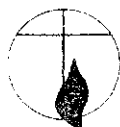


przegląd powszechny

9/781/86

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

Michał Jagiello
Maria M. Matusiak
Stefan Moysa SJ
Stanisław Opiela SJ (red. naczelny)
Grzegorz Schmidt SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Joanna Wirpsza

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY“

Redakcja i Administracja

ul. Rakowiecka 61

02-532 Warszawa

tel. redakcji 49-02-71 w. 158

49-02-39

tel. administracji 49-02-71 w. 273

48-09-78

PRENUMERATA

roczna 1320 zł

półroczna 660 zł

kwartalna 330 zł

cena egzemplarza 120 zł

Wpłaty

Bank PKO VI Oddział w Warszawie

nr konta 1560-51624-136

ul. Bagatela 15

00-585 Warszawa

Prenumerata zapewni regularne otrzymywanie pisma. Część nakładu jest do nabycia w kioskach „Ruchu” i w katolickich księgarniach.

Druk: Zakład Poligraficzny IW „Pax”.

Warszawa, ul. Owiana 9/11

Zam. 0980/7-952. (P-66), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,0

Papier druk. kl. V, 71 g., format A1

Numer zamknięto 9 V 1986 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Papieskie Oredzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu	249
---	-----

Tadeusz Sobolewski

Człowiek bez właściwości w polskim filmie	254
--	-----

Poszukiwanie głębszych warstw człowieka jako sposób przywrócenia polskiemu kinu rangi sztuki.

O polskim filmie	266
-------------------------	-----

Dyskusja, w której uczestniczą: Waldemar Chotodowski, Michał Jagiełło, Krzysztof Kieślowski, Krzysztof Kłopotowski, Michał Komar, Tadeusz Pronobis S.J., Tadeusz Sobolewski, Tadeusz Szyma, Edward Zebrowski

Bronisław Geremek

Średniowiecze i współczesność	288
--------------------------------------	-----

Właściwe zrozumienie średniowiecznego synkretyzmu rzuca światło na ogólny charakter tej epoki.

Jerzy Gaul

O prawdę w historii	306
----------------------------	-----

Pluralizm i demokracja społeczna to niezbędny warunek do osiągnięcia wartości naukowych.

Andrzej Werner

Sen o nicości (dokończenie)	314
------------------------------------	-----

Problemy szkolnictwa kościelnego w Zambii	329
--	-----

Z misjonarzem o. Wincentym Cicheckim S.J. rozmawia Grzegorz Schmidt S.J.

Kazimierz Dziewanowski

E pur si muove!	334
------------------------	-----

Czy czas w XX w. biegnie szybciej czy wolniej niż dawniej?

Misterium osoby (<i>Michał Jagiello</i>)	343
Album podręczny: Józef Czapski	350
Inne sny, inni bohaterowie (<i>Maciej Howiecki</i>)	352
List z Ameryki: Ślady na piasku (<i>Wojciech Roszkowski</i>)	359
Dzieci anomii (<i>Jerzy Wertenstein-Żuławski</i>)	364
Katechumenat dzisiaj: Dlaczego Bóg stworzył człowieka? (<i>Miroslaw Pacuszkiewicz SJ</i>)	369

Książki – *Ks. J. Dec* (Jan Woleński, „Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska”) 376

J. A. Choroszy: Koszmarny sen Sokratesa (Stanisław Vincenz, „Powojenne perypetie Sokratesa”) 379

A. Dziurdzikowski: (Tadeusz Nyczek, „Lakierowanie kartofla”) 382

O. Molska: W świetle siedmioramiennych świeczników (Antoni Gołubiew, „Szaja Ajzensztok. Trzy świeczniki siedmioramiennne”) 365

Czasopisma – *S. Siwek*: Prasa o gospodarce (40) 388

Prasa o kulturze (6) 391

Film – *K. Kłopotowski*: Młode kino polskie 395

Table des matières

Proclamation du Pape pour le Jour Mondial des Moyens de Communication Sociale	249
--	------------

Tadeusz Sobolewski

L'homme sans traits caractéristiques dans le film polonais	254
---	------------

Recherche des couches plus profondes de l'homme comme
moyen de la restitution du rang de l'art au cinéma polonais.

Sur le film polonais	266
-----------------------------	------------

Discussion dont les participant sont: Waldemar Chodkowski,
Michał Jagiello, Krzysztof Kieślowski, Krzysztof Kłopotowski,
Michał Komar, Tadeusz Pronobis S.J., Tadeusz Sobolewski,
Tadeusz Szyma, Edward Żebrowski.

Bronisław Geremek

Le moyen âge et la contemporanéité	288
---	------------

La compréhension propre du syncrétisme du moyen âge jette une
lumière sur le caractère général de cette époque.

Jerzy Gaul

Pour la vérité dans l'histoire	306
---------------------------------------	------------

Pluralisme et démocratie sociale sont une condition indispensable
pour obtenir les valeurs scientifiques.

Andrzej Werner

Le rêve du néant (suite et fin)	314
--	------------

Problèmes des écoles ecclésiastiques en Zambie	329
---	------------

Grzegorz Schmidt S.J s'entretient avec un missionnaire. Wincenty
Ciechecki S.J

Kazimierz Dziewanowski

E pur si muove!	334
------------------------	------------

Le temps en XX-ème siècle passe-t-il plus vite ou plus lentement
qu'autrefois?

Mystère de la personne (<i>Michał Jagiełło</i>)	343
Album à la portée de la main: Józef Czapski	350
Autres rêves, autres héros (<i>Maciej Hłowiecki</i>)	352
Lettre d'Amérique: Traces sur le sable (<i>Wojciech Roszkowski</i>)	359
Les enfants dépourvus du sens de l'existence (<i>Jerzy Wertenstein-Zulański</i>)	364
Catéchuménat aujourd'hui: Pourquoi Dieu a-t-il créé l'homme? (<i>Miroslaw Paciuszkiewicz S.J.</i>)	369
Comptes rendus	376

Contents

The Pope's Message for the World Day of Social Mass Media	249
--	-----

Tadeusz Sobolewski

Man without Characteristics in Polish Film	254
---	-----

Search for man's deeper layers as a way of restoration of the rank of art to Polish cinema.

On Polish Film	266
-----------------------	-----

Discussion whose partakers are: Waldemar Chodkowski, Michał Jagiełło, Krzysztof Kieślowski, Krzysztof Kłopotowski, Michał Komar, Tadeusz Pronobis SJ, Tadeusz Sobolewski, Tadeusz Szyma, Edward Żebrowski.

Bronisław Geremek

Middle Ages and Contemporaneusness	288
---	-----

The proper understanding of Middle Ages throws a light on to the general character of this epoch.

Jerzy Gaul

For Truth in History	306
-----------------------------	-----

Pluralism and social democracy are the indispensable condition to obtain scientific values.

Andrzej Werner

Dream about Nonentity (continuation and the end)	314
---	-----

Problems of Ecclesiastical Schools in Zambia	329
---	-----

Grzegorz Schmidt SJ is talking to a missionary, Wincenty Cichocki SJ

Kazimierz Dziewanowski

E pur si muove!	334
------------------------	-----

Does time in the 20th century fly faster or slower than before?

Mystery of the Person (<i>Michał Jagiello</i>)	343
Handy Album: Józef Czapski	350
Other Dreams, Other Heroes (<i>Maciej Howiecki</i>)	352
Letter from America: Traces on Sand (<i>Wojciech Roszkowski</i>)	359
Children Deprived of the Sense of Existence (<i>Jerzy Wertenstein-Żuławski</i>)	364
Catechumenate Today: Why Has God Created Man? (<i>Mirosław Pacuszkiewicz SJ</i>)	369
Reviews	376

Papieskie Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu

Kształtowanie opinii publicznej

Droży Bracia i Siostry,

Niedawny Nadzwyczajny Synod Biskupów, zwołany w dwudziestą rocznicę zakończenia Soboru Watykańskiego II, miał być nie tylko uroczystym wspomnieniem tego wydarzenia, które wycisnęło głęboki ślad w życiu Kościoła obecnego stulecia, ale przede wszystkim pozwolił raz jeszcze przeżyć jego atmosferę, przypomnieć jego nauki i postanowienia. Tak więc Synod podjął dzieło Soboru Watykańskiego II i nadał mu nową energię w życiu Kościoła.

