć tysięcy żywych stworzeń,
a wieczorem pożerać będziemy tysiąc żyjących istot).
A gdy spłodzimy niezliczone potomstwo demonów,
to właśnie Śnieżne Królestwo Tybetu
zmieni się w miasto demonów i wszystko, co w nim żyć będzie,

¹ Awalokiteśwara jest Bodhisattwą (przyszłym Buddą i jakby „archaniołem” w budyzmie) specjalnie opiekującym się Tybetem.

² *Upasaka* (sansk.) to „uczeń”, „słuchacz” – najniższy, początkowy etap drogi wyznawcy religii buddyjskiej.

³ Dharmy (sansk.) – Prawo, religia; tu prawdy religii buddyjskiej.

⁴ Wszechpustość (sansk. *śunjata*) – centralna kategoria filozoficzna buddyzmu, wszechpodłoże i ostateczna natura wszystkiego.

⁵ Tyb. *srin-mo* (sansk. *rakszasi*) - rodzaj krwiożerczych demonów o indyjskim rodowodzie.

⁶ *Karman* (sansk.) – „czyn”; prawo *karmana* (znane również jako „prawo przyczyny i skutku”) uzależnia nasze obecne życie i uczynki od życia poprzedniego w ciągu egzystencji (sansk. *samsara*).



zostanie przez nie pożarte.
Przeto pomyśl trochę i okaż mi współczucie!

Gdy wypowiedziała te słowa zrozpaczona i ze łzami w oczach, małpierz-Bodhisattwa pomyślał: „Jeśli zostanę mężem tej wiedźmy, będę musiał porzucić swe śluby *upasaki*; jeśli nie – bardzo pobłądzę”. I w mgnieniu oka odleciał na górę Potala⁷, gdzie znalazł się przed obliczem Wzniosłego Awalokiteśwary, do którego tak ze czcią przemówił:

Miłosierny obrońco żywego stworzenia!
Oto jestem! Strzegłem swych ślubów jak własnego życia,
a przecież pewna wiedźma z rodu *bdud*⁸, ogarnięta chucią,
postępując za mną, skłoniła mnie do porzucenia ślubów.
Jak przeto mam je zachowywać, co mam uczynić?
Zechciej, o miłosierny obrońco, rozważyć tę sprawę!

Gdy wypowiedział tę prośbę, Wzniosły przemówił: „Zostań mężem górskiej wiedźmy!”. A Pani Bhrykuti i Pani Arja Tara⁹ ożwały się z niebios: „To będzie bardzo dobrze!”. Następnie Wzniosły, pobłogosławiwszy małpierza i wiedźmę jako małżonków, udzielił Śnieżnemu Królestwu Tybetu trzech łask i pobłogosławił je, aby w przyszłości rozprzestrzeniała się w nim nauka Buddy i trwała długo, aby bez przerwy pojawiali się w nim uczeni znawcy Doktryny. I otwarłszy cenną skarbnicę, mocą swego błogosławieństwa na dziesięć stron świata rozesłał szczęście i pomyślność.

Potem małpierz i wiedźma stali się małżonkami i z sześciu transmigrujących rodzajów istot żywych¹⁰ narodziło się sześcioro małpiątek o różnych charakterach: małpiątko transmigrujące z piekła żywych istot było bardzo wytrzymałe na cierpienia; twarz miało

⁷ Mityczna góra na południu Indii, siedziba bogów; tak nazywa się również siedziba Dalaj Lamy w Lhasie.

⁸ Zły duch wysokiej rangi, odpowiednik naszego diabła.

⁹ Boginie buddyzmu (żeńskie bodhisattwy).

¹⁰ Świat istot żywych (*samsara*), wyobrażany w ikonografii tybetańskiej jako koło, dzieli się na sześć części: ludzi, *pretów* (istoty cierpiące „czyścicowe” męki pragnienia i głodu), piekło, zwierzęta, *asurów* (półbogów) i bogów. Transmigracja polega na przechodzeniu z jednej sfery do innej w zależności od sumy złych i dobrych uczynków, podległej działaniu prawa *karmana*. Oczywiście jest to duże uproszczenie, teoria transmigracji jest w buddyzmie bardzo subtelną i rozbudowaną.



czarną. Małpiątko zaś transmigrujące z rodziny *pretów*¹¹ nie było tak wytrzymałe; odżywiało się umiarkowanie. To, które transmigrowało z siedziby zwierząt, odznaczało się tępotą oraz pychą, to natomiast, które przybyło od ludzi, cechowało się mądrością, lecz było też bojaźliwe. Małpiątko, które transmigrowało z siedziby *asurów*¹², umiało dobrze panować nad zawiścią, a to, które przybywało od bogów¹³, miało usposobienie cierpliwe i duszę pogodną.

Wtedy ojciec owych sześciorga małpiątek, małpierz Bodhisattwa, przeniósł je na pełne owoców drzewo, zwane Nags-ma bja-'c'ogs, gdzie zostawił je na trzy lata. Po upływie tego czasu małpierz-Bodhisattwa poszedł tam i zobaczył, że za sprawą *karmana* rozmnożyły się one do pięciuset. Owoców było coraz mniej i małpiątkom zaczęło brakować pożywienia. Ojciec i matka nie jedli nic. A małe krzyczały: „Ojczy, matko, co mamy jeść?”. I podnosiły rączki w rozpacz, biedne i nędzne. Wtedy małpierz-Bodhisattwa pomyślał: „Nie dostałem się jeszcze pod panowanie nędzy, tylko one cierpią jej władzę, ponieważ usłuchałem wskazówek Wzniosłego!” – pomyślał i w gnieniu oka znalazł się na górze Potala przed obliczem Wzniosłego, do którego tak z czcią się ozwał:

O, Wzniosły!

Nie wiedząc, że dom i rodzina są więzieniem egzystencji,
i nieświadom tego, że zostałem omamiony przez diabolicę,
utkwilem w bagnie *samsary*, wrzucony tam przez własne potomstwo.

Nie uświadomiwszy sobie, że masło żądz jest zatrute,
powodowany współczuciem, pokochałem i zbłądziłem przez to.

Spętanego żądzą, przygniata mnie góra zgryzot.

Zrozpaczony, pojący się jadem, dręczony plagami złego *karmana*,
męcę się, upadając pod brzemieniem cierpień.

O, biada mi! Litościwy obrońco, co mam zrobić,
by wyżywić potomstwo?

Cokolwiek poradzisz, tak postąpię.

Teraz jestem jak w mieście *pretów*,
potem niechybnie odrodzę się w piekielnej czeluści.

Przeto błagam, o Litościwy, weź mnie w obronę!

¹¹ Por. przypis 10.

¹² Por. tamże.

¹³ Por. tamże.



Gdy wypowiedział tę prośbę, raczył odezwać się Wzniosły: „Będę chronić twój ród!”. A powstawszy, wydobyl z rozpadliny w zboczach góry Sumeru¹⁴ nasiona jęczmienia, pszenicy, grochu, gryki i *so-ba*¹⁵ i cisnął je na ziemię. I miejsce to, bez uprawy, napełniło się urodzajem. Wtedy małpierz-Bodhisattwa powiódł tam małpiątka i pokazałszy im urodzaj, powiedział: „Jedzcie, oto jedzenie z Wysokiej Góry!”. A gdy małpiątka zjadły to pożywienie i nasyciły się, ich włosy stały się krótkie, także ich ogony; nauczyły się mówić i zmieniły się w ludzi. Jadły to, co zrodziła nieuprawiana ziemia, odziewały się zaś w liście drzew. W taki oto sposób mieszkańcy Śnieżnego Tybetu, wywodząc się od ojca-malpierza i matki-górskiej wiedźmy, dwojakiego są rodu: te, które wdały się w ojca, małpierza-Bodhisattwę, odznaczają się wielką wytrzymałością, miłosierdziem i pilnością, znajdują upodobanie w pobożności i uprzejmej mowie, a wystowienie ich jest piękne; taki był ród z ojca. Te zaś, które wdały się w matkę, górską wiedźmę, były poządlivej i popędliwej natury, rozmiłowane w handlu i zysku, wielce przekorne i namiętne. Lubiły się śmiać, a ciała i dusze miały bardzo silne. Nawet przez chwilę niezdolni wytrwać w bezczynności, z głowami zawsze pełnymi różnych myśli, w działaniu zręczni i szybcy, hołubiący pięć trucizn¹⁶, radujący się, gdy słyszą o występkach innych ludzi – tacy są ci z rodu matki, gniewni i popędliwi.

A potem góry pokryły się lasami, wszystkie zaś rzeki napełniły się wodą. I uczynił się otwór w ziemi, dokąd spłynęły wszystkie wody i znikły w otchłani. Później wszystkie równiny zmieniły się w pola i powstało wiele miast. Niedługo potem królem Tybetu został gŃa'-K' ri. Taki był początek króla i poddanych.

Przekład z tybetańskiego, przypisy i komentarz
Ireneusz Kania

¹⁴ Najważniejsza ze świętych gór w mitologii indyjskiej, znajduje się bowiem w centrum świata i sięga niebios (a więc pełni rolę *axis mundi*).

¹⁵ Nie wiadomo dokładnie, o jakie zboże chodzi. W świetle długoletnich badań etnobotanicznych prowadzonych przez prof. T. Marszewskiego z UJ wydaje się, że mogłaby to być kukurydza (obecna więc w Starym Świecie jeszcze przed odkryciem Ameryki!).

¹⁶ Według buddystów są to trucizny moralne: żądza, nienawiść, ignorancja, pycha, zawiść.



Iwona Jakubowska-Branicka

O tolerancji we współczesnej demokracji liberalnej

Zarówno teoria, jak praktyka liberalnej demokracji muszą stać się przedmiotem szeroko pojętego dyskursu społecznego, w który zaangażowane będą wszystkie środowiska. Jedyne konsens społeczny, prowadzący do sformułowania norm możliwych do przyjęcia dla wszystkich zainteresowanych stron, może uchronić przed powrotem systemów opartych na sile i zniewoleniu jednostki.

Współczesna demokracja boryka się z problemami tak istotnymi, że na nowo rozgorzała dyskusja o jej kształcie, a efekt owej debaty nie jest jeszcze znany. Taki stan rzeczy stanowi w dużej mierze konsekwencję ataków terrorystycznych z 11 września 2001 roku i późniejszych wydarzeń, będących ich następstwem.

Dwie kwestie budzą tu najwięcej kontrowersji. Pierwsza to pytanie, czy wartości liberalne mają charakter uniwersalny, czy też są jedynie wytworem kultury euroatlantyckiej. Skoro zaś uznamy wartości liberalne za obowiązujące, można pytać – i to jest kwestia druga – jaki jest zakres obowiązywania praw i wolności jednostki. W związku z tym pojawia się również pytanie, czy ograniczenia tych praw i wolności powinny być traktowane jako przejaw totalitary-



zmu, czy też raczej jako wyraz troski o ochronę interesów państwa demokratycznego – i co w takim razie stanowi kryterium pozwalające odróżnić ograniczenia praw i wolności przez totalitaryzm (lub systemy autokratyczne) od ich ograniczeń przez demokracje (a więc: co będzie kryterium pozwalającym odróżnić autokracje od demokracji?).

Zacznijmy jednak nasze rozważania od rozpatrzenia problemu jeszcze bardziej podstawowego, mianowicie od próby odpowiedzi na pytanie, czym jest współczesna demokracja.

Spór o demokrację

Współczesna demokracja jest określana mianem demokracji liberalnej. Kiedy mówię „współczesna”, mam na myśli demokrację, której reguły zostały ustalone po II wojnie światowej. To właśnie doświadczenia tej wojny pozwoliły na nowo „odkryć” nienową przeciwieństwo refleksję, że zagrożeniem dla wolności jednostki są nie tylko rządy autokratyczne, ale również niczym nieograniczona władza większości. Problem tej trafnie oddają dwie wypowiedzi Carlo Casiniego: „Tragiczny aspekt eksterminacji całych narodów polega na tym, że dokonana została ona nie wskutek ślepej brutalności pewnej tylko osoby, ale w imieniu prawa”; „Jeśli demokrację sprowadzi się wyłącznie do reguły większości, jeśli za prawo uzna się to, czego życzy sobie większość, wówczas stanie się niemożliwe odróżnienie państwa od stowarzyszenia przestępców”¹.

Niczym nieograniczona wola większości doprowadziła do ludobójstwa, do możliwości wydawania ustaw, zgodnie z którymi skazano na eksterminację ludzi psychicznie chorych, do opracowania katalogu całych grup społecznych nie zasługujących – zdaniem tworzących prawo – na życie lub też zasługujących jedynie na życie niewolnicze... W kontekście tak pojmowanej demokracji (i przy uwzględnieniu takich preferencji większości) praworządność okazała się realizacją idei ocenianych przez wielu jako zbrodnicze.

¹ C. Casini, *Państwo prawa*, w: „Niedziela”, Dodatek Akademicki Instytutu Jana Pawła II KUL, 1993, nr 2, s. 6 i 7.



Idea państwa prawa abstrahuje, jak widać, od wartości. Znakiem można sobie wyobrazić system totalitarny, funkcjonujący zgodnie z ideą państwa prawa². Skoro więc idea ta nie chroni przed tyranią większości, pojawiło się pytanie, w jaki sposób prawo może tę tyranię ograniczać.

W ten sposób wprowadzono pojęcie prawa „uznanego przez narody cywilizowane”; zakłada ono, że prawo jest czymś innym niż wola większości wyrażona zgodnie z procedurami demokratycznymi. Zrezygnowano zatem z realizacji postulatu relatywizmu prawnego, głoszącego, że wszystkie systemy prawne są sobie równe (czy też – inaczej mówiąc – jednakowo dobre), na rzecz absolutyzmu, to znaczy przyjęcia za obowiązującą normy zakładającej równość wszystkich ludzi w ich godności i prawie do życia, która to norma musi być zawarta w systemie prawnym, aby można było określić ów system jako demokratyczny³.

Od momentu ogłoszenia Karty Narodów Zjednoczonych (w czerwcu 1945 roku) pracowicie budowano system prawa międzynarodowego, którego nadrzędnym celem jest wykluczenie możliwości powtórzenia zbrodni ludobójstwa w imię prawa, a zatem: zabezpieczenie przed tyranią zarówno ze strony władzy, jak i ze strony większości. Podstawowe wartości demokratyczne określa Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (10 grudnia 1948). Wartości te nazywamy „naturalnymi” czy też – inaczej mówiąc – „przyrodzonymi” prawami człowieka. Koncepcja „przyrodzonych” praw człowieka opiera się na założeniu, że każdy człowiek przychodzi na świat wyposażony w pakiet owych praw i wolności (w tym sensie są one przyrodzone), a żadna władza nie może ich ograniczać⁴.

W literaturze teoretycznej zdecydowanie przeważał dotąd pogląd, iż – aby można było orzec o tym, że jakieś państwo jest de-

² Interesującą analizę sposobu funkcjonowania państwa prawa w systemie stalinowskim przedstawił Jacek Kurczewski. Zob. tenże, *Rządy prawa*, w: *Demokracja pod rządami prawa*, red. J. Kurczewski, Warszawa 1993.

³ Stąd pojęcie „przestępstwa legalnego” na określenie czynu zgodnego z prawem obowiązującym w jakiejś społeczności w sytuacji, gdy system ten nie chroni omawianej wartości, jaką jest założenie dotyczące równości wszystkich ludzi.

⁴ Współczesna idea praw człowieka jest zakorzeniona w filozofii chrześcijańskiej i traktuje je jako pochodzące od Boga.



mokratyczne – muszą być spełnione dwa warunki: po pierwsze, muszą być realizowane procedury demokratyczne, w tym idea państwa prawa; po drugie, prawo musi być nośnikiem demokratycznych wartości.

W miarę upływu lat powstawało coraz więcej instytucji gwarantujących realizację idei praw człowieka. Świat, w sposób w miarę jednoznaczny, podzielił się po wojnie na dwie części: demokratyczną, czyli realizującą odpowiednie procedury i chroniącą demokratyczne wartości poprzez prawo, oraz niedemokratyczną – nie chroniącą owych procedur ani wartości.

Wyglądało to prosto, demokratyczna rzeczywistość okazała się jednak bardziej skomplikowana. Co bowiem uczynić w sytuacji, gdy – zgodnie z procedurami i wolą większości – do władz państwa demokratycznego zostanie wybrany ktoś, kto głosi niedemokratyczne

Co uczynić w sytuacji, gdy do władz państwa demokratycznego zostanie wybrany ktoś, kto głosi niedemokratyczne wartości?

wartości? Pytanie to zdominowało opinię publiczną, gdy w wyborach w Austrii wybrano Jörgea Haidera, głoszącego idee nietolerancji wobec obcokrajowców i wobec mniejszości. Uogólniając ten problem, należałoby zadać pytanie: co robić w sytuacji, gdy jeden z dwóch wspomnianych wcześniej warunków (tj. zachowanie demokratycznych procedur i demokratycznego systemu wartości) nie jest spełniony? Czy należy uznać realizację obu warunków za konieczną, czy też wystarczy, aby był zrealizowany tylko jeden z nich, żeby przyjąć, iż wymogom demokracji stało się zadość?

Wartości? Pytanie to zdominowało opinię publiczną, gdy w wyborach w Austrii wybrano Jörgea Haidera, głoszącego idee nietolerancji wobec obcokrajowców i wobec mniejszości. Uogólniając ten problem, należałoby zadać pytanie: co robić w sytuacji, gdy jeden z dwóch wspomnianych wcześniej warunków (tj. zachowanie demokratycznych procedur i demokratycznego systemu wartości) nie jest spełniony? Czy należy uznać realizację obu warunków za konieczną, czy też wystarczy, aby był zrealizowany tylko jeden z nich, żeby przyjąć, iż wymogom demokracji stało się zadość?

To samo pytanie dotyczy innego problemu, mianowicie: „transferu” demokracji do państw o innej kulturze, zawierającej system wartości odmienny bądź wręcz sprzeczny z systemem wartości określanych mianem demokratycznych. W takiej sytuacji eksport demokracji dotyczy raczej procedur demokratycznych, a nie wartości liberalnych – a to prowadzi do pojawienia się w przyszłości hybryd ustrojowych, w których formalne procedury demokratyczne będą powiązane nie tyle z liberalnymi wartościami cywilizacji euroatlantyckiej, ile raczej z lokalnymi wartościami kulturowymi i lokalnymi tradycjami⁵. Czy

⁵ Problem ten omawia Edmund Wnuk-Lipiński. Zob. tenże, *Granice liberalnej demokracji*, w: „Znak” nr 536, styczeń 2000 („Demokracja po komunizmie”).



w sytuacji, gdy państwo do tej pory niedemokratyczne przejmie jedynie demokratyczne procedury, nie przejmując demokratycznych wartości, można powiedzieć, że jest ono demokratyczne? Czy demokratyczny jest Iran – teokracja, w której jednocześnie obowiązują zasady państwa prawa? Czy – po przyjęciu demokratycznych procedur, a przy braku akceptacji demokratycznych wartości – demokracją nazwiemy Irak?

Jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o sens współczesnej demokracji próżno szukać u współczesnych teoretyków przedmiotu. I tak Samuel Huntington⁶ stanowczo odżegnuje się od dyskusowania pojęcia demokracji w kategoriach teorii normatywnych.

Przez jakiś czas po II wojnie światowej trwał spór pomiędzy zwolennikami klasycznego definiowania demokracji poprzez źródło lub cel a rosnącą liczebnie grupą teoretyków, zwolenników proceduralnego rozumienia pojęcia demokracji w modelu Schumpetera⁷. Wraz z nastaniem lat 70. spór został rozwiązany – zwyciężył Schumpeter. Teoretycy w coraz większym zakresie wprowadzali rozróżnienie z jednej strony racjonalistycznych, utopijnych, idealistycznych definicji demokracji oraz z drugiej strony definicji empirycznych, opisowych, instytucjonalnych i proceduralnych. Wnioskowali, że tylko te ostatnie rodzaje definicji dostarczały analitycznej precyzji i empirycznych odniesień, dzięki którym pojęcie staje się użyteczne. Szerokie dyskusje nad demokracją w kategoriach normatywnych – przynajmniej w amerykańskiej nauce – zniknęły, zastąpione wysiłkami podejmowanymi celem wyjaśnienia natury instytucji demokratycznych, sposobów ich funkcjonowania oraz przyczyn, dla których się rozwijają i upadają. Dominującą tendencją była próba uczynienia z demokracji wyrazu mniej wzniosłego, a bardziej zdroworozsądkowego. Zgodnie z tradycją Schumpetera niniejsza praca określa systemy polityczne XX wieku jako demokracje w takim stopniu, w jakim ich najsilniejsi decydenci życia zbiorowego wybierani są w równych, uczciwych i okresowych wyborach, w trakcie których kandydaci swobodnie konkurują o głosy i w których praktycznie ma prawo uczestniczyć cała dorosła ludność. Tak zdefiniowana demokracja zawiera dwa wymiary – walkę i partycypację – które Robert Dahl postrzegał jako kluczowe w swojej realistycznej demokracji czy poliarchii. Implikuje także istnienie obywatelskich i politycznych wolności słowa, druku, zgromadzeń i organizacji, które są konieczne dla prowadzenia debat politycznych i kampanii wyborczych⁸.

⁶ S. Huntington, *Trzecia fala demokracji*, Warszawa 1995 (oryginał: 1991).

⁷ W 1942 roku Joseph Schumpeter przedstawił wykładnię pojęcia demokracji, określając ją jako procedurę demokratyczną polegającą na wyborze przywódców przez lud, którym będą rządili, w drodze konkurencyjnych wyborów. Podaje za: S. Huntington, dz. cyt.

⁸ S. Huntington, dz. cyt., s. 16-17.



Ten obszerny cytat przytoczony został nie bez powodu. Ze słów Huntingtona jasno wynika, iż jest on zdania, że spór o demokrację został zakończony, a zwycięstwo odniosła definicja proceduralna, nie uwzględniająca normatywnego wymiaru współczesnej demokracji.

Proceduralna demokracja nie chroni jednak w żaden sposób jednostki przed tyranią większości, a demokratyczne procedury nie gwarantują jej praw i wolności. Łatwo przecież wyobrazić sobie sytuację, w której – zgodnie z demokratycznymi procedurami, zgodnie z wolą większości – będą w czasie każdych wyborów wybierane siły polityczne, uznające za swój system wartości (na przykład religijny) diametralnie różny od systemu wartości uznającego za priorytet równość wszystkich ludzi. Wówczas, niezależnie od tego, że mniejszość będzie miała zagwarantowane prawo równego startu w wyborach, system prawny ustanowiony przez większość nie będzie w żaden sposób chronił praw tej mniejszości, podporządkowując ją woli większości. Tak więc przyjęcie proceduralnej definicji demokracji prowadzi w efekcie do uznania możliwości akceptacji demarchii za istotę współczesnej demokracji, nie pamiętając o tym, że właśnie tyrania większości była powodem, dla którego starożytna demokracja stała się przedmiotem ostrej krytyki ze strony wielu filozofów, upatrujących w takim stanie rzeczy niebezpieczeństwo dla wolności jednostki.

Ten właśnie aspekt zagadnienia czyni centralnym punktem rozważań Giovanni Sartori⁹. Jego zdaniem, wedle klasycznej, starożytnej formuły demokracji zbiorowość nie zapewnia marginesu swobody i ochrony pojedynczym jednostkom, lecz wchłania je bez reszty. Sartori wiąże pojęcie demokracji współczesnej z poglądem, iż

człowiek jest czymś więcej niż tylko obywatelem państwa. Według nas istota ludzka nie może być zredukowana tylko do bycia obywatelem. Dla nas człowiek nie jest wyłącznie członkiem zbiorowego plenum. Wynika stąd, że nasze problemy nie mogą zostać rozwiązane przez system, który przewiduje wyłącznie sprawowanie władzy przez zbiorowość. Nowoczesna demokracja winna chronić wolność każdej jednostki jako osoby – wolność, której nie można sprowadzić, jak powiedział Constant, „do podporządkowania jednostki władzy ogółu”¹⁰.

⁹ G. Sartori, *Teoria demokracji*, Warszawa 1994 (oryginał: 1987).

¹⁰ Tamże, s. 352.



Zaprezentowany tu spór, dotyczący pojęcia demokracji, nie jest jedynie sporem teoretycznym. To, którą z zaproponowanych koncepcji demokracji przyjmiemy za obowiązującą, będzie miało bowiem poważne konsekwencje praktyczne.

Autorzy, na których się tu powołałam, prezentują odmienne wizje ładu demokratycznego. Koncepcja demokracji przyjęta przez Sartoriego zakłada przyjęcie aksjomatu autonomii i odrębności jednostki ludzkiej, aksjomatu równości wszystkich jednostek, a co za tym idzie – aksjomatu równych praw i wolności należnych jednostkom.

Proceduralna definicja zaproponowana przez Schumpetera ułatwia rozważania teoretyczne poprzez swą jednoznaczność, polegającą na zastosowaniu kryterium pomiaru „zawartości demokracji”.

Jednocześnie jednak – odrzucając możliwość odwołania się do wartości równości wszystkich ludzi w prawach i wolnościach – dopuszcza ona określanie systemów, opierających się na tyranii większości, mianem „systemów demokratycznych”. Sytuacja, w której większość zgodnie z procedurami demokratycznymi wybiera władzę odwołującą się do idei ksenofobicznych (na przykład rasistowskich) jest we współczesnym społeczeństwie wysoce prawdopodobna, zważywszy na niezwykle silne ostatnio natężenie

W skrajnym przypadku legitymizacja władzy reprezentującej niedemokratyczne wartości może doprowadzić do sytuacji, kiedy to władza wybrana zgodnie z demokratycznymi procedurami nie będzie tych procedur szanowała.

ruchów skrajnie prawicowych w starych i nowych demokracjach. W skrajnym przypadku legitymizacja (poprzez procedury) władzy reprezentującej niedemokratyczne wartości może doprowadzić do klasycznej sytuacji, kiedy to demokracja „zje samą siebie”, to znaczy władza wybrana zgodnie z demokratycznymi procedurami nie będzie tych procedur szanowała i ich stosowała.

Demokracja liberalna a relatywizm wartości

Przedmiotem dalszych rozważań uczynię tę koncepcję demokracji, która odwołuje się do teorii normatywnych, a więc przyjmuje za aksjomat równość wszystkich ludzi w ich prawach i wolnościach. Jest



ona przez większość teoretyków traktowana jako podstawa kanonu liberalnego, zawierającego listę liberalnych swobód, takich jak równe prawo do życia, wolność sumienia, wolność myśli czy równe prawo do własności.

Założenie równej wolności ludzi w ich prawach i wolnościach skłania do rozważania problemu liberalizmu w kategoriach pojęć teorii relatywizmu kulturowego i etycznego. Podejście takie w odniesieniu do pojęcia „demokracji liberalnej” jest szeroko stosowane, ale wnioski płynące z analiz prezentowanych przez różnych autorów są równie kontrowersyjne jak te, które dotyczą pojęcia „demokracja”.

Relatywizm kulturowy jest związany z tezami relatywizmu socjologicznego, które to stanowisko można sformułować w sposób następujący¹¹: ludzie różnych kultur (grup, środowisk) uważają za obowiązujący zespół nie tych samych, lecz różnych norm moralnych. Relatywizm kulturowy występuje jednak jeszcze w kilku innych wersjach. W wersji drugiej wyrażony jest jako postulat metodologiczny: badacz kultury moralności lub prawa powinien wobec badanych przez siebie zjawisk reprezentować postawę czysto opisową i powstrzymać się od ocen. W trzeciej wersji relatywizm kulturowy sprowadza się również do postulatu metodologicznego: badaczowi wolno oceniać moralność innych społeczeństw, ale tylko „immanentnie”, nie według kryteriów dobra i zła przeniesionych z własnej kultury, lecz wedle kryteriów obowiązujących w danym społeczeństwie. I wreszcie czwarta wersja relatywizmu kulturowego, która jest wyraźnie postulatem odnoszącym się do wartościowania: badacz kultury powinien uznać wszystkie kultury, wszystkie moralności i systemy normatywne obowiązujące w tych kulturach za *equally valid* w sensie: „jednakowo dobre”. Mamy tu do czynienia z deklaracją aksjologiczną: nie ma kultury lepszej i gorszej pod względem moralnym, wszystkie są jednakowo dobre. Można przyjąć, że w stanowisku takim wyraża się również postulat relatywizmu etycznego¹² we właściwym sensie tego słowa – jako relatywizmu aksjologicznego. Jak pisze Ija Lazari-Pawłowska,

¹¹ Prezentację rodzajów relatywizmu podają za: I. Lazari-Pawłowska, *O rodzajach relatywizmu etycznego*, „Studia Filozoficzne” nr 4/5, 1965.

¹² Por. I. Lazari-Pawłowska, dz. cyt.



„występuje on tutaj w pewnej specyficznej odmianie, mianowicie odnosi się do poszczególnych kultur, a nie do przekonań moralnych poszczególnych jednostek”¹³.

Dla dalszych rozważań przyjmuję ostatnie z wymienionych znaczeń relatywizmu¹⁴. Takie też rozumienie relatywizmu przyjmuje większość autorów zajmujących się omawianym problemem, ale konkluzje, do których dochodzą, są przeciwstawne i koncentrują się wokół dwóch stanowisk.

Przedstawiciele jednej opcji są zdania, że przyjęcie liberalnego systemu wartości jako podstawy współczesnej demokracji prowadzi do konieczności akceptacji stanowiska skrajnego relatywizmu, a co za tym idzie: poglądu, że ponieważ liberalizm dopuszcza wszelkie przekonania i filozofie jako równorzędne, w rezultacie prowadzi do stanowiska kognitywnego relatywizmu, do rezygnacji z dysputy i orzekania, która z wielu głoszonych przez różne jednostki i grupy „prawd” zasługuje na szacunek i uznanie, a która nie.

Jedną z bardziej znanych prac, w której autor wyraża swój stosunek do tak pojmowanego relatywizmu, jest *Umysł zamknięty* Allana Blooma¹⁵. Zdaniem Blooma, praktyka demokracji liberalnej w Stanach Zjednoczonych poszła właśnie w kierunku skrajnego indyferentyzmu moralnego, co budzi jego gorący sprzeciw. Pisze on na przykład:

Powiększenie obszaru wolnego od uregulowań społecznych i politycznych możliwe było tylko kosztem roszczeń do moralnych i politycznych pewników. Istniejące w człowieku nienasycone pragnienie wolności – wolności, by żyć, jak się komu podoba – rozwinęło się jeszcze pełniej dzięki temu aspektowi nowoczesnej myśli demokratycznej. W tym ujęciu wydaje się bowiem, że pełną wolność można osiągnąć jedynie wtedy, gdy nie istnieją żadne moralne i polityczne pewniki. Skutecznym sposobem unieszkodliwienia prześladowców jest przekonać ich, że nie wiedzą, czym jest dobro. (...) Absoluty nie istnieją – absolutna jest

¹³ Tamże, s. 8.

¹⁴ Jeśli jednak relatywizm etyczny będziemy pojmować inaczej, na przykład jako przekonanie, że moralna słuszność jakiegoś poglądu lub zachowania zależy od okoliczności, w jakich pogląd ten jest wypowiedzany (por. W. Sadurski, *Liberalów nikt nie kocha*, Warszawa 2003) lub jeśli problem stosunku do pluralizmu wartości będzie dyskutowany jako problem konfrontacji z fenomenem kultury masowej (por. M. Król, *Bezradność liberalów*, Warszawa 2005), wówczas oczywiście nie będziemy odnosić relatywizmu do postulatu tolerancji.

¹⁵ A. Bloom, *Umysł zamknięty*, Poznań 1997.



tylko wolność. Skutek jest dwojaki: uzasadnienie wolności staje się niemożliwe, a rozdwojenie poglądów, które z początku miało cechować wyłącznie przekonania religijne, rozciąga się na wszystkie przekonania¹⁶.