Spośród inicjatyw podjętych w ramach realizacji wskazań soborowych niewątpliwie na szczególną uwagę zasługuje ustanowienie Światowego Dnia Środków Społecznego Przekazu po to, *aby skutecznie wesprzeć różnorodne formy apostolstwa Kościoła odnośnie do środków przekazu społecznego we wszystkich diecezjach świata* („Inter mirifica”, 18). Dzisiaj, gdy środki te odgrywają coraz większą rolę, owa decyzja Ojców soborowych, świadcząca o tym, jak wielką przywiązywali do nich wagę, nabiera jeszcze większego znaczenia.

Kościół, wierny wskazaniom Soboru Watykańskiego II, nigdy w ciągu dwudziestu lat nie zaniedbał obchodów Dnia Środków Społecznego Przekazu. Każdego roku przebiega on pod specjalnie wybranym hasłem. W tym roku „Dzień” zostanie poświęcony omówieniu i pogłębieniu zagadnienia wkładu, jaki środki przekazu mogą wnieść w chrześcijańskie kształtowanie opinii publicznej.

Kościół nie po raz pierwszy zajmuje się tym tematem. *Dialog, który Kościół prowadzi* – przypomniła w roku 1971 instrukcja duszpasterska „Communio et progressio” – *nie ogranicza się jedynie do wiernych, ale się rozciąga na cały świat. Zatem z punktu widzenia prawa do informacji, uznanego przez wszystkich ludzi, w których losie Kościół uczestniczy, jak i wyraźnego nakazu Bożego (por. Mt 28, 19)*

Kościół ma obowiązek jasno ukazywać swoją naukę i swoje dzieła (n. 122). Paweł VI z kolei w swej adhortacji apostołskiej „Evangelii nuntiandi” mówi: W naszych czasach, które charakteryzują się używaniem środków społecznego przekazu, zwanych mass-media, przy pierwszym zapoznawaniu z wiarą, w nauczaniu katechetycznym, czy w dalszym pogłębianiu wiary, nie może braknąć ich pomocy, jak to już zaznaczyliśmy wyżej. Środki te, wprzęgnięte w służbę Ewangelii, niezmiernie poszerzają zakres słuchania Słowa Bożego i zanoszą orędzie zbawienia do milionów ludzi. Kościół byłby winny przed swoim Panem, gdyby nie używał tych potężnych pomocy, które ludzki umysł coraz bardziej usprawnia i doskonali. Za ich pośrednictwem głosi orędzie, jakie mu zostało powierzone „na dachach”; w nich znajduje nowe i skuteczne formy świętego oddziaływania, współczesną ambonę; poprzez nie może przemawiać do rzesz (n. 45).

2. „Opinia publiczna” polega na wspólnym i zbiorowym sposobie myślenia oraz odczuwania mniej lub bardziej licznej grupy społecznej, w określonym miejscu i czasie. Odzwierciedla ona to, co ludzie powszechnie myślą na jakiś temat, o jakimś wydarzeniu lub o jakiejś sprawie posiadającej pewne znaczenie. Opinia publiczna powstaje w ten sposób, że znaczna liczba ludzi przyswaja sobie i uznaje za prawdziwe i słuszne to, co myślą i mówią osoby lub grupy cieszące się szczególnym autorytetem kulturalnym bądź moralnym. Widać więc, jak poważna odpowiedzialność spoczywa na tych, którzy ze względu na swe wykształcenie i prestiż kształtują opinię publiczną lub w jakimś stopniu oddziałują na jej kształtowanie. Ludzie bowiem mają prawo do tego, by myśleć i odczuwać w sposób zgodny z tym co prawdziwe i słuszne, od tego bowiem, co myślą i odczuwają, zależy ich postawa moralna. Jest ona prawidłowa wtedy, gdy sposób myślenia jest zgodny z prawdą.

Trzeba tu podkreślić, że opinia publiczna wywiera wielki wpływ na sposób myślenia, odczuwania i postępowania tych osób, które – czy to ze względu na młody wiek, czy to z powodu niedostatecznej kultury – nie są zdolne do sformułowania samodzielnych osądów krytycznych. Istnieje zatem wielu ludzi, którzy myślą i postępują według powszechnie panującej opinii, gdyż nie stać ich na krytyczny

osąd. Trzeba podkreślić także i to, że opinia publiczna wywiera silny wpływ na ustawodawstwo. Bez wątpienia bowiem wprowadzenie w niektórych państwach niesłusznych praw – na przykład prawa do przerywania ciąży – jest wynikiem nacisku opowiadającej się za nimi opinii publicznej.

3. Stąd właśnie wynika ogromne znaczenie wytwarzania moralnie zdrowej opinii publicznej w sprawach, które najściślej wiążą się z dobrem ludzkości naszych czasów. Należą doń wartość ludzkiego życia, rodziny, pokoju, sprawiedliwości i solidarności między narodami.

Należy koniecznie budzić wrażliwość opinii publicznej na absolutną wartość ludzkiego życia, które winno być w pełni uznawane we wszystkich swoich stadiach, od chwili poczęcia aż do śmierci, i we wszystkich swoich formach, również wtedy, gdy jest naznaczone chorobą lub jakąkolwiek ułomnością fizyczną czy duchową. Coraz bardziej szerzy się bowiem mentalność materialistyczna i hedonistyczna, według której życie tylko wtedy zasługuje na ochronę, gdy odznacza się zdrowiem, młodością i pięknem.

Jest również rzeczą konieczną, aby właściwie kształtować opinię publiczną dotyczącą rodziny, tak aby pomagała przezwyciężać pewne schematy myślenia i odczuwania sprzeczne z planem Bożym, według którego rodzina jest nierozzerwalna i płodna. Niestety, szerzy się opinia publiczna sprzyjająca wolnym związkom, rozwodom i drastycznej redukcji urodzeń przy zastosowaniu dowolnych środków. Trzeba ją prostować, bowiem przynosi ona szkody prawdziwemu dobru ludzkości, która będzie tym szczęśliwsza, im większym zdrowiem i harmonią będzie odznaczać się rodzina.

Należy także tworzyć coraz silniejszą opinię publiczną popierającą pokój oraz wszystko, co go buduje i utrzymuje: wzajemny szacunek i zrozumienie między narodami; odrzucającą wszelkie formy dyskryminacji rasowej i przesadnego nacjonalizmu; popierającą uznanie praw i słuszných dążeń narodów, rozbrojenie w sensie duchowym i materialnym, wysiłki podejmowane w celu pokojowego rozwiązania konfliktów. Jest rzeczą oczywistą, że tylko silna opinia publiczna opowiadająca się na rzecz pokoju może powstrzymać

tych, którzy odczuwają pokusę wojny, widząc w niej rozwiązanie napięć i konfliktów. *Przywódcy bowiem ludów, będąc poręczycielami wspólnego dobra swego narodu, a zarazem sprawcami dobra całego świata, bardzo zależą od opinii i nastrojów duchowych szerokich rzesz społeczeństwa. Daremny będzie ich wysiłek w kierunku budowy pokoju, dopóki wrogość, uczucie pogardy i nieufności, „rasowe” nienawiści oraz zawzięte ideologie dzielą ludzi i wzajemnie przeciwstawiają. Z tego powodu nagli gwałtowna potrzeba odnowy wychowywania umysłów oraz nowego ducha w opinii publicznej („Gaudium et spes”, 82).*

Trzeba wreszcie kształtować opinię publiczną, która będzie się domagała rozwiązania dręczących problemów społecznej sprawiedliwości, głodu i zacoferania. Trzeba, żeby te problemy były dziś lepiej znane w całej swojej przerażającej rzeczywistości i ogromie ich wymiaru, aby w ten sposób powstała silna i o szerokim zasięgu reakcja opinii publicznej, bowiem tylko jej zdecydowany nacisk może skłonić tych, którzy odpowiadają za życie polityczne i ekonomiczne krajów rozwiniętych do udzielenia pomocy krajom rozwijającym się.