Relatywizm wykorzystał prawdziwy cel edukacji, jakim jest poszukiwanie godziwego życia¹⁷.

Otwartość była niegdyś cnotą, która pozwalała na poszukiwanie dobra za pomocą rozumu. Dziś oznacza akceptowanie wszystkiego i negowanie władzy umysłu. (...)

Relatywizm kulturowy przewyższył imperializm intelektualny Zachodu, czyli jego roszczenia do uniwersalizmu – Zachód stał się kulturą jak każda inna¹⁸.

Istnieje dzisiaj zupełnie nowy język dobra i zła, zrodzony z prób wyjścia poza dobro i zło, język ten nie pozwala już z przekonaniem rozgraniczać dobra i zła. (...) Wspomniany nowy język to język relatywizmu wartości¹⁹.

Relatywizm wartości można uznać za wiekopomne wyzwolenie od tyranii dobra i zła, ciężącej brzemieniem wstydu i winy, nakazującej bez ustanku zmieścić za głosem dobra i zatykać uszy na wołanie zła²⁰.

Bloom, mówiąc o rzeczywistości współczesnych Stanów Zjednoczonych, wiąże ją z filozofią niemiecką w jej – jak twierdzi – najbardziej zaawansowanej formie: z filozofią Nietzschego kwestionującego istnienie dobra i zła. Reasumując, Bloom utożsamia współczesną amerykańską demokrację liberalną z egalitaryzmem i relatywizmem bez granic, bez możliwości określenia, czym jest dobro i zło, nie znajdując jednocześnie innej interpretacji relatywizmu.

Przedstawiciele tej opcji teoretycznej wyrażają pogląd, że możliwe są dwa stanowiska: albo przyjmujemy, że jest jedna Prawda, prawda przez duże „P” – i tej Prawdzie musimy podporządkować całe istnienie, albo też założymy, iż każdy ma „swoją” prawdę, a żadnej z tych prawd w imię zasady relatywizmu nie można przypisać waloru prawdy lub fałszu. To z kolei prowadzi do konieczności zajęcia stanowiska kognitywnego relatywizmu, równoznacznego z rezygnacją z orzekania, czym jest dobro i zło.

Przedstawiciele drugiej opcji uważają, iż przyjęcie zasady relatywizmu za obowiązującą nie musi prowadzić do moralnego indyferentyzmu. Prawdą jest, że relatywiści łączą zwykle swój postulat uzna-

¹⁶ Tamże, s. 31.

¹⁷ Tamże, s. 38.

¹⁸ Tamże, s. 44.

¹⁹ Tamże, s. 163.

²⁰ Tamże, s. 164.



nia wszystkich kultur za jednakowo dobre z postulatem tolerancji i że postulat ten bywa na ogół formułowany z wielkim kwantyfikatorem – jako obowiązujący w odniesieniu do każdej kultury i wszystkich jej przejawów²¹. Ale stanowisko takie wywołuje głosy sprzeciwu ze strony tych, którzy są zdania, że tolerancja jest cenna, ale tylko do pewnych granic, i proponują formułować postulat tolerancji nie z wielkim, ale z małym kwantyfikatorem. Wielu teoretyków deklaruje, iż są zwolennikami popierania wszelkiej tolerancji, poza tolerancją dla nietolerancji, widząc niezbędną ograniczeń dla ratowania określonych walorów moralnych. Spróbujmy odpowiedzieć na pytanie, o jakie walory moralne tu chodzi.

Relatywizm w wyżej przyjętym znaczeniu relatywizmu etycznego był reakcją na absolutyzm rozumiany jako przyjęcie za obowiązującą koncepcji jakiejś prawdy absolutnej, prawdy przez duże „P”, ponieważ tęsknoty za prawdą absolutną w życiu zbiorowym kończą się fundamentalizmem i zawsze niemal jakąś formą totalizmu aksjologicznego, sankcjonującego eliminację tych, którzy owej prawdy nie uznają za swoją i przeciwko niej występują.

Z drugiej strony niczym nieograniczony relatywizm legitymizuje istnienie i funkcjonowanie różnych prawd, w tym również tych przez duże „P”, które określają siebie jako prawdy absolutne, nie uznając prawa koegzystencji prawd innych. Okazuje się więc, że relatywizm z dużym kwantyfikatorem nie tylko nie zapobiega formom totalizmu aksjologicznego, ale wręcz je uprawomocnia, sankcjonując ich istnienie²².

Relatywizm, powiązany z postulatem tolerancji z wielkim kwantyfikatorem, nie pozwala orzec, co jest dobre, a co złe, traktując

Relatywizm z dużym kwantyfikatorem nie tylko nie zapobiega formom totalizmu aksjologicznego, ale wręcz je uprawomocnia, sankcjonując ich istnienie.

²¹ Por. I. Lazari-Pawłowska, dz. cyt.

²² Egzemplifikacją takiej sytuacji był teoretyczny problem związany z osądzeniem współpracowników Hitlera postawionych przed Trybunałem w Norymberdze. Mieli oni na swoją obronę dwa argumenty. Po pierwsze: że wykonywali rozkazy; po drugie: że postępowali zgodnie z prawem obowiązującym w owym czasie w Niemczech. Wtedy właśnie wprowadzono pojęcie „przestępstwa legalnego” na określenie czynu zgodnego z prawem wewnętrznym danego państwa, ale w sytuacji, gdy ten system prawny jest niezgodny z prawem uznanym przez narody cywilizowane.



wszystkie wartości jako „jednakowo dobre” w sensie: równe sobie. Ale przecież u podstaw idei relatywizmu leży deklaracja aksjologiczna: nie ma kultury lepszej i gorszej pod względem moralnym, wszystkie są jednakowo dobre²³, lub – jeśli tak rozumiany relatywizm aksjologiczny odniesiemy do przekonań moralnych poszczególnych jednostek – deklaracja aksjologiczna będzie brzmiała tak: wszystkie przekonania moralne przyjęte przez jednostki są jednakowo dobre.

Nie można więc powiedzieć, że relatywizm i wynikająca z niego koncepcja tolerancji nie odwołuje się do wartości, wręcz przeciwnie: to właśnie uznanie wartości równości ludzi czy kultur jest jego podstawą i uzasadnieniem.

Ileokroć zatem odwołujemy się do idei relatywizmu, mającej podstawę w tak sformułowanej deklaracji aksjologicznej, nie możemy tej deklaracji zaprzeczać, ponieważ nie mamy wtedy uzasadnienia dla racji jej funkcjonowania. Wydaje się więc, że uznanie równości ludzi jako przedstawicieli tego samego gatunku czy też równości kultur (jeżeli będziemy mieli na myśli relatywizm kulturowy) jest wartością ograniczającą tolerancję.

Jeśli w ten sposób postawimy problem, należałoby zdefiniować nietolerancję jako brak uznania równości wszystkich ludzi lub wszystkich kultur. Tak więc wszystkie prawdy, nie uznające tej wartości, należałoby zakwalifikować jako należące do obszaru nietolerancji.

Tu dochodzimy do kwestii zasadniczej. Trzeba zadać sobie pytanie, czy przyjęcie omawianej deklaracji aksjologicznej należy traktować jako prawdę przez duże „P”, prawdę równą w sensie „tak samo dobrą” jak inne prawdy przez duże „P”, nie uznające wartości równości ludzi – czy też w inny sposób.

Maria Ossowska wyróżnia dyrektywy moralne „z drugiego piętra”, jakimi są dyrektywy regulujące sam proces oceniania i stosowania norm²⁴. Deklarację aksjologiczną leżącą u podstaw relatywizmu etycznego można wyrazić jako normę moralną, mianowicie: traktuj wszystkie kultury (lub przekonania wszystkich ludzi) jako równe sobie pod względem moralnym.

²³ Por. I. Lazari-Pawłowska, dz. cyt.

²⁴ M. Ossowska, *Normy moralne*, Warszawa 1970.



Jeśli przyjmiemy, że deklarację aksjologiczną leżącą u podstaw relatywizmu aksjologicznego będziemy traktować jako dyrektywę „z drugiego piętra”, wówczas możemy jej podporządkować wszystkie inne normy. Jeśli natomiast takiego stanowiska nie przyjmiemy, musimy pogodzić się z tym, że założenie o równej wartości moralnej kultur i przekonań jednostek nie ma nawet teoretycznej przewagi nad innymi wartościami, wyrażającymi przeciwstawne treści.

Kolejnym niesłychanie istotnym problemem jest kwestia wzajemnej relacji między postulatami tolerancji, wynikającym z zasady relatywizmu aksjologicznego odnoszącego się do poszczególnych kultur, a postulatami tolerancji wynikającym z zasady relatywizmu aksjologicznego, odnoszącego się do przekonań moralnych poszczególnych jednostek.

Otóż wydaje się, że w większości wypadków między tymi dwoma postulatami tolerancji zachodzi konflikt.

Rozważmy, do jakich konsekwencji prowadzi przyjęcie tezy relatywizmu aksjologicznego odnoszącego się do poszczególnych kultur. Z takiej perspektywy postrzegamy świat społeczny jako zbiór różnych grup, z których każda reprezentuje inną kulturę, inny system wartości. Jeśli przyjmiemy zasadę tolerancji z wielkim kwantyfikatorem, będziemy musieli uznać te wszystkie kultury za równe sobie w sensie: „jednakowo dobre”. Jeśli przyjmiemy za punkt wyjścia zasadę tolerancji z małym kwantyfikatorem, będziemy uważali, że mamy prawo być nietolerancyjni wobec tych grup, które nie są tolerancyjne w tym sensie, że nie uznają prawa innych grup do realizacji własnego systemu etycznego. Perspektywa relatywizmu kulturowego nakazuje rozważać zasadę tolerancji jako odnoszącą się jedynie do relacji międzygrupowych, a nie do jednostek, które te grupy tworzą. Przedmiotem rozważań jest grupa. Taki właśnie model tolerancji opisuje Michael Walzer, analizując przykład funkcjonowania imperium²⁵.

Przedmiotem rozważań w drugiej sytuacji jest jednostka. Może się okazać, że grupy, które są tolerancyjne w przyjętym wyżej znaczeniu wobec innych grup, nie są tolerancyjne wobec jednostek

²⁵ M. Walzer, *O tolerancji*, Warszawa 1999.



(mniejszości) do nich należących. Łatwo wyobrazić sobie totalitarne państwo, które jednocześnie w relacjach z innymi państwami kieruje się zasadą relatywizmu kulturowego. W takiej sytuacji nie pozostaje nic innego, jak dokonać wyboru: albo podjąć decyzję, że zasadę relatywizmu aksjologicznego odnosimy jedynie do kultur, a nie do jednostek, albo zasadę relatywizmu aksjologicznego będziemy odnosili do przekonań moralnych poszczególnych jednostek, a wówczas musimy zrezygnować z uznania za słuszną zasady relatywizmu kulturowego.

Decyzja taka jest brzemienna w skutki. Albo w imię relatywizmu kulturowego godzimy się na dyskryminację, często posuniętą do eksterminacji jakiejś mniejszości, albo też w imię realizacji postulatu relatywizmu aksjologicznego odnoszącego się do przekonań moralnych jednostki kwestionujemy zasadę relatywizmu kulturowego. Problem ten jest, niestety, niesłychanie palący w otaczającej nas rzeczywistości, a w związku z tym dyskusja dotycząca wyboru jednej z tych opcji ma kardynalne znaczenie dla kształtu otaczającego nas świata.

Prawa człowieka we współczesnej demokracji liberalnej

Jak już zostało powiedziane, od momentu ogłoszenia Karty Narodów Zjednoczonych budowano system prawa międzynarodowego opartego na prawie naturalnym, uznającym równość w prawach i wolnościach wszystkich ludzi. Dokumentem stanowiącym zbiór wartości moralnych (a jednocześnie standard określający wartości demokratyczne) jest Powszechna Deklaracja Praw Człowieka.

Wszystkie dokumenty międzynarodowe traktujące o prawach człowieka, a będące podstawą normatywną współczesnych demokracji liberalnych, podnoszą problem granic praw i wolności jednostki. I tak artykuł 29 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka brzmi:

1. Każda jednostka posiada obowiązki wobec wspólnoty, bo tylko w niej możliwy jest swobodny i pełny rozwój jej osobowości.
2. W korzystaniu ze swoich praw i wolności każdy podlega jedynie takim ograniczeniom, które są określone przez prawo, wyłącznie w celu zapewnienia należytego uznania i poszanowania praw i wolności innych oraz zaspokojenia



ślusznym wymaganiami moralności, porządku publicznego i powszechnego dobrobytu w społeczeństwie demokratycznym.

3. Te prawa i wolności w żadnym razie nie mogą być wykorzystywane wbrew celom i zasadom Narodów Zjednoczonych.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka jest traktowana jako „wspólny standard” (*common standard, l'idéal commun*) do osiągnięcia przez wszystkie państwa współczesnych demokracji liberalnych – fakt ten znajduje odbicie w międzynarodowych dokumentach regulujących obszar jurysdykcji dotyczącej praw i wolności jednostki.

Autorzy Deklaracji (ust. 1, art. 29) odwołują się do koncepcji wspólnoty gatunkowej, wspólnoty rozumianej jako „rodzina ludzka”, czyli wspólnota wszystkich podmiotów, którym można przypisać można walor człowieczeństwa. Pierwsze zdanie Wstępu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka mówi, że „uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków rodziny ludzkiej stanowi podstawę wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie”. Koncepcja ta włącza w kategorię „my” wszystkich ludzi, wykluczając ze wspólnoty wszystkich nie-ludzi, na przykład zwierzęta²⁶.

Jednostka traktowana jest jako istota społeczna, co nakłada na nią obowiązki wobec wspólnoty. Wolność jednostki rozumiana jest jako wolność ograniczona prawami i wolnościami innych. Postawmy pytanie: jaki jest liberalny model społeczeństwa, wynikający z takiego rozumienia pojęcia wolności jednostki?

Z tej perspektywy społeczeństwo można określić jako system, w którym koegzystują podmioty wyposażone w takie same prawa i wolności, ale uznające na ogół odmienne systemy wartości. Czy w tak pomyślanym społeczeństwie jednostce wolno realizować każdy system wartości, który uzna ona za słuszny? Odpowiedź brzmi: tak, ale tylko do momentu, kiedy realizacja tego systemu nie zagraża prawom i wolnościom innych.

²⁶ Nawiasem mówiąc, patrząc na problem z tego punktu widzenia, bardzo interesującego zabiegu teoretycznego dokonuje Peter Singer w znanej książce *Wyzwolenie zwierząt*.



Systemy wartości, uznawane przez jednostki za słuszne, często są nie tylko odmienne, ale pozostają ze sobą w konflikcie.

Systemy wartości, uznawane przez jednostki za słuszne, często są nie tylko odmienne, ale pozostają ze sobą w konflikcie. Prawo do realizacji sprzecznych ze sobą systemów wartości zmusza do wytyczenia granic jednostkowych praw i wolności. Problem wykładni dokumentów prawa międzynarodowego dotyczących praw człowieka, polega ponadto na tym, że zapisy w nich zawarte nie formułują konkretnych norm, ograniczając się do definiowania obszarów, do których ową równość praw i wolności należy odnosić.

Jak już zostało powiedziane, założenie, iż wszystkie jednostki są równe w prawach i wolnościach, można za Marią Ossowską uznać za dyrektywę moralną „z drugiego piętra” (takie są dyrektywy regulujące sam proces oceniania i stosowania norm²⁷). Dyrektywa ta zawiera się w normie, którą Dupreel nazwał „regułą reguł”. W sformułowaniu Chaima Perelmana reguła ta głosi, że należy traktować w ten sam sposób istoty należące do tej samej kategorii zasadniczej. Zdaniem Ossowskiej, zasadę tę należy traktować jako dyrektywę moralną, a to z tego względu, że nieprzestrzeganie zasad sprawiedliwości, dotyczącej stosowania owej zasady, pociąga za sobą poczucie krzywdy.

Wszystkie konkretne prawa i wolności, wynikające z zasady równości wszystkich ludzi, musimy uznać za pochodne tej reguły. Jeśli sformułujemy reguły bardziej szczegółowe (wszyscy ludzie mają równe prawo do życia, równe prawo do własnych przekonań, wiary itp.), reguła ta również nie daje nam konkretnych wskazówek, jak mamy postępować. Reguła reguł daje natomiast dyrektywy dotyczące formułowania i stosowania norm.

Fakt, iż wszystkie reguły dotyczące praw i wolności jednostek są w gruncie rzeczy regułami „z drugiego piętra” – wyznaczają bowiem pewien ideał sprawiedliwości, który powinien być realizowany poprzez utworzenie norm szczegółowych – jest przyczyną licznych za-

²⁷ Innym przykładem tego typu dyrektywy jest, zdaniem Ossowskiej, imperatyw kantowski.



rzutów stawianych prawom człowieka: zarzutów dotyczących nieokreśloności praw człowieka i niemożności uwolnienia ich od kontekstu kulturowego. Trudno się z tym nie zgodzić, ale też nie ma powodu, aby konkludować, że w takiej sytuacji z idei praw człowieka należy zrezygnować. Przeciwnie. Realizacja ideału sprawiedliwości, zawartego w regule reguł, musi pociągać za sobą kontekst kulturowy. To właśnie dyskurs społeczny dotyczący norm, przy pomocy których ów ideał sprawiedliwości może być realizowany, powinien być celem debaty publicznej, a fakt, że w różnych kulturach debata ta w zależności od kontekstu historycznego będzie prowadziła do różnych zaleceń szczegółowych, nie powinien zniechęcać.

Posłużę się przykładem szeroko ostatnio dyskutowanym, mianowicie wydanym we Francji zakazem noszenia widocznych symboli religijnych. Zarówno ten zakaz, jak i pełna wolność w tym zakresie w Stanach Zjednoczonych służą temu samemu celowi – realizacji zasady niedyskryminacji religijnej. Tak więc mamy tu do czynienia z sytuacją, gdy dwie przeciwstawne pod względem treści normy mają na celu realizację tego samego ideału sprawiedliwości.

Formułowanie poszczególnych, konkretnych, zakorzenionych w kulturze praw i wolności jednostki można potraktować jako wyznaczanie czy też wytyczanie kolejnych obszarów życia społecznego, w których obowiązywać ma zasada równej wolności i równych praw.

Istotne jest wyraźne rozgraniczenie dwóch, wyżej omówionych problemów: problemu przyjęcia za obowiązującą reguły reguł dotyczącej równych praw i wolności wszystkich jednostek oraz problemu obszarów życia społecznego, do których ta reguła sprawiedliwości jest odnoszona.

Natężenie liberalizmu można – zgodnie z propozycją Dahla odnoszącą się *stricte* do współczesnej demokracji – potraktować jako zmienną stopniowalną. Im więcej obszarów rzeczywistości zostanie podporządkowanych liberalnej zasadzie sprawiedliwości, tym bardziej liberalne – a co za tym idzie: demokratyczne – państwo.

Co zatem odróżnia państwa liberalnej demokracji od autokracji? Można przyjąć, że właśnie fakt uznania bądź nieuznania przez państwa za obowiązującą reguły reguł dotyczącej równych praw i wolności wszystkich ludzi (z prawem do życia w pierwszym rzędzie).



Czy reguła ta jest regułą uniwersalną? Jak sądzę, odpowiedź na to pytanie jest tylko jedna: reguła ta jest aksjomatem, a prawdziwości bądź fałszu aksjomatów nie da się dowieść. Aksjomaty można przyjąć bądź odrzucić.

Czy w sytuacji konfliktu wartości, przy założeniu równego prawa do realizacji tych systemów wartości, jednostki są w stanie dojść do konsensu polegającego na wyznaczeniu reguł wytyczających granice praw i wolności? Zdaniem niektórych teoretyków demokracji – tak.

Na przykład John Rawls²⁸ jest zdania, że mimo pluralizmu światopoglądowego możemy dojść w debatach publicznych do rozumnego konsensu, do wspólnej koncepcji sprawiedliwości, na którą złożą się normatywne twierdzenia akceptowane przez wszystkie te światopoglądy. Rawls stworzył na potrzeby teorii sprawiedliwości koncepcję sytuacji pierwotnej, którą określa jako wyjściową sytuację wyboru. Sprawiedliwy wybór jest, jego zdaniem, możliwy, gdy nie ma nań wpływu jednostkowa sytuacja podmiotu dokonującego aktu wyboru. Proponowana przez niego metoda polega na wyobrażeniu sobie sytuacji, w której wszyscy tworzący normy sprawiedliwości pozbawieni są informacji dotyczących ich osobistej sytuacji życiowej, na przykład poziomu zamożności, statusu społecznego itp. „Wyklucza się zatem wiedzę o okolicznościach różnicujących ludzi, skłaniających ich do kierowania się własnymi uprzedzeniami. I tak w naturalny sposób dochodzimy do koncepcji zasłony niewiedzy”²⁹. Teoria ta jest często krytykowana jako zbyt abstrakcyjna do zastosowania w rzeczywistości dyskursu społecznego, ponieważ bywa interpretowana jako propozycja wyobrazonego zanurzenia się w „puście kulturowej” i na tej podstawie inferowania konkretnych reguł sprawiedliwości. Ale propozycję tę można interpretować inaczej (i wówczas staje się ona mniej abstrakcyjna): jako propozycję wyobrazonego zanurzenia się w konkretnej rzeczywistości społecznej, ale bez wiedzy o własnej sytuacji w tej rzeczywistości. Wtedy jednostka musiałaby przejmować role społeczne różnych podmiotów funkcjonujących w owej rzeczywistości i ustalić takie reguły sprawie-

²⁸ Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994.

²⁹ Tamże, s. 33.



dliwości, które byłyby dla niej najbardziej korzystne, niezależnie od tego, którą z tych ról przyszłoby jej w tej rzeczywistości pełnić.

Również Jürgen Habermas uważa, że można dojść do ustalenia wspólnych reguł sprawiedliwości. Opracował on projekt demokracji deliberatywnej, oparty na koncepcji etyki dyskursywnej. Według modelu demokracji deliberatywnej różne koncepcje dobra powinny wkraczać w dialog, powinny być obecne w przestrzeni publicznej. Dyskurs społeczny, szeroko pojęty, umożliwia, zdaniem Habermasa, dojście podmiotów uznających różne wartości do konsensu.

Jak już zostało powiedziane, równe prawo jednostek do realizacji konkurencyjnych bądź wręcz sprzecznych ze sobą systemów wartości zmusza do wytyczenia granic jednostkowych praw i wolności.

Omówienia wymagają tu dwa problemy. Po pierwsze, problem zasady pozwalającej wytyczać owe granice w sytuacji, gdy podmioty praw i wolności respektują zasadę równych wolności wszystkich podmiotów, i po drugie, problem tolerancji wobec nietolerancji, czyli sytuacja, gdy jeden lub więcej podmiotów praw i wolności nie akceptuje takiego prawa w odniesieniu do innych. Odnośnie do sytuacji pierwszej: z teoretycznego punktu widzenia nie następuje ona większych problemów, co nie oznacza, iż podobnie jest w praktyce demokratycznej. Cel dyskursu społecznego stanowi wówczas wytyczenie zakresu i granic obszarów społecznych tych wolności – i jest oczywiste, iż podmioty owych praw będą konkurowały ze sobą i walczyły o to, aby obszary ich wolności były jak największe. Nie ma natomiast w takiej sytuacji niebezpieczeństwa płynącego z definitywnego zagrożenia praw i wolności któregośkolwiek z ich podmiotów, spór będzie dotyczył jedynie ich zakresu. Odnośnie do sytuacji drugiej: problem jest niezwykle skomplikowany, a nieumiejętność jego rozwiązania stanowi zagrożenie dla funkcjonowania demokracji (dyskutowaliśmy to już w pierwszej części artykułu).

Jeśli zdefiniować nietolerancję jako brak uznania dla zasady równości wszystkich ludzi w prawach i wolnościach, to – z teoretycznego punktu widzenia – problem wydaje się stosunkowo łatwy do rozwiązania. Jako nietolerancyjnych określimy tych, którzy nie dają innym prawa do realizacji ich praw i wolności. Rzecz w tym, że do tej kategorii możemy zaliczyć również nietolerancję wobec nietoleran-



cji. Bo czyż nie jest ograniczeniem praw i wolności na przykład zakaz głoszenia treści ksenofobicznych, takich jak antysemityzm, czy też zakaz nawiązywania przez partie polityczne do tradycji faszyzmu bądź stalinizmu?

Na czym zatem polega różnica między nietolerancją dla tolerancji a nietolerancją dla nietolerancji? Wydaje się, że jedynym możliwym rozwiązaniem jest ponowne odwołanie się do pojęcia wartości. Tylko analiza systemu wartości, głoszonych przez podmiot praw i wolności, pozwoli nam uzyskać odpowiedź na pytanie, czy podmiot ów możemy określić jako tolerancyjny czy też jako nietolerancyjny w przyjętym wyżej rozumieniu. Jeśli u podstaw systemu wartości, przyjętego przez interesujący nas podmiot praw i wolności, leży założenie o równości wszystkich ludzi, wówczas określimy ten podmiot jako tolerancyjny; jeśli jest przeciwnie, wówczas mamy podstawy, by określić ten podmiot jako nietolerancyjny.

Ten prosty wywód pozwala uporządkować tok myślenia i nie dopuścić do sytuacji, w której nietolerancyjne podmioty praw i wolności, głoszące idee nietolerancji, nazwą działania ograniczające ich wolność działaniami łamiącymi zasady liberalnej demokracji i określają je jako nietolerancję. W przeciwnym razie jako nietolerancję określić musimy na przykład obowiązujący w państwach liberalnej demokracji od zakończenia II wojny zakaz wydawania *Mein Kampf* Adolfa Hitlera czy też zakaz zakładania partii nawiązujących do hitleryzmu i nazizmu.

Wiele interpretacji pojęcia „liberalnej demokracji” na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat doprowadziło, jak sądzę, do zaprzeczenia intencjom autorów koncepcji liberalnych praw człowieka i wolności zawartej w międzynarodowych dokumentach. Przykładem takiej sytuacji może być dyskusja dotycząca wolności słowa w Internecie.

Prawo do wolności wypowiedzi uważane jest przez teoretyków praw człowieka za szczególnie istotne dla realizacji idei demokracji i jest w społeczeństwie demokratycznym regułą numer jeden. Jednakże przyjmuje się, iż jest sprawą oczywistą, że – chcąc korzystać z prawa do wyrażania swoich poglądów – każdy musi brać pod uwagę wolność innych ludzi, co nakłada precyzyjne ograniczenia wolności jednostki. Zasada „moja wolność kończy się tam, gdzie zaczyna



się wolność innych” ma w odniesieniu do tego prawa szczególnie wyraźne zastosowanie. Dlatego też dokumenty chroniące te swobody, w tym Europejska Konwencja Praw Człowieka, nakładają na tę wolność szczególnie silne restrykcje. Lista warunków ograniczających prawo do wolności wypowiedzi jest o wiele bardziej obszerna niż lista takich warunków w odniesieniu do pozostałych praw i wolności. W takim też kierunku idzie orzecznictwo Międzynarodowego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu³⁰.

Jeśli więc zasada ograniczania nietolerancji jest traktowana jako zasada konieczna dla realizacji idei współczesnej demokracji, dlatego tak często możemy spotkać się z twierdzeniem, iż każda propozycja ograniczenia wolności słowa w Internecie jest zamachem na demokrację lub wręcz totalitaryzmem? Wszak właśnie w Internecie znajdujemy (oczywiście, obok innych) treści pełne nietolerancji i ksenofobii, włącznie z *Mein Kampf*.

O nieprzestrzeganiu lub ograniczeniu praw i wolności mówimy zwykle w odniesieniu do jednostek lub mniejszości, ponieważ zgodnie z procedurą demokratyczną to większość podejmuje decyzje.

W praktyce współczesnej demokracji pojawił się jednak nowy problem. W imię nieograniczonej tolerancji wobec mniejszości i respektowania jej praw i wolności, możemy mieć do czynienia z sytuacją przeciwną lub takim przesunięciem granic praw i wolności, że to większość czuje się dyskryminowana. Problem ten jest szczególnie palący, jeśli jest to mniejszość nietolerancyjna w przyjętym na użytek tych rozważań znaczeniu. W imię realizacji zasady tolerancji nietolerancyjna mniejszość (na przykład religijni fanatycy, w których otwartość demokracji budzi nienawiść i zgorzenie) domaga się wówczas prawa do głoszenia treści odmawiających większości prawa do realizacji jej własnego systemu wartości. Sytuacja taka sprzyja rozwojowi ruchów akcentujących niechęć wobec mniej-

W imię nieograniczonej tolerancji wobec mniejszości i respektowania jej praw i wolności, możemy mieć do czynienia z takim przesunięciem granic praw i wolności, że to większość czuje się dyskryminowana.

³⁰ Analiza orzeczeń Trybunału Praw człowieka zawarta jest w tekście: I. Jakubowska-Branicka, *Granice praw i wolności. Orzecznictwo Trybunału Praw Człowieka*, w: *Prawa człowieka. Tolerancja i jej granice*, red. I. Jakubowska-Branicka, Warszawa 2002.



szości traktowanych dotychczas jako partnerzy w społeczeństwie obywatelskim. Z taką sytuacją mamy do czynienia na przykład w Holandii, niegdyś mającej opinię jednego z najbardziej tolerancyjnych krajów, a obecnie będącej areną rozwoju ruchów określanych mianem prawicowych.

I wreszcie ostatnia kwestia dotycząca interpretacji praw człowieka we współczesnej demokracji liberalnej: prawa człowieka są prawami podmiotowymi. Prawo w znaczeniu podmiotowym to uprawnienie, prawo, o którym myślimy mówiąc: prawo do... na przykład wyrażania własnej opinii, posiadania własnego światopoglądu itp. Nasze prawa są tym, co się nam – na podstawie jakiejś normy – należy od innych, lub tym, co nam wolno i co inni mają obowiązek znieść, tolerować. Można powiedzieć, że nasze prawa podmiotowe czy uprawnienia mogą być prawami do naszych własnych zachowań jako prawa negatywne (wolności), lub do otrzymania czegoś od innych podmiotów – są to prawa pozytywne. Uprawnienia jednostki to odpowiedniki, korelaty należnych nam obowiązków innych podmiotów³¹.

Podmiotem praw człowieka jest jednostka ludzka; podmiotem korelatywnych w stosunku do tych praw obowiązków pozytywnych (realizacja uprawnień jednostki) oraz obowiązków negatywnych (nie-wkraczanie w prywatność) jest państwo; a wszyscy inni ludzie są podmiotem obowiązków negatywnych. Sytuacja, w której mamy do czynienia z brakiem wypracowanych na drodze dyskursu społecznego reguł pozwalających osiągnąć konsensus społeczny dotyczący granic praw i wolności, prowadzi do dwóch niebezpiecznych dla funkcjonowania demokracji zjawisk. Po pierwsze, jednostki mają tendencję do rozszerzania (w stosunku do innych podmiotów praw i wolności oraz państwa) zakresu swoich praw negatywnych, czyli wolności, co prowadzi do naruszania wolności innych jednostek. Po drugie, jednostki mają tendencję do rozszerzania zakresu swoich praw pozytywnych. Taką właśnie sytuację opisał Leszek Kołakowski:

³¹ Problem ten interesująco omawia Krzysztof Motyka w artykule *Prawa człowieka. Idee, instytucje prawne, praktyka*, w: *Konstytucjonalizm we współczesnym świecie*, red. K. Motyka, Lublin 1998.