4. Sprawą szczególnie pilną jest kształtowanie zdrowej opinii publicznej w dziedzinie moralności i religii. Aby położyć kres szerzeniu się moralnego permissywizmu i obojętności religijnej, trzeba się starać o to, by opinia publiczna respektowała i ceniła wartości moralne i religijne, które czynią człowieka w pełni „ludzkim” i nadają życiu pełny sens. Współczesna ludzkość bowiem zagrożona jest nihilizmem, czyli utratą wartości najbardziej ludzkich, moralnych i religijnych.

Trzeba ponadto tak kształtować opinię publiczną, by pojmowała we właściwy sposób naturę, posłannictwo i dzieło Kościoła, który wiele osób widzi dzisiaj jako strukturę czysto ludzką, nie zaś to, czym jest naprawdę, czyli tajemniczą rzeczywistość wcielającą w historię miłość Boga i niosącą ludziom słowo i łaskę Chrystusa.

5. We współczesnym świecie głównym czynnikiem kształtującym opinię publiczną są różnorodne środki społecznego przekazu: prasa, kino, radio i telewizja. Dlatego na wszystkich, którzy się nimi posługują bądź je inspirują, spoczywa ogromna odpowiedzialność. Środki te bowiem

winni służyć człowiekowi, a więc prawdzie i dobru – najistotniejszym i niezbywalnym wartościom ludzkim. Stąd osoby pracujące w dziedzinie społecznego przekazu winny czuć się zaangażowane w kształtowanie i szerzenie poglądów zgodnych z prawdą i dobrem.

W zaangażowaniu tym winni wyróżniać się chrześcijanie, świadomi tego, że wnosząc wkład w kształtowanie opinii publicznej popierającej sprawiedliwość, pokój, braterstwo i wartości religijne i moralne, przyczyniają się w niemałym stopniu do rozszerzania Królestwa Bożego – królestwa sprawiedliwości, prawdy i pokoju. Mogą oni czerpać natchnienie z orędzia chrześcijańskiego, którego celem jest dobro i zbawienie człowieka, aby pomagać braciom w formułowaniu prawidłowych i słusznych osądów, zgodnych z planem miłości i zbawienia, który Bóg objawił i urzeczywistnił dla człowieka w Jezusie Chrystusie. Wiara chrześcijańska i nauka Kościoła są bowiem światłem i siłą dla ludzi na ich dziejowej drodze właśnie dlatego, że ich fundamentem jest Chrystus – droga, prawda i życie.

Kończąc to orędzie, udzielam specjalnego błogosławieństwa wszystkim, którzy pracują w dziedzinie społecznego przekazu w chrześcijańskim duchu służby prawdzie oraz rozwojowi wartości moralnych i religijnych. Zapewniam ich o mojej modlitwie i pragnę dodać im otuchy w tej pracy, która wymaga odwagi i konsekwencji, która jest służbą prawdzie i wolności. Albowiem to prawda czyni ludzi wolnymi (por. J 8,32). Dlatego ten kto pracuje dla kształtowania opinii publicznej zgodnie z prawdą, przyczynia się do powiększania wolności.

Jan Paweł II, papież

Watykan, 24 stycznia 1986, uroczystość św. Franciszka Salezego



Tadeusz Sobolewski

Człowiek bez właściwości w polskim filmie*

Kłamstwem jest myśl wypowiedziana.
(Tiutczew. Silentium. 1830)

*W gruncie rzeczy każde „ja”, które się
wypowiada, jest jakąś rolą.*
(Frisch. Powiedzmy. Gantenbein. 1964)

Brak właściwości u człowieka – bohatera utworu – sugeruje jakiś niedostatek. Hasło tego artykułu mogłoby być pretekstem do wytoczenia kolejnej kampanii, w której domagalibyśmy się od filmowców tworzenia postaci pełnych wszelkich właściwości. społecznie użytecznych, obdarzonych zdecydowanym światopoglądem, pełnokrwistych, zaangażowanych itd.

Ja jednak nie zamierzam tego robić. Przeciwnie, chcę wygłosić pochwałę „człowieka bez właściwości”, czy raczej „człowieka bez mentalności”, zdając sobie sprawę, że może to brzmieć w naszej sytuacji co najmniej dziwnie. Lecz przecież i w życiu często nie budzą zaufania ludzie o zbyt ostrych, a przez to ograniczonych światopoglądach i gotowej, jakby wyuczonej mentalności. Ma się nieraz wrażenie, że ukrywają coś pod spodem, że tylko grają swoje role przed publicznością-społeczeństwem. Mówią nie to, co chcieliby naprawdę powiedzieć, ale to co trzeba. Chciałoby się uchylić tej maski, jacy są sami ze sobą, poza rolę, poza poglądami, które głoszą. Ceni się natomiast ludzi, którym trudno przypisać jakieś zdecydowane poglądy, a którzy jednak są mniej od innych zakłamani. Tacy na przykład bywają ludzie serio wierzący – ich wiara nie jest przecież światopoglądem ani ideologią, lecz funkcją osobowości.

Choć wiadomo, że z życia społecznego nie da się usunąć zakłamania, dobrze przynajmniej mieć świadomość gry;

* Tekst wygłoszony na seminarium Stowarzyszenia Filmowców Polskich w Łagowie, w czerwcu 1985 roku.

tego, że inni zmuszają nas do grania, przybierania światopoglądu – a asortyment jest przecież zawsze ograniczony. Nie ma warunków, pozwalających na swobodne zrzućcie maski, ale warunki takie w naszej sytuacji może tworzyć sztuka. Artysta, który zdaje sobie z tego sprawę, będzie szukał w człowieku nie wyrażonej reszty, nie podlegającej sprzedaży ani wymianie. Osobowości, która pozwala *płynąć w tym społecznym falkcie jak orzech w Nilu katarakcie*, jak powiada Miłosz w „Traktacie moralnym”.

Film odbieramy w samotności. Jest to więc medium osobne do tego, by za jego pośrednictwem docierać do głębszych warstw człowieka niż jego sformułowany światopogląd. Wiele przykładów takiego drążenia w głąb znajdziemy w historii kina ostatnich dwóch dziesięcioleci: „Osiem i pół” Felliniego, „Zawód: reporter” Antonioniego, „Kobieta pod presją” Cassavetes’a, „Stalker” Tarkowskiego – każdy z tych filmów (choć estetyka ich jest nieporównywalna) odsłania, przynajmniej na moment, osobowość, która nie daje się zredukować do łatwych ogólników i która składa się w dużej mierze z tęsknot za tym co niewymierne.

Celowo odwołałem się na wstępie do tytułu powieści z czasów upadku Cekanii i upadku liberalnej Europy. Robert Musil przypisywał, jak wiadomo, brakowi właściwości czy nawet brakowi charakteru u swego bohatera, znaczenie twórcze. W czasach schyłkowych, zapowiadających erę totalizmu, głosił *człowieka potencjalnego*, żyjącego *życiem hipotetycznym*. Jak pisze monografista Musila, posiadanie określonych właściwości oznaczało dla niego wtłoczenie jednostki w ciasny gorset charakteru dostosowanego do społecznych czy urzędowych wymagań. To właśnie ludzie o zdecydowanych poglądach są dla niego konformistami doskonałymi, reprezentującymi *właściwości bez człowieka*. Natomiast prawdziwy „człowiek bez właściwości”, którego projekt daje w swojej powieści-eseju, *czuje się wolny i otwarty dla wszelkich uczuć, myśli i przeżyć, gdyż w tym, co niestałe, jest więcej elementów przyszłości niż w tym, co stałe*. Teraźniejszość jest bowiem jedynie hipotezą, *poza którą jeszcze nie wyszliśmy*¹.

¹ E. Naganowski, *Robert Musil*, Warszawa 1980, s. 57.

Filozofia, antropologia, psychologia wytoczyły dość argumentów przeciwko naszemu „ego” – będącemu siedliskiem mentalności – podatnemu na wpływy z zewnątrz, podlegającemu nieustannej wymianie. Goffman w książce „Człowiek w teatrze życia codziennego” traktuje ludzką „ja” jako coś nieograniczonego. To tylko *efekt sceniczny, który rodzi przedstawiana scena. Sprawą zaś podstawową i najbardziej charakterystyczną jest to, czy efekt będzie dla publiczności przekonujący, czy podany w wątpliwość.*

Wykonawca musi być szczery lub nieszczerzy – powiada Goffman – ale musi być szczerze przekonany o swojej szczerości (...) On i jego ciało stanowią (...) jedynie pretekst do zbiorowej fabrykacji wrażeń².

Scenicznej koncepcji człowieka i społeczeństwa można przeciwstawić koncepcję osobowościową. Edward Sapir zauważył w jednym z wczesnych artykułów, iż *oświadczenie, że człowiek w pewnej chwili zachowuje się indywidualnie, a w innej społecznie, jest równie absurdalne, jak stwierdzenie, że w danym momencie materia podlega prawom chemii, w innym zaś (...) prawom fizyki. Nie ma zachowania indywidualnego i społecznego, mentalności indywidualnej i społecznej. Każde zachowanie jest jednostkowe, różnice terminologii mają swe źródło w odmienności przyjętych punktów widzenia³.* Jest tylko osobowość, przejawiająca się zarówno w indywidualnym doświadczeniu, jak w kulturze, która w tym ujęciu jest również czymś pokrewnym osobowości.

Każda koncepcja ludzkiego zachowania – zarówno osobowościowa, jak sytuacyjna – uznaje dalekie, ponadjednostkowe uzależnienie naszej mentalności. Antropolog bada zachowanie oparte na nieuświadomionych wzorach; socjolog wskazuje na konieczność gry, która odbywa się wszędzie, gdzie są instytucje społeczne stwarzające sytuację sceniczną. Musimy wciąż powielać wzory; musimy grać; musimy być moralni. Jednak myśląc o tym już nie gramy. Zatrzymujemy proces, który toczy się nieustannie poza nami. Czy jest wyjście poza ten model, określający zarówno autora, jak i odbiorcę zachowań? Wydaje się, że od gry uwalnia ludzi sama gra. Sztuka. Oglądając w kinie bohatera zdeteterminowanego, sami na czas spektaktu uwalniamy się od determinacji. Czy nie stąd bierze się ulga, jaką przynosi

spektakl? Kino potrafi uwolnić nas na krótko zarówno od rzeczywistości, jak od siebie. Pełni więc – w swoich najlepszych przejawach – podobną funkcję jak „teatr magiczny”, do którego wchodzi bohater Hessego, wilk stepowy.

Są i takie przedstawienia, takie filmy, gdzie proces uwalniania się od roli jest nie tylko kwestią odbioru, ale zostaje uwewnętrzniony w utworze. Gdzie postać sama wychodzi poza społeczne ramy. Taką postacią był na przykład Chaplin, gdy w „Dzisiejszych czasach” nie chciał opuścić więziennej celi, tłumacząc, że mu tam dobrze; albo gdy biegł ulicą z czerwoną szmatką, która spadła z samochodu, nieświadomy, że prowadzi za sobą pochód. Chaplin był aspołeczny. Swoim egotyzmem zarażał widza, udzielając mu siły płynącej z własnej osobowości, która nie mieściła się w żadnych społecznych ramach. Jak dowodzą poświęcone mu prace, nie sposób jej jednoznacznie zakwalifikować ani dokładnie określić, jest ona bowiem zbitką sprzeczności.

Polska tradycja nie zna tego rodzaju indywiduów. Nasza kultura z konieczności jest żywiołem wspólnoty; naszym zadaniem jest trzymanie się w kupie. Toteż Gombrowiczowska Iwona, księżniczka Burgunda, prawdziwa osoba bez właściwości, nie mogła długo wytrzymać na dworze – musiała udławić się ością... W polskim filmie powojennym odpowiednikiem postaci Chaplinowskiej mógłby być Piszczyk z „Zezowatego szczęścia”, gdyby nie był tak żalosny. Chaplin za pomocą błazeńskiego konformizmu chronił własną indywidualność. W naszych warunkach historycznych postępowanie takie nie może, niestety, przynieść chluby. W Polsce koniecznie trzeba w coś wierzyć (publicznie), czemuś (publicznie) się oddawać. Z drugiej strony jednak każdy światopogląd może okazać się pułapką. Każda idea staje się dla jej wyznawcy czymś wysoce niebezpiecznym w momencie, gdy przychodzi zmiana dekoracji. Wtedy trzeba się albo ukryć, albo... zmienić emplotę. Choć i to niewiele pomoże: tam, gdzie nie ma wolności, jednostka musi zostać pognębiona.

Piszczyk odgrywający najlepiej jak umie oficera polskiego w oflagu, akowca w podziemiu, wreszcie szczerego komu-

² E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa 1981, s. 323.

³ E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*, Warszawa 1978, s. 148–149.

niste w biurze, ośmiesza nie tylko siebie, ale przy okazji również historię, która robi z niego wariata. Przemiany następują zbyt szybko. W wolnym społeczeństwie Piszczyk byłby uczciwym krawcem, a tak – musi zostać bohaterem, choć tego wcale nie pragnie. Niestety Piszczyka jest jego brzydota. Od dzieciństwa upokarzany przez otoczenie, gardzi sobą. Pragnąc zadowolić innych, powierza się całkowicie pozorom, rozbudowuje swoją społeczną personę, aby być taki jak inni. Chciałby się ukryć za czyimiś plecami. Ale inni są chytrzejsi, wypychają go do przodu, czynią z niego idola. A Piszczyk, niestety, gra zbyt dobrze, toteż staje się postacią pierwszoplanową, którą nigdy być nie chciał. Tak więc powraca tam, skąd chciał uciec: pragnąc uniknąć presji zbiorowości, poddaje się jej w dwójnasób. Jednak ucieczka od własnej indywidualności ku obiegowym poglądom i rolom unieszczęśliwia go.

Nie dziwnego, że w zakończeniu filmu Piszczyk nie chce wyjść z więzienia – podobnie jak Chaplin. Ale jego motywy są inne. Chaplin zadomowił się w więzieniu, gdyż był całkowicie pogodzony z sobą, było mu wszystko jedno, gdzie mieszka, gdzie żyje. Piszczyk, który od swojej indywidualności ucieka, boi się wolności: jest bezradny, wydany na pastwę innych. Gorzki finał historii, którą napisał Stawiński, zdaje się świadczyć o tym, że u nas bardziej niż gdzie indziej właściwość góruje nad człowiekiem, rola nad osobowością.

Film Munka i Stawińskiego pokazał społeczeństwo w katerogiach teatru, narażając autorów na narzut szargania świętości. Zależy, co dla kogo jest świętością. Autorzy filmu, ośmieszając pozorne mentalności, zachowali przecież głęboką powagę tam, gdzie w grę wchodzi kategoria wolności. Ona jest tematem filmu. Wolność – czy raczej ucieczka od niej.

Fakt, że bohater brany jest stale za kogoś innego, nadaje tej postaci jakby podwójny kontur. Mamy okazję przyjrzeć się roli, ale poprzez tę rolę prześwieca człowiek. Zwracając uwagę na maskę, którą przybiera Kobiela, chcemy dociec, co znajduje się pod nią. Interesujący jest ten rodzaj kina i ten typ gry, który umożliwia takie podwójne widzenie. Przykłady, jakich dostarczyło kino polskie ostatnich lat, choć

niedoskonałe, stanowią jednak pod tym względem interesujące świadectwo, kryją ciekawe zapowiedzi. Liczą się także filmy nie całkiem udane („Pismak”, „Bez końca”). Chodzi przecież nie tyle o kino, ile o wyraz postaw charakterystycznych dla kryzysu, w jakim żyjemy, osobiście mi bliskich.