Doktryna praw człowieka, prócz tego, że można ją łatwo zatrudnić, jak wszystkie dobre zasady, do celów najgorszych, ma jeszcze osobliwą stronę niebezpieczną. Uowszechniła ona w naszej cywilizacji atmosferę nieskończonych roszczeń ubranych w język tych praw. Czegokolwiek sobie życzę, czegokolwiek bym chciał, mniemam, że mi się to należy na mocy praw człowieka. Wystarczy czytać o procesach, które ludzie wytaczają ludziom lub instytucjom, domagając się spełnienia ich praw, czyli roszczeń. Człowiek żyjący ze świadczeń socjalnych twierdzi, że ma dostawać afrodyzjaki darmo, bo przecież ma prawo do przyjemności seksualnych. Mam prawo do informacji, a prawo to jest pogwałcone, kiedy mi się każe płacić za używanie telewizji. Oto alkoholicy skarżą przed sądami producentów napojów alkoholowych, którzy nie powiadomili pijaków, że alkohol szkodzi. Nie słyszałem, przyznaję, by młody człowiek skarżył się, że jego prawa ludzkie są pogwałcone, bo nie chce z nim spać pewna dziewczyna, ale nie dziwiłbym się wcale, gdyby i takie skargi były podnoszone. Wszystkie roszczenia – uzasadnione albo nieuzasadnione, rozumne albo absurdalne, z prawdziwego i bolesnego niedostatku wyrosłe albo z bezmyślnej zawiści – dają się w naszej kulturze przedstawić w kategoriach praw człowieka i ich pogwałceń³².

Taki stan rzeczy jest jednym z powodów doprowadzających autora do wniosku o zasadności rezygnacji z języka praw człowieka na rzecz języka obowiązków państwa.

Z punktu widzenia filozofii praw człowieka propozycja Leszka Kołakowskiego, zrozumiała w kontekście przytoczonej przez niego interpretacji praw człowieka, jest katastrofą w pełnym tego słowa znaczeniu. Przyjęto założenie, że prawa człowieka są absolutne w tym sensie, iż wynikają z norm prawa naturalnego, a prawo pozytywne prawa te potwierdza i stawia sobie za cel ich ochronę. Zdaniem teoretyków praw człowieka, jedynie język uprawnień jednostki może chronić ją zarówno przed nadużyciami ze strony władzy, jak i ze strony większości. Wiktor Osiatyński pisze:

Prawami człowieka są jedynie takie prawa, które niezależnie od ich uznania w prawie pozytywnym mają charakter niezwykłych praw moralnych o podstawowym i powszechnym charakterze. (...) Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 roku uznała prawa człowieka za takie właśnie prawa moralne, które przysługują wszystkim ludziom i które powinni mieć wszyscy ludzie. Podejmowane przedtem i później wysiłki – zmierzające do zagwarantowania mechanizmów ochrony praw, zarówno w wiążących paktach prawa międzynarodowego, jak i przepisach prawa krajowego – prowadzą do przeniesienia praw człowieka ze sfery powinności do sfery rzeczywistości prawnej, tak aby były

³² L. Kołakowski, *Po co nam prawa człowieka*, „Gazeta Świąteczna”, 25-26 października 2003.



one jednocześnie prawem moralnym i prawem pozytywnym, aby mogły korzystać jednocześnie z autorytetu siły i sprawiedliwości³³.

Sytuacja współczesnych państw demokratycznych, w której ludzie różnych, a czasem skrajnie różnych kultur współżyją ze sobą w jednym społeczeństwie, prowadzi do wielu dylematów. Co sprzyja tolerancji? Ile nietolerancji należy tolerować? Gdzie leży granica między ograniczeniem wolności koniecznym dla zachowania idei liberalnej demokracji a ograniczeniem wolności znamionym dla totalitaryzmu? Wszystkie to są pytania, których znaczenia nie można przecenić. Dlatego właśnie zarówno teoria, jak praktyka liberalnej demokracji muszą stać się przedmiotem szeroko pojętego dyskursu społecznego, dyskursu, w który zaangażowane będą wszystkie środowiska. Jedynie konsens społeczny, prowadzący do sformułowania norm możliwych do przyjęcia dla wszystkich zainteresowanych stron, może uchronić przed powrotem systemów opartych na sile i zniewoleniu jednostki.

IWONA JAKUBOWSKA-BRANICKA, dr hab., profesor Uniwersytetu Warszawskiego, wykłada w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych UW, zajmuje się psychologią polityki i socjologią prawa. Wydała *Czy jesteście inni? Czyli w poszukiwaniu absolutnego autorytetu* (2001). Pod jej redakcją ukazała się też praca *Prawa człowieka. Tolerancja i jej granice* (2002).

³³ W. Osiatyński, *Wprowadzenie do praw człowieka*, w: *Szkola praw człowieka. Teksty wykładów*, Warszawa 1998.



Tradycja czytelna dla innych?

Z rabinem Byronem L. Sherwinem rozmawia Agnieszka Friedrich

Amerikanów nie interesuje historia. Ich wiedza na temat Holokaustu to wiedza rodem z Hollywood, a nie wiedza historyczna. Tak więc pewne postawy Polaków pojawiające się na przykład w *Liście Schindlera* są odbierane jako prawda historyczna.

AGNIESZKA FRIEDRICH: *W Polsce w ostatnich latach znacznie wzrosło zainteresowanie problematyką żydowską. W naszym kraju wiele osób bez żydowskich korzeni angażuje się w studia nad Żydami. Czy w Ameryce jest podobnie?*

BYRON SHERWIN: Pozwolę sobie podzielić odpowiedź na dwie części. Pierwsza część będzie, nazwijmy to tak, europejska, druga – amerykańska. W Europie, a szczególnie w Polsce i Niemczech, wzrost zainteresowania problematyką żydowską związany jest z wpływem II wojny światowej. Stąd ta rosnąca fascynacja Żydami i judaizmem, szczególnie zauważalna w środowiskach akademickich. Zarówno w Niemczech, jak i w Polsce powstało wiele ośrodków akademickich prowadzących studia żydowskie. Z jednej strony to bardzo cieszę, z drugiej jednak – stwarza pewien problem dla samych Żydów, zarówno nauczających, jak i studiujących problematykę żydowską.



Patrząc w przyszłość, zadajemy sobie pytanie: co stanie się ze studiami żydowskimi w ciągu dwóch następnych pokoleń, jeżeli naukowcy nieżydowscy przeważać będą nad żydowskimi? W porównaniu z Amerykanami Europejczycy mają lepiej rozwinięty zmysł historii, a także większe zdolności językowe, co daje im przewagę nad studentami amerykańskimi. Prowadzenie studiów żydowskich przez nieżydowskich naukowców staje się pewnego rodzaju wyzwaniem. Należałoby się w tym miejscu zastanowić, jaki wpływ na żydowską tożsamość może mieć sytuacja, w której studia żydowskie prowadzone będą w dużej mierze przez nie-Żydów.

Tak więc podsumowując: z jednej strony jesteśmy szczęśliwi, że osoby bez żydowskich korzeni interesują się tym i fascynują, z drugiej jednak strony istnieje obawa, że zdominują one ducha tych studiów i wprowadzą pewne zmiany programowe podporządkowane ich własnemu punktowi widzenia.

Jeśli chodzi o sytuację w Ameryce, pojawia się kwestia, czym są w ogóle studia żydowskie. Obserwujemy na przykład ogromną fascynację studiami żydowskimi wśród studentów chrześcijańskich, którzy koncentrują się głównie na studiowaniu Biblii i starohebrajskiego. Ale przecież ich fascynacja nie bierze się z chęci poznania istoty żydostwa czy judaizmu, a raczej z chęci głębszego poznania własnej wiary i siebie jako chrześcijan. Stąd tak duża popularność wszelkiego rodzaju kursów Biblii czy hebrajskiego, także poza granicami Ameryki. Oczywiście mamy również studentów żydowskich, przy czym część z nich to studenci, o których w Europie powiedzialoby się, że są żydowskiego pochodzenia. Oni wiedzą, że mieli żydowskich przodków, chociaż pokrewieństwo to jest czasami bardzo odległe, na przykład była to prababcia czy prapradziadek. Ich motywacją do tego rodzaju studiów jest chęć dowiedzenia się, co znaczyło bycie Żydem, a także próba zbudowania własnej tożsamości. Stosunkowo nieliczną grupę stanowią ci studenci żydowscy, którzy studiują jedynie z czysto intelektualnych pobudek. W Stanach popularne jest pragmatyczne podejście do nauki. Studenci, podejmując studia, zadają sobie pytania: jaki to będzie miało związek z moim życiem? co zrobię z tą wiedzą? jak mi się ona przyda? Jest więc inaczej niż w Europie, gdzie studia skupiają się na takich celach, jak wiedza,



nauka, obiektywizm, prawda. W Stanach poszukiwanie własnych korzeni przeważa często nad intelektualną motywacją, a to przecież w znacznym stopniu wpływa zarówno na istotę samych studiów, jak i na sposób studiowania.

Czy mógłby Pan Profesor opowiedzieć o swoich korzeniach, o swoim mistrzu Abrahamie Joshui Heschelu i duchowych fascynacjach?

Może zacznę od tych duchowych fascynacji, bo chciałbym nawiązać do tego, o czym mówiłem przed chwilą. Jak już próbowałem tłumaczyć, Amerykanie są bardzo pragmatyczni i dlatego ich poglądy nie są w pełni obiektywne, krytyczne, powiedzmy nawet – niekoniecznie są słuszne. Filozofia pragmatyczna Amerykanów dąży do zmieniania rzeczywistości, do jej „uelastyczniania”. Dlatego też interesują się oni rozmaitymi naukowymi dziedzinami wiedzy i sposobem ich wykorzystania w praktyce. Najważniejsze z tych dziedzin to etyka i prawo, szczególnie żydowska etyka i żydowskie prawo. Ważne stają się więc takie problemy, jak na przykład aborcja, klonowanie, reprodukcja biotechnologiczna. To kwestie zarówno polityczne, jak etyczne i religijne. Należy tu postawić pytanie: czy wykorzystamy mądrość przeszłości do rozwiązywania dzisiejszych i przyszłych problemów? Według mnie badania związane z etyką, prawem, teologią nie kończą się na nich samych, podobnie jak nie kończą się wraz z przyswojeniem wiedzy na ich temat. Dla mnie najważniejszą kwestią jest to, w jaki sposób wyniki tych dociekań mogą być wykorzystane przez współczesnych Żydów, współczesnych Amerykanów i w ogóle przez współczesnych ludzi żyjących w bardzo złożonych społeczeństwach, w których etyka, prawo i teologia muszą odpowiadać na wyzwania nauki, technologii i społecznych przemian.

Heschel pochodził z Warszawy, studiował w Niemczech, a do Ameryki przybył na początku II wojny światowej. Studiowałem i pracowałem z nim przez sześć lat w Nowym Jorku, a po przyjeździe do Chicago kontynuowałem znajomość przez dwa lata aż do jego śmierci w 1972 roku. Był on zapewne najwybitniejszym żydowskim teologiem w XX wieku, wielkim naukowcem, z rodzaju tych, których niełatwo spotkać w Ameryce, szczególnie w dzisiejszych czasach. Naj-



ważniejszym celem, jaki stawiał nauce, była budowa pomostu między czystą wiedzą a współczesnymi problemami społecznymi. Wówczas, w latach sześćdziesiątych, najważniejszymi problemami społecznymi były: równouprawnienie czarnych Amerykanów i wojna w Wietnamie. W obie te sprawy był niezwykle zaangażowany. Jego geniusz uwidaczniał się w tym, że żydowską tradycją, w której był głęboko zakorzeniony, potrafił zainteresować miliony ludzi. To wielki problem – jak objaśnić swoją tradycję tak, aby stała się czytelna dla innych? A to właśnie Heschel potrafił zrobić.

Czy dla dzisiejszych Amerykanów Heschel jest nadal postacią znaczącą i rozpoznawalną?

W swoich czasach Heschel był postacią niezwykle kontrowersyjną, dlatego powiedziałbym, że obecnie jest on bardziej znany i czytany niż za życia. Myślę, że gdyby w dzisiejszych czasach zapytano amerykańskich przywódców religijnych, szczególnie afroamerykańskich, kto był największym żydowskim myślicielem lub jakiego rabina pamiętają najlepiej, to najpierw padłoby właśnie nazwisko Heschela. Gdy na przykład pojawia się potrzeba zacytowania jakiejś wybitnej żydowskiej osobistości – bardzo często cytuje się jego. Tak się zdarzyło na przykład podczas jednej z konwencji demokratów, gdy czołowy polityk afroamerykański Jessie Jackson wspomniął tylko jedną postać żydowską – oczywiście Heschela. Wśród czarnych Amerykanów Heschel znany jest z zaangażowania w walkę przeciw segregacji rasowej i z bliskiej osobistej znajomości z Martinem Lutherem Kingiem. Pamiętam też rok 1986 i pierwsze słowa Elie Wiesela po otrzymaniu pokojowej Nagrody Nobla, kiedy powiedział, że to właśnie Heschel powinien był dostać tę nagrodę... i wydaje mi się, że miał rację.

Moje korzenie? W Ameryce wszyscy, z wyjątkiem rdzennej, indiańskiej ludności, mają swoje korzenie poza Ameryką. Jeśli chodzi o społeczność amerykańskich Żydów, to zapewne około 80-85 procent ma swoje korzenie na ziemiach historycznej Polski. Pozostali prawdopodobnie powiedzą, że w Rosji, ale tak naprawdę to będzie przecież historyczna Polska. W Izraelu Żydów wywodzących się z Polski jest około 50 procent. Tak więc większość Żydów w Stanach i połowa w Izraelu ma swe korzenie na terenach historycznej Polski.



Bardzo chciałem zbadać swoje polskie korzenie. Okazało się, że moi przodkowie przybyli do Polski z Niemiec lub Czech gdzieś pod koniec XV wieku i pozostali tam aż do momentu, kiedy mój pradziadek ze swoimi dziećmi (w tym: z moją babcią) opuścił Polskę na początku XX wieku. A zatem moi przodkowie przebywali na terenie Polski przez mniej więcej pięć stuleci. A przecież w Ameryce niezwykle trudno spotkać osobę, której przodkowie przybyliby tu choćby dwieście lat temu. Tak więc dla mnie móc pojechać do Polski i przechadzać się po uliczkach, którymi chadzali moi krewni, powiedzmy w XVI wieku, to rzecz wprost nadzwyczajna, dająca poczucie silnego zakorzenienia, którego nikt oprócz Indian w Ameryce nie ma.

W Polsce opublikował Pan kilka swoich książek. Jak zostały przyjęte? Czy inaczej niż w Stanach?

Odpowiedź na to pytanie pozwolę sobie rozpocząć od pewnej historii, która przytrafiła mi się podczas pobytu w Białymstoku. Na wykład, który miałem w tamtejszym seminarium, przyszedł burmistrz. Zapytał, czy na wykłady z teologii żydowskiej przychodzi burmistrz Chicago. Odpowiedziałem, że nie, że on ma inne rzeczy na głowie. Historyjkę tę przytaczam dlatego, że tak naprawdę Amerykanów nie interesuje teologia dla samej teologii. Amerykanów może ona zainteresować jedynie wtedy, gdy da się ją w jakiś sposób wykorzystać. Dlatego też książki, które napisałem tutaj, w Stanach, a które zostały przetłumaczone na polski, miały w obu krajach różny odbiór. Książka o Heschelu odbiła się większym echem w Stanach niż w Polsce, co jest zupełnie zrozumiałe, ponieważ w Ameryce więcej osób zna tę postać i wie, ile dla nas zrobiła. Książka o Papieżu miała szeroki odzew zarówno w Polsce, jak i w Stanach. W każdym z krajów patrzono jednak na tę książkę z innej perspektywy. Trzeba pamiętać, że w Ameryce istnieje wielka zbiorowość bardzo różnych wyznań i religii. Ciągłe kontakty pomiędzy ludźmi z tych różnych wspólnot są naszą codzienną rzeczywistością. Tak więc relacje międzyreligijne nie są wyłącznie problemem teoretycznym. Papież, jako bardzo ważna postać światowego życia religijnego, jest interesujący dla wyznawców innych religii, którzy chcą wiedzieć, jaki jest jego stosunek do



innych religii i jaki stosunek do poglądów Papieża mają reprezentanci owych religii. I tak naprawdę o tym jest ta książka. A zatem tu, w Ameryce, najważniejszym aspektem tej książki były poglądy Jana Pawła II na judaizm, buddyzm i islam, bo tu jest wielu wyznawców tych religii. To, co istotne tutaj, w Ameryce, w Polsce nie jest aż tak ważne, bo nie ma w niej takiej religijnej mozaiki.

W Polsce przeważały recenzje pozytywne. Szczególnie ciekawe były jednak te opinie, w których pojawiała się zdziwienie, że inni ludzie czuli się urażeni, jeśli Papież mówił coś nie po ich myśli o ich religii – stąd zasadnicza różnica odbioru. To zresztą osobne zagadnienie.

Trzecia książka, *Duchowe dziedzictwo polskich Żydów*, jest zapisem wykładów, jakie odbyłem w Polsce w latach 1990-1994. Wykłady te były adresowane do Polaków, głównie do katolickich seminarzystów, i pisane z myślą o nich. Później napisałem *The Spirituality of Polish Jewry*, wydaną przez Oxford University Press. Książka ma wiele wspólnych tematów ze swą polską poprzedniczką. Prace te nie są jednak tożsame i są adresowane do innych czytelników: pierwsza do polskiego, druga do anglojęzycznego.

W Polsce *Duchowe dziedzictwo...* cieszyło się dużym powodzeniem. Była to książka o dialogu między Żydami a chrześcijanami. Chciałem pokazać, że mamy wspólną teologię i etykę. Mówiłem też o wspólnej ziemi. Niektórym Polakom nie podobało się to określenie, jednak inni je akceptowali. Pragnąłem nade wszystko dać jakąś podstawę do dialogu i nie chciałem, jak inni, zaczynać od różnic, od tego, co nas dzieli, tylko od tego, co nas łączy. Gdy zaczynałem pracę nad problemem dialogu pod koniec lat 80., zauważyłem, że pisząc o tym problemie, zawsze rozpoczynano od różnic: różnic w postrzeganiu Zagłady, wojny, siebie samych... Miałem głębokie przekonanie, że taka formuła dialogu prowadzi donikąd, że kręcimy się cały czas w kółko i wciąż zaczynamy od początku. Dlatego chciałem mówić o tym, co wspólne. I w takim duchu pisałem tę książkę. Myślę, że w zadowalający sposób oddała ona rzeczywistość tamtych czasów.

W związku z książką Jan Paweł II i dialog międzyreligijny, której jest Pan współautorem, zastanawiam się nad tym, jak żydowska społecz-



ność postrzeżga chrześcijaństwo i w jaki sposób Papież wpłynął na to postrzeżanie.

Jan Paweł II i jego poprzednik Jan XXIII dokonali wiele, by zmienić oficjalną naukę Kościoła, także w odniesieniu do Żydów i judaizmu. Dokumenty watykańskie mają wielkie znaczenie dla katolików, jednak Żydzi zasadniczo nie są ich świadomi, tak jak nie są świadomi ogromnych teologicznych i społecznych zmian wprowadzonych w Kościele po Soborze Watykańskim II. W Ameryce i Izraelu Żydzi zwracają uwagę przede wszystkim na działanie i w tej mierze najważniejsze znaczenie miała wizyta Jana Pawła II w Izraelu, gdzie silne są negatywne stereotypy, gdzie tak naprawdę niewiele wiedziano o osobie Papieża, gdzie nie znano jego wypowiedzi na temat Żydów i judaizmu, gdzie nieznany był fakt, że Karol Wojtyła był może pierwszym biskupem Rzymu od czasów świętego Piotra, który żył w tak bliskim sąsiedztwie Żydów. W Izraelu te sprawy były nieznane, ale to, że Papież odwiedził Yad Vashem, że podszedł pod Ścianę Płaczu, że włożył tam kartkę, wreszcie to, co mówił, wywarło głębokie wrażenie na izraelskiej opinii publicznej. Duże znaczenie miało także to, że Jan Paweł II nawiązał pełne stosunki dyplomatyczne z państwem Izrael. To w Ameryce zostało zauważone, zwłaszcza przez szersze kręgi opinii, która przedkłada czyny nad słowa. Jednak wzajemne zrozumienie wymaga jeszcze bardzo wiele wysiłku. Kardynał Edward Cassidy (obecnie już emerytowany, ale wówczas przewodniczący watykańskiej Komisji do spraw Stosunków Religijnych z Judaizmem) wyraził kiedyś niepokój związany z tym, jak niewiele z przemian dokonujących się w Kościele dociera do świadomości Żydów. Wiemy, jak niesamowitego wysiłku dokonał Jan Paweł II na rzecz zmiany postrzeżania Żydów w katolicyzmie, jak wiele negatywnych stereotypów przełamał. Jednak, po pierwsze, większość Żydów, nawet wykształconych, o tym nie wie i nie próbuje się o tym nawet dowiedzieć, a po drugie, te negatywne stereotypy na temat stosunku Kościoła do Żydów i judaizmu istnieją nadal, nawet jeśli ten stosunek uległ tymczasem tak wielkiej zmianie. Kiedy mówię tu, w Chicago, że wiem, iż w Polsce ludzie spowiadają się z antysemityzmu czy z myśli antysemickich, Żydzi są zdziwieni, że jest to traktowane w Kościele



jako grzech przeciw Bogu. Są pozytywnie zdziwieni. A to przecież zostało stanowczo postawione w nauczaniu Jana Pawła II i znalazło swój wyraz w stanowisku polskiego episkopatu. A Żydzi tego nie wiedzą.

Kościół, podejmując dialog, prosi o wzajemność. Ze swej strony uczynił wiele (wspomniana przeze mnie zmiana oficjalnych dokumentów, zmiana w nauczaniu na temat judaizmu). Teraz czas na pracę Żydów. Myślę, że powinniśmy jako Żydzi pracować nad nowym spojrzeniem na postać Chrystusa. Czy społeczność żydowska podejmie to zadanie? Nie wiem, nie jestem pewien. Na pewno nie ułatwiło tego spore zamieszanie, które powstało tu z powodu filmu Mela Gibsona *Pasja* i stosunku amerykańskiego episkopatu do tego obrazu.

Jeśli chodzi o przyszłość dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, to jest wielkie pytanie, na które trudno dziś odpowiedzieć. W Ameryce zauważyć można w tym zakresie postęp, szczególnie tu, w Chicago, co jest ważne z polskiej perspektywy ze względu na dużą polską społeczność (w końcu to tutaj jest największe po Warszawie skupisko Polaków na świecie). W Chicago dokonał się naprawdę znaczny postęp w tej mierze, zwłaszcza za czasów poprzedniego arcybiskupa, kiedy to zatroszczono się o najważniejsze kwestie. Nie mieliśmy tu także większych problemów w związku z filmem Gibsona. Ale gdzie indziej sytuacja bywa odmienna.

W tym miejscu muszę ponownie poruszyć kwestię polityczną. Uwagę Żydów, co oczywiste, przyciąga państwo Izrael i to, co go dotyczy. Zrozumiałe jest więc, że interesuje ich stosunek różnych wspólnot chrześcijańskich do Izraela i to, jaki wpływ ma on na politykę poszczególnych krajów. Często na przykład obwinia się Izrael o prześladowania ludności arabskiej, muzułmańskiej, a to rodzi napięcie po stronie żydowskiej. W przyszłości relacje chrześcijan, także Kościoła katolickiego, z islamem, mogą być źródłem różnego rodzaju problemów.

Pracuje Pan Profesor w Spertus Institute of Jewish Studies. Czym zajmuje się Instytut i jakie badania są tu prowadzone?

Instytut powstał w 1924 roku i nazywał się wówczas Chicago Institute of Jewish Studies. Był ośrodkiem studiów żydowskich, w któ-



rzym otrzymywało się stopień magistra w zakresie języka i literatury hebrajskiej, Biblii i myśli żydowskiej. Tak jest nadal, z tym że oprócz akademickich studiów magisterskich i doktorskich prowadzimy obecnie także „nauczanie na odległość”. Stąd mamy nie tylko studentów ze wszystkich pięćdziesięciu stanów Ameryki, ale również z około dwudziestu innych państw, począwszy od Izraela, a na Japonii kończąc. Przyjeżdżają oni do Instytutu okazjonalnie, zaliczać materiały, resztę załatwia Internet i wideo. Mamy doskonałą bibliotekę (jest to największy księgozbiór o tej tematyce w środkowozachodnich Stanach) oraz duże żydowskie muzeum. Jesteśmy również przygotowani do edukacji otwartej – publicznej, w której nie chodzi przecież o zdobywanie akademickich stopni i tytułów.

Jaką rolę w życiu społeczności amerykańskich Żydów odgrywa żydowska edukacja?

Dla Żyda edukacja żydowska ma kluczowe znaczenie, bo bez niej nie byłoby Żydów. W tej chwili przeżywamy jednak poważny kryzys tej edukacji w Ameryce, ponieważ z jednej strony populacja Żydów się kurczy, z drugiej zaś – obserwujemy mniejsze niż dawniej jej zainteresowanie studiowaniem własnej tożsamości czy judaizmu. Poważnym problemem jest też brak wykwalifikowanej kadry naukowej do prowadzenia tego rodzaju studiów. Ten problem ze studiami żydowskimi jest tylko wycinkiem szerszego problemu, jaki obserwujemy w Ameryce. Poziom nauki przez ostatnie lata wyraźnie się obniżył. To, co według nauczyciela dwadzieścia lat temu było dla studenta oczywiste, dzisiaj już oczywiście nie jest. Pogorszyła się więc sytuacja wyjściowa. Weźmy na przykład studia nad Holocaustem. Kiedyś studenci wiedzieli, że Auschwitz jest w Polsce. Mogli nie wiedzieć, że leży stosunkowo blisko Krakowa, ale potrafili wskazać Polskę na mapie. Dzisiaj, jeśli poprosisz studenta o wskazanie Polski na mapie, nie znajdzie jej. To samo dotyczy zresztą różnych części USA. Jeśli na Florydzie poprosi się studenta, nawet tego, który studiuje geografię, aby wskazał na mapie Chicago, to zapewne nie będzie potrafił.

Amerykanie nie interesują się historią, nawet własną. Ale to jest w pewnym sensie problem kulturowy. Nie interesuje ich ani prze-



szłość jako taka, ani terażniejszość jako taka, lecz tylko to, co wynika z nich dla przyszłości. Jeśli na to dominujące wśród Amerykanów podejście do przeszłości nałożymy tradycję, jaką niesie ze sobą judaizm, który nastawiony jest na przechowywanie i pielęgnowanie przeszłości, to pojawią się poważne zakłócenia i trudności. Z jednej strony, amerykańska kultura jest dla Żydów błogosławieństwem, można powiedzieć rajem, z drugiej jednak – przekleństwem. Największym problemem jest pielęgnowanie naszej przeszłości w przyszłości. Mamy tu przecież poważny problem demograficzny. Populacja Żydów w Ameryce kurczy się, rodzi się coraz mniej dzieci, przeciętna rodzi-
na żydowska jest mniejsza od nieżydowskiej, nawet jeśli przeciętny Żyd żyje o dwadzieścia lat dłużej w porównaniu na przykład z Afroamerykaninem. Żydzi po II wojnie światowej stanowili 3,4 procent amerykańskiej populacji, obecnie to już tylko 2,2 procent, a prognozy mówią o 1 procencie w 2040 roku. Badania wskazują również na to, że z sześciu milionów amerykańskich Żydów jedynie mniej więcej połowa identyfikuje się z judaizmem. W Ameryce Żydzi nie uważają religii za element żydowskiej tożsamości. Jak więc w takiej sytuacji kultywować żydowską tradycję?

A może to również problem diaspory? Czy być Żydem w diasporze jest łatwiej czy trudniej?

Zadałbym inne pytanie. Czy być Żydem w Izraelu jest łatwiej? W końcu Izrael to jedyne miejsce, gdzie Żydzi nie są w diasporze. I tu dochodzimy do ciekawej rzeczy. Wielu z moich izraelskich studentów mówiło o tym, że w Izraelu bycie Żydem jest prawie niemożliwe, że dopiero tu, w Ameryce, uczą się, co to tak naprawdę znaczy. Dlaczego? Dlatego że w Izraelu jest tylko jeden wybór – albo jesteś ultraortodoksem, albo Żydem niereligijnym. Nie ma nic pomiędzy. A tutaj, w Ameryce, jest co najmniej kilka pośrednich opcji. Nie musisz być ani fanatycznie religijny, ani fanatycznie świecki. Więc jeśli porównamy się z Izraelem, to zdecydowanie łatwiej jest tu, w Ameryce, gdzie ma się większy wybór, jakim Żydem chce się być.

Sytuacja w Izraelu bardzo się w ostatnich czasach zmieniła, co widać zwłaszcza w młodym pokoleniu. Żydowska tożsamość Izrael-



czyków nie jest już tak silna jak dawniej. Izraelski socjolog Simon Herman przeprowadził badania, z których wynika, że podobnie jak młodzi amerykańscy Żydzi skłaniają się ku asymilacji, stając się Amerykanami, także młodzi izraelscy Żydzi skłaniają się do asymilacji, stając się Izraelczykami. Izraelska kultura niekoniecznie jest kulturą żydowską. Przykładem tego może być zjawisko, które jest dość istotne (powstają na ten temat nawet skecze): młodzi Izraelczycy poszukujący inspiracji religijnej w Indiach. Inni szukają wartości w świecie zsekularyzowanym. Tak więc nie sądzę, by w Izraelu było szczególnie łatwo być Żydem.

„Żydowski Amerykanin” – jaki to rodzaj tożsamości?

To zależy od tego, w jakich okolicznościach padało takie pytanie. Na początku XX wieku, a nawet jeszcze w latach pięćdziesiątych, być Amerykaninem oznaczało być protestantem. To była jedyna droga. Obecnie to się już zmieniło. W roku 2004, po raz pierwszy w historii Ameryki, protestanci są w mniejszości, jest ich poniżej 50 procent. W latach pięćdziesiątych za sprawą prezydenta Eisenhowera i Sądu Najwyższego pojawiła się nowa idea – że są trzy główne drogi: po pierwsze, bycie amerykańskim protestantem, po drugie, bycie amerykańskim katolikiem, i po trzecie, bycie amerykańskim Żydem. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, głównie pod wpływem ruchu Black Power, popularność zyskała idea bycia Amerykaninem skądś, a więc: afrykańskim, polskim, włoskim czy żydowskim Amerykaninem. Kryterium etniczne przeważało tu nad religijnym, chociaż tak naprawdę trudno było być polskim Amerykaninem, nie będąc katolikiem. Była to dość niezobowiązująca forma tożsamości, bo przecież można od czasu do czasu jadać tradycyjne potrawy, od czasu do czasu słuchać specyficznej muzyki, można wtrącać jakieś słowa w języku pradziadów itp., ale tak naprawdę nie zobowiązuje to do niczego poważnego. Wśród współczesnych amerykańskich Żydów pojawiają się różne formy autoidentyfikacji. Jedni postrzegają siebie jako grupę religijną, drudzy jako etniczną, jeszcze inni łączą oba sposoby widzenia tej sprawy. Problem bierze się stąd, że żydowska tożsamość (niezależnie od tego, czy Żydzi przebywają w Ameryce czy gdzie in-



dziej) jest zawsze kombinacją czegoś, co można by nazwać identyfikacją narodową bądź etniczną, z identyfikacją religijną. Inaczej mówiąc, istotna jest tu zarówno więź z narodem, jak i z wiarą. Obecnie, po raz pierwszy w żydowskiej historii od czasów biblijnych, mamy do czynienia z Żydami, którzy identyfikują się jedynie przez religię czy wiarę – niekoniecznie zresztą przez obie naraz. Stąd na przykład propozycja jednego z izraelskich ministrów, by obok religijnej konwersji na judaizm wprowadzić także możliwość czegoś w rodzaju konwersji świeckiej, dzięki której osoby niewierzące mogłyby się stawać etnicznymi Żydami. Czemu nie, jeśli mamy konwersję religijną? To są zupełnie nowe koncepcje. Problemem jest to, że słowo „Żyd” wiąże się zarówno z nacją, jak i wiarą. W jaki sposób to oddzielać? Poza tym Żydzi z Polski to zupełnie inna etnicznie grupa niż na przykład Żydzi z Maroka. To inne obyczaje, język, muzyka – wszystko. To jest bardzo skomplikowane. A jaką wspólną dla Żydów cechą, wobec tej różnorodności, może mieć żydowski Amerykanin, tym bardziej że – jak wspomniałem – żydowska tożsamość przeżywa głęboki kryzys?