„Nieciekawą historię” Hasa według opowiadania Czechowa obejrzałem w styczniu 1983 roku, po rocznym urlopie od kina. Scenariusz powstał wprawdzie ileś lat wcześniej, jednak w momencie premiery lament artysty nad rzeczywistością, która rozczarowuje na wszystkich frontach, zabrzmiał nieoczekiwanie mocno. Mizantropia profesora, jego izolacja, spojrzenie na świat jak na nieudaną sztukę – to są przecież doznania współczesne. Dlaczego życie staje się „nieciekawą historią”? Przestaje bawić? Co to oznacza? Sztuka wydaje się bastionem, w którym można przeczekać zły czas. Lecz u Czechowa – także u Hasa – również ona okazuje się zwodniczą muzą. Sztuka „dostała się w złe ręce”. A ci, którzy głoszą jej pochwałę, są nieudacznikami.

W „Nieciekawej historii” nie ma morału, nie ma punktu dojścia. Tak jakby twórca, podobnie jak jego bohater, zmierzzał ku niewiadomej. Brak celu – ale jest ruch myśli, która przeczesuje rupieciarnię rzeczywistości w poszukiwaniu czegoś wartościowego. I choć poszukiwanie okazuje się bezowocne, to przecież podmiot – ten, kto szuka – jest żywy, twórczy, młodzieńczy w swoim Weltschmerz, otwarty na przyjęcie – czego? Idei większej od tych, które są w obiegu. A może po prostu miłości?

Bije z tego obrazu rozczarowanie do wszelkich trywialnych nastawień. Jeszcze mocniej jest to widoczne w następnym filmie Hasa – „Pismaku” według powieści Terleckiego. Pesymizm obu tych filmów jest złagodzony wisielczym humorem, który mimo wszystko działa ożywczo. Ten reżyser, uznawany od początku, a dziś szczególnie, za staroświeckiego, ma naturę młodzieńca. Jest jakby wciąż niegotowy na przyjęcie jakiegokolwiek wiary, poszukuje jej jednak. W „Pismaku” tworzy postać, którą można by określić jako „człowieka bez właściwości”, przeżywającego w więzieniu rosyjskim (1915) chwilę twórczą.

Pismak ma wiele twarzy. Czy raczej wielu ludzi nosi jego twarz. Są to ludzie, z którymi rozprawia, o których myśli:

Polak w mundurze austriackim, Polak w mundurze rosyjskim, legionista. Has w swoim eksperymencie narracyjnym, polegającym na zwielokrotnieniu postaci bohatera, rozdzielaniu go na iluś sobowtórów, idzie za doświadczeniem literatury. Nie tylko Terleckiego, ale także np. Maxsa Frischa, który w „Powiedzmy, Gantenbein“, stworzył postać obdarzoną świadomością, ale pozbawioną tożsamości, będącą zespołem różnych możliwości, różnych wariantów bytu. Postać będącą raczej funkcją wyobraźni pisarza niż odrębną istotą.

W końcowej scenie filmu fakt historyczny – niepodległość Polski – uzyskuje status snu. Czegoś, co ma się stać w przyszłości (akcja toczy się bowiem w r. 1915), a zatem czegoś, co już się stało. Skoro więc nawet historia jest snem, sen jest jedyną realnością. Sen daje pełnię możliwości – dowodzi Has. Nasyca senną atmosferą to, co wydaje się najbardziej niewzruszone: mury więzienia. Niezwykły zamysł tego filmu nie sprawdził się, niestety, w wykonaniu. Niezwykła idea została wyrażona nie dość jasno i nie dość efektownie (razi zwłaszcza zbyt dosłowna i pozbawiona fantazji scenografia).

Innego rodzaju ucieczką przed stereotypem światopoglądowym jest film Andrzeja Barańskiego „Kobieta z prowincji“. Jest to – inaczej niż u Hasa – ucieczka w konkret. Monolog kobiety, która wiele przeszła, ale swoje życie uważa za dobre, która rozkoszuje się telewizją, uwielbia „Edytkę“, ale i rozmyśla o zbawieniu; filozofuje i handluje ciuchami; chowa świnki i karmi dorosłe dzieci. Trudno tu mówić o jakichś socjologicznych klasyfikacjach, o zdecydowanym światopoglądzie, o postawie klasowej. Ta kobieta przygląda się sobie z zewnątrz, co Barański podkreśla, wprowadzając narrację spoza kadru i stosując chwyt autoprezentacji (bohaterka mówi do kamery, oprowadza widza po swoim mieszkaniu, opowiada nam swoje życie).

Kobieta z prowincji patrzy na świat jak gdyby z głębi pokoju, przez okno, które w symbolice kinowej może oznaczać zarówno oddzielenie, jak ciekawość świata. Upływ czasu, zmiana warunków społecznych – wszystko to nie odegrało w życiu tej kobiety żadnej istotnej roli. Jej życie szło swoim torem, upłynęło na poświęcaniu się dzieciom, na

daremny wyczekiwaniu innej miłości. I kiedy w ostatnim kadrze widzimy Andzię Głowacczankę jako małe dziecko, próbujące pierwszych kroków na łące, tej samej łące, przy której miało upłynąć całe jej życie, ma to sens mimo wszystko optymistyczny. Znaczy bowiem tyle, że kobieta z prowincji zawsze była sobą. Przyszła na świat, aby – mówiąc słowami Schopenhauera – szukać dla siebie szansy. I choć autorzy filmu eksponują te momenty jej życia, w których kobieta odczuwa samotność, niedosyt, utratę – ona twierdzi, że swoją szansę znalazła, że wszystko, co przeszła, jeszcze jej się opłaci... Może pierwszy to w naszej kinematografii portret człowieka serio, a nie tylko spektakularnie wierzącego? domorosłej filozofki z ludu? Jakby szukając odtrutki przeciw jałowym narzekaniom i powierzchownemu pesymizmowi, Barański stworzył tę smutną sielankę, która nie ma w naszej kinematografii żadnego odpowiednika, a zarazem wyraża polskie doświadczenie.

Szukając w polskim filmie – trochę po omacku – przykładów odchodzenia od realistycznych sposobów przyglądania się rzeczywistości, przerzucania pomostów między sobą a światem, chciałbym jeszcze wspomnieć o „Golemie” Szulkina. Była to próba – nie mnie sądzić czy udana – zaprzeczenia koncepcji bohatera obdarzonego gotową mentalnością, osadzonego mocno w społecznym tle. Golem Szulkina miał być człowiekiem, który nie daje o sobie znaku – kimś osobnym, choć żyjącym z innymi.

Będąc tworem całkowicie, zdawałoby się, zewnątrzsterownym, Golem buntuje się przeciw swoim twórcom w sposób pokojowy. Odmawia gry. Choć spełnia polecenia swoich dozorców i płynie na fali „społecznych interakcji”, pozostaje bierny i nie rozpoznany. Jest poddany jakimś innym, głębszym impulsom. Może wydawać się głupi, lecz z drugiej strony przyciąga ku sobie różnych nieszczęśliwców, jest im potrzebny. Poddawany przez swoich twórców nieustannym testom, śledzony, znajduje dzięki swemu biernemu oporowi margines swobody. A w końcu udaje mu się wymknąć. W jednej z ostatnich scen ginie widzom z oczu.

Kiedy Szulkin po przeczytaniu powieści Meyrinka proponował mi współpracę przy tym filmie, wyobraziłem sobie, że Meyrinkowski Golem, Atanazy Pernat, mógłby przypo-

minąć jakąś postać nam współczesną i pomyślałem o Białoszewskim. Mieszkaniec kamienicy, nagabywany przez sąsiadów i administrację, przywoływany do porządku, wzywany na przesłuchania, zachowuje dziecięcą bez troskę, umyka swoim kontrolerom i w rezultacie pokonuje ich swoją biernością.

Jest w człowieku jakaś cząstka niewymienialna, nie-różnicowana, bierna. Herman Hesse powiada w „Demianie”, że jest to taka sfera naszej jaźni, która o nas samych wszystko wie i nie da się oszukać. Nazywana bywa różnie: duszą albo sumieniem. Choć duszy nie widać, można w kinie zasugerować jej istnienie. Kino ma wprowadzić do dyspozycji jedynie zewnętrzne wyglądy ludzi i rzeczy, lecz właśnie fakt operowania maskami daje reżyserowi możliwość zdystansowania się do nich. Podczas wymiany masek można przez moment uchwycić istnienie czegoś, co jest pod nimi. Poprzez negację pozorów można dotrzeć do tego co samoistne.

Problem gry pozorów w życiu społecznym zajmuje od lat Krzysztofa Kieślowskiego. Trudno sobie wyobrazić dyskusję na temat mentalności współczesnej i jej odwzorowania w kinie bez filmu, który stawia pytania: Czym jest mentalność? Na czym polega wybór światopoglądowy w naszych warunkach? Co każe współczesnemu Polakowi należeć do takiej czy innej grupy? Wreszcie – jak się ma światopogląd do osobowości i do prawdy? Wszystkie te pytania zawarte są w „Przypadku”, wynikają z tego hipotetycznego opowiadania o różnych wariantach życia jednego człowieka. Podobnej formuły próbował u nas wcześniej Zanussi w telewizyjnej „Hipotezie”, krążył wokół niej w „Iluminacji” i „Spirali”. Kieślowski uczynił ją główną nosicielką znaczenia.

Ukazał równoległe warianty życia swojego bohatera, przy czym żaden z wariantów nie ma charakteru ostatecznego, nie jest prawdziwszy od innych. Wszystko, co się przydarza studentowi medycyny (gra go Bogusław Linda), jest jednakowo możliwe, a więc jednakowo fikcyjne. Co w takim razie jest realne, jeśli środowisko, w jakim człowiek żyje, światopogląd, do jakiego się przyznaje, a nawet religijność – to wyniki przypadkowego układu?

Rzecz dzieje się pod koniec lat siedemdziesiątych (wtedy też scenariusz został napisany). Student w pierwszym wariacie swego losu staje się działaczem ZSMP, w drugim jest uczestnikiem ruchu opozycyjnego, w trzecim jest lekarzem, ojcem rodziny, człowiekiem apolitycznym. Kieślowski wpuszcza swego bohatera w coraz to inne odnogi życia społecznego, w których idzie się zawsze po czyichś śladach, tą albo inną drogą, nigdy oboma naraz. Wyznajemy te, a nie inne prawdy, których nas nauczono, ale których nie mamy czasu sprawdzić, pojąć do końca. Żyjemy bowiem na poczekaniu – tego określenia użyła Szymborska w jednym z wierszy; nie znamy roli, którą gramy; wiemy tylko, że jest niewymienna. I oto film uchyla tę zasadę, stwarza sytuację utopijną po to, by sprawdzić, co w człowieku pozostaje stałe, a co jest tylko narzuconym kostiumem.

Człowiek ma możność powiedzenia „tak” lub „nie” tym, którzy nim kierują. Na tym polega jego wolna wola. Bohater „Przypadku” z tej wolności korzysta. Rezultat jest za każdym razem chwalebny od strony etycznej, ale nagrody nie będzie. Przeszkadza... osąd opinii. W każdym z trzech wcieleń spotyka go zarzut niełojalności. Tylko obserwator, nieuprzedzony widz, dopuszczony za kulisy zdarzeń, zna prawdę. Przesłanie filmu jest więc uniwersalne: Kieślowski pragnie zburzyć, choćby na czas seansu, powierzchowne, ideologiczne podziały. Zarówno bohaterem, jak i odbiorcą filmu, do którego osądu reżyser się odwołuje, jest Każdy – uczciwy człowiek, zajmujący dowolne miejsce w społeczeństwie. Sumienie okazuje się więc owym czynnikiem niewymiennym, niezależnym od roli, sprzężonym z wolną wolą. Gdy autorytety światopoglądowe zawodzą, liczy się już tylko samowiedza.

Znajdujemy tu echo Russowskiej niechęci do wszelkich systemów oraz pochwałę „wiedzy własnej”, uzyskanej w doświadczeniu, w samotności. Ta Russowska samotność nie miała prowadzić do egoizmu, przeciwnie, miała zbliżać człowieka ku wspólnotcie. Przesłanie „Przypadku”, nie wypowiedziane wprost, ale dowiedzione środkami artystycznymi, otwierałoby (gdyby film został dopuszczony do rozpowszechniania, co – jak się słyszy – ma nastąpić) nową perspektywę myślenia o człowieku. Kieślowski, a przed nim

Zanussi znaleźli sposób, aby ukazać grzechy i cnoty ludzkie jako przypadłości – jako możliwość wyboru, stojącą zawsze przed każdym. Gdy obserwujemy bohatera „Przypadku” w działaniu, intrygujące jest, co w nim pozostaje na poziomie „constants”, co się wymyka determinantom historii, pochodzenia, roli, wreszcie opinii publicznej. Ta na pozór fatalistyczna konstrukcja fabularna ma sens wolnościowy. Ujawnia względność, tymczasowość i wtórność podziałów, które podobno dzielą głęboko nasze społeczeństwo. Sam reżyser nie optuje za żadnym światopoglądem ani za żadną organizacją, żadnym hasłem. Szuka takiej formy, która pozwoliłaby mu ukazać człowieka czystego, nie skażonego przez społeczeństwo, a zarazem otwartego.

Coraz trudniej będzie tworzyć takie utopie, będą one coraz bardziej ryzykowne, jeśli chodzi o odbiór. Dowodem kolejny po „Przypadku” film Kieślowskiego „Bez końca”, odrzucony przez ludzi z przeciwstawnych obozów i akceptowany niezależnie od światopoglądów.

Postać robotnika z filmu „Bez końca” przypomina bohatera „Przypadku”, wartościowego, czynnego człowieka, który nie może do końca zidentyfikować się z rolą, jaką mu chcą narzucić. Na pytania swego obrońcy robotnik odpowiada urywanymi zdaniami, nie kończąc myśli, nie podnosząc powiek, jakby nie chciał zdradzić prawdy o sobie, tej prawdy, która ma być przedmiotem targu podczas procesu. Artur Barciś, świetny odtwórca roli robotnika, opowiada, jak bardzo zależało reżyserowi, by postać ta nie dawała się zredukować do żadnej wyraźnej postawy politycznej. Nie miał to być „reprezentant”, ale postać samoistna. W rozmowach z aktorem o postaci reżyser celowo unikał nadawania jej zdecydowanych rysów. Kieślowski nie mówił Barciśowi, jaki ma być, natomiast rozwodził się nad tym, jaki ma nie być. Każdy motyw określający tę postać znajdował przeciwagę w jakimś „ale”. Tak przygotowany aktor mógł zagrać postać przekonującą, a zarazem nieokreśloną. Tak oto jeszcze raz spotykamy się z wariantem „człowieka bez właściwości”, który nie zdradzając twarzy zachowuje swoją godność. Problem historyczno-polityczny Kieślowski ujął w kategoriach osobowościowych, o stanie wojennym zrobił film czysto psychologiczny.

Postacie z „Bez końca” w swoim działaniu kierują się racjami, jakie dopuszcza sytuacja. Muszą wybierać między mniejszym a większym kompromisem. Jednak wśród nich porusza się istota wolna, gość z zaświatów. „Duch” ten, grany przez Radziwiłowicza, reprezentuje wszystko, co w człowieku nie podlega redukcji, nie zależy od sytuacji, będąc czystą potencją, zamiarem nie uwikłanym w grzech. Czymś – krótko mówiąc – co nie podlega zniszczeniu. Bo choć nasze decyzje są kompromisowe, sędzimy siebie według miar pochodzących z niedawnej przeszłości. Kieślowski opowiada fabułę w dwóch planach: realnym i fantastycznym. Dzięki temu chwytowi to co realne i idealne, terazniejsze i przeszłe, możliwe i niemożliwe, może ze sobą współistnieć.