Jaki jest w takim razie w Ameryce stosunek Żydów religijnych do niereligijnych?

W ostatnich dwóch dekadach obserwujemy kierunek na prawo. To znaczy, że ci Żydzi, którzy są religijni, stają się coraz bardziej religijni, co nie odbiega od tego, co dzieje się dziś i w innych religiach. To rodzaj ekstremizmu. W przeszłości tolerancja Żydów religijnych dla Żydów niereligijnych i Żydów niereligijnych dla religijnych była znacznie większa. Teraz zaś obserwujemy nietolerancję, ponieważ ci religijni Żydzi, stając się bardziej religijni, są coraz bardziej przekonani o swoich racjach, a ci niereligijni, stając się coraz bardziej niereligijni, są coraz bardziej przekonani o tym, że ci religijni zaczynają ich osaczać. Religijni Żydzi uważają, że jedynie oni są tymi prawdziwymi Żydami, niereligijnych zaś mają za heretyków, którzy rujną żydowską tradycję. Mamy więc wyraźną polaryzację. Profesor Samuel Friedman z Columbia University napisał kilka lat temu książkę zatytułowaną *Jew versus Jew*, w której podał wiele przykładów owej



polaryzacji. To smutna i niebezpieczna sytuacja. W społeczności, która jest stosunkowo nieduża w porównaniu z całą społecznością amerykańską, brakuje jednolitej postawy. To nie tylko konflikt, ale i podział, a przede wszystkim brak solidarności i współodczuwania, utrudniający współlistnienie i wspólne radzenie sobie z problemami.

Jaki jest stereotyp Polaka i Polski wśród amerykańskich Żydów?

To zależy w dużej mierze, choć nie całkiem, od tego, o jakiej części amerykańskich Żydów mówimy, przy czym decydującym czynnikiem jest tu wiek. Może łatwiej będzie to zrozumieć, jeśli postawimy podobne pytanie w odniesieniu do polskich Amerykanów: co myślą oni o Żydach? Zarówno amerykańscy Żydzi, jak i amerykańscy Polacy przybyli do Ameryki głównie na początku XX wieku i w okresie międzywojennym, a więc w czasach największego antysemityzmu w Polsce. Ci Polacy i ci Żydzi mieli negatywne stereotypy na swój temat. Irytuje mnie, ale też do pewnego stopnia zaskakuje, że zarówno Żydzi, jak i Polacy, którzy w Ameryce nie umieją przecież do końca utrzymać swojej rodzimej tradycji i przekazać jej następnemu pokoleniu, utrzymali w jakiś sposób te negatywne wyobrażenia. Na przykład w pokoleniu poprzedzającym moje te stereotypy były bardzo silne. Moje pokolenie z kolei, a więc pokolenie ludzi urodzonych pod koniec II wojny światowej, miało dwie możliwości – albo te stereotypy odziedziczyć, albo je odrzucić. Ja na przykład je odrzuciłem, bo chciałem sam ocenić sytuację, ale większość osób z mojego pokolenia je zachowała. Myślę, że podobnie jest po tej drugiej, polskiej stronie. Pokolenie mojego syna nie ulega z kolei w ogóle żadnym stereotypom. On sam studiuje na University of Chicago i jeśli żywi jakieś wyobrażenia na temat Polaków, to pozytywne. To zawdzięcza jednak własnemu doświadczeniu. Ale brak stereotypów nie jest wynikiem większej wiedzy, lecz raczej niewiedzy. W tym pokoleniu wszystko jest *cool* i OK. Moje pokolenie wyrastało w środowisku, w którym wszyscy byli tacy jak ja sam. Spotkanie kogoś obcego pod względem etnicznym czy religijnym, kogoś, kogo nie znało się inaczej niż poprzez stereotyp, budziło lęk. W tej chwili kultury się wymieszały. „Jestem francuskim buddystą” – „to jest *cool*”, „Jestem



czarnym muzułmaninem” – „to *cool*”, „Jestem taoistą” – „to też jest *cool*”. Wszystko jest *cool* i nie ma stereotypów. To stwarza jednak inne niebezpieczeństwo: młodzi tak naprawdę nic o sobie nie wiedzą. Nie zastanawiają się nad tym, kim są ci ludzie, jaka jest ich historia, religia, skąd pochodzą. Ta tolerancja oznacza ignorancję. Poprzednie pokolenie miało wiedzę o innym, obcym, chociaż pozostawało nadal nietolerancyjne. Moim celem jest doprowadzenie do takiej sytuacji, w której ludzie posiadaliby i wiedzę, i tolerancję, a to jest bardzo trudne. Napięcie między Polakami a Żydami jest wynikiem historycznej zażyłości. Takie napięcie spotyka się przecież między mężem a żoną, a nigdy wśród obcych sobie ludzi. To nie tak, jak twierdzili socjolodzy w latach sześćdziesiątych, że jeśli ludzie lepiej się znają, to bardziej się lubią. Napięcie w stosunkach polsko-żydowskich wynika z tego, że znaliśmy się dobrze. Znaliśmy nawzajem nasze tradycje, język, kuchnie, zwyczaje i historię – przynajmniej znało je pierwsze pokolenie. A teraz musimy zrobić krok naprzód i przezwyciężyć to napięcie wynikające z dawnych uprzedzeń (które – mam nadzieję – są już przeszłością), zachowując wiedzę o sobie nawzajem.

W Polsce istnieje przekonanie o tym, że amerykańscy Żydzi winią naród polski za aktywny udział w Zagładzie, zapominając o pomocy, jakiej Polacy udzielali Żydom. Czy to przekonanie faktycznie jest w Ameryce zakorzenione?

Tak, taki niefortunny stereotyp rzeczywiście występuje w Ameryce. Trzeba go jednak zrozumieć, a przede wszystkim zrozumieć kontekst, w jakim powstał. Nie chcę za to przepraszać, ale chcę to wytłumaczyć. Żydzi amerykańscy mają inny stosunek do kraju swojego pochodzenia niż pozostali Amerykanie. Kiedy Amerykanin pochodzenia włoskiego myśli o Włoszech, ma pozytywne wspomnienia; amerykański Żyd, którego przodkowie wyemigrowali do Ameryki w okresie międzywojnia z terenów Polski, nie ma takich pozytywnych wspomnień. W jego umyśle zakorzenione są obrazy pogromów, antyżydowskich rozruchów, antysemityzmu, przymusowych wypędzeń z kraju, nędzy. Dalej, jeśli przyjrzymy się emigracji do Ameryki na początku XX wieku, znajdziemy wyraziste dowody na to, że część



emigrantów z Europy – około połowy – po jakimś czasie wracała do swoich krajów, na przykład Włosi czy Irlandczycy. Żydzi są jedyną grupą, która pozostała w Ameryce w całości. Dlaczego? Bo wiedzieli, że nie mają dokąd wracać. Na przykład na terenach zaboru austriackiego istniał przepis zezwalający na ożenek tylko najstarszemu synowi w żydowskiej rodzinie. Co miały robić pozostałe dzieci? Nie mogły ani się żenić, ani dziedziczyć majątku. Te złe wspomnienia z kraju ojców często służyły za uzasadnienie decyzji o wyjeździe za ocean. Co ciekawe, w Europie zwierzchność żydowska miała niejednokrotnie negatywny wizerunek Ameryki. Widziano w niej miejsce, w którym kultura żydowska nie może się rozwijać, miejsce, gdzie nie ma możliwości zachowania koszeru, gdzie nie ma żydowskiego szkolnictwa, gdzie Żydzi się asymilują, a to jest groźne. Tę odmienność w widzeniu Ameryki widać wyraźnie, jeśli porównamy ówczesną literaturę amerykańskich Żydów z tym, co pisali Żydzi w Europie. Dla tych pierwszych Ameryka to raj dla Żydów, dla drugich – miejsce zatracania żydowskiej tożsamości. Ta rozbieżność ocen prowadziła do tego, że emigrujący Żydzi musieli stanąć przed następującym pytaniem: dlaczego opuszczam świat żydowski dla świata nieżydowskiego? I żeby uzasadnić swą decyzję, musieli samych siebie przekonać, że ten nieżydowski świat jest w jakiś sposób lepszy. Według mnie, niezależnie od tego, czy Żyd opuszczał Polskę czy Francję, musiał być przekonany, że ten nowy, amerykański świat jest lepszy – w przeciwnym bowiem razie po co by tu przybywał? Tak więc budowano pewien zespół negatywnych wyobrażeń na temat miejsca, które Żydzi opuszczali, po to, by usprawiedliwić decyzję o emigracji. Nie ma to więc wiele wspólnego z antypolskimi stereotypami. Są to negatywne wyobrażenia na temat miejsca pochodzenia w ogóle, tyle że – jak już mówiłem – większość amerykańskich Żydów ma swe korzenie na terenach dawnej Rzeczypospolitej, zatem te stereotypy w największym stopniu dotyczą Polski. Powtórzę więc: jest to złożony problem i niekoniecznie wiąże się z samymi Polakami. Innym problemem jest to, o czym już także wspominałem: Amerykanów nie interesuje historia. Tak więc wiedza Amerykanów na temat Holokaustu to wiedza rodem z Hollywood, a nie wiedza historyczna. A zatem niektóre postawy Polaków pojawiające



się na przykład w *Liście Schindlera* są odbierane jako prawda historyczna.

Amerykanie poza tym nie rozumieją pewnych faktów; oni ich nawet nie znają. Ich postawę charakteryzuje wyrażenie: „nie mieszaj mi w głowie faktami”. Działa to w ten sposób: Amerykanie wiedzą, że przed wojną było w Polsce 3,5 miliona Żydów, a teraz ich nie ma. To według nich wszystko tłumaczy, więcej wiedzieć nie chcą. Nie chcą wiedzieć, że w Holandii zginęła podobna część ludności żydowskiej jak w Polsce. Nie chcą wiedzieć, że – o ile się nie myłę – jedynie w Polsce za pomoc Żydom groziła kara śmierci nie tylko udzielającemu pomocy, ale całej jego rodzinie. To, że za podanie Żydowi kartofla Polak mógł być zastrzelony wraz z całą rodziną, dla większości ludzi w Ameryce jest po prostu niepojęte. Nie tylko nie rozumieją tego, ale po prostu tego nie wiedzą. To kwestia edukacji. Sądzę, że amerykańscy Żydzi zaczną wkrótce ponownie zastanawiać się nad swym stosunkiem do Polski i Polaków. Z tym jednak wiąże się problem żydowskiej ojczyzny. Amerykańscy Żydzi są bardzo przywiązani do państwa Izrael, równocześnie jednak są w dziwnej sytuacji. Izrael jest, oczywiście, ojczyzną Żydów, ale nasi bliżsi przodkowie nie mieszkali przecież w Izraelu, więc jest to trochę jakby ojczyzna innych ludzi, o których w gruncie rzeczy niewiele wiemy. Tak więc pojawia się problem: jaki kraj wybrać na swą ojczyznę? Polskę trudno wybrać ze względu na to, że tu dokonała się Zagłada. Część Żydów z mojego pokolenia, a jest to pokolenie najliczniejsze w Ameryce, wyjeżdża do Izraela i nie jest zainteresowana Polską. Inni jeżdżą właśnie do Polski, a nie do Izraela. Często jadą jednak po to, żeby zobaczyć, co „oni” nam zrobili. „Oni” – kimkolwiek ci „oni” są – Niemcami, Polakami czy innymi... Wydaje mi się jednak, że to podejście stopniowo się zmienia. Bardzo mnie to cieszy, ponieważ będzie służyć osłabieniu panujących wciąż stereotypów. Młodsze pokolenie jest obecnie bardziej zainteresowane swymi korzeniami, historią – obserwuję, że czasem chętniej jedzie do Europy, zwłaszcza Europy Wschodniej, niż do Izraela.

W Polsce prowadzone są poważne debaty na temat stosunków polsko-żydowskich. Głośna była debata na temat Jedwabnego. Czy tu,



w Ameryce, dyskutuje się na temat kontrowersyjnych momentów w naszej wspólnej historii?

Dam prostą odpowiedź. Jeśli chodzi o Jedwabne – a wiem, jak istotna to była sprawa w Polsce – to nic szczególnego się tu nie działo. Może poza paroma akademickimi spotkaniami, ale oprócz naukowców nikt się tym nie przejął. Nikt nie wie, czym jest Jedwabne. A druga część pytania... Tak, mamy tego rodzaju dyskusje, ale – jak już nieraz mówiłem – Amerykanie, w tym amerykańscy Żydzi, nie są zainteresowani historią. Więc jeśli nie interesują się historią w jakiś szczególny sposób, nie podejmują spornych dyskusji historycznych. Tego rodzaju spory mogą się pojawić jedynie wtedy, gdy jakieś wydarzenie historyczne ma bezpośredni wpływ na to, co wydarza się obecnie. Tak więc nie mamy tu większych konfliktów na tle wydarzeń historycznych...

Nawet na poziomie akademickim?

Nikt nie przejmuje się w tym kraju akademickimi dyskusjami. Kogo tak naprawdę obchodzi, że dyskutuje kilku naukowców? Gdy w Polsce ukazała się moja książka *Duchowe dziedzictwo...*, zaproszono mnie do telewizji państwowej. W Stanach coś podobnego trudno sobie wyobrazić. Mówić o książce na temat teologii w państwowej telewizji? Tutaj coś takiego mogłoby się zdarzyć co najwyżej na kanale przeznaczonym wyłącznie dla wspólnot religijnych.

Rozmowa została przeprowadzona 25 listopada 2004 roku w Chicago.

RABIN BYRON L. SHERWIN, uczeń Abrahama J. Heschela, profesor żydowskiej filozofii i teologii, mistycyzmu i etyki w Spertus Institute of Jewish Studies w Chicago. W Polsce ostatnio ukazały się jego książki: *We współpracy z Bogiem. Wiara, duchowość i etyka społeczna Żydów* (2004) i *Zadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny* (2005).



Halina Bortnowska

* * *

Baku

Słońce wschodzi tu akurat w chwili, gdy lądujemy. Brudna czerwień nieba, na jej tle zwisają podłużne, granatowe obłoki. Unoszą się nad czymś, czego nie widać. Daje się dostrzec tylko smugę szarości, jak wygasłe pogorzeliisko. To Morze Kaspijskie.

Krótką sceną, bo świt przebiega szybko, jak w tropiku.

Po południu z balkonu hotelowego pokoju oglądam morze jak z metalu, całe w drobne iskierki. Zupełnie ciche – nie szumi, milczy.

Wieczorem, gdy idziemy nadbrzeżnym bulwarem, całkiem blisko – nie słychać chłopotu, mlaskania, jakie wydaje byle jezioroko wśród swoich trzciny. Chciałabym zamoczyć palec w tej dziwnej wodzie.

Ubogie obserwacje w pośpiechu – z taksówki, z autobusu pomiędzy hotelami, gdzie debatujemy. W Baku światło dostraja do siebie barwy: większość starych i nowszych czy odnowionych budynków jest w swoim własnym odcieniu śródziemnomorskiego *écru*. Tu zielonkawość jest silniejsza niż domieszka żółtości czy brązu. Najbardziej zielonkawa jest fantastyczna Dziewicza Wieża – kiedyś stała



w morzu, które pomału cofnęło się, obniżając swój poziom. Milcząca, płyciejące morze ze śladami gwałtu – szpilami wież wiertniczych. Brzeg jest niski, ale szybko podnosi się zwałami gliny i kamienistego gruzu. Wyżej widać próby rekultywacji: rzadko rozmieszczone krzaczaste drzewka – chyba oliwki.

*

Coraz trudniej przychodzi mi znajdowanie miejsca na siebie – nie „dla siebie”, bo tego nie potrzebuję. Na siebie – na swoją przydatność, aby w gronie uczestników nie mądrzyć się z perspektywy własnego nietypowo długiego doświadczenia, nie pouczać. Znosić odkrywanie jeszcze raz tego, co inni na moich oczach tyle razy odkrywali już w innych miejscach, w innych podobnych zbiorowiskach. Martwi mnie też zapominanie o umiejętnościach, o tym, jak można humanizować różne obrady i czynić spory czymś bardziej owocnym. Widzę teraz, jak wyjątkowe były imprezy ekumeniczne lat siedemdziesiątych, pełne twórczych innowacji, nieraz naprawdę prowadzące w głąb. Tęsknię za tamtą naszą ciekawością ludzi, za pracowitymi próbami.

Wieczorem okazja do spojrzenia na miasto inaczej niż je widać z hotelowej trasy. Krótkie nieśmiałe zanurzenie. Bazar uliczny, gdzie na straganach to samo co wszędzie, ale z zastanawiającą przewagą metalowych ozdobnych sztućców, jak dla olbrzymów. Wieczór nagle staje się nocą (z trzygodzinnym przesunięciem w stosunku do Warszawy). Idziemy pod górę w stronę miasta za murami. Więcej jest murów niż miasta w nich, mury jakby nieco krakowskie, choć kamienne, z barbakanikami i strzelnicami. Jeszcze w drodze chwytą nas głos muezzina – z głośnika, oczywiście, ale zachowujący swój przejmujący patos. To krzyk, w którym czuję ból nad pustym, martwym, nie rezonującym światem. Czy tu jeszcze ktoś w sercu wzywa Niewystłowiego w odpowiedzi na wołanie z minaretu? Wiem, że On je słyszy. Może właśnie w tej chwili budzi w kimś świadomość, że On „miłosierdzia chce, nie ofiary”.

Udało się. W samo południe stoję na plaży. To ogromne słone jezioro jednak umie lizać swoje wysychające brzegi – jak spierzchnię-



te wargi. W miałkim, ciepłym, wilgotnym piachu zostawia szczytki niebieskawych muszli i małe płaskie kamyki.

Zdawało mi się, że tej nocy cykady przestały grać z jakichś tajemniczych powodów, może z racji chmurnego nieba. Myliłam się, to piątkowy ruch uliczny zdołał je chwilowo zagłuszyć. Gdy dobrze po północy nieco przycichł, koncert powrócił i pomagał usnąć. Wystarczy dostroić się do jednostajnego rytmu, do ich czystego *basso continuo* bez konstruowanych ponad nim niepokojących struktur.

Swoją drogą – zastanawiające, jaki jest świat cykady tu, w Baku. Znałam kiedyś cykadę – mieszkankę *Campo di Fiori* w Rzymie, gdzie zajmowała norcę pod progiem kościoła koło klasztoru Brygidek. Naprawdę była tam właśnie, pod kamiennym stopniem, choć głos dochodził jakby zewsząd. A tu, gdzie by szukać cykad? Wśród liści hibiskusa i róż przed hotelem? Czy raczej w szczelinie monumentalnych kamiennych schodów prowadzących do hotelu-wieżowca w późnoradzieckim stylu?

Naruszenia praw ludzkich

Troska ONZ o „*Human Rights Defenders*” – jeden z wiodących motywów konferencji. „Obrońca” brzmi jeszcze gorzej niż *defender*. Obrońców miał swego czasu „Pokój” w postaci picassowskiego gołębia. To określenie nieodparcie kojarzy mi się z załganiem, z funkcjonowaniem minionej nadszerezywistości (godny pamięci termin ukuty przez Alaina Besançona w jego *Court Traité*). Teraz w Polsce PiS lansuje mówienie o „tak zwanych Obrońcach Praw Człowieka”, wznawiając goebelsowskie i komunistyczne stosowanie ironicznego „*so genannte...*” (o tej praktyce warto przeczytać u Klemperera w *LTI*). Choć terminologia patetyczna i budzi podejrzliwość w stosunku do osoby, która sama się tak określa, problem istnieje, solidarność wobec tych, co odważnie podnoszą kwestie praw ludzkich, jest potrzebna, może ich chronić przed wypaleniem i w obliczu zagrożeń ze strony władzy, gdy przeszkadza jej czujne oko na nią zwrócone. Gdy drażni pogłos krytycznych komentarzy i dyskontowanie obietnic zawartych w wynegocjowanych konwencjach, o których bez



tego można by może zapomnieć. Przeciw nadużyciom i niepamięci władzy mniej działają jednostki, więcej środowiska. Międzynarodowy charakter tych środowisk ma znaczenie.

Sprawie solidarności między ludźmi bezpośrednio zaangażowanymi w dopilnowywanie praw człowieka lepiej służą struktury elastyczne, wariantowo uczynniające się *ad hoc*. Równoległe wspieranie z dwóch stron to zdwajanie troski i poczucia zabezpieczenia. Może nie jest to oszczędność. Jednak dublowanie na wszelki wypadek, *double-checking*, jest wskazane, gdy idzie o życie. Czy nie dałoby się dopracować konkurencji zapobiegliwości nie-wrogiej, otwartej na współdziałanie, ale też wolnej od presji na to, by wszyscy wszystko robili razem i tak samo według wspólnego modelu... A może właśnie to drugie, inne podejście się sprawdzi?

Szczególnie różnią się między sobą stylem, typem wrażliwości i alergii struktury z różnie wypełnioną pamięcią, z pamięcią o różnym zasięgu czasowym. Co ta pamięć niesie? Z jakimi ostrzeżeniami się odzywa? Ale też co jako słuszne lub skuteczne poleca?

Ciekawe zjawisko. Polskie i rosyjskie odbicia z pamięci wydawały się tym razem podobne. Rosjanie to były osoby z tradycją, ze środowiska o dysydenckim charakterze: polska opozycja (z innego przecieź „baraku”) nie była ściśle „dysydencka”, miała może nie całkiem uzasadnione poczucie, że reprezentuje jakąś większość społeczeństwa, co najmniej 10 milionów koncentrujących się w „S” i wokół. To inne poczucie. Ale chyba podobnie wielu z nas, starszych wiekiem, razem z dysydentami rosyjskimi, wie jednak, że w s z y s t k o j e s t m o ż l i w e, że bywa tak: z rzeczywistości wypada dno.

W Baku brakowało mi obecności niemieckiej, która też ten wątek pojmuje. To Niemcy rozumieją Kertésza (*Los utracony*), lepiej są przygotowani do rozumienia prawdziwych ofiar, na przykład Czczenów. Tam przecieź też dno wypadło. Myślę o tych miłych, szlachetnych i wyraźnie młodych Norwegach, organizatorach bakijskiego spotkania. Dla nich wojna to - sześćdziesiąt lat temu. Ale biorąc na siebie zadania strzeżenia praw człowieka, powinni może do swojej tak dawnej wojny psychicznie nawiązać. Sama mało wiem o wojnie norweskiej. Jakaś powiastka o spinaczach jako odznakach



należenia do ruchu oporu: czy oni ją znają? Czy wierzą, że tak było?

*

Jeszcze o mojej użyteczności. Powędruję jeszcze gdzieś w światy nie tyle oglądać planetę, ile wnikać w jakieś międzynarodowe problemy i wysiłki ludzi dobrej woli. Jeszcze się stawię, jeśli będę jasno wiedzieć, że jestem potrzebna jako świadek i jeśli będzie miejsce na to, co mogę dać. Tak było w Bad Boll: tam trzeba było mówić o wy-pędzeniach i o brakujących grobach. Nie do końca spodziewali się tego, co usłyszeli, ale chcieli przyjąć coś z tego, czym ktoś taki jak ja przed nimi stanie. Aby tak było, ktoś musi mnie wprowadzić (jak Rainer Weitzel i Wolfgang Thierse w Stuttgarcie).

Nurkowanie

Ta podróż zostawia szczególne wrażenia i wiedzę. Chciałam bardzo, by była to wiedza o nich, o Azerach. Ale ta była dla mnie prawie zupełnie niedostępna. Azerowie wszyscy mówili po swojemu i chętnie: po rosyjsku. Także między sobą. Rosyjski chwytalam jakoś, ale nie umiałam o nic zapytać, niczego opowiedzieć. Otwierały się jakieś perspektywy wymiany myśli – i zamykały moją niemotą albo ich nierozumieniem nawet upraszczanej, powolnej angielszczyzny. Spojrzenia, gesty – ale nic dalej. Trzeba by być długo, robić coś razem, jakieś proste rzeczy. Więc o nich nadal z pierwszej ręki nie wiem prawie nic. Zostaje wspomnienie braku chcianego kontaktu. Bardzo jestem człowiekiem słów. Chociaż może nie tylko. Mogłabym w azer-skim hospicjum znaleźć drogę. Ale nawet nie dowiedziałam się, czy takie istnieje. Dowiedziałam się, jak to boli, jak się jest poobijanym przez brak słów. Tak mają wrzuceni w naszą obcość – obcy. Na przykład Czeczeńcy. Ale jeszcze jedna wiedza. Wciąż przeżywałam paradoks – napięcie między śmiałością, otwartością skargi na brak wolności (w oświadczeniu konferencji, które Azerowie wyraźnie chcieli mieć takie właśnie) a tym, że ujawniający, wręcz wykrzykujący swoją skargę, nadal są pod władzą, pod ciężką ręką dyktatora-prezydenta, na którego składają światu dobitny donos.



Co on zrobi? Co może zrobić? Wygląda na to, że: co tylko zechce. Można się potem skarżyć, podnieść solidarny protest, ale będzie już po motylich skrzydłach.

Z wielkich portretów patrzyło gigantyczne nijakie oblicze. Tam i sam kręcili się policjanci w dziwnych okrągłych czapkach z olbrzymim denkiem. Pod nieprzewidywalnymi rozkazami. Niby niegroźni z wyglądu, grubaśni, powolni. Ale kto wie? Oglądając pomaleńku paszporty, kartka po kartce, manifestowali, że mogą nie śpieszyć się wcale, mają prawo zaspokoić swoją tępawą ciekawość.

Przyznaję: w Baku było miło. Ale ja się bałam – gdzieś w środku reagowałam na ciśnienie, od którego odwykłam. Ten ich świat był podwodny, jak kiedyś nasz. Ich dzieciom teraz – dziś – rosły skrzela. Nie mogło być inaczej. Nasze nurkowanie – z wizytą do nich – tak naprawdę nic im nie da. Albo tak niewiele: mały, migotliwy pęcherzyk powietrza...

Powrót dawnej ulgi odczuwanej, gdy się człowiek znajdzie na pokładzie brytyjskiego samolotu. Odczekawszy swoje pod czujnymi spojrzeciami, włożywszy z powrotem buty, które czujni grubasi kazali zdjąć do kontroli.

A w naszym świecie (na razie jest nim terminal londyńskiego lotniska) – czy rzeczywiście przewidywalność przetrwała? W każdej chwili może wtargnąć to inne – fala podmuchu, koniec porządku? Albo czuwający tu rzeczywiście nad bezpieczeństwem wspólnym jednak zawiodą, zobaczą widmo zmaterializowane z ich napięcia. Zastrzelony tu, w Londynie, Brazylijczyk – człowiek zahaczony przez policję, który zaczął uciekać. Zastrzelony, bo swoją reakcją potwierdził podejrzenia. Skąd wziął się w nim ten strach? Nie dowiem się, jakiego spustoszenia był echem.

Gdzieś u św. Pawła jest mowa o tym, że walczymy z czymś jeszcze innym niż z ciałem i krwią, że chodzić może o innego przeciwnika! (Zob. Ef 6, 12). Mój racjonalizm przeciwstawia się tej myśli, bo zdaje się ona odsyłać w domenę poza kontrolą i odpowiedzialnością. Uznaję jednak przecież istnienie z a m i e s z k u j ą c e g o p u s t k ę. Natomiast to my pustkę zostawiamy pustką. To na pewno my przysposabiamy to miejsce. Trzeba się bać miejsc zostawionych odło-



giem, a one są i w wolnych krajach, fundamentalnie – jako całość – praworządnych. Wszechobecność niebezpieczeństwa wiąże się z niezauważaniem miejsc porzuconych, uznanych za zbyt duże, ślepych kątów przestrzeni nie do użytku.

Prawa człowieka – te, których mamy pilnować – definiowane są w układzie jednostka-władza. Są na temat, gdy to władza – ów „dyktator” – wybija dno rzeczywistości, krok po kroku dowodzi, że wszystko jest możliwe (tu właśnie, teraz też). Ale przestrzenie porzucone powstają również inaczej; może dyktator dostarcza alibi, by móc je ze świadomości wykreślić.

Baku. Domy w środku miasta, choć daleko od naszych konferencyjnych hoteli. Domy, których budowania nie dokończono. Wprowadzili się do nich na własną rękę Azerowie – uciekinierzy z zajętych przez Armenię regionów. W tej chwili mieszka tu z 50 rodzin – mówi mój azerski przewodnik, którego z trudem namówiłam na pielgrzymkę do tego miejsca. Okna wysokiego bloku zabezpieczone rozmaicie – są i normalne, i zapchane czymś, jakby tekturą czy sklejką. Wszędzie zwieszają się festony prania, które wcale nie wydaje się czyste.

Cisza pory sjeisty.

– Chcesz wejść? – pyta S.

Nie chcę. To nie jest coś do oglądania. Wstydzę się. I dlaczego to ja miałabym brać na siebie gniew za bezradność całej społeczności?

– Są gorsze miejsca – potwierdził S.

Sen

Ogromny plac, jak Grunwaldzki we Wrocławiu, ale kolory inne, te z bakijskiego krajobrazu: ruda glina, szary kamień. Z tego przestrzeń po horyzont.

Jestem tu sama, ostatnia. Czekam, żeby mnie stąd zabrano. Czekam na ratowników. Tu już jest po wszystkim. Po czerwonym niebie płyną ciemne obłoki. Wypatruję wśród nich sterowca, którego załoga spuści po mnie biały hamak, sieć ratunku.



O Marku Nowickim

W zakładzie karnym w Białymstoku. Festiwal Filmów o Prawach Człowieka. Mam rozmawiać ze skazanymi o filmie *Oczy niebieskie*. Najpierw komentarze typu: „Niech ta pani pojedzie lepiej do Izraela, tam swoich przekonać, żeby nie dręczyli Palestyńczyków”. Nie chodzi o mnie, lecz o bohaterkę filmu, Amerykankę, usiłującą uzmysłwić białym Amerykanom, jak przeżywa się dyskryminację stosowaną wobec ciemnoskórych Amerykanów. Ale i na mnie jakoś spada podejrzenie co najmniej o naiwność, o złe adresowanie wysiłku.

Rozmowa jakoś się ożywia. Uzyskuję zgodę na swoją tezę, że Amerykanka musi się starać o to, by jedni Amerykanie nie krzywdzili drugich. Ale do prawdziwego kontaktu dochodzi dopiero wtedy, gdy jeden z uczestników decyduje się zadać ważne pytanie-klucz: „Pani z Fundacji Helsińskiej... A Marka Nowickiego to Pani znała?”. Szczęśliwie mogę potwierdzić: „Tak, prawie dwadzieścia lat”. „Marek to był ktoś”.

A więc – skoro go znałam tak długo – to można ze mną porozmawiać poważnie, ostatecznie o filmie, lepiej o życiu. Marek – fizyk, pierwszy prezes Helsińskiej Fundacji Praw Człowieka – zmarł dwa lata temu. Właśnie nadchodzi rocznica. To ciepłe wspomnienie ją rozjaśnia.

*

Milenkowce. Koniec października. Słońce świeci nisko, ledwie znad pagórków. Na czystym niebie zachód jasnozłoty bez czerwieni.