Gdy nie ma szans na rychłe spełnienie nadziei, gdy sytuacja nie zachęca do aktywności, reżyser tkwiący w trybach biurokratycznych może jeszcze zwracać się ku temu co niewymierne. Świadomość, że tęsknoty, które sztuka wyraża, nie mogą być spełnione natychmiast, jak w dziecięcej bajce, bynajmniej odbiorcy nie upokarza. Przeciwnie, hartuje. Film może – na czas seansu – łączyć ludzi w ich tęsknotach, może łagodzić zwyrodnienia mentalności⁴, przeciwstawiać się myśleniu stadnemu, będącemu skutkiem zniewolenia, jak też resentymentom czy naiwnym podziałom na „my” i „oni”.

Czy żądam utopii? Nie wiem, ale wydaje mi się, że jednym ze sposobów przywrócenia kinu polskiemu rangi sztuki jest poszukiwanie tego, co pulsuje w człowieku, pod maską zastygłą w społecznym grymasie.

⁴ Celną karykaturą „mentalności przeciętnej” złożonej ze stereotypów, gdzie wszystko miesza się ze wszystkim przecząc sobie – dał Stanisław Stabro w wierszu *Middle Class* („Twórczość” 6/84):

MIDDLE CLASS

Panie, to wszystko / przez Żydów, spekulantów / i komunistów / (nie zdążyłem jeszcze / oddać legitymacji) / Panie, ja byłem ideowier, / szwagier w milicji, / teraz na pielgrzymce, owszem / Panie to wszystko / przez inteligentów, pa / sożyków, zarabia Panie / taki na głowę, do / obozu, szacunku nauczyć, / Panie, przed wojną.../

(VI 1985)

O polskim filmie

Dyskusja, w której uczestniczą: Waldemar Chołodowski, Michał Jagiełło, Krzysztof Kieślowski, Krzysztof Kłopotowski, Michał Komar, Tadeusz Pronobis SJ, Tadeusz Sobolewski, Tadeusz Szyma, Edward Żebrowski.*

MICHAŁ JAGIEŁŁO: Sprawcą tego spotkania jest Tadeusz Sobolewski, którego tekst pod prowokacyjnym i zbijającym z tropu tytułem „Człowiek bez właściwości w polskim filmie” uznaliśmy w redakcji za dobry punkt wyjścia do rozmowy. Właśnie, o czym? Nie widzimy powodów, dla których musielibyśmy dyskutować o sprawach programowych naszej kinematografii, jak nie ma potrzeby, by mówić w tym gronie o znanych przeszkodach i pułapkach czekających na tych, którzy próbują odnieść się twórczo do społecznej i politycznej rzeczywistości ostatnich lat. Nie wydaje się też nieodzowne analizowanie kryzysu sztuki w ogóle i naszego miejsca w tym ogólnoswiatowym zjawisku. Zresztą „Przegląd Powszechny” zorganizował kiedyś dyskusję na temat „Kryzys sztuki – twórca wobec kryzysu” (zob. „PP” 6/1984), w której spójrzano na kategorię KRYZYSU nie tylko w polskich wymiarach.

To tyle zamiast wprowadzenia. Przejdźmy zatem do samego tekstu.

TADEUSZ SOBOLEWSKI: Punktem wyjścia było dla mnie stwierdzenie, że życie społeczne stało się dla człowieka ciężarem, źródłem cierpień i fałszów. Kino, ukazując sieć uzależnień, w jakich tkwimy, może uwolnić nas na czas seansu od ciężaru. Traktuję kino jako sztukę, która widza od czegoś uwalnia, a nie namawia, nie stawia zadań. Z tej funkcji jako widz i jako recenzent czerpię przyjemność. Po to chodzę do kina.

Szukałem filmów polskich, które by pokazywały, jak człowiek wyswobadza się z roli społecznej. Filmów, które pokazują, że nasze postawy są w dużej mierze wymuszone, że człowiek w społeczeństwie nosi kostium, gra role i że to są skutki zniewolenia. Znalazłem kilka takich filmów, niekoniecznie udanych. Najważniejszy z nich wydaje mi się „Przypadek” Kieślowskiego, a z dawniejszych „Zezowate szczęście” Munka. Filmy te pokazują człowieka w roli i równocześnie dowodzą, nawet przez negację, jak u Munka, że jest w nas jakaś część niewymienna, stała, nieokreślona.

* W początkowej fazie dyskusji uczestniczyli także Stanisław Opiela SJ.

Dlaczego właśnie teraz wydało mi się to ważne? Bo kino polskie znalazło się w impasie. Może nawet nie sama produkcja, która się jakoś rozwija, ale koncepcja; zanikł jakby cel robienia filmów. W latach siedemdziesiątych za główną funkcję kina uważano demaskację rzeczywistości społecznej. Ale potem, kiedy ta rzeczywistość sama się zdemaskowała, robienie kina tego rodzaju przestało być możliwe. Nie tylko z powodów cenzuralnych. Ono przestało być potrzebne, i to zarówno widzom, jak samym twórcom. A my żądamy od reżyserów wiecznie tych samych deklaracji. Właściwie jednej deklaracji. Żądamy filmów, które – gdyby je zrealizować – byłyby frazesem społecznikowskim albo bogoojczyńnianym. To powoduje rozdźwięk między reżyserem, krytykiem i widzem. To, co mówi reżyser, trafia w próżnię. Z kolei to, czego by chcieli najbardziej wymagający krytycy, jest nie do zrealizowania. Jeśli do tego dodać powszechny pęd ku rozrywce – jest teraz na świecie powrót do jakichś Mélièсовых feerii – to okaże się, że kino polskie znalazło się w sytuacji kompletnego impasu, jest nikomu niepotrzebne. Tym stwierdzeniem chciałbym rozpocząć, kierując uwagę Panów nie tyle w stronę mojego artykułu (uznano go za bardzo osobisty – on nie jest aż tak osobisty, to trochę prowokacja), ile w stronę samego kina. Czy sposobu myślenia o kinie dziś.

MICHAŁ JAGIELLO: To chyba dobry moment, aby posłuchać

WIESŁAWA SANIEWSKIEGO, który – nie mogąc przybyć na dzisiejsze spotkanie – nadesłał swe uwagi po lekturze tekstu.

W poszukiwaniu bohatera nieobojętnego

Z dużym zainteresowaniem wysłuchałem Tadeusza Sobolewskiego w czerwcu ubiegłego roku w Łagowie i przeczytałem teraz jego esej pt. „Człowiek bez właściwości w polskim filmie”. Artykuł dotyka ważnego zagadnienia. I choć pomija być może najważniejsze nazwisko, najbardziej reprezentatywne dla przedstawionego tematu – Stanisława Róże-wiczca – to jednak przemawia do mnie pochwała „człowieka bez właściwości”, jakiego zaprezentował autor.

Tadeusz Sobolewski w zakończeniu eseju pisze nie bez racji, że jedna z dróg do przywrócenia polskiemu kinu rangi sztuki prowadzi przez *poszukiwanie tego, co pulsuje w człowieku pod maską zastygłą w społecznym grymasie*. Czy jednak kino z bohaterem „bez właściwości” dociera najgłębiej? Gdyby w istocie tak było, autor mógłby na dowód przytoczyć tytuły filmów, które zyskały rangę dzieł sztuki. Tymczasem sam przyznaje, że powoływać się będzie na filmy *nie całkiem udane*;

jedynym dziełem okazuje się „Zezowate szczęście” Munka. Ale przecież Piszczyk nie spełnia wymogów stawianych przez Sobolewskiego człowiekowi „bez właściwości”. Przede wszystkim Piszczyk nie jest *mniej od innych zakłamanym*.

Ceniąc „człowieka bez właściwości” w życiu, niekoniecznie musimy cenić jego obecność na ekranie. Przeciwnie, kino polskie, nie tylko w ostatnich latach, jest w znacznym stopniu kinem takich właśnie bohaterów: nie mających wprawdzie zdecydowanych poglądów, lecz nie tak jak inni zakłamanych. Niestety, są oni na ogół bezbarwni, często pretensjonalni, a ich „brak właściwości” w najlepszym razie oznacza brak charakteru. Publiczność nie dlatego odwraca się od polskiego filmu, że nastawiona jest na kino prymitywne, lecz dlatego, iż jest od polskich filmów nierzadko dojrzałsza, mądrzejsza. Mniejsze wymagania stawia np. komedii, jako że konkurencja w tym gatunku praktycznie nie istnieje. Gdy ma natomiast do czynienia z filmem poważnym, problemowym, jej czujność się wzmaga – szuka w nim przede wszystkim prawdy, od prawdy psychologicznej postaci po prawdę kontekstu społecznego; szuka pasji, wiary, ścierania się charakterów – lecz coraz rzadziej je znajduje.