A w południe gaj brzozowy bardzo czarodziejski: dołem pnie szare, wysrebrzone porostami, potem zawrotnie sięgają w górę gałęzie zupełnie białe, coraz delikatniejsze. Nad nimi jeszcze kopoluki-obłoczki, chmurki żółtych, wyłoconych listków.

Do zapamiętania, do trzymania w sobie na później – taki widok niespotkany dotąd, nowy, chociaż jestem stara.

A gdzie indziej ściana młodych modrzewi. Jeszcze nie tracą swego delikatnego igliwia, tylko powinowacą się ze słońcem, też bladezłote, czasem wyraźniej ogniste. Splendor, chwała. Może tylko dziś, może jeszcze jutro? Choć dziś trawa już przesypana szronem jak śniegiem. Wieczorem będą gwiazdy, bardzo dużo zimnych gwiazd.



Jeszcze o pamięci

Biedna ziemia, ta ziemia. Musi nieść, musi pomieścić tyle grobów. Kto może się dziwić, że czasem wyrzuca kości. Jest ich za wiele i zbyt wolno zamieniają się w proch. Podobnie przepełniona jest nasza pamięć skrzyżowanych i pozahaczanych, rozbitych ludzkich losów. Nasza pamięć nie jest porządnym cmentarzem z tabliczkami, obok których raz do roku ustawia się znicze – wiedząc, dla kogo. Pamięć jest pobojowiskiem.

Mogłoby tak być, że nagle – jakim właściwie prawem? – ktoś by mi kazał powiedzieć, kim był człowiek, po którym dziedzicę może gen krótkowzrocznych oczu, może sposób wymawiania litery „r” albo strach przed rudymi psami czy upodobanie do barszczu z kapustą i fasolą. Nie odkryję tego, grzebiąc w pobojowisku. Nie żyję w kraju, w którym ludzie bezpiecznie zagnieżdżeni łatwo mogą brakujące ogniwa uzupełnić. Zagnieżdżenie to u nas przywilej (może też ciężar). Ludzie pozbawieni gniazd – wolni od ich posiadania – jeśli zaczną szukać tak zwanych korzeni, szybko natrafiają na wspólną wszystkim płodną plechę: polskość jako taką, polską płataninę losów, przypadków, wyborów i odrzuceń. Warto czuć swój z nią związek, szanować niezliczone, niezbadane, życiodajne strzępki.

Z dawnych tekstów

Groby

Będzie listopad, będzie. Liście osypują się z drzew, z chorych kasztanów ciemnordzawe, z jesionów bladożółte. Na Powązkach zmiata się je ze ścieżek, a z płyt grobowców strząsają je żałobnicy sprzed lat, grzecznie smutni, rzeczowo zapracowani, bo liście spadają, lądują z szelestem, mgła je przykleja.

Będzie listopad. Kobiety włożą kapelusze i zawiążą apaszki, panowie zapną wiatrówki. Pójdziemy do kościołów, gdzie radośnie, w bieli wspomina się Wszystkich Świętych, ale myśli wiernych mimo woli krążą wokół rozkwitających chryzantem. Takie czy inne kupić – na jakie starczy odłożonych pieniędzy? Wieczorem i następnego



dnia cmentarze zapełnią się pełgającym światłem zniczy, dymem i mgłą. Mokre chryzantemy będą pachnieć, gdy do nich twarz przytknąć. Ich zapach będzie prawie smakiem goryczy. Późnym wieczorem będzie zimno; nocą może szron osadzi się na sztucznych i prawdziwych wieńcach, na brzegach szat kamiennych postaci.

Po Wszystkich Świętych – Święto Zmarłych. Tego dnia wszyscy jesteśmy żałobnikami.

Tego dnia polskie cmentarze pełne są spotkań. Cichych spotkań z żyjącymi we wspomnieniach, z żyjącymi innym życiem, życiem w Bogu, ale przecież – może – dziś właśnie bliskimi tym, co stają wokół ich mogił i ze sobą też spotykają się tutaj może wyjątkowo, jakby chcieli pokazać, że jednak zrośnięci są z tym tu korzeniem, wcale nie martwym, bo z niego dalej rośnie rodzina, te nowe dzieci, dołączeni zięciowie i synowie.

*

Będzie listopad polskich cmentarzy. Moja rodzina zbierze się najpierw przy grobie, na którym krótką jeszcze serię imion i nazwisk rozpoczynają słowa: „Symbolicznie: Józef M...”. Prochy tego Józefa zmieszane są z innymi w Auschwitz.

Ten grób – ku pamięci – wzniesiony nim naprawdę spoczęły tu czyjeś szczątki. Takich grobów, w których nic lub garstka byle popiołu, jest w Polsce wiele; gdy nadejdzie listopad i znów staniemy się żałobnikami, trudno będzie uwierzyć, że te groby mają już lat więcej niż pięćdziesiąt albo tyle by miały, gdyby można je było wznieść, gdy zaczęła się żałoba.

„Jestem szczęśliwa, bo już pochowałam moje dzieci” – mówi kobieta z Bośni. „Inne kobiety jeszcze wciąż szukają, czekają”. Jeśli uda się znaleźć – pogrzeb będzie świętem niosącym ulgę. Niepochowani upominają się o tę posługę złymi snami i znakami. *Jakbym kamień jadła* – tak się nazywa książka Wojciecha Tochmana, reportera – rzecznika zaginionych. W książce – dzieje i zdjęcia masowych grobów, które nie są miejscami spoczynku, bo nie odpoczywają ofiary przysypane ziemią i gruzem przez morderców. Dlaczego nie można pogodzić się z tym ich takim powrotem do ziemi?

Miesięcznik „Znak”
oraz
Instytut Badań Nad Cywilizacjami
zapraszają na:

DNI TYBETU

które odbędą się

14 grudnia (środa)
w Wyższej Szkole Informatyki i Zarządzania
w RZESZOWIE
przy ul. Sucharskiego 2

16 grudnia (piątek)
w Wyższej Szkole Europejskiej
im. ks. J. Tischnera
w KRAKOWIE
przy ul. Westerplatte 11

W programie m.in.
spotkania z autorami numeru „Znaku”
pt. *Tajemnica Tybetu*:
Emilią Sułek, Ireneuszem Kanią
i Adamem Kozięciem,
pokazy slajdów z Tybetu autorstwa Piotra
Kłodkowskiego i Marka Kalmusa
oraz projekcja filmu *Himalaya*.

Początek obu imprez o godzinie 10.00.

Więcej informacji na stronie
internetowej miesięcznika:
www.miesiecznik.znak.com.pl

Dlaczego tak przeraża myśl
o zimnych i ciepłych prądach
opłukujących kości marynarzy
z Kurska albo o unoszonych
w stratosferę popiołach?

Jaki jest, bo przecież jest, nasz
związek z materią, która nam słu-
żyła (była nami)? Nie jest, ale
chcemy w niej czcić pamiątkę. To
pragnienie to wielka siła, znana
nieznanym przodkom z malowa-
nych jaskiń. To w nich i w nas
ludzkie.

HALINA BORTNOWSKA, pu-
blicystka, działaczka społeczna,
animator grupy „Wirydarz”
przeciw antysemityzmowi i kse-
nofobii (<http://wirydarz.org>),
a także warsztatów dziennikar-
skich Stowarzyszenia Młodych
Dziennikarzy POLIS, członek ze-
społu miesięcznika „Znak”.



Janusz Poniewierski

Mały brat Jezusa

Wzorem dla Karola de Foucauld był Jezus żyjący w Nazarecie: „zwyczajny” robotnik, sąsiad, przyjaciel, brat. No właśnie: brat. Bo Karol pragnął być nade wszystko bratem.

Na pierwszy rzut oka brat Karol de Foucauld (zm. 1916), beatyfikowany 13 listopada 2005 roku, to kolejna – zasłużona i niewątpliwie bardzo pobożna – postać z *Martyrologium Romanum*: misjonarz, jałmużnik, kapłan. Ale żeby to miał być przykład dla współczesnych chrześcijan z wieku XXI? Nie przesadzajmy...

Tak właśnie (z małymi wyjątkami) tę beatyfikację potraktowały media: jako „serwitut” złożony historii Kościoła. Niewielu dostrzegło, że – jak powiedział kiedyś o Karolu de Foucauld wybitny teolog o. Yves Congar – otrzymaliśmy (także my, świeccy!) w jego osobie nowe „wielkie światło” na naszej drodze do Boga.

Co zatem miał na myśli Congar? Jaka duchowość – i jaki program dla Kościoła – wyłania się z biografii Brata Karola?

Po pierwsze, nowy błogosławiony uczy nas, że istotą chrześcijaństwa jest więź z Jezusem. To niby oczywiste – przynajmniej w teorii, ale w praktyce... Gdy Karol (w wieku 28 lat) rozpoznał w Chrystu-



sie Pana i Zbawiciela, w s z y s t k o inne przestało być dla niego ważne: tradycje arystokratyczne, majątek, kariera wojskowa, sukcesy literackie, prestiż w środowisku naukowym... „Kiedy uwierzyłem, że Bóg istnieje – pisał – zrozumiałem, że nie mogę postąpić inaczej, jak żyć tylko dla Niego”. I – jeśli to konieczne – zlekceważyć owe tradycje, majątek, karierę, prestiż (nawet gdyby to miała być kariera i prestiż w Kościele).

Oto oczywisty wniosek, jaki płynie stąd dla Kościoła: najpierw ON, a to znaczy, że wszelkie działanie musi być poprzedzone modlitwą i kontemplacją JEGO Oblicza. Ale to jeszcze nie wszystko. Bo „kontemplacja” może oznaczać pewien czas wydzielony dla Boga (na przykład godzinę dziennie) albo c a ł e życie, n i e u s t a n n ą modlitwę. Karol de Foucauld jest mistrzem „kontemplacji w świecie” – mistrzem życia, które całe toczy się przed obliczem Jezusa.

Po drugie, Brat Karol pokazuje nam, że Kościół powinien być ubogi. Nie chodzi tu jedynie o ubóstwo materialne, ale i o sposób działania: o wyrzeczenie się tzw. środków bogatych, w tym także pragnienia sukcesu.

Prawdziwym sukcesem Kościoła – mawiał prof. Stefan Swieżawski, duchowy uczeń Błogosławionego – jest czystość świadectwa Ewangelii. (...) Matka Teresa z Kalkuty, Brat Albert czy Karol de Foucauld, działający w samotności i cisy, w rezultacie przynoszą Kościołowi bez porównania więcej niż tzw. sukcesy, które dają władztwo nad milionami dusz.

Karolowi nie udało się nikogo nawrócić – patrząc po ludzku: poniósł klęskę. Ale to właśnie jego „przegrane” życie stało się ilustracją prawa Ewangelii: „Jeśli ziarno pszeniczne nie obumrze, nie wyda owocu”. To on, samotny pustelnik z Sahary, „stworzył duchowość naszych czasów” i zainspirował założycieli jedenastu kongregacji religijnych, męskich i żeńskich (najbardziej znane to: mali bracia i małe siostry Jezusa), oraz wielu instytutów życia konsekrowanego i rozmaitych wspólnot. Chciałoby się powtórzyć za ewangelistą: „Błogosławieni cisi, albowiem oni na własność posiadają ziemię”.

Karol de Foucauld nie chciał być „kimś” w Kościele – kaznodzieją, mistrzem duchowym, pisarzem religijnym... Pragnął jedynie naśladować Jezusa w tajemnicy Jego ubóstwa („On, istniejąc w po-



staci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie...”, Flp 2, 6-7). Przekonało go do tego jedno zdanie, usłyszane kiedyś w czasie kazania: „Jezus zajął tak bardzo ostatnie miejsce, że nikt nigdy nie mógł Mu go odebrać”. Stąd poszukiwanie tego „ostatniego miejsca”: u trapistów (gdzie żył w nędzy, ale – jak wkrótce zauważył – i tak powodziło mu się lepiej niż okolicznym mieszkańcom), przy klasztorze klarysek w Nazarecie (gdzie pracował jako parobek) i na Saharze. W listach do rodziny i przyjaciół próbował wyjaśnić to swoje „dziwne” powołanie: „Nie mogę wieść życia miękkiego i pełnego zaszczytów, podczas gdy Jego życie było najbardziej gorzkie i wzgardzone”.

Oto przesłanie dla ludzi Kościoła...

Po trzecie – zdaje się mówić błogosławiony Karol – chrześcijanin powinien być bratem dla tych, wśród których żyje. Nie chodzi o to, żeby ludzi przede wszystkim nauczać, mówić im o Jezusie – najpierw trzeba z nimi być i ich kochać.

Wzorem dla Karola de Foucauld był Jezus żyjący w Nazarecie: „zwyczajny” robotnik, sąsiad, przyjaciel, brat. No właśnie: brat. Bo Karol pragnął być nade wszystko bratem. „Chcę przyzwyczaić wszystkich – pisał – chrześcijan, muzułmanów, Żydów, aby widzieli we mnie brata, brata powszechnego”.

Oto „głoszenie Ewangelii nie słowem, ale całym życiem”. Oto świadectwo złożone pierwszeństwu miłości przed... pobożnością. Warto bowiem wiedzieć, że Karol de Foucauld czuł się w Nazarecie (tuż obok klasztoru karmelitanek) jak w raju (jego zapiski z tego okresu są zwierzeniami mistyka wędrującego „na górę Karmel”). A jednak opuścił to miejsce – z miłości do ludzi: żeby przyjąć dla nich święcenia kapłańskie i „w ciszy, bez głoszenia kazań, nieść im Jezusa w Najświętszym Sakramencie”. Bo „życie Nazaretu można prowadzić wszędzie” – należy to czynić tam, „gdzie jest to najkorzystniejsze dla bliźniego”.

Wiele lat później Karol stanie przed podobnym wyborem: albo codzienna Msza święta (ówczesne przepisy liturgiczne wymagały uczestnictwa w niej przynajmniej jednego wiernego), albo życie wśród ludzi, których pokochał (oni wszyscy byli muzułmanami). „Dawniej



uważałem, że wszystko należy poświęcić dla odprawiania Mszy. Ale w tym rozumowaniu musiał tkwić jakiś błąd, ponieważ (...) najwięksi święci w niektórych okolicznościach poświęcali możliwość odprawiania Mszy dla pełnienia pewnych prac duchowego miłosierdzia”¹.

Karol de Foucauld wybrał „pełnienie uczynków duchowego miłosierdzia”. Służąc potrzebującym, rozdał im *w s z y s t k o*. Stał wówczas na progu śmierci i... został uratowany przez ludzi, wśród których żył. Sporo wtedy zrozumiał. Bo – pisze jego biograf, mały brat Moris – „aby być bratem, nie wystarczy dawać ani nawet wszystko rozdać. Trzeba także przyjmować, dzielić coś z innymi. Trzeba pozwolić sobie pomóc”.

Duchowość Nazaretu:

Bez szczególnego stroju – jak Jezus w Nazarecie, bez klauzury – jak Jezus. Nie w jakimś miejscu ustronnym, ale przy osiedlu ludzkim – jak Jezus w Nazarecie. Nie mniej niż osiem godzin pracy dziennie (o ile to możliwe: pracy fizycznej) – jak Jezus w Nazarecie. Żadnych wielkich dóbr ziemskich, żadnych obszernych budynków ani wielkich wydatków, ani nawet hojnej jałmużny (...) – jak Jezus w Nazarecie. Jednym słowem: *we wszystkim*: Jezus w Nazarecie.

Kościół (to znaczy my wszyscy, którzy przyznajemy się do chrześcijaństwa) powinien to chyba na nowo przemyśleć. I nie chodzi tu wcale o szczegóły (strój, klauzura itp.), z którymi łatwo polemizować. Tu idzie o miłość!

Po czwarte, Brat Karol, zwany przez wyznawców islamu „marabutem”, czyli: świętym, człowiekiem Bożym, może być dla nas mistrzem dialogu międzyreligijnego. Kimś, kto był dla wszystkich świadkiem Jedyne.

Warto pamiętać, że jego konwersja dokonała się pod wpływem codziennej modlitwy muzułmanów („Islam dokonał we mnie głębokiego wstrząsu”) i Żydów (Karol wędrował przez Maroko w przebraniu rabina i – przez rok! – uczestniczył w żydowskich obrzędach religijnych). Warto pamiętać, że dla muzułmanów (Tuaregów, wśród których zamieszkał) wyrzekł się wszystkiego – gotów był nawet od-

¹ To dobrowolne wyrzeczenie się Mszy i Komunii świętej pozwala widzieć w Bracie Karolu patrona tych, którzy nie mogą przyjmować sakramentów.



dać za nich życie. A oni modlili się o... jego nawrócenie („To straszne – mówili – że taki dobry człowiek pójdzie po śmierci do piekła, bo nie jest muzułmaninem”).

Zginął za to swoje braterstwo (kiedy wybuchła wojna, mógł przecież zamieszkać w garnizonie, ale on wolał pozostać z przyjaciółmi, z braćmi) – został zabity przez innych Tuaregów, którzy widzieli w nim przede wszystkim Francuza, wroga. Nawet po śmierci go nie rozumiano: Francuzi dostrzegali w nim przede wszystkim patriotę, który oddał życie za ojczyznę, algierscy muzułmanie zaś – francuskiego szpiega.

Jego śmierci nie traktowano jak męczeństwa. Ot, incydent wojenny. Beatyfikowano go zatem jako wyznawcę, a nie męczennika. Kto wie, może kiedyś – na przykład przy okazji kanonizacji – to się zmieni? Może Brat Karol – tak jak niegdyś ojciec Maksymilian Kolbe – zostanie jeszcze ogłoszony „męczennikiem miłości”? Miłości do muzułmanów. Albo: do wszystkich ludzi.

Kim był błogosławiony Karol de Foucauld? Małym bratem Jezusa, „bratem powszechnym”. A może po prostu chrześcijaninem?

13 listopada 2005 roku, w trakcie uroczystości beatyfikacyjnej, kardynał José Saraiva Martins powiedział, że Brat Karol „pozostaje dziś, u progu trzeciego tysiąclecia, wezwaniem do w pełni ewangelicznego stylu życia”:

Przyjmować Ewangelię w całej jej prostocie, ewangelizować bez narzucania się, świadczyć o Jezusie, zachowując szacunek dla innych doświadczeń religijnych, potwierdzać pierwszeństwo po bratersku przeżywanej miłości i miłosierdzia – oto kilka istotnych kwestii tego cennego dziedzictwa. Wzywa nas ono, aby i nasze życie, podobnie jak życie błogosławionego Karola, było „krzykiem (...), że należymy do Jezusa”.

JANUSZ PONIEWIERSKI, ur. 1958, członek redakcji „Znaku”, w latach 1993-1997 kierownik działu religijnego „Tygodnika Powszechnego”, autor książek: *Pontyfikat* (1999; III wyd. 2005) i *Kwiatki Jana Pawła II* (2002).



Anna Głąb

O potencjalnych sojuszach filozofów z komikami

Za pomocą humoru wydobywamy nieoczekiwaną sprzeczność czy niedorzeczność sytuacji, w jakiej się znaleźliśmy, z kolei ta sprzeczność może pomóc nam uzyskać nowy wgląd w rozumienie danej sytuacji czy przedmiotu. Na przykład wówczas, gdy na pytanie, co wtedy, gdy nic nie istnieje i wszystko jest iluzją, Woody Allen odpowiada: „no, cóż... zdecydowanie przepłaciłem za ten dywan”.

Ludwig Wittgenstein stwierdził kiedyś, że potrafi wyobrazić sobie książkę filozoficzną, która byłaby napisana całkowicie w formie dowcipów. Pewnie niektórzy z poważnych filozofów poczują się urażeni tym zaskakującym wyznaniem Wittgensteina, chociaż może powinni uznać raczej, że czasem i filozof mógłby nieco zdystansować się od tego, czym się zajmuje, i wychylić zza parawanu katedr i grubych ksiąg na światło krytyki. Okaze się wtedy, że filozofia jest profesją zbliżoną do opowiadania dowcipów, więc śmiała propozycja Wittgensteina może nie jest tylko ironiczną diagnozą pracy „jajogłowych”?

Chyba najprostszą analogią między filozofem a komikiem, pisze Simon Critchley w książce *On Humour* (New York 2002), jednej



z najciekawszych książek ostatnich lat na ten temat¹, jest ta, że filozof – podobnie jak dobry komik – zaprasza do tego, aby spróbować spojrzeć na świat odbity w krzywym zwierciadle i zakwestionować zwykle czynności, przypuszczenia, sądy czy oczekiwania, z którymi mamy do czynienia na co dzień. Wówczas – tak jak po wyjściu z sali krzywych lusterek w wesołym miasteczku – wiele spraw, do których przywiązywaliśmy dotychczas wagę, uznamy za mniej znaczące. Przypomina mi się epizod z filmu Woody’ego Allena *Annie Hall*, w którym bohater, mając niespełna osiem lat, wpadł w depresję i przestał odrabiać lekcje. Co było przyczyną tego dramatycznego zawieszenia obowiązków szkolnych? Kosmos się rozszerza i niebawem rozpada, *so what’s the point?*² Podobnie filozof i komik proponują terapię krytyczną wobec wielu rzeczy, które zwykle bierzemy za oczywiste, zachęcają do spojrzenia na świat z miną niedowierzającego sceptyka, do wyobrażenia go sobie do góry nogami. Ponadto, filozofa z komikiem łączy odwaga, pisze Trevor Griffith w świetnym dramacie *Komiczy* z 1976 roku, mają oni bowiem odwagę widzieć coś, czego nie śmie zauważyć lub boi się wyrazić ich słuchacz czy odbiorca. To, co widzi filozof czy komik, nosi wszelkie znamiona prawdy o ludziach, ich sytuacji, o tym, co ich boli, przeraża, czego pragną. Ponadto posługiwanie się dowcipem uwalnia napięcie, wyraża to, co niewypowiedziane, ale nie tylko. Humor z najwyższej półki rodzi zmianę sytuacji – uwalnia wolę i pragnienie zmiany. Pozwala nam zobaczyć to, co znajome – jako nieznane, zwykle jako niezwykle, realne jako surrealne. W ten sposób – na poziomie najprostszych intuicji – możemy dokonać sojuszu filozofa z komikiem, obaj przecież zapraszają nas do tego, abyśmy spojrzeli na świat z innej perspektywy, tak jakbyśmy po długim okresie ślepoty nagle odzyskali wzrok, i wszystko, nawet zieleń trawy, było źródłem zdziwienia.

¹ Wśród nich znajdują się m.in.: Ted Cohen, *Jokes. Philosophical Thoughts on Joking Matters* (Chicago/London 1999), Victor Raskin, *Semantic Mechanisms of Humour* (Dordrecht 1985), Ronald F. Atkinson, *Humour in Philosophy* (w: *Humour & History*, ed. Keith Cameron, Oxford 1993).

² Jako że chłopiec był mieszkańcem Brooklynu, jego matka i psychoanalityk stwierdzili, że ten problem nie powinien go obchodzić, gdyż Brooklyn się nie rozwija i jeszcze długo nie będzie, a na razie trzeba cieszyć się życiem...



Co jednak sama filozofia mówi na temat humoru? Czy samo zestawienie humoru i filozofii nie jest mylące, a nawet niestosowne? Humor przecież kojarzy się z czymś nieuporządkowanym, swobodnym, jest przecież – jak mówił Gilbert K. Chesterton – jedną z najbardziej kapryśnych sił duchowych, pływających na pograniczu rozumu i nierozumności. Tymczasem – wydawałoby się – filozofia to suche i beznamienne ważenie racji, precyzyjne argumentowanie trzymające się ściśle reguł logiki. Otóż na temat humoru filozofowie wypowiadali się już od początku istnienia tej najstarszej z nauk. Dlatego – jak pisze w *Routledge Encyclopedia of Philosophy* Jerrold Levinson, autor hasła „Humor” – wyróżnić można przynajmniej trzy tradycyjne teorie humoru: starożytną teorię wyższości, którą znajdujemy w pismach Platona, Arystotelesa, Hobbesa i Bergsona; teorię ulgi, jaką wprowadza się z tekstów Herberta Spencera i Zygmunta Freuda; oraz teorię niedorzeczności, którą rozwijają Kant, Schopenhauer i Kierkegaard.

Najprostszą do wyjaśnienia teorią humoru jest ta, którą przypisuje się Spencerowi i Freudowi – celem humoru (a także jego cechą) jest rozładowywanie napięcia. Dziś psychoterapeuci często nawiązują do tej teorii, uważając, że najlepszym antidotum na choroby wielu ludzi jest po prostu śmiech. Teoria niedorzeczności natomiast lokuje źródło humoru w niedorzeczności spostrzeżonej w pewnych stanach rzeczy, które mogą być dziwne lub absurdalne. Śmiech może wywołać to, co logicznie niemożliwe lub paradoksalne, absurdalne lub niezgodne ze zdrowym rozsądkiem, nieoczekiwane lub niewłaściwe. Kant w *Krytyce władzy sądenia* pisze, że humor polega na nagłej zmianie pełnego napięcia oczekiwania na coś ważnego we fraszkę, blahostkę, oznacza to więc, że humor powstaje na granicy między silnymi oczekiwaniami (albo zamierzeniami) a deflacją, jego istotą jest więc nagła deflacja oczekiwań. Ten typ rozumienia humoru świetnie obrazuje film *Sens życia według Monty Pythona*. Oglądając go, od samego początku czekamy na rozwiązanie zagadki sensu życia. Każdą nowelkę poprzedza patetyczny (mający wprawić nas w kierkegaardowską „bojaźń i drżenie”) komentarz, czujemy ten tragikomiczny nastrój powagi, bo oto za chwilę poznamy odpowiedź na najtrudniejsze pytanie życia – o jego sens. Gdy film dobiega końca,



a adrenalina filozoficzna rośnie, dowiadujemy się, że receptę na życie sformułować można – ot tak – w kilku zdaniach: „Bądź miły. Unikaj tłustych potraw. Przeczytaj czasem dobrą książkę. Dużo spaceruj. Żyj w pokoju i harmonii z ludźmi wszystkich wyznań i narodowości...”. Może na tym polega mądrość humoru?

Zgodnie z teorią wyższości humor zakorzeniony jest w podmiotowej świadomości wyższości czy przewagi pod pewnym względem w stosunku do przedmiotu wzbudzającego śmiech. Henry Bergson w książce *Śmiech* wydanej w 1900 roku i należącej do kanonu książek filozoficznych o humorze pisze, że humor jest inkrustacją na tym, co mechaniczne w życiu, co znaczy, że nadaje mu barwę, ubogaca je w błyskotliwy, choć ulotny sposób, a powstaje wtedy, gdy zauważymy, że ktoś lub coś wysuwa się spod ideału elastyczności, miękkości czy akomodacji. Obserwator tego odpowiednio do sytuacji czuje się wyższy od obserwowanego, czerpie przyjemność z tego poczucia i manifestuje je w śmiechu na widok ludzkiej niedoskonałości. Bergson uważa również, że śmiech jest społecznie korygujący – za jego pomocą możemy udzielić ostrej nagany lub nawet zreformować niepożądane elementy w zachowaniach społecznych, przeciwko którym jest skierowany. Dlatego aby zrozumieć humor, musimy wprowadzić go w jego naturalne środowisko, jakim jest społeczeństwo, i przede wszystkim określić użyteczność jego funkcji, z których jedna jest społeczna. Śmiech bowiem musi odpowiadać na pewne wymagania życia we wspólnocie. Musi mieć znaczenie społeczne. Oповідanie dowcipów jest grą, w której można uczestniczyć z sukcesem, kiedy rozumie się nie tylko znaczenie słów osadzonych w konkretnym kontekście, ale również potrafi dostrzec pewien ukryty sens. Świetnie obrazuje to w *Alicji po drugiej stronie lustra* Lewis Carroll, a rozmowa Alicji i Białego Króla może być porównana do dialogu uczestników gry, która jest społeczną aktywnością:

„Kocham moje kochanie na literę S – nie mogła powstrzymać się Alicja – bo jest Szarmancki. Nie znoszę go na S, bo jest Szachrajem. Karmię go, hmmm, karmię go Szynką i Sianem. Nazywa się Szarmar, a mieszka –”.

„Mieszka na Szczycie pagórka – odpowiedział Król, nie podejrzewając, że się przyłączył do gry”.



W podobny sposób egzystuje również humor. Może dlatego humor jest czymś zaraźliwym, a Anthony Shaftesbury miał rację, mówiąc, że humor jest specyficzną formą *sensus communis*?

Oczywiście, zastanawiając się nad miejscem humoru w filozofii, możemy mówić o podobieństwach między filozofami i komikami, o rozmaitych filozofiach humoru, które próbują odpowiedzieć na pytanie, jak i dlaczego humor powstaje. Ale humor jest też potrzebny i często zbawienny dla samej filozofii. Jak pisał George Berkeley w *Traktacie o zasadach ludzkiego poznania*: „Przeważną część, jeśli nie wszystkie, z tych trudności, którymi dotąd zabawiali się filozofowie, a które zagrażały drogę do poznania, zawdzięczamy wyłącznie sobie samym: najpierw wznieśliśmy tumany kurzu, a potem uskarżamy się, że nie widzimy”. Ta ironiczna samokrytyka ma dla filozofii znaczenie terapeutyczne. Pierwszym chyba filozofem, który dostrzegł terapeutyczną rolę humoru, a właściwie ironii dla filozofii, był Sokrates. Jak pięknie pisze Plutarch, Sokrates

nie ustawiał ławek dla uczniów ani nie zasiadał w fotelu, nie pilnował też wyznaczonej pory na dyskusje czy przechadzki ze swoimi uczniami. On filozofował, żartując, pijąc, wojując, chodząc z niektórymi na rynek, a w końcu wtedy, gdy wtrącony do więzienia pił truciznę. On pierwszy udowodnił, że życie w każdej chwili, części, uczuciu i działaniu, jednym słowem we wszystkim, może być wyrazem filozofii.

Sokrates za pomocą serii pytań, które prowadziły do tego, że jego rozmówca wpadał w dziurę absurdu, odkrywał przed nim jego błędy, co z kolei sprawiało, że rozmówca zaczynał widzieć jaśniej i wyraźniej. Zasłona absurdałnego humoru ma zatem coś odsłaniać i czemuś służyć. Świetnie sens humoru uwydatnia książka dla dzieci *Alicja w Krainie Czarów*, w której Lewis Carroll posługuje się absurdałnym humorem, aby odkryć przed czytelnikiem dotąd nieznaną lub nierozpoznaną sens. Jako logik i matematyk, demaskuje intruza absurdałności, ponieważ chce – posługując się Kartezjańskim kryterium jasności i wyraźności – rozumieć to, co mówimy o rzeczywistości. Tworzywem sensu i absurdu jest język. Badając go, odkrywamy nieraz wagę lub absurdałność problemu filozoficznego, który powstaje ze względu na niejasność jego sformułowania. Carroll,



manipulując językiem, pokazuje, w jaki sposób filozofia balansuje na granicy sensu i nonsensu, jak często problemy filozofii biorą się z błędnego używania języka i błędnego stawiania problemów. Wprowadzanie nonsensów czy absurdów za pomocą humoru Krainy Czarów to rodzaj szczepionki, która ma uchronić filozofów przed tworzeniem niedorzeczności w filozofii, a najciekawsze implikacje dla filozofii (szczególnie analitycznej) wyprowadził z tej sugestii nie kto inny, jak Ludwig Wittgenstein, który – jak wspominała jego uczennica, Elizabeth Anscombe – podobno czytywał *Alicję w Krajinie Czarów*.

Wyznaniem Wittgensteina nie byłby zapewne zaskoczony Woody Allen nazywany największym błaznem wśród filozofów i największym filozofem wśród błaznów. To właśnie związkom filmów amerykańskiego reżysera z filozofią poświęcona jest książka wydana przez Marka T. Conarda i Aeona J. Skoble'a *Woody Allen and Philosophy: You Mean My Whole Fallacy Is Wrong* (Chicago and La Salle 2004). To znakomita pozycja dla wielbicieli satyryczno-filozoficznego talentu Allena. Jeden z artykułów *Dead Sharks and Dynamite Ham: The Philosophical Use of Humour in „Annie Hall”* traktuje wprost o znaczeniu i zastosowaniu humoru w filmach Allena. Lou Ascione pisze w nim, że Woody Allen wykorzystuje humor jako środek rozrywki, ale też jako narzędzie filozoficznego komentarza. Filozoficzne puenty (powróćmy znów do *Annie Hall*, gdzie bohater filmu, komik i postać z show-biznesu, zwierza się studentom, iż został wyrzucony z uniwersytetu, dlatego że próbował na egzaminie z metafizyki zajrzeć do duszy chłopaka, który siedział obok) wywołują w nas konsternację i uśmiech, ponieważ dostrzegamy w nich sprzeczność czy niezgodność, powstającą między naszą konceptualną reprezentacją rzeczywistości i samą rzeczywistością, między tym, co abstrakcyjne i co spostrzeżone. Schopenhauer powiedziałby, że sprzeczność ta polega na pewnej pojęciowej zmianie czy przesunięciu znaczeń słów. Istota humoru leży bowiem w sprzeczności między pojęciami, nośnikami abstrakcyjnych myśli, i konkretnymi przedmiotami ujmowanymi w percepcji, między konceptualną reprezentacją rzeczywistości a samą rzeczywistością.



Schopenhauer uważał bowiem, że rozumienie zdarzeń jest aktywnością reprezentowania pewnych treści w umyśle, polegającą na ich lokowaniu w pewnej pojęciowej strukturze. Naszą reprezentację zdarzeń, czyli ich rozumienie, wzbogacamy poprzez dochodzące do niej nowe pojęcia. Kiedy zaś napotykamy sprzeczność, niektóre z tych pojęć, które bezpośrednio kojarzymy z pewnymi zdarzeniami, wpadają w konflikt z resztą konceptualnej reprezentacji. Jest to konflikt – mówiąc językiem Kanta i Schopenhauera – między reprezentacjami świata, a jest on spowodowany przez pojęciową niezgodność, która stymuluje śmiech. Aby coś było śmieszne, musi spełnić dwa warunki: musimy mieć wpieryw wstępne rozumienie sytuacji, a następnie rozumienie tej sytuacji wynikające z dodatkowej informacji o niej. Schopenhauer jednak, choć interesuje się strukturą i naturą humoru, jest prawdopodobnie nieświadomy jego zastosowania jako środka filozoficznego komentarza. Tymczasem swoimi filmami Woody Allen dowodzi, że humor może być niezwykle skutecznym medium komunikacji filozoficznie doniosłych myśli. Dlaczego?

Jak podkreśla w swoim tekście Lou Ascione, za pomocą humoru wydobywamy nieoczekiwaną sprzeczność czy niedorzeczność sytuacji, w jakiej się znaleźliśmy, z kolei ta sprzeczność może pomóc nam uzyskać nowy wgląd w rozumienie danej sytuacji czy przedmiotu. Na przykład wówczas, gdy na pytanie, co wtedy, gdy nic nie istnieje i wszystko jest iluzją, Woody odpowiada: „no, cóż... zdecydowanie przepłaciłem za ten dywan”. I choć mamy tu do czynienia z błędem logicznym, który polega na zbyt pospiesznym uogólnieniu, uzyskujemy nowy wgląd w naszą sytuację, sytuację drobinek rozproszonych w tajemniczym kosmosie, którego samo istnienie jest już problematyczne! Poza tym humor jest oryginalną formą krytycyzmu, umożliwiającą w spontaniczny i barwny sposób nakłonienie słuchacza do zastanowienia się nad filozoficznymi kwestiami, których zwykle unika. Humor jest szczególnie cenny z filozoficznego punktu widzenia, gdy nasze sądy są tymczasowo zawieszane w związku z treścią prezentowanej informacji, co umożliwia tej informacji wnikięcie do naszej świadomości. Informacja prezentowana w humorystycznym kontekście jest odporna na pewne rodzaje krytycyzmu, dla których ta sama informacja mogłaby nie być śmieszna, gdyby była prezentowana za



pośrednictwem innego medium. Może nawet nie zauważylibyśmy doniosłości danego problemu filozoficznego, gdyby nie został podany pod osłoną humoru.

Filozofia często trafnie i bezpośrednio otwiera nas na szerszą perspektywę egzystencjalną, gdy posługuje się narzędziem humoru. Kryterium prawdziwego humoru powinna być zaś filozoficzna głębia. Jak pisze Herman Hesse w *Wilku stepowym*:

Jedynie humor, ów wspaniały wynalazek wszystkich skrępowanych w spełnianiu swego najwyższego powołania, wynalazek tych prawie tragicznych, wysoko uzdolnionych nieszczęśliwców, jedynie humor – ta może najwłaściwsza i najgenialniejsza emanacja człowieczeństwa – (...) promieniami swych pryzmatów łączy wszystkie dziedziny istoty ludzkiej. Żyć w świecie tak, jakby świat nie było, szanować prawo, a mimo to wynieść się ponad nie, posiadać tak, jakby się nie posiadało, rezygnować tak, jakby rezygnacja wcale nie była rezygnacją – wszystkie te ulubione, często formułowane postulatory wyższej mądrości życia może urzeczywistnić jedynie humor.

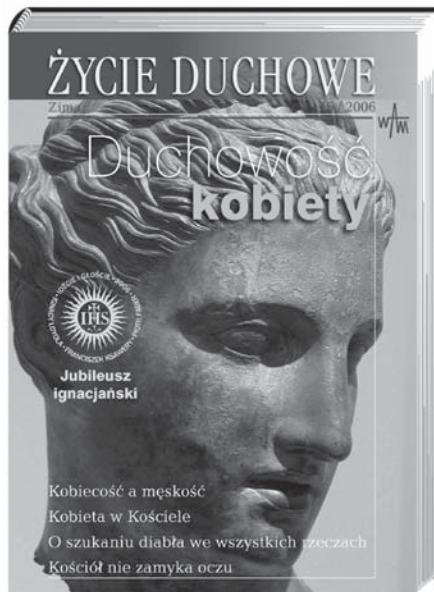
ANNA GŁĄB, ur. 1979, doktorantka w Katedrze Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej na Wydziale Filozofii KUL.

Życie Duchowe

kwartalnik
Zima 45/2006

DUCHOWOŚĆ KOBIETY

ss. 196, 146x202 mm, cena det. 16.00 zł



Cena 1 egz. w sprzedaży 16.00 zł

w **prenumeracie 13.00 zł**

Koszt prenumeraty rocznej 52.00 zł

półrocznej 26.00 zł

e-mail: prenumerata@wydawnictwowam.pl

tel. (012) 629 32 73

WYDAWNICTWO WAM

Księgarnia Wysyłkowa

ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

tel. (012) 629 32 60 - 61, fax (012) 430 32 10

e-mail: wysylka@wydawnictwowam.pl

<http://wydawnictwowam.pl/zd>

W numerze m. in.:

Stanisław Morgalla SJ
KOBIECOŚĆ A MĘSKOŚĆ

Jacek Bolewski SJ
**WEDŁUG OBRAZU BOGA
MĘSKO-ŻENSKIE WYMIARY
W OBJAWIENIU**

Dariusz Kowalczyk SJ
CZY KOŚCIÓŁ LUBI KOBIETY?

Józef Augustyn SJ
**DWIE ŚWIĘTE: KANONIZOWANA
I NIEOCHRZCZONA**

Izabela Górnicka-Zdziech
KOBIECOŚĆ W MEDIACH

Magdalena Zielińska
**WSPÓŁCZESNE MODELE
KOBIECOŚCI**

Ks. Andrzej Kobyliński
**WIARA - ŻYCIE
Z WĄTPLIWOŚCIAMI**

Jubileusz ignacjański

ROGELIO GARCÍA MATEO SJ
Kobiety w życiu św. Ignacego Loyoli

ŚW. FRANCISZEK KSAWERY
**Dla dobra i zbawienia dusz
Wybór listów**

Rozmowy duchowe

Kościół nie zamyka oczu
Rozmowa z ks. bp. Václavem Malým

Pomóc rodzinie
Rozmowa z Dorotą Dobroczyńską
Januszem Poniewierskim
i Józefem Augustynem SJ

Pytania i odpowiedzi

Józef Augustyn SJ
ZRANIENI W KONFESJONALE

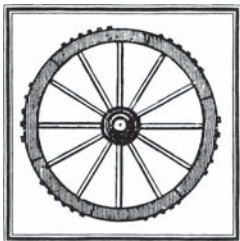
Jan Paweł II w moim życiu

Słowo, obraz, czyn

Dorota Segda
PROROK MIŁOSIERDZIA

Bolesław Kozina SJ
HISTORIA PAPIEŻA

KOSZTY WYSYŁKI NA TERENIE KRAJU POKRYWA WYDAWNICTWO WAM



Grzegorz Przebinda,
*Między Moskwą a Rzymem. Myśl religijna
w Rosji XIX i XX wieku,*

Universitas, Kraków 2003, ss. 248

*Piekło z widokiem na niebo. Spotkania
z Rosją 1999-2004,*

Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, ss. 260

Radosław Romaniuk

Rosja z góry i z dołu

Mikołaj Bierdiajew, jeden z bohaterów prac Grzegorza Przebindy, wielokrotnie przypominał niebanalną w kontekście filozoficznym prawdę, że ten sam przedmiot może być oglądany z dwóch zasadniczo odmiennych perspektyw. Z góry, od strony swego idealnego zadania, oceniany na podstawie dostrzeganych w nim przeblysków ideału, i z dołu: od strony przeciwnych idealnym motywacji i przejawów. Swoją część racji miały więc w oczach filozofa idealizm i materializm, mieli ją apostoł Paweł i Nietzsche, św. Augustyn i Darwin. Słusznością odznaczała się myśl, że najdoskonalszym narzędziem poznania jest miłość, ale prawdę o rzeczywistości mówiła też wiedza na temat roli instynktów i podświadomości w kwestii ludzkich wyborów. W imię „pełni” należałoby, nawet opowiadając się po stronie którejś z optyk, wziąć pod uwagę dane dostarczone przez obydwie perspektywy. I właśnie tak czyni Grzegorz Przebinda, po pierwsze: pisząc o rosyjskiej myśli i literaturze, ale również o zagadnieniach życia społecznego oraz polityki, po drugie: dając w tytułowej formule książki *Piekło z widokiem na niebo...* odautorską



deklarację na temat współistnienia dwóch przeciwstawnych obrazów. Oświeśla ją motto pióra Wiktora Pielewina, który przypomina, że szarości i burzowe chmury nie przeczą istniejącej poza nimi (ponad nimi) rzeczywistości pogodnego jasnego nieba. Przy tym oczywiste jest, że sfera reprezentowana przez „niebo” jest tym, co prawdziwie istniejące i stałe, „chmury” zaś są ulotnymi zjawiskami. Przyjąwszy podobne założenie, Fiodor Dostojewski stwierdzał, że lud rosyjski winien być oceniany nie na podstawie tego, czym jest, lecz wyłącznie podług tego, czym chciałby zostać. Autor omawianych szkiców nie jest wszakże do tego tak zupełnie przekonany, skoro proponuje bardziej zachowawczą metaforę równorzędnych, oznaczonych jedynie odmiennym aksjologicznym znakiem rzeczywistości „piekła” i „nieba”, które za arenę starcia i przenikania się wybrały sobie Rosję.

Którego elementu Przebinda dostrzega w tym kraju więcej? Na to pytanie otrzymujemy jednoznaczną odpowiedź: w polityce (a więc w sferze materialnej) „piekła”, w filozofii, literaturze (sferze duchowej) „nieba”. Choć w jednym i w drugim atmosfera duchowa daleka jest od jasności Ewangelii i anielska biel potrafi sąsiadować z diabelską czernią. Grzegorz Przebinda, dzięki uwrażliwieniu na odcienie obu barw, unika częstego wśród znawców myśli rosyjskiej bezkrytycznego rusofilstwa i nie mniej częstego wśród publicystów piszących o społeczno-politycznych problemach tego kraju rusofobicznego tonu. Pragnie, jak deklaruje, patrzeć na opisywane kwestie z dystansu umożliwiającego obiektywną i beznamiętną ocenę, ale pociąga go także szczegół: nieaspirujące do uogólniającego znaczenia ulotne wrażenie lub rozmowa, które nie pozwalają zapomnieć, że pod warstwą naukowych czy publicystycznych problemów tętni życie ludzi. Dlatego obie książki są wyrazem nie tylko erudycji i głębokiego zrozumienia poruszanych problemów, lecz również twórczej fascynacji i głębokiej sympatii.

Obie książki – *Piekło z widokiem na niebo. Spotkania z Rosją 1999-2004*, zawierająca artykuły publicystyczne, politologiczne analizy oraz omówienia książek ukazujących się między 1999 a 2004 rokiem, związanych z szeroko pojętą tematyką „rosjologiczną” oraz *Między Moskwą a Rzymem. Myśl religijna w Rosji XIX i XX wieku*, zebrane studia na temat rosyjskiej myśli filozoficzno-religijnej XIX i XX wieku – odsłaniają odmienne temperamenty autora. Naukowiec spogląda w nich znad stron klasycznych dzieł kształtujących rosyjską tożsamość ku ideom w działaniu, rozpoznając zapoznane lub odrobione lekcje klasyków. Politolog szuka ideowych korzeni zjawisk społecznych, wiedza zaś na temat filo-

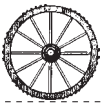


zoficznego potencjału, który czeka w swej ojczyźnie na przyswojenie, pozwala mu na oryginalny argument dla optymizmu wobec rosyjskiej przyszłości. Rodzimy neoplatonizm, nurt rozwijający się na przełomie XIX i XX wieku, odrzucony ideowo przez komunizm – stwierdza w szkicu *Powrót filozofii do Rosji (1989-1992)* – stanowi duchową szansę odradzającego się kraju, „remedium na ocalenie duchowe i polityczne”.

Nie zawsze autor jest jednak takim optymistą. Piotr Czaadajew, uważany za ojca rosyjskiego filozoficznego otwarcia na Europę, pisał w 1830 roku, że kraj ten zdaje się istnieć po to, aby dać światu negatywny przykład. Najpiękniejsze założenia teoretyczne, zauważa Przebinda, w rosyjskiej praktyce przekształcają się w „narodowo-egoistyczne, a momentami nawet brutalne impresje polityczne”. Tę pesymistyczną diagnozę kształtuje obserwacja pięciu lat najnowszej rosyjskiej historii AD 1999-2004. Autor *Piekła z widokiem na niebo...* ocenia ją krytycznie, pisząc o braku wolności mediów, braku sprzyjających warunków do rozwoju prywatnej inicjatywy, braku innego pomysłu polityki wewnętrznej, jak tylko skrajności „dyktatury centrum” i „usamodzielnienia się regionów” (obie obarczone rozlicznymi wadami i stwarzające automatycznie wykorzystywane autorytarne pokusy), o społecznym marazmie, poczuciu „krzywdy” i mocarstwowych resentymentach, które kształtują odrodzenie nacjonalizmu, o instrumentalizacji prawosławia wykorzystwanego jako ideologia zastępująca marksizm i leninizm, o gorączkowych poszukiwaniach geopolitycznej „idei rosyjskiej”, których wyniki straszą sąsiadów. Wylczenie można by przedłużyć. Rosja nie potrafi z własnych gorzkich doświadczeń wysnuć nauki na przyszłość. Najlepszym tego przykładem jest podkreślany przez Przebindę fakt, że utrwalonych przez Dostojewskiego bolszewickich ateistów stwierdzających: Boga nie ma, dlatego wszystko wolno, po stu latach zastąpili „prawosławni »nacional«-bolszewicy” Limonowa, którzy mówią: Bóg jest rosyjski, toteż wszystko wolno. Pozostała bez zmiany zasadnicza fraza, która, gdy potraktować ją praktycznie, kształtuje „prometejskie łajdactwo”, przekonanie, że swój dobry cel można osiągnąć jakimikolwiek środkami, tak więc szkoda fatygi na przebieranie w środkach.

Na początku pierwszej wojny w Czeczenii Bułat Okudźawa stwierdzał gorzko w udzielonym Grzegorzowi Przebindzie wywiadzie:

Wszyscy jesteśmy ludźmi sowieckimi, mamy sowiecką, imperialną psychikę. Siedzą wewnątrz nas żądze imperialistyczne, nawet jeśli będziemy wznosić demokratyczne hasła... Dopóki nie przeminie kilka pokoleń, dopóki nie obumrze owa świadomość imperialna, dopóty Rosja nie stanie się normalnym krajem.



Obywatele kraju, który odgrywał w Europie taką rolę jak Rosja, niemalże genetycznie przekazują następnym pokoleniom resentyment mocarstwowy. Ich literaccy klasycy opiewają nieograniczenie możliwości swych współbraci, zarówno w rozwoju duchowym, jak i w sprawach wojskowych. Ich filozofowie, bez znaczenia, czy reprezentują racjonalistyczną czy antyracjonalistyczną optykę, będą projektowali takie drogi dla kraju, jakie oddadzą mu miejsce należne w europejskiej rodzinie. Ich duchowni, przypominając o kanonizowanych mocarzach rosyjskiego ducha, świadomie lub mimowolnie wystawiają dusze wiernych na pokusę pychy. W tym kontekście nadzieja Okudźawy na pogrzebanie imperializmu w grobowcach przodków może wydawać się płonna.

Szkice Przebindy ukazują kraj, który poszukuje formy, ale – dodajmy również – kraj, który jak żaden inny posiada tradycję poszukiwania własnych dróg i poddawania krytycznej ocenie idei proponowanych przez narody Europy. Rosja od dawna nie jest już „białą kartą”, jak ją określał Czaadajew, która może zostać zapisana ideami przyjętymi bez przesądów, przyzwyczajenia i rutyny, może zaadaptować dorobek i doświadczenie Zachodu. Jest kartą zapisaną tak gęsto, że na pierwszy rzut oka może wydawać się nieczytelna i pusta.

Doskonałym przykładem konfrontacji rosyjskiej tradycji filozoficznej z podstawowymi dogmatami myśli Zachodu jest zrelacjonowana przez autora *Między Moskwą a Rzymem* polemika Aleksandra Sołżenicyna z kształtującym europejskie kategorie społeczne dziedzictwem Oświecenia. Postulaty rewolucji francuskiej: wolności, równości i braterstwa, urzeczywistniane na oczach autora *Archipelagu GUL-ag* zarówno komunistycznymi, jak i demokratycznymi metodami, Sołżenicyn ocenia jako program wewnętrznie sprzeczny, niemożliwy do realizacji bez przymusu jako narzędzia idei oraz utopijny, jeśli chodzi o rezultaty. „Wolność” i „równość” – stwierdza – są pojęciami sprzecznymi: „równość” wyklucza „wolność”, „wolność” niszczy „równość”. „Braterstwo” z kolei należy uznać za kategorię duchową, a nie polityczną, społeczną czy socjalną. Ani hasło rewolucji: „Braterstwo albo śmierć”, ani komunistyczne braterstwo socjalne nie zbudowały społeczeństw powiązanych braterskimi więzami. Naprawa organizacji społecznej, poprawa warunków życiowych ludzi jako lekarstwo na bóle człowieka jest programem nieskutecznym, gdyż nie dotyczy ośrodka „dobra” i „zła”, którym nie są warunki społeczne, lecz ludzka wolna wola, „serce”, przez które przechodzi granica między tymi kategoriami. Żadne idealne warunki nie ulecą ludzkiego „zła”, ale również najgorsze doświadczenia nie są



w stanie jednostki ostatecznie zdegradować. Człowiek jako zadanie do wypełnienia (nie jako „idol” humanizmu, który miarą wszechrzeczy czyni „upadłego” człowieka, apoteozuje „ograniczony” rozum ludzki), uwaga zwrócona ku „rewolucji wewnętrznej”, to cel, któremu winny być podporządkowane społeczne środki – również postęp technologiczny i demokracja, których (przypomina Solżenicyn) nie można traktować jak celów samych w sobie. „Postęp pojmowano na wzór linii prostej, pnącej się ku górze – pisze Przebinda – tymczasem okazał się on linią krzywą, złożoną i zagiętą. Człowiek współczesny, jak powiada Solżenicyn, zatracił harmonię między duchową i fizyczną częścią swojej natury, utracił także ową duchową pewność, która mówiła mu, iż istnieje różnica między Dobrem a Złem”. „Słowo napominające” rosyjskiego pisarza wprowadza nową perspektywę dyskusji nad drogami współczesności, choć gdy Solżenicyn wykracza poza ogólniki dotyczące wewnętrznej rewolucji moralnej i projektuje rolę, którą powinno odegrać w niej państwo i organizacja społeczna, zdaje się zapominać o tragicznym rosyjskim doświadczeniu mariażu państwa i wartości etycznych, urzeczywistnianym przez pruderyjny i na swój sposób dbający o moralną pieriekówkę obywateli komunistyczny ustrój.

Myśl rosyjska, zwłaszcza nurt związany z tradycją poszukiwania płaszczyzny łączności wiary i rozumu, który reprezentują m.in. Piotr Czadajew, Włodzimierz Sołowjow i Mikołaj Bierdajew, może stanowić ożywcze źródło dla współczesnych rozmyślań o człowieku. Rosja jest częścią chrześcijańskiej Europy nie tylko z racji chrztu, ale również dzięki bogatemu i oryginalnemu filozoficznemu i duchowemu wkładowi w dziedzictwo dwóch tysięcy lat chrześcijaństwa. Te truizmy wypada wciąż przypominać, dopóki nie napełnią się treścią, choćby dzięki pracy swoistego zakonu znawców i propagatorów duchowego dziedzictwa Rosji, którego Grzegorz Przebinda jest w naszym kraju jednym z najwybitniejszych członków.

I on jednak zdaje się tracić empatyczną zdolność rozumienia rosyjskich argumentów, gdy chodzi o dialog katolicko-prawosławny, czy raczej jego najtrudniejszy „front” watykańsko-moskiewski. Rzeczową konstatacją, że prawosławne protesty po przekształceniu katolickich administratur apostolskich w diecezje w 2002 roku nie ucichły nawet dwa lata później, autor pozostawia bez próby wnikięcia w istotę problemu, uznając milcząco histeryczne reakcje hierarchii i wiernych Kościoła prawosławnego za pozbawione podstaw. Jeśli jednak protesty po dwóch latach „nie ucichły”, wypada uznać istnienie problemu i zapytać, czy był



to dobry pomysł, czy nie zaszwanowało wykonanie? Przebinda nie formułuje takich pytań. Znacznie odważniejszy w sferze politycznej, bardziej kompetentny na płaszczyźnie idei, problemy międzywyznaniowe traktuje „ostrożnie”, a ostrożność ta wbrew jego woli zbliża się do dezynwoltury. Jak inaczej potraktować zdanie, gdy przy okazji jakże zaprzeczonych już dyskusji na temat kontrowersji związanych z planowaną wizytą Jana Pawła II w Rosji, pisze, że profesor Władysław Arżanuchin „bardzo by się na przykład ucieszył z przyjazdu Papieża do stolicy nad Nową”? W tym kontekście nawet najbardziej świątły przedstawiciel rosyjskiego społeczeństwa nie może wypełnić roli reprezentatywnej jego części – i znów wypada stwierdzić, że problem istniał (istnieje), wbrew woli autora i wielu znakomitych Rosjan. Pojemność problemowa obu książek nieuchronnie skazuje autora na tę wewnętrzną dysproporcję w stosunku do poruszanych tematów, zauważoną tu dla podkreślenia kolejnego wymiaru tych prac, może cokolwiek w poetyce „szukania dziury w całym”. Naprawdę trudno bowiem przecenić naukowe i popularyzatorskie znaczenie książek Grzegorza Przebindy.

Autor *Między Moskwą a Rzymem...* zadbał bowiem o to, aby nadać swym pracom kształt przystępny nawet dla czytelnika, który rosjoznawcze wtajemniczenie zacznie od którejś z omawianych książek. Nie tylko wprowadzą one w problemy teokracji i apokaliptyki Włodzimierza Sołowjowa, w eschatologiczne rozważania Fiodora Dostojewskiego czy metafizykę patriotyzmu Sołżenicyna, lecz również, bez obniżania intelektualnego poziomu, niebanalnie zdadzą sprawę z tego, kim był Sołowjow, Czaadajew, Bierdiajew czy Leontiew. Czytelnik ma szansę zarazić się wzmiankowanym naukowym optymizmem autora, który wiąże polityczne i społeczne nadzieje z powrotem Rosjan do przedrewolucyjnego filozoficznego dziedzictwa. Dodajmy jeszcze, że *Pieć z widokiem na niebo...* rozpoczyna szkic o geopolityce rosyjskiej na przełomie wieków, kończy zaś analiza zawartości półki z przekładami polskiej literatury w jednej z petersburskich księgarń – mimo wszystko również nastrojającą optymistycznie.

RADOSŁAW ROMANIUK, ur. 1975, polonista, doktorant w Zakładzie Literatury XX wieku Uniwersytetu Warszawskiego, współpracuje z miesięcznikiem „Nowe Książki”. Szkice o literaturze współczesnej i filozofii rosyjskiej oraz przekłady prac Lwa Tołstoja i Włodzimierza Sołowjowa publikował w czasopiśmie i tomach zbiorowych. Autor książki *Dramat religijny Tołstoja* (2004). Mieszka w Warszawie i we wsi Orzeszkowo na Białostocczyźnie.



Marek Kita
**Sztuka kroczenia
 po falach**

Joseph Ratzinger,
*Wiara – prawda – tolerancja.
 Chryścijaństwo a religie świata,*
 tłum. R. Zajączkowski,
 Jedność, Kielce 2004

Hans Waldenfels,
Chrystus a religie,
 tłum. B. Dąg,
 WAM, Kraków 2004

Kwestia roli, jaką odgrywają inne religie w Bożym planie zbawienia, należy obecnie do najgoręcej dyskutowanych w teologii katolickiej¹. Wagę problemu trudno przecenić. Sobór Watykański II w zgodzie z dobrze pojętą tradycją odrzucił rygorystyczną wykładnię formuły św. Cypriana „poza Kościołem nie ma zbawienia”. Nie rezygnując, rzecz jasna, z nowotestamentowej wiary w Chrystusa jako jedyne Zbawiciela (Dz 4, 12), przyjęto, że Duch Święty ofiaruje wszystkim ludziom dobrej woli możliwość dojścia „w sposób Bogu wiadomy” do uczestnictwa w tajemnicy Jezusowej Paschy (KDK 22). Ukazując Kościół jako powszechny „sakrament jednoczenia z Bogiem” (por. KK 1), ojcowie soborowi „przyporządkowali” do Ludu Bożego między innymi tych, którzy „szukają nieznanego Boga po omacku i wśród cielesnych wyobrażeń” (KK 16). Zadeklarowali również uznanie dla wszystkiego, co „prawdziwe i święte” w odmiennych tradycjach religijnych (DRN 2). Wśród teologów zrodziło się jednak pytanie, czy uczciwi wyznawcy owych religii osiągają zbawienie p o m i m o nich, czy może d z i ę k i nim? Czy Bóg jedynie toleruje religie niechrześcijańskie czy też chciał ich zaistnienia? Tu i ówdzie wysuwane są obiekcje wobec ścisłego łączenia kwestii zbawienia w religiach świata z historycznie uwarunkowanym objawieniem Boga w Jezusie z Nazaretu. Czy nie lepiej powiedzieć, że niewysłowiony Absolut przejawia się w różnych kulturach na różne sposoby – przez ofiarność Chrystusa, mądrość Buddy, urok Kryszny – i że wiele duchowych dróg prowadzi do jednego celu? Taka propozycja brzmi kusząco – duch czasów nie sprzyja ortodoksji, której zwolennikom łatwo zarzucić niebezpieczny fundamentalizm. Czy jednak istotnie jesteśmy skazani na

¹ Zob. J. Majewski, *Teologia na rozdrożach*, Znak, Kraków 2005, s. 7-44.



wyбір między arogancją „posiadaczy prawdy” a relatywizacją mocnych sformułowań na jej temat zapisanych w Nowym Testamencie?

Dwie wydane w naszym kraju w roku 2004 pozycje dają polskiemu czytelnikowi kolejny już wgląd w stanowiska, zajmowane we wspomnianej dyskusji przez ważne osobistości kościelnego życia intelektualnego. Głos Josepha Ratzingera od dawna liczył się w sposób szczególny, ze względu na połączenie w osobie autora kompetencji uczonego wielkiego formatu z odpowiedzialnością prefekta Kongregacji Nauki Wiary. Począwszy od dziewiętnastego kwietnia bieżącego roku myśl teologa, który stał się papieżem Benedyktem XVI, budzi tym większe zainteresowanie. Z kolei jezuita Hans Waldenfels, emerytowany wykładowca uniwersytetu w Bonn, pozostaje jednym z głównych autorytetów w dziedzinie teologii fundamentalnej – dyscypliny sytuującej się „na progu” chrześcijaństwa i powołanej do mediacji między wiarą Kościoła a światopoglądami innych religii, systemów filozoficznych i nurtów ideowych.

Motywy przewodnim książki Ratzingera jest apologia prawa do formułowania twierdzeń na temat prawdy w kontekście religii. Tom, którego zawartość autor „przedkłada do debaty”, został skomponowany z artykułów napisanych w większości w latach 90. i dotyczących problematyki relacji wiara-kultura oraz wiara-rozum, a także prawda-wolność. Pełne odniesień do różnorodnych lektur wnikliwe analizy pojęcia kultury, charakteru wzajemnego stosunku różnych podmiotów kulturowych, natury fenomenu religii i historii religijnych poszukiwań ludzkości, w połączeniu z rozważaniem istotnych kwestii antropologicznych służą krytyce szeroko rozpropagowanego we współczesnym świecie „dogmatu relatywizmu”. Zdaniem Josepha Ratzingera w owej negacji możliwości dotarcia przez człowieka do prawdy postoświeceniowy sceptycyzm spotyka się z filozofią późnego antyku – której stosunek do religii reprezentują Symmachus i Julian Apostata – oraz z radykalnie apofatyicznymi teologiami Dalekiego Wschodu. W świetle takiego poglądu tolerujący wielość prób wyrażenia Tajemnicy „religijny kosmopolityzm” jawi się jako jedyna słuszna postawa, a „Mojżeszowe rozróżnienie” na Boga prawdziwego i bogów fałszywych stanowi historyczną tragedię. Tymczasem egzystencję zarówno jednostek, jak i społeczeństw kształtuje dążenie do właściwego poznania tego, co istnieje, oraz pielęgnowanie autentycznych wartości. Do istoty każdej kultury, w klasycznym rozumieniu tego terminu, należy podejmowanie kwestii metafizycznego fundamentu widzialnej rzeczywistości, a także zasadnicza otwartość na wzbogacające interakcje z analogicznymi podmiotami spotykanymi na dro-



dze historycznego rozwoju. Dlatego w wypadku chrześcijańskiej aktywności misyjnej stapianie się poszczególnych kultur z uniwersalistyczną kulturą wiary bynajmniej nie musi oznaczać zadawania gwałtu tymże kulturom partykularnym – jakkolwiek w historii europejskiej ekspansji kolonialnej takie gwałty faktycznie się zdarzały. Jednak chrześcijaństwo pojmowane właściwie utożsamia Prawdę z Miłością (por. 1 J 4, 8), co powinno w najwyższym stopniu gwarantować tolerancję. Skoro zaś pytanie o prawdę ma ścisły związek z pytaniem o p r a w d z i w e dobro, to postulowane przez niektórych relatywistycznie usposobionych myślicieli zastąpienie ortodoksji pozbawioną metafizycznych tez „ortopraksją” należy uznać za rozwiązanie całkowicie chybione.