Bohater w polskim filmie ostatnich lat jest przede wszystkim oddzielony od życia, zastygły w stereotypie Polaka z końca lat siedemdziesiątych i z lat wcześniejszych – tak jakby czas się zatrzymał. Ekran pełen są ludzi już nawet nie tylko „bez właściwości”, lecz i bez motywacji. Takie kino jest kinem obojętnym. Na to już nie ma usprawiedliwienia. Tadeusz Sobolewski pisze: *Film może – na czas seansu – łączyć ludzi w ich tęsknotach, może łagodzić zwyrodnienia mentalności...* To prawda, film może spełniać te wszystkie szczytne zadania, pod warunkiem jednak, że widz do kina przyjdzie zechce, a potem z niego nie wyjdzie przed końcem seansu. Nie chodzi mi bynajmniej o zgrzebną komercję, a po prostu o dialog z inteligentną i wrażliwą publicznością, której nie będąc musiał przekonywać, że film jest wprawdzie obojętny, ale z pewnością szlachetny i głęboki.

Piszę o tym, ponieważ wiele pięknych idei – wspaniałe rozpracowanych na biurku, teoretycznie przemyślanych do końca – zwiędło w zetknięciu z rzeczywistością. A teoria bohatera „bez właściwości” aż nadto kokietuje intelektualnie i – przyznaję – pociąga.

TADEUSZ SZYMA: Jeśli można, to ja bym powiedział, może trochę chaotycznie, parę słów o swoim wrażeniu z lektury interesującego niewątpliwie szkicu, który jednak wzbudził we mnie żywiołowy sprzeciw. Rozumiem intencję, jaka kierowała autorem, choć odwołanie się do

Musilowskiej prowokacji jest bardzo mylące już w punkcie wyjścia, bo określenie „człowiek bez właściwości” jakby odbiega od tego, co sam Musil sugeruje. Ale wiem, że tekst Tadeusza zrodził się z obaw bardzo zasadnych, z poczucia zagrożenia człowieka w jego suwerenności, osobności i autentyczności. Tym niemniej mając świadomość tych zagrożeń myślę, że autor zabrnął w ślepy zaułek i zagubił się w paradoksach. Istnieje cały szereg, sądzę, zawartych w tym szkicu nieporozumień w sferze ogólnej refleksji. Więc najpierw nie o filmach, tylko o kwestiach najogólniejszych. Otóż pokusa indywidualizmu totalnego, który ma chronić przed uwięzieniem w formie, ograniczeniem, przed ciasnotą roli społecznej itd., prowadzi jednak do jakiegoś absurdu, do takiej sytuacji, kiedy – chcąc być czystą potencjalnością, być niejako wszystkim – stajemy się kompletnie niczym, mgławicą, magmą. Nie rozumiem, dlaczego wyrazistość głoszonego światopoglądu ma się koniecznie łączyć z zakłamaniem. Nie widzę tutaj takiego związku. Nie wiem też, dlaczego by nie można było grać roli „człowieka bez właściwości” (bo niby ten pomysł bycia „człowiekiem bez właściwości” ma nas uchronić przed popadaniem w role konwencjonalne). Można znakomicie grać rolę „człowieka bez właściwości”, myślę, że w pewnych środowiskach artystowsko-intelektualnych to „jest grane”. Jest tu cały szereg takich nieporozumień, a one przysłaniają to, co jest najważniejsze, bo w gruncie rzeczy chodzi o sprawę autentyczności człowieka, autentyczności jego przekonań i obronę jego suwerenności. Ale dlaczego tylko to co nie wyrażone ma być suwerenne? Dlaczego właśnie to, co uzyskuje pewien wyraz komunikatywny, społeczny, ma być obciążone koniecznością fałszem, pozorami, itd.? Gramy przecież nie tylko przed innymi, gramy także przed sobą. W postawie propagowanej przez Tadeusza człowiek nie chce się zgodzić na coś, co jest nieodłączne od kondycji ludzkiej – na pewne ograniczenia. Od tego się nie wybroni. Zresztą, nie wszystkie ograniczenia wydają mi się tak pętające, wiążące, tak jakoś fałszujące człowieka, chodzi więc tylko o wybór ograniczeń sensownych i o wybór autentyczny. Problem leży chyba w wolnym i autentycznym wyborze kształtu, który mnie formuje jako osobę, jako podmiot suwerenny, człowieka o własnej tożsamości. A czy idąc tropem rozważań Tadeusza w poszukiwaniu owego „ja”, które zapewnia tożsamość, rzeczywiście znajdujemy ten element niewymienny, niezbywalny, który zarazem zapewnia człowiekowi identyczność, wiąże w czasie, w całej zmienności wszystkiego, coś najbardziej naszego, własnego? Nic jestem absolutnie przekonany. Wręcz przeciwnie, wydaje mi się, że odrzucanie wszelkich wzorów, obciążanie każdego wzoru stereotypem, odrzucanie czy rezygnacja z każdej roli, z każdego

i ze wszystkich poglądów (bo one rzekomo przydają nam mentalność sfabrykowaną, konwencjonalną) prowadzi jednak do sytuacji kompletnej nieokreślonej, która nie jest sama w sobie wartością. Może natomiast być znakomitą podłożem idealnego konformizmu. I dlatego myślę, że sytuację, wokół której krąży refleksja Tadka, idealnie ilustruje „Zelig” Woody Alena.

Jest też w refleksji Tadeusza inne nierozumienie, niepokojące mnie bardzo, choć on się zastrzegał, że nie ma na myśli propozycji eskapistycznej. Ale jednak mi się wydaje, że tu wprawdzie nie chodzi o eskapizm społeczny, lecz może o jeszcze gorszy, bo po prostu o ucieczkę od rzeczywistości, od bytu. Przecież każda wielka sztuka, podobnie zresztą jak religia czy filozofia, po pierwsze stawia człowieka wobec bytu i to jest jej zasadnicza wartość. Oczywiście, to jest niesamowicie trudne w realizacji, jest to raczej pewne zadanie, dążenie, bo wciąż stajemy wobec jakiejś przesłony, która nas od prawdziwego bytu oddziela. Ale właśnie zadaniem sztuki jest stawiać człowieka wobec rzeczywistości. Natomiast tutaj widzę pewną pokusę ucieczki – choćby w owej fascynacji magią kina kreującą nie istniejące światy, fascynacją nierzeczywistością, niebytem i jakby brakiem chęci ontologicznego zmierzania się ze światem. Jest to miła pokusa snu, który zresztą też ma swoje zalety i też może w końcu do rzeczywistości powrócić, a nawet stanowi jakiś jej element. Znamienne, że Tadeusz pisze o odchodzeniu od realistycznych sposobów przyglądania się rzeczywistości, co ma jakoby służyć przeczuciu pomostów między mną a światem. Owszem, ale może to również prowadzić w zupełnie innym kierunku, w sferę fantasmagorii, iluzji, jakiejś mgławicy. Właściwie co drugie zdanie, na które natrafiam w tekście, budzi zasadniczy opór lub wątpliwość. Na przykład dyskutowana jest w nim sprawa szczególnego obciążenia Polaków rolą społeczną przyjmowaną jakoby konwencjonalnie czy wręcz narzucaną. Znamy ten problem choćby z Gombrowicza, ale nie wiem, czy rzeczywistość u nas, bardziej niż gdzie indziej w świecie, właściwość ta, przydana, narzucona, jakby nadana człowiekowi na zasadzie stempla środowiskowego, rzeczywiście góruje nad nim a rola nad osobowością. Czy dlatego wciąż walczymy