Opisując stosunek chrześcijaństwa do innych religii, Ratzinger zwraca najpierw uwagę na trojaki sposób wychodzenia ludzkości ze stadium wyobrażeń mitologicznych, które zbierały w „logicznym i ogólnym oglądzie” prymitywne doświadczenia Boskości. Religie o charakterze mistycznym relatywizują mit jako symboliczną formę niewyraźnego przeżycia duchowego, „rewolucja monoteistyczna” Izraela porzuca mitologię na rzecz orędzia przekazanego przez proroków, natomiast greckie „oświecenie” filozoficzne deprecjonuje przednaukową wiedzę mitów i głosi poznanie racjonalne. Podczas gdy ostatnia z wymienionych dróg rezygnuje z optyki religijnej, dwie pozostałe okazują się w jej ramach wyrazem konkurencyjnych orientacji. Modne ostatnio sprowadzanie różnych religii do wspólnego mianownika przez uznanie zasadniczej zbieżności duchowego doświadczenia mistyków wszystkich tradycji w gruncie rzeczy absolutyzuje perspektywę teologiczną hinduizmu i pokrewnych mu systemów. Przyjęcie takiego założenia wcale nie oznacza wejścia na wyżyny bezstronnego uniwersalizmu. Kardynał akcentuje głęboki kontrast między ideą utożsamienia duszy z bezosobowym Absolutem a postawą miłosego oddania się człowieka osobowemu Bogu. W ślad za Guardianim zdecydowanie odróżnia wewnętrzne doświadczenie religijne od doświadczenia wiary, odpowiadającej na wezwanie „z zewnątrz”, oraz przypomina słowa Daniélou, że dziecko lub zapracowany robotnik dzięki prostej wierze w Chrystusa przewyższają wielkich ascetów i religijnych geniuszy. Ponadto wraca do omawianego już na kartach swego pamiętnego *Wprowadzenia w chrześcijaństwo* tematu kojarzenia przez Pawła i pierwszych apologetów głoszonej przez nich nowiny o Bogu raczej z konkluzjami filozoficznych dociekań sensu rzeczywistości niż ze świętymi opowieściami pogan. Ewangelizatorzy pierwszych wieków stanęli po stronie „oświecenia” i w nim – nie w religiach – dopatrywali się „zia-



ren Logosu”. Zarazem chrześcijańska „demitologizacja” nie przeszkadzała, już po detronizacji bogów w imię prawdy, rozpoznać w nich jednak przecucia i słabego odbicia tego Jedynego.

Zróznicowane wypowiedzi biblijne oraz świadectwa tradycji pokazują, że wynikający ze specyficznej samowiedzy stosunek chrześcijaństwa do religii świata cechuje w sposób paradoksalny nastawienie jednocześnie pozytywne i negatywne. Świadomość niezasłużonego obdarowania wyjątkowym poznaniem Prawdy, która poza tym rozsiewa jakieś swe refleksy wszędzie i zawsze, każe dostrzegać w religiach „dynamikę adwentu” i „prekursorski” charakter w stosunku do Objawienia, ale też nakazuje profetyczny osąd wszystkiego, co w świetle tego ostatniego zostaje rozpoznane jako fałsz i degeneracja. Między różnymi systemami wierzeń i zachowań rysują się niekiedy zasadnicze sprzeczności wymagające rozstrzygnięcia w kategoriach dobra i zła. Wbrew iluzji teologicznych relatywistów trafiają się w religiach (nie wyłączając, oczywiście, samego chrześcijaństwa) zwyrodnienia budzące grozę: „Istnieją formy zachowań, które nigdy nie będą świadczyły o prawości człowieka, jak i takie, które zawsze się z nią wiążą. Oznacza to, że zbawienie nie zależy od samych religii, ale jest z nimi powiązane o tyle, o ile człowiek staje się dobry, szuka Boga, prawdy i miłości”.

Joseph Ratzinger nie chce się zajmować teoriami dotyczącymi sposobu, w jaki Bóg może zbawić każdego, nie naruszając przy tym wyjątkowości Chrystusa. W imię respektu dla tajemnicy Boskiego działania dystansuje się w pewnej mierze od dyskusji między ekskluzywizmem, inkluzywizmem i pluralizmem. Zwraca natomiast uwagę na istotną rolę szczerego stawiania przez ludzi dobrej woli pytań o Sens oraz wychodzenia poza granice zastanych poglądów i zwyczajów. W jego ujęciu chrześcijanin czuje się bratem wszystkich, którzy „wewnętrznie są w drodze”, ponieważ i on musi codziennie nie tyle trwać przy ideach i strukturach, ile zwracać się ku (żywej) Prawdzie. Rzeczą ludzką jest pielgrzymowanie, nie zaś stagnacja lub błędzenie bez celu. Dlatego czynnikiem zbliżającym religie pozostaje „dynamika sumienia oraz cichej obecności Boga”.

Książka Waldenfelsa *Chrystus a religie* stara się uporządkować problematykę koniecznego dziś dialogu międzyreligijnego w kontekście chalcedońskiego wyznania wiary w Jezusa Chrystusa jako prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka. Autor podkreśla ważność jednoczesnego ukierunkowania teologii na studiowanie bez uprzedzeń innych światopoglądów oraz pogłębianie samoświadomości chrześcijan. Nie można bowiem



po prostu zastąpić tendencji do odrzucania wszystkiego, co obce, programowym stawianiem cudzego zdania wyżej niż własne. Zresztą otwartość na wyznawców alternatywnych projektów zbawienia łączy się z relacją do Zmartwychwstałego otaczającego swą troską całą ludzkość: „Chrześcijanie, którzy skłonni są odrzucać oficjalną naukę, zamiast starać się ją zrozumieć, muszą sobie przypomnieć 1 P 3, 15 i postawić pytanie, czy rzeczywiście swoją nadzieję uzasadniają faktem, iż Bóg stał się człowiekiem, a także śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa. Bez wątplenia wielu chrześcijan sytuuje się obecnie poza Chalcedonem (...). Teologia jest jednak refleksją nad żywą wiarą i jest martwa tam, gdzie u jej podstaw brakuje owej wiary”.

Waldenfels podejmuje zatem rozważania nad przeoczonym w toku dziennikarskich dyskusji centralnym (sygnalizowanym już przez tytuł) zagadnieniem głośnej watykańskiej deklaracji *Dominus Iesus*. Nawiązuje przy tym do życzliwie przez siebie interpretowanej teologii pluralizmu religijnego Jacques’a Dupuis oraz do myśli Karla Rahnera. Praca zawiera cenne, pełne subtelnych rozróżnień uwagi na temat pojmowania religii jako takiej oraz różnych religii jako „rzeczywistości konkretnych”, powiązań religijności z duchowością, odnoszących się do religii aspektów historii człowieka i ludzkości, a także relacji między dialogowaniem i wyznawaniem wiary. Akcentuje prymat przysługujący w argumentacji apologetycznej ukazywaniu pewnej wielkości osobowej (Jezusa z Nazaretu), nie zaś rzeczowej (światopoglądu, sposobu życia, organizacji religijnej). Chrześcijaństwo to przede wszystkim *imitatio Christi*. Tego rodzaju konstatacja pomaga wskazywać na jedyność i niepowtarzalność o s o b y Jezusa, choć z drugiej strony stwarza możliwość porównań z innymi postaciami założycieli religii (tam gdzie takowe występują). Jednak próby zaklasyfikowania Nazarejczyka, zgodnie z rozpowszechnioną typologią, jako proroka, nauczyciela, zbawcy, „oświeconego”, awatara lub uzdrowiciela, nie wychwytyją Jego najistotniejszej cechy – roszczenia do bycia Drogą (J 14, 6) ze względu na zupełnie wyjątkowy rodzaj więzi z Bogiem. Droga życiowa samego Jezusa zaprowadziła Go na krzyż, którego teologiczne odczytanie potęguje niemożność klasyfikacji. Waldenfels cytuje w związku z tym znamienne wypowiedź japońskiego teologa Kosuke Koyamy o krzyżu, który „nie ma uchwytu”, będącą rodzajem parafrazy biblijnego sformułowania o „nauce krzyża” jako głupstwie i skandalu (1 Kor 1, 18. 23).

Niemiecki jezuita formułuje wnioski dla dialogu między religiami z uwzględnieniem sytuacji podążania przez każdą z nich własnym szla-



kiem, gdy krzyżują się punkty widzenia i niemożliwe jest zaproponowanie przez kogokolwiek metastanowiska. Zarazem przypomina o wynikającej z jedności rodzaju ludzkiego zdolności do intersubiektywnej komunikacji. Judeo-chrześcijański paradygmat nakazuje podmiotowe traktowanie rozmówców, a więc uznanie ich wolności i równej z nami rangi oraz akceptację wyrażanej przez nich samowiedzy. Jednocześnie chrześcijaninowi nie wolno redukować własnej wiary w Chrystusa, ani relatywizować Jego rzeczywistości i znaczenia przez odwołanie do „innych modeli myślowych”. Dla wszystkich interlokutorów wydaje się jednak możliwy „wzajemny inkluzywizm”, a także pełna szacunku „wymiana zaproszeń” do skorzystania ze swych duchowych doświadczeń. Zwłaszcza po stronie chrześcijańskiej zapraszanie i świadectwo winny zastąpić osądzanie odmiennych dróg. Natomiast odnosząc się do teologicznej kwestii statusu religii świata w ekonomii zbawczej, Waldenfels delikatnie polemizuje ze stanowiskiem Kongregacji Nauki Wiary wyrażonym w ósmym punkcie *Noty* na temat książki Jacques’a Dupuis *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Jeśli bowiem stwierdza się tam, że Duch Święty dokonuje zbawienia wyznawców innych religii także dzięki obecnym w owych religiach „elementom prawdy i dobra”, to „niełatwo zrozumieć”, czemu Kongregacja odmawia jednocześnie uznania samych religii „jako takich” za drogi zbawienia. Teolog zdaje sobie oczywiście sprawę z zastrzeżeń, jakimi strona katolicka musiałaby obwarować podobne uznanie. W jego ujęciu refleksja nad stosunkiem misterium Chrystusa (widzianego w perspektywie trynitarnej) do religii świata wymaga uszanowania zarówno chalcedońskiej „chrystologii negatywnej” (wykluczającej jakiegokolwiek redukcje Bosko-ludzkiego paradoksu), jak i wywiedzionej z Listu do Filipian (2, 5-11) teologii *kenosis*, w której *Deus semper maior* okazuje się zarazem *semper minor*. W krzyżu Jezusa zatkniętym „poza miastem” (Hbr 13, 12) – na ziemi niczyjej i do dyspozycji wszystkich – Bóg objawia swą wielkość w małości cierpiącego człowieczeństwa i odtąd można Go spotkać *incognito*, ukrytego w każdym ludzkim zmaganiu z losem. Albowiem:

istnieją prawdy, których nie należy kwestionować, a które określają życie człowieka i wedle których człowiek powinien żyć. Radykalne oderwanie się od samego siebie, radykalne zdanie się na innego i życie tym, co właśnie dlatego jest prawdziwym „ja”, że nie jest małym egoistycznym „ja”, tworzy ramy, w których człowiek znajduje swoje irracjonalne oparcie w całkowicie Innym. Okrzyk radości, który ludzie wydają w obecności Boga, różni się w ostatecznym rachunku mniej od milczącego podziwu bez wzywania imienia Boskiego, niż to się może zdawać niektórym ludziom na podstawie ich subiektywnych odczuć i przekonań.



Zestawienie ze sobą treści omawianych książek pobudza do rozważań na temat wielkości wyzwania, przed jakim staje chrześcijańska teologia religii, chcąc uniknąć zarówno protekcyjnego traktowania innych, jak i redukcji wiary własnej wspólnoty. Ratzinger teolog wnosi w debatę uczonych to samo zatroskanie o prawdę w jej klasycznym rozumieniu, które przejawiał, występując jako watykański strażnik ortodoksji. Podobnie jak w opublikowanej w roku 1997 pracy *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*² – gdzie nawiązywał do intuicji Kuzańczyka z *De pace fidei* – Ratzinger widzi w obrębie międzyreligijnego dialogu miejsce dla przyjaznego sporu, w którym arbitrem pozostaje Boski Logos. W imię idei „zgodności umysłu z rzeczą” kardynał z mocą podkreśla, że między wypowiadającym się Bogiem Izraela, idolami pogan i nieosobowym Bóstwem Orientu „nie ma ostatecznie żadnego związku”. Faktycznie obecne w religiach „elementy prawdy i dobra” wskazują poza nie. Radykalne różnice w pojmowaniu „boskości” uniemożliwiają więc, postulowaną lekkomyślnie przez niektórych, „modlitwę międzyreligijną”, którą Ratzinger starannie odróżnia od praktykowanej okazjonalnie w Asyżu „modlitwy wieloreligijnej” (obok siebie, lecz oddzielnie).

Z kolei w ujęciu Hansa Waldenfelsa mocne przyłgnięcie do Boga żywego – objawiającego się w Synu, którego przyjście nazaczyło historię – nie przeszkadza, a wręcz pozwala z ufnością afirmować także autentyczne duchowe bogactwa innych religii. Ciekawe, że obaj autorzy wspominają w kontekście dialogu międzyreligijnego o konieczności „rozróżniania duchów”, ale odżegnujący się od synkretyzmu Waldenfels wykazuje przy tym sporą empatię w stosunku do pozornie heterogenicznych duchowości. Zgodnie z przekonaniem, wyartykułowanym niegdyś na kartach niewielkiej książeczki *Ukrzyżowany i religie świata*³, dopatruje się w nich przejawów ukrytego otwarcia na misterium jedyne go Zbawiciela. Notabene również wspomniane dziełko zawiera odwołanie do religijnej utopii Kuzańczyka. Także zdaniem jezuitskiego teologa „prawda jest ciągle jeszcze ważną wartością, o którą warto wspólnie walczyć”, a doświadczenie uczy, że „nie wszystkie drogi prowadzą do Rzymu”. Jednak Waldenfels stwierdza spokojnie, że tam, gdzie nie można się razem pomodlić, zawsze można wspólnie pomilczeć, bo przeszczeń spotkania z Bogiem „jest większa niż ludzka wyobraźnia”.

² Wyd. polskie pod niezbyt szczęśliwym tytułem *Granice dialogu*, tłum. M. Mijalska, Wydawnictwo M, Kraków 2000, zostało zrecenzowane w „Znaku” nr 552 (5) 2001, s. 131-137.

³ Tłum. P. Pachciarek, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 1990.



Rozłożenie akcentów w omawianych pracach wskazuje na złożoność ich zasadniczego problemu – kwestii chrześcijańskiej interpretacji zróżnicowanego świata religii. Można się zastanawiać, w jakiej mierze przedstawiona przez Ratzingera charakterystyka mistyki Dalekiego Wschodu odpowiada obrazowi uzyskiwanemu w wyniku pogłębionego studium źródeł oraz wymiany doświadczeń w dialogu. Lecz generalna obrona przez przyszłego papieża roszczeń umysłu do poznania prawdy (a nie tylko formułowania opinii) przypomina o powadze religijnego dyskursu. Ważne jest również zwrócenie uwagi chrześcijan na krytyczną funkcję Objawienia wobec rozmaitych ludzkich wyborów i postaw (J 3, 19). Natomiast zarysowana z wielkim wyczuciem przez Waldenfelsa panorama „religijnego areopagu” może przyprawić o zawrót głowy. Próba maksymalnego uwzględnienia wielości rozbrzmiewających tu głosów przypomina wysiłek kroczenia po falach. Jak nie utonąć w morzu punktów widzenia, wśród falowania zmiennej perspektywy? Recepta pozostaje ta sama co w Ewangelii. Oparcie daje wiara w Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka. Pozostali uczestnicy dialogu mogą tę opcję interpretować po swojemu, ale dla chrześcijan innego rozwiązania po prostu być nie może.

MAREK KITA, ur. 1965, dr filozofii, teolog, asystent w katedrze chry-stologii PAT. Publikował w „Znaku”, współpracował przy wydaniu tomów *Mistrzowie teologii* (1998) i *W kręgu idei Włodzimierza Solowiowa* (2002). Ostatnio wydał *Klucz do żywych przekonań* (2005).



Ireneusz Ziemiński
**Wielość religii:
dzieło szatana
czy zamysł
Boga?**

Grzegorz Chrzanowski OP,
Zbawienie poza Kościołem.
Filozofia pluralizmu religijnego
Johna Hicka,

W drodze, Poznań 2005, ss. 352

„Gdyby woły, konie i lwy miały ręce i mogły nimi malować i tworzyć dzieła tak jak ludzie, to konie malowałyby obrazy bogów podobne do koni, a woły podobne do wołów – i nadawałyby bogom kształty ta-



kie, jaka jest ich własna postać”. Te słynne słowa starożytnego Ksenofanesa można interpretować przynajmniej na kilka sposobów, upatrując w nich bądź to przekonania, że człowiek jest z natury religijny, bądź że wszelki język o Bogu jest ze swej istoty nieadekwatny i antropomorficzny, bądź nawet że idea Boga jest wyłącznie ludzkim wymysłem, któremu nie odpowiada żadna realność. W przytoczonym zdaniu można dostrzec również załączek idei pluralizmu religijnego, w myśl którego każda religia, pomimo niemożliwości adekwatnego opisu istoty Boga, ukazuje Go jako centrum i ostateczny cel ludzkiego życia. Tak zinterpretowane słowa Ksenofanesa wskazują też, że każda religia jest traktowana przez swoich wyznawców jako jedynie prawdziwa.

Niezależnie od tego, która (i czy w ogóle którakolwiek) z tych interpretacji jest bardziej zasadna od pozostałych, nie ulega wątpliwości, że dla każdej religii wyzwaniem jest nie tylko ateizm, lecz także fakt istnienia innych religii pretendujących do wyjątkowości. Sytuacja ta zmusza każdą religię z jednej strony do uzasadnienia konieczności religijnego wymiaru życia człowieka, z drugiej – do wykluczenia wszystkich innych wyznań i form kultu jako fałszywych. Zadanie to jest nie tylko trudne, lecz jawić się może, przynajmniej na pierwszy rzut oka, jako sprzeczne, argumenty bowiem formułowane przeciwko prawdziwości innych religii mogą zostać użyte także przeciwko religii pretendującej do wyłączności. Ponieważ jednak współcześnie religia nie jest pojmowana jako metafizyczny opis świata, lecz przede wszystkim jako forma zbawienia człowieka, problem wielości religii podejmuje się jako zagadnienie praktyczne, nie zaś teoretyczne.

Kwestia wielości religii jest szczególnie ważna z perspektywy chrześcijaństwa, które z jednej strony proklamuje ideę Boga pragnącego zbawienia wszystkich ludzi, z drugiej zaś głosi, że jedynym wydarzeniem zbawczym było Wcielenie i Zmartwychwstanie Chrystusa. Wzięte dosłownie tezy te stawiają pod znakiem zapytania możliwość zbawienia tych, którzy bez najmniejszej winy z własnej strony nie poznali Chrystusa. Jeżeli bowiem mimo to mogą oni zostać zbawieni, to bycie chrześcijaninem (wyznanie wiary w Chrystusa) nie jest do zbawienia konieczne; jeżeli natomiast zbawienie nie jest dla nich możliwe, to można wątpić zarówno o powszechnej miłości Boga, jak i o skuteczności zbawczej misji Chrystusa (większość ludzi bowiem zostanie z grona zbawionych wykluczona).

Problem ten, wyrażający się w pytaniu, czy jest możliwe zbawienie poza Kościołem Chrystusowym, w sposób najpełniejszy (a zarazem naj-



bardziej radykalny) podjął w ostatnich latach angielski filozof i teolog – John Hick. Już z tego powodu pierwszą na gruncie polskim krytyczną monografię koncepcji Hicka (autorstwa Grzegorza Chrzanowskiego) należy odnotować jako ważny przyczynek do filozoficznych sporów na temat istoty religii, a także jako głos w dyskusji na temat roli chrześcijaństwa w świecie. John Hick problem wielości religii rozstrzyga w duchu skrajnego pluralizmu, w myśl którego każda religia jest prawdziwa o tyle, o ile stawia w centrum ludzkiego życia odniesienie do Boga, popada jednak w nieuchronny fałsz, usiłując Boga w jakikolwiek sposób opisać. Hick neguje także twierdzenie o wyłączności zbawczej misji Chrystusa, ponieważ wzięte dosłownie wyklucza ono z grona zbawionych wszystkich, którzy Chrystusa nie znają bądź nie dostrzegają w Nim jedyne go pośrednika między Bogiem a światem. Zdaniem Hicka, Jezus był wprawdzie wybitną postacią religijną, w żadnym jednak razie nie można Go uznać za jedną z Osób Bożych. Wcielenie ma charakter metaforyczny, jest bowiem szczególną łaską Boga działającą w człowieku; łaski tej mogą jednak dostąpić także inne osoby (Jezus nie był wyjątkiem) i to niezależnie od wyznawanej religii. Znaczy to, że Bóg rzeczywiście działa w każdej religii i poprzez wielu ludzi, fałszem byłoby jednak powiedzieć, że zbawicielem świata jest Jezus (czy jakikolwiek inny człowiek). Religia nie jest przy tym, według Hicka, prawdziwą teorią świata, lecz sposobem osiągnięcia przez ludzi doskonalszej formy istnienia. Jest przemianą egzystencjalną polegającą na uwalnianiu się od postawy egocentrycznej na rzecz teocentrycznej (centrum świata bowiem nie jestem ja, lecz Bóg). Tak pojęta religia jest z jednej strony uwarunkowana kulturowo i historycznie, a z drugiej – stanowi rezultat rzeczywistego oddziaływania *sacrum* na człowieka. Znaczy to, że jedna Boska Rzeczywistość przejawia się na wiele sposobów, z których żaden nie może być traktowany jako absolutnie prawdziwy. Wspólnym elementem wszystkich religii jest wiara w Transcendencję, różnice zaś wynikają z odmiennych obrazów owej Transcendencji oraz oferowanych człowiekowi technik egzystencjalnej przemiany. Proponowane przez siebie rozwiązanie Hick określa mianem „przewrotu kopernikańskiego”, który polega na usunięciu chrześcijaństwa z centrum świata religii i uczynieniu owym centrum Boga. W „teologii kopernikańskiej” tracimy prawo do oceniania innych religii w świetle kryterium ich zgodności z chrześcijaństwem; wszystkie religie (w tym chrześcijaństwo) winniśmy raczej postrzegać jako równorzędne formy zbawczej obecności Boga.



Za tak pojętą hipotezę pluralizmu religijnego przemawiają istotne racje, chociażby: 1) historyczny fakt wielości religii; 2) brak widocznej dominacji chrześcijaństwa w dziejach religii (czego przykładem trwanie, a nawet rozwój religii niechrześcijańskich); 3) uzasadniona wątpliwość, czy kiedykolwiek w przyszłości chrześcijaństwo (bądź jakkolwiek inna religia) stanie się religią jedyną i powszechną; 4) różnorodność autentycznych doświadczeń religijnych obecnych w różnych tradycjach kulturowych, często odległych od chrześcijaństwa; czy wreszcie 5) miłość Boga, który pragnie zbawienia wszystkich ludzi, w związku z czym nie może go ograniczać wyłącznie do jednej religii. Pomimo tych argumentów jednak hipoteza pluralistyczna, co trafnie dostrzega Grzegorz Chrzanowski, nie jest wolna od – niekiedy bardzo zasadniczych – trudności.

Jeśli zgodzić się z Hickiem, że każda religia jest równie skutecznym sposobem zbawienia (a zarazem, że żadna doktryna nie zawiera prawdziwego obrazu Boga), to pojawia się niebezpieczeństwo, iż (wbrew deklaracjom Hicka) bynajmniej nie Bóg zbawia człowieka, lecz człowiek błędnie interpretuje swoje wierzenia i formy kultu jako przejawy Bożego działania. Co więcej, w pojęciu zbawienia jako przemiany egzystencjalnej (porzucenie egoizmu na rzecz miłości do Boga) trudno dopatrzeć się sensu religijnego, który polega na ostatecznym wyzwoleniu od wszelkiego zła i pełnym zjednoczeniu z Bogiem.

Trudnością hipotezy Hicka wydaje się także jej swoisty synkretyzm. Pluralizm bowiem, relatywizując wszystkie religie jako w równym stopniu prawdziwe i fałszywe, zdaje się wyrastać z pokusy zbudowania jakiejś nadrzędnej „superreligii” będącej wspólnym elementem wszystkich tradycji. Taka jednak „superreligia” będzie w praktyce ograniczona do tezy o istnieniu Boga jako Transcendencji, powtarzając tym samym znany oświeceniowy eksperyment religii naturalnej (religii rozumu) negującej wszelki wymiar nadprzyrodzoności; wówczas jednak trudno upatrywać w niej skuteczną drogą zbawienia. Jak trafnie zauważa Chrzanowski, Hick, za cenę pogodzenia wszystkich doktryn, arbitralnie eliminuje (jako rzekomo nieistotne) treści poszczególnych wierzeń (w tym centralną dla chrześcijaństwa ideę Chrystusa jako zarazem człowieka i Boga). Chrzanowski zwraca też uwagę, że ograniczenie religii wyłącznie do wymiaru *praxis* powoduje, iż staje się ona jedynie „techniką” zbawienia, w życiu religijnym tymczasem znaczenie ma także określona wizja świata stanowiąca podstawę „techniki” (i czyniąca ją zrozumiałą). Wbrew Hickowi różnice doktrynalne między religiami mają istotne znaczenie



soteriologiczne, dla wierzących natomiast liczy się nie tylko to, czy ich religia jest skuteczna, lecz również czy jest prawdziwa w sensie zgodności ze światem (s. 329). Z tego powodu religia pozbawiona wymiaru doktrynalnego, wyjaśniającego ludziom zarówno ich miejsce w świecie, jak i ostateczny cel życia, staje się mało atrakcyjna: „Czy po wszystkich przekształceniach religii dokonanych na potrzeby hipotezy pluralistycznej religia jest nadal czymś, w co warto się silnie angażować?” (s. 269). Zdaniem Chrzanowskiego hipoteza pluralizmu odbiera ludzkiej religijności wymiar dramatyczny, związany z możliwością utraty zbawienia, charakterystyczny dla tradycyjnej soteriologii chrześcijańskiej. Skoro bowiem każda religia jest skuteczną drogą zbawienia, to nie istnieje ryzyko wyboru błędnego, wszelki zaś akt męczeństwa w obronie wiary staje się zbędny czy wręcz bezsensowny (s. 269-270).

Z perspektywy pluralizmu traci również sens wszelka ewangelizacja, będzie ona bowiem oznaczać nawracanie z jednego fałszywego obrazu Boga na inny, a konwersje religijne okażą się jedynie zmianą czysto ludzkich form kultu, nie zaś przemianą życia. Wskazuje to, że pluralizm (wbrew intencjom Hicka) bynajmniej nie służy ukazaniu pozytywnych wartości religii, lecz raczej podważa jej sens jako nieprzezwyciężalnego fałszu. Zdaniem Chrzanowskiego jest to skutek wyjściowego założenia Hicka, zgodnie z którym istnieje jedynie alternatywa między zbawieniem wąskiej grupy ludzi a zbawieniem wszystkich. Oprócz tych dwu ewentualności tymczasem jest jeszcze możliwa trzecia, a mianowicie zbawienie wszystkich przez Chrystusa, chociaż niekoniecznie w instytucjonalnych ramach chrześcijaństwa (s. 283, 290). Możliwości tej jednak Hick nie bierze pod uwagę, uważając ją wręcz za przejaw swoistego kulturowego imperializmu religii chrześcijańskiej.

Teza pluralizmu o zasadniczej nieistotności (a przynajmniej wtórności) kulturowo uwarunkowanych (i nieadekwatnych) obrazów Boga mogłaby być uznana za trafną z perspektywy autentycznych doświadczeń mistycznych, które w swojej najgłębszej istocie zdają się zbieżne pomimo odmienności tradycji, na których wyrosły. To najwięksi mistycy też najczęściej podkreślają radykalną Transcendencję Boga i Jego niewyrażalność za pomocą skończonych kategorii ludzkich (także religijnych). Problem w tym, że autentyczna mistyka jest zjawiskiem rzadkim, zdecydowana zaś większość ludzi dysponuje jedynie kulturowymi formami doświadczenia religijnego. Co więcej, każdy wyznawca danej religii jest nie tylko świadomy niewyrażalności Boga, lecz także przywiązany do tradycji religijnej, w której został wychowany i którą



uznaje za prawdziwą. Hipoteza pluralizmu tymczasem ten wymiar życia religijnego lekceważy.

Pluralizm ma także inną trudność, związaną z pojęciem Boga jako Tajemnicy. Ostateczna Rzeczywistość nie jest bowiem przedmiotem możliwego doświadczenia, w związku z czym nawet mistycy nie osiągną prawdziwego Boga, a jedynie Jego kulturowe obrazy. W takim jednak razie, jako absolutnie niepoznawalny, Bóg przestaje być rzeczywistością religii, stając się – jak trafnie zauważa Chrzanowski – jedynie postulatem mającym wyjaśnić fakt doświadczeń religijnych ludzkości (s. 196). Co gorsza, jeśli Bóg jest absolutną Tajemnicą, to staje pod znakiem zapytania możliwość jakiegokolwiek z Nim kontaktu. Tymczasem każdy człowiek szuka w religii bynajmniej nie dalekiego, pozaświatowego Transcendensu, lecz Boga prawdziwie bliskiego, do którego będzie się mógł zwrócić w swoich potrzebach i którego opiece bezgranicznie ufa. Poza tym można zapytać, czy – jeśli hipoteza pluralizmu jest trafna – modlitwa jest zanoszona rzeczywiście do Boga, czy stanowi jedynie wołanie do (z istoty nieadekwatnego) obrazu Boga. Widać wyraźnie, że pluralizm Hicka nie tylko prowadzi do tradycyjnej aporii Bóg rozumu – Bóg wiary, lecz także przywołuje w odmiennym i zupełnie niespodziewanym kontekście możliwość zinterpretowania Boga jako pojęcia zbudowanego z ludzkich niedoskonałości i pragnień. Tym samym też pluralizm rozmija się z praktyką życia religijnego; wprowadzając z jednej strony (podkreślając transcendencję Boga) stara się chronić ludzi przed idolatrią, z drugiej jednak – sam w idolatrię popada, negując możliwość bezpośredniego spotkania z Bogiem i skazując ludzi wyłącznie na obcowanie z wytworzonymi przez ich kulturę o b r a z a m i Boga.

Hipoteza pluralizmu, mimo iż wyrasta z ambicji neutralnego badania religii, okazuje się trudna do utrzymania także z perspektywy każdej konkretnej doktryny religijnej. Jest przecież oczywiste, że sens wiary chrześcijańskiej sprowadza się w dużej mierze do chrystologii, której eliminacja musiałaby oznaczać w gruncie rzeczy zniszczenie chrześcijaństwa (s. 263, 309), w podobnej zaś sytuacji pozostają także inne religie, które – pozbawione ich rdzennej doktryny – przestają być poważnymi propozycjami dla człowieka. Można tym samym powiedzieć, że hipoteza pluralizmu pozbawia większość religii ich tożsamości, co jest nie tylko błędem teologicznym, lecz – jak słusznie zauważa Chrzanowski – także błędem filozoficznym. Jeśli bowiem zgodzimy się, że zadaniem filozofii religii jest, przynajmniej w punkcie wyjścia, ujęcie zjawiska religii w całej jego różnorodności, to hipoteza Hicka stanowi odejście od



postulatu „powrotu do rzeczy” (s. 299). Nie chodzi przy tym o to, by filozof religii czynił jakiegokolwiek ustępstwa na rzecz dogmatyki określonej religii, lecz o to, by nie eliminował z religii zjawisk ją konstytuujących. Poza tym pluralizm zdaje się utrudniać wszelki dialog między religiami, a nawet czyni go bezprzedmiotowym (Boga uważa wszak za niepoznawalnego, a wszystkie doktryny religijne za fałszywe). Tak jednak stawiając sprawę, pluralizm okazuje się formą (negowanego przez Hicka) ekskluzywizmu. Jak wskazuje zresztą Chrzanowski, konsekwentny pluralizm wydaje się niemożliwy, narażony jest bowiem na zasadniczą aporię: albo opowie się za jakimś konkretnym rozumieniem Boga, popełniając błąd wszystkich religii, albo pojęcie Boga uzna za tajemnicę, pozbawiając je tym samym wszelkiej pozytywnej treści (s. 188-189). Hick, wbrew agnostycznym deklaracjom, wybiera pierwszy wariant, definiując Boga jako Miłość, która pragnie zbawienia wszystkich ludzi. W takim jednak razie jego hipoteza okazuje się formą chrześcijańskiego ekskluzywizmu bądź przynajmniej inkluzywizmu (sensowne są tylko te pojęcia Boga, które nie przeczą Jego miłości). Co więcej, pluralizm traktowany jako najbardziej adekwatne stanowisko w kwestii wielości religii sam staje się formą religii nadrzędnej, usurpującej sobie prawo do osądzania innych wyznań jako częściowo prawdziwych i częściowo fałszywych (s. 298). Inaczej mówiąc, pluralista wierzy, iż dysponuje u p r z y w i l e j o w a n y m p o z n a n i e m zarówno (z definicji niepoznawalnej!) natury Boga, jak i nieadekwatności jej ujęć przez poszczególne doktryny religijne: „(...) redukcjonizm hipotezy pluralistycznej wspiera się na roszczeniu do posiadania uprzywilejowanego punktu widzenia, religijnego punktu Archimedesowego, który odsłania względność wszystkich religijnych twierdzeń” (s. 298).

Podsumowując książkę Grzegorza Chrzanowskiego, należy podkreślić jej trafność zarówno w warstwie interpretacji, jak i krytyki stanowiska pluralistycznego. Co ważniejsze, Chrzanowski stara się postawić problem wielości religii nie tyle w kontekście ewentualnej sprzeczności między powszechną miłością Boga a możliwością zbawienia nielicznych, ile raczej w perspektywie z a m y s ł u B o ż e g o. „Czy w oparciu o istniejący faktycznie pluralizm religijny” – pyta Autor – „możemy zacząć traktować wielość religii jako zamysł Boży, którego ostatecznego znaczenia nie jesteśmy jeszcze w stanie do końca pojąć?” (s. 28). Ta perspektywa, która dostrzega w wielości religii bynajmniej nie dzieło szatana czy efekt ludzkich błędów, lecz istotne z n a c z e n i e s o t e r i o l o g i c z n e, wpisane w plany Bożej Opatrzności, wydaje się warta kontynuacji



i pogłębienia. W dialogu między religiami chodzi wszak nie tylko o to, by podzielać tę samą wiarę czy nawet „modlić się razem”, lecz przede wszystkim o to, by – jak podkreślał Jan Paweł II – „b y ć r a z e m, aby się modlić” (s. 35).

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI, ur. 1965, profesor filozofii na Uniwersytecie Szczecińskim. Wydał: *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej* (1999), *Moralność i religia. Poglądy filozoficzne Josepha Butlera* (2002).



Janina Katz

**Piękna sztuka
pisania**

Jan Tomkowski,
*Don Juan we mgle:
eseje o wierności,*

Rosner & Wspólnicy, Warszawa 2005

Z bogatej twórczości Jana Tomkowskiego – polonisty, eseisty, pisarza – znam zaledwie cztery książki: *Dom chińskiego mędrca*, *Pokolenie Gombrowicza*, *Samobójców i marzycieli* oraz najnowszą *Don Juan we mgle*, z pozornie paradoksalnym podtytułem *Eseje o wierności*.

Podzielony na pięć części *Don Juan we mgle* ma poza wszystkimi innymi zaletami i tę, że po skończeniu lektury czytelnik odczuwa potrzebę, aby spod pióra (oka, szkiełka i serca) Tomkowskiego wyszły również opowieści o innych pisarzach lub ich pojedynczych utworach. Oto moja lista: Słowackiego *Fantazy*, życie i *Nie-Boska komedia* Zygmunta Krasieńskiego, Stanisława Brzozowskiego *Sam wśród ludzi*, ostatnie lata życia Mickiewicza. Z samobójców pokolenia współczesności – Andrzej Bursa, prawdziwy *poète maudit*, a z żyjących – zaszyfrowana w swoich wierszach Ewa Lipska, jedyna, moim zdaniem, wielka poetka ostatniego dziesięciolecia.

W pierwszej części *Don Juana we mgle...* Tomkowski zajmuje się Mickiewiczem i Słowackim. Mickiewiczem – autorem *Pana Tadeusza*, Słowackim – autorem *Lambra*. Druga część jest przedrukiem *Samobójców i marzycieli*; tym razem bez licznych przykładów ich twórczości i bez kalendarium. Część trzecia to pozytywiści; autor włączył w nią również *Chłopów*, ale pominął *Lalkę*. Czwarta część stanowi mieszankę: jest tu esej o *Nocach i dniach*, o wewnętrznej emigracji Marii Kun-



cewiczowej, o Mackiewiczu, Hłasce, eseistach Wittlinie i Stempowskim, a z żyjących (*bis hundertundzwanzig!*) o Marku Nowakowskim. Być może niezbyt dobrze to świadczy o współczesnej polskiej prozie, ale równie dobrze może być sprawą kaprysu, czyli wyboru autora. Teksty Tomkowskiego są najczęściej krótkie, parostronicowe. Dłuższym esejem uhonorował autor Marię Dąbrowską, ale najwięcej miejsca poświęcił trzem wielkim baśniom polskiej literatury: *Panu Tadeuszowi*, *Nad Niemnem* i *Chłopom*. Oto przykład, jak pisarz jednym celnym zdaniem określa ontologiczny status bohaterów pierwszej z nich: „...grono bezradnych rozbitków, błakających się w nie swoim czasie”.

Niewykluczone, że to właśnie objętość większości esejów jest przyczyną moich nielicznych pretensji do autora książki. Krzywdę, moim zdaniem, wyrządził Tomkowski trzem pisarzom: Hłasce, Leo Lipskiemu i Mackiewiczowi. W analizie twórczości pierwszego zabrakło mi omówienia izraelskiej prozy autora *Wszyscy byli odwrócenii*. Tomkowski wzmiankuje, że Hłasko przedstawia Izrael jako piekło, ale to oczywiście za mało. Szczególnie jeśli zważy się, że w okresie, kiedy pisarz przebywał w Izraelu, było to przedpiekło, niemal raj. W analizie prozy Lipskiego, tak mocno napiętnowanej pobyt w sowieckich łagrach, zabrakło mi bodaj wzmianki o stosunku autora *Piotrusia* do Izraela (gdzie zamieszkał po wojnie) i o jego kalectwie; sparaliżowany pisarz był pielęgnowany i osaczony przez zakochane w nim kobiety. W eseju o Mackiewiczu wbrew swoim zwyczajom pisarz odsyła czytelnika do innego krytyka (Boleckiego), nie zajmując się polityczną postawą tego ciągle w moich oczach kontrowersyjnego pisarza.

Tomkowski nie tyle interpretuje, ile reinterpretuje autorów, o których spisano tomy i o których, zdawałoby się, powiedziano – i wielokrotnie powtórzono – wszystko. Ma spojrzenie naiwnego czytelnika, który po raz pierwszy, nieskażony lekturą zawodowców, czyta sobie, ot tak, dla przyjemności, przy okazji odkrywając zakamarki, które uszły uwagi innym. Ważne zakamarki. W ten sposób otwiera nowe perspektywy odczytywania dzieł tak znanych jak *Noce i dnie*, *Szyzyfowe prace* czy *Chłopi*. Jest obdarzony absolutnym słuchem literackim, dostrzega najmniejsze detale utworu, posiada ogromną wiedzę, którą podsuwa czytelnikowi w sposób zrozumiały, logiczny, stylistycznie wyczelowany. Za tą elegancją stylu i oryginalnością myśli kryje się bez wątpienia mrówcza praca, setki godzin spędzonych w Bibliotece (czyli podróżyach mentalnych) i w bibliotekach. Ale i to nie wszystko. Tomkowski zachowuje się jak hazardzista w szponach ukochanego nałogu; odkrywa nagle



karty, których czytelnik najmniej się spodziewał. Swoim eseistycznym stylem wydaje się najbliższy Herbertowi i uniwersyteckim wykładom Nabokova na temat arcydzieł literatury światowej. Co ma swoją ujemną stronę – olśniony czytelnik być może nie wróci do lektury prezentowanych przez niego utworów, bo otrzymał więcej, niż się spodziewał: opis, interpretację, cytaty, anegdotę i świeże spojrzenia na mniej lub bardziej zakurzone dzieło.

Podobnie jak w *Domu chińskiego mędrca*, który osobiście uważam za arcydzieło powojennej polskiej eseistyki – tuż w sąsiedztwie Miłosza, Herlinga- Grudzińskiego (ale bez jego idiosynkrazji) i wspomnianego już Herberta – tak i w *Don Juanie...* interesują Tomkowskiego najbardziej pisarze skłonni do mistycyzmu. Konstruuje jednak opozycję między mistyką a poezją, przyznając tej drugiej wyższość i przeciwstawiając poetyckie natchnienie mistycznemu objawieniu. Wpatrując się w jego uwagi na temat mistycyzmu, tak wrogiej mojej płytkiej, ateistycznej duszy, z niejaką ulgą przeczytałam zdanie odnoszące się do wpływu Towiańskiego na twórczość Słowackiego i Mickiewicza: „Nie mamy jednak ciągle pewności, czy bez owego, ciągle jeszcze niewyjaśnionego do końca wpływu, twórczość ta nie przedstawiałaby się równie imponująco”.

Jedyny nowy tekst w części, która jest skróconym przedrukiem *Sambójców i marzycieli*, nosi tytuł *Zmarnowani, pokrzywdzeni, bezdomni*. To niejako podsumowanie głównej idei książki i polemika z historykami literatury, którzy okres między klęską powstania styczniowego a kiełkowaniem poezji Młodej Polski uznali za „epokę niepoetycką”. Tomkowski skupia się na dziejach zapomnianych postromantyków w okresie szturmującego pozytywizmu. O jednym z nich, Leonardzie Sowińskim, poecie i autorze nieukończonych pamiętników, napisze w zakończeniu eseju *Don Kichote w szynku*:

Wyobraźmy sobie zatem obskurny szynk, brudne stoły zasłane starymi gazetami, zapluta podłogę, sylwetki doróżkarzy ledwie widoczne w gęstym dymie, odór piwa, wódki, mocnego tytoniu, a pewnie i ludzkich ekskrementów. W tym otoczeniu Leonard Sowiński recytuje swoje religijne wiersze. Jedni się oburzają, innych bawi ten wiecznie pijany wieszcz-oryginał. Nie dziwnym się, nie potępiamy, nie oburzamy. „W pobliżu poety wszędzie tryska poezja” – zauważył przed laty Novalis.

Inny nieszczęśnik, Władysław Szancer (Ordon), bohater eseju *Orfeusz z Kulparkowa*, spędził w zakładzie dla psychicznie chorych trzydzie-



ści pięć lat. Tomkowski nie waha się porównać go do Hölderlina i czyni trzeźwą uwagę, że gdyby Prus i Sienkiewicz zakończyli swoją literacką karierę w wieku lat trzydziestu, mało kto by o nich dzisiaj pamiętał.

Najbardziej rozpaczliwa, a zarazem najbardziej ujmująca w tej części jest historia Marii Bartusówny, nauczycielki i autorki cyklu sonetów *Mysli przedślubne*. Tomkowski:

Osobiście sądzę, że odwagi miała więcej niż niejeden mężczyzna. Safona z wiejskiej szkółki, nieszczęsna dama klasowa w śnieżnym labiryncie poszukująca zasypanej szkoły. Deotyma i Kasandra, konająca na suchoty galicyjska Madame Bovary (...). Piękna malownicza postać, w trzydziestym pierwszym roku życia żegnająca się ze światem. Jakie to smutne. Jakie to niesprawiedliwe...

W części poświęconej pisarzom pozytywizmu czytelnika czeka kolejna niespodzianka: polemika z rozpowszechnionym poglądem, jakoby ten okres – pragmatyczny, pozbawiony wyższych ideałów – skłócony był z narodowym duchem. „Trudno się dziwić – pisze Tomkowski – że w kraju, który od ładnych paru wieków żyje nadzieją na cud, pozytywiści mieli ciężkie życie”.

Nad Niemnem, dowodzi pisarz, to *Pan Tadeusz* prozą. Orzeszkowa, którą z romantycznych poetów najbardziej fascynował Krasiński, czuła się zobowiązana wyrzec się *Nie-Boskiej komedii* na korzyść poematu Mickiewicza. Tomkowski: „Mieszkańców utopii zwanej Bohatyrowicze nie trapi nigdy nuda. Nie muszą martwić się, czy znajdą jakieś zajęcie w porze żniw albo sianokosów. Sama przyroda rozwiązuje za nich te problemy”. A Sprawa Narodowa? I ta żyje: „...echa powstania styczniowego odzywały się raz po raz w *Nad Niemnem* niczym najbardziej bolesna pamiątka przeszłości”.

W pasjonującej interpretacji *Chłopów* Lipce jawią się jak *science fiction* na opak. Tomkowski porównuje powieść Reymonta z powieścią Marqueza *Sto lat samotności*, której autor „...wymyślił Macondo – magiczną osadę obywatelką się bez kontaktów z resztą świata”. Barwna jak stroje ludowe powieść Reymonta wylania się z analizy Tomkowskiego jako dzieło o zezwierzęceniu: „Chociaż powieść odczytywano zwykle jako apologię stanu chłopskiego (...), to jednak arcydzieło Reymonta przynosi wizję surową i mroczną (...). Na pierwszy plan wysuwa się okrucieństwo, tępa nienawiść, mściwa zapalczywość, a często nawet nierozumna radość destrukcji”.



Jeszcze większą niespodziankę gotuje autor, argumentując, że *Szyfowe prace*, książka o „ówczesnym szkolnictwie”, jest swojego rodzaju pre-*Ferdydurke* – powieścią o tematyce europejskiej, do dzisiaj aktualnej.

Tomkowski nie ukrywa swojego sceptycyzmu wobec tendencji panujących we współczesnej kulturze. Broni za Wittlinem i Stempowskim humanistycznego wykształcenia, ostrożnie – na mój gust zbyt ostrożnie – krytykuje zmiany w systemie nauczania po młodzieżowych rewoltach z roku 1968. Niesłusznie, moim zdaniem, krytykuje Amerykę za brak szacunku dla kultury antycznej; za amerykańskie pieniądze nie tylko odkopano Efez; w Ameryce od lat najwięksi poeci tłumaczą grecką i rzymską klasykę. O zmiennych modach na różnorakie etniczne kultury pisze: „W kulturze XX wieku skłonnej obdarzać nas zarówno estetycznym relatywizmem, jak i przekonaniem, że zdolni jesteśmy bez żadnych ograniczeń wybierać dowolną tradycję, tkwił być może pewien błąd”. Podobny, choć radykalniej wyrażony pogląd znaleźć można w wierszu Miłosza *List*, który jest dyskusją i polemiką z hinduskim pisarzem i filozofem Raja Rao.

W innym miejscu Tomkowski napisze bez osłonek: „Po epoce pogaństwa, a potem chrześcijaństwa, ludzkość wkroczy w epokę chamstwa i głupoty. My właśnie w takiej epoce żyjemy”. Samuel Beckett wyraził to jeszcze krócej: „Człowiek dziczeje. To mus”.

Ostatnia część książki, *Stare zeszyty*, to krótkie refleksje na temat pisarzy tak różnych jak Leopold Buczkowski, Józef Łobodowski, Stanisław Dygat... A także rozważania na temat duszy, panien na wydaniu w polskiej literaturze, miasteczka Brzeg, które postawiło na kulturę (i dobrze na tym wyszło), wyboru między Biblioteką a Światem. *Stare zeszyty* stanowiły również niepoślednią część *Domu chińskiego mędrca*. Więc moja ostatnia prośba: o książkę złożoną z samych „starych zeszytów” – aforystycznych, zadziwiających i bez wątpienia należących do pięknej literatury.

JANINA KATZ, ur. 1939, absolwentka polonistyki i socjologii UJ, tłumaczka, publicystka, pisarka (duńska). Od roku 1969 mieszka w Danii.



połączeństwo nieobojętnych

Marcin Żyła

Tyle kosztuje uśmiech dziecka

Szczęścia nie można wyrazić pieniędzmi, ale gdyby spróbować wycenić jeden tylko uśmiech dziecka z sierocińca Bon Children's Home w Himalajach indyjskich, to suma dwudziestu pięciu dolarów nie wydałaby się zbyt wysoka. A właśnie tyle kosztuje miesięczne utrzymanie jednego z kilkudziesięciorga dziewczynek i chłopców, którym – daleko od ojczyzny ich rodziców, Tybetu – stworzono szansę nauki i wychowania zgodnego ze starą tradycją.

Program sponsoringu indywidualnego, nazywanego często „adopcją serca”, prowadzi w Polsce Fundacja Pomocy Dzieciom Tybetu „Nyatri”. Nyatri to imię mitycznego króla Tybetu, ojca wszystkich Tybetańczyków. Fundacja poszukuje wśród nas „ojców” i „matek”, którzy zobowiążą się do utrzymywania wybranego wychowanka Bon Children's Home do momentu zakończenia przez niego edukacji. Każdy – osoba prywatna, firma, grupa znajomych – może „adoptować” tybetańskiego malucha za dwadzieścia pięć dolarów (równowartość niecałych dziewięćdziesięciu złotych) miesięcznie.

Kiedy w latach 50. rozpoczęła się chińska okupacja Tybetu, tyśiące mieszkańców tego kraju pokonało przełęcz himalajskie, docierając do Nepalu i Indii. Byli wśród nich bönpowie – wyznawcy tradycyjnej religii bön, przez wieki poddanej wpływowi buddyjskim. Większość Tybetańczyków uważała ich za lud prymitywny i wierzący w zabobony. Zlecano im najtrudniejsze prace: wielu zginęło pod-



czas budowy dróg w Himalajach. Na emigracji wyznawcy bön ciągle doświadczają dyskryminacji, a że stanowią zaledwie jeden procent ogółu populacji tybetańskiej, grozi im całkowity zanik w ciągu jednego czy dwóch pokoleń.

Indyjską wieś Dolanji w zachodnich Himalajach wybrano na miejsce, w którym bönpowie mogą kultywować swe tradycje. Za zgodą Dalajlamy XIV i tybetańskiego rządu na uchodźstwie powstało tam osiedle, hostel dla chłopców przygotowujący do życia klasztornego oraz szkoła. W 1988 roku założono Bon Children's Home (BCH) – sierociniec dla chłopców i dziewcząt pozbawionych rodzin i z rodzin najuboższych. Celem prowadzenia BCH jest umożliwienie przetrwania i rozwoju tradycji, języka i religii bön jako pierwotnej kultury Tybetu. Warunki w sierocińcu są bardzo surowe: dzieci śpią po dwoje na jednym łóżku. Dopiero rok temu sponsorzy kupili sierocińcowi pralki półautomatyczne, dzięki czemu wychowankowie nie muszą pracować wszystkiego ręcznie, na dworze. „Odwiedziłam wiele tybetańskich osiedli dla uchodźców, ale w żadnym z nich nie panują tak trudne warunki jak w Bon Children's Home” – opowiada Anna Urbańska-Szymoszyn z fundacji „Nyatri”. Choć fundację zarejestrowano dopiero w 2005 roku, ludzie związani ze środowiskiem protybetańskim w Polsce już od przeszło czterech lat utrzymują kontakty z ośrodkiem w Dolanji. Do dziś znaleźli sponsorów dla piętnastorga maluchów. Teraz mają nadzieję poprawić ten wynik.

Dzieci na fotografiach ze strony internetowej fundacji są uśmiechnięte: jak choćby Nyima Bhuti i Pema Wangyal. Nyima chciałaby zostać pielęgniarką. Pochodzi z wioski w Nepalu, jej ojciec jest rolnikiem, a mama gospodynią domową. W domu na pewno nie zrealizowałaby swoich marzeń – dzięki temu, że jest w Bon Children's Home, ma na to już jakąś szansę. Z kolei Pema urodził się niedaleko granicy z Tybetem. Pochodzi z bardzo biednej rodziny, jest jedynakiem. Ojciec pracuje jako służący, matka jest gospodynią. Mały Pema, jak prawie każdy chłopiec na świecie, najbardziej lubi grać w piłkę nożną. Oboje mają po dziewięć lat i czekają na adopcję.

Pośród sponsorów – kilkunastu osób, które już „adoptowały” dzieci, wyróżnia się grupa dziesięciorga przyjaciół, która wspólnie, dzieląc się kosztami, utrzymuje jedno dziecko w Bon Children's



Home. Wychowankom sierocińca pomagają też między innymi dwie anonimowe „panie z Poznania”, „kobieta z Warszawy” i trzy pary studenckie...

Wszyscy mają możliwość regularnego kontaktowania się z dziećmi. „W przeciwieństwie do programów dla Afryki, gdzie sponsor zazwyczaj nie może kontaktować się ze swoim podopiecznym, u nas nie ma takich ograniczeń – tłumaczy Anna Urbańska-Szymoszyn. – Wysoka moralność buddyjska pozwala na przysyłanie listów czy paczek z prezentami bez obawy, że stanie się to powodem zawiści innych”. Dziecko wie, że jak długo będzie się uczyło, w dalekim kraju na Zachodzie pamiętał będzie o nim jego opiekun. To bardzo mobilizuje do nauki. Dla chętnych istnieje możliwość odwiedzenia Bon Children’s Home, a niektórzy sponsorzy już teraz zobowiązali się do zaproszenia swojego dziecka na studia do Polski.

Na początku 2006 roku nad Wisłę przyjedzie pierwszych dwoje wychowanków sierocińca BCH. I Społeczne Liceum Ogólnokształcące w Warszawie zobowiązało się do przyjmowania każdego roku dwojga dzieci z Tybetu na trzyletnie stypendium zakończone międzynarodową maturą. „To prawdziwa szansa dla tych dzieci, bo poziom nauczania w Dolanji jest bardzo niski. Z tego powodu do Polski przyjadą dzieci nieco starsze od tych, które u nas rozpoczynają naukę w liceum” – wyjaśnia Anna Urbańska-Szymoszyn. „Nyatri” czeka na podobne zgłoszenia od szkół z całej Polski. Wśród instytucji z USA, Holandii, Niemiec i Austrii, które współpracują z sierocińcem, fundacja z Polski jest jedyną, która prowadzi program stypendialny.

Polacy zbierają pieniądze na wyposażenie Bon Children’s Home: generatory prądu, łóżka, materacy, pomoce szkolne... Poszukiwana jest emerytowana pielęgniarka ze znajomością angielskiego, która przez sześć miesięcy w roku (na więcej nie pozwalają przepisy wizowe) mogłaby opiekować się dziećmi z sierocińca. Potrzebny jest też nauczyciel angielskiego z uprawnieniami do uczenia najmłodszych oraz specjalista od irygacji i prac ziemnych.

Na pytanie, jak najlepiej pomóc małym Tybetańczykom, Geshe Nyima Dakpa Rinpocze, opiekun sierocińca, odpowiada zwięźle: „Jeśli ktoś chce pomóc, niech zrobi coś, co uczyni choć jednego z nich



szczęśliwym”. Działalność osób skupionych w Fundacji Pomocy Dzieciom Tybetu i program indywidualnego sponsoringu pomagają wyzwalać dziecięce uśmiechy na odległość sześciu tysięcy kilometrów – tak jakby ojciec Nyatri nie był postacią li tylko mityczną.

„Nyatri” – Fundacja Pomocy Dzieciom Tybetu
61-113 Poznań, ul. Warszawska 31/21
www.nyatri.org.pl

Numer konta: Volkswagen Bank Direct
10 2130 0004 2001 0347 3170 0001

List do redakcji

Przepraszam wszystkich, którzy poczuli się urażeni moim tekstem pt. *Szkoła życia* („Znak”, nr 597), a w szczególności pana Tadeusza Sobolewskiego, na którego tekst, opublikowany w „Gazecie Wyborczej”, nieświadomie się powołałem. Wygląda na to, że po przeczytaniu artykułu pana Sobolewskiego w „Gazecie” po prostu fotograficznie go zapamiętałem. Potem, pisząc, wydawało mi się, że to moje myśli i moje słowa. Innych wytłumaczeń nie potrafię w sobie znaleźć. Raz jeszcze przepraszam.

Łukasz Maciejewski

WYDAWNICTWO A

Najważniejszy, profesjonalny wydawca
literatury buddyjskiej w Polsce

Największy wybór znakomitych tytułów
poświęconych buddyzmowi tybetańskiemu
oraz kulturze Tybetu



Zapraszamy do odwiedzenia naszej księgarni
internetowej www.awyd.pl oraz portalu tematycznego
www.buddyzm.com.pl

Wydawnictwo A
ul. Kościuszki 58/4, 30-114 Kraków
tel./fax (012) 427-27-48
awyd@awyd.com.pl

Zespół

Wojciech Bonowicz, Halina Borrnowska, Tomasz Fiałkowski, Tadeusz Gadacz, Jarosław Gowin, Stanisław Grygiel, ks. Michał Heller, Waclaw Hryniewicz OMI, Piotr Klodkowski, ks. Jan Kracik, ks. Grzegorz Ryś, Marek Skwarnicki, [Stanisław Stomma], Władysław Stróżewski, ks. Tomasz Węclawski, Jacek Woźniakowski

Redakcja

Michał Bardel (p.o. redaktora naczelnego), Olgierd Chmielewski (opracowanie graficzne), Janusz Poniewierski, Krystyna Strączek, Karol Tarnowski, Łukasz Tischner, Stefan Wilkanowicz (przewodniczący Fundacji Kultury Chrześcijańskiej ZNAK), Elżbieta Wolicka, Henryk Woźniakowski, Dorota Zańko (sekretarz redakcji)

KORZYSTNE WARUNKI PRENUMERATY

Cena pojedynczego numeru – 18 zł.

Cena numeru w prenumeracie:

przy zakupie jedenastu kolejnych numerów – 12 zł; sześciu numerów – 14 zł;
trzech numerów – 16 zł.

UWAGA!

Numer wakacyjny (lipiec/sierpień) jest łączony.

PRENUMERATĘ można rozpocząć od wybranego numeru. Cena prenumeraty w 2005 roku: prenumerata roczna 11 numerów: 132 zł, 6 numerów: 84 zł, 3 numery: 48 zł. Wpłaty przyjmuje SIF Znak Sp. z o.o., ul. Kościuszki 37, 30-105 Kraków, 80 1440 1127 0000 0000 0197 0054 (Nordea Bank Polska S.A., Królewska 51, Kraków).

Prenumeratę miesięcznika „Znak” prowadzi dział handlowy SIF ZNAK. Wpłatę kwoty na prenumeratę rozpoczynającą się od wybranego numeru proszę zgłaszać pod numerem bezpłatnej infolinii: 0800 130 082, na adres e-mail: dzial_handlowy@znak.com.pl lub przesłać na nr faksu: (+12) 61 99 563.

DO PRENUMERATY zachęcamy Czytelników mieszkających poza Polską. Roczną prenumeratę zagraniczną można rozpocząć od wybranego numeru. Koszty prenumeraty wraz z opłatą za wysyłkę lotniczą: Europa – 62 euro lub 72 \$, Ameryka Pn. i Afryka – 87 \$, Ameryka Pd. i Łac., Azja – 107 \$, Australia i Oceania – 132 \$. Wpłaty w złotych (według aktualnego kursu NBP) proszę kierować pod adresem jw.

KAŻDY PRENUMERATOR jest członkiem Klubu Przyjaciół Znak i otrzymuje zaproszenia na wszystkie spotkania i dyskusje organizowane przez miesięcznik „Znak”.

KAŻDY PRENUMERATOR otrzymuje raz w roku nieodpłatnie książkę. W roku 2005 jest to *Słowo o ślebobdzie. Kazania spod Turbacza* ks. Józefa Tischnera z kaserami.

PRENUMERATA KRAJOWA I ZAGRANICZNA PROWADZONA PRZEZ „RUCH”

Cena prenumeraty w IV kwartale 2005 wynosi 48 zł. Szczegółowe informacje we właściwych dla miejsca zamieszkania prenumeratora oddziałach „Ruch” lub w urzędach pocztowych. Prenumerata zagraniczna jest o 100% droższa od prenumeraty krajowej i za IV kwartał 2005 r. wynosi 96 zł.

adres redakcji:

30-105 Kraków, ul. Kościuszki 37, tel. (+12) 61 99 530, fax (+12) 61 99 502;

e-mail: miesiecznik@znak.com.pl

Dział reklamy i promocji, tel./fax: (+12) 61 99 550

Materiałów niezamówionych nie odsyłamy

Nakład 2400 egz.

Skład i łamanie: Łukasz Mazurkiewicz

Druk: Drukarnia Colonel, Kraków, ul. Dąbrowskiego 16



Polskie wybory 2005, s. 11

Mirosława Grabowska: Widać już linie natarcia i frontu: PiS, z pomocą „Samoobrony” i przede wszystkim LPR, próbuje zepchnąć PO w lewo i oskarżać o zajmowanie stanowiska „jak SLD” lub nawet o jakieś kontakty z SLD. PO usiłuje odplącać pięknym za nadobne, oskarżając PiS o przymierze z Andrzejem Lepperem, które podważa wiarygodność programu rewolucji moralnej i IV Rzeczypospolitej.



Niezwykły kraj na Dachy Świata, s. 34

Marek Kalmus: Ze względu na krystaliczną czystość i suchość powietrza oraz wielką wysokość nad poziomem morza wszystkie barwy: skał, ziemi, roślin, nieba, są niezwykle intensywne, w sposób gdzie indziej niespotykany. Potęguje to niezwykle głębię doznań zmysłowych, znacznie zwiększając wrażliwość i percepcję. Skrajnie trudne warunki bytowania, ostry klimat i trudy życia wykształciły w Tybetańczykach hart ducha, odporność oraz twardość fizyczną i psychiczną. Wszystko to może ułatwiać osiągnięcie stanów transowych i doświadczanie wizji.



Wywiad Agnieszki Friedrich z rabinem Sherwinem, s. 127

Byron L. Sherwin: Kiedy mówię tu, w Chicago, że wiem, iż w Polsce ludzie spowiadają się z antysemityzmu czy z myśli antysemitycznych, Żydzi są zdziwieni, że jest to traktowane w Kościele jako grzech przeciw Bogu. Są pozytywnie zdziwieni. A to przecież zostało stanowczo postawione w nauczaniu Jana Pawła II.



O książce Grzegorza Chrzanowskiego OP, s. 179

Ireneusz Ziemiński: Pluralizm, relatywizując wszystkie religie, zdaje się wyrastać z pokusy zbudowania jakiejś nadrzędnej „superreligii”. Taka jednak „superreligia” będzie w praktyce ograniczona do tezy o istnieniu Boga jako Transcendencji, powtarzając tym samym znany oświeceniowy eksperyment religii naturalnej negującej wszelki wymiar nadprzyrodzoności.

Za miesiąc: Kościół Jana Pawła II – Kościół Benedykta XVI

ISSN 0044-488X



12

770044 488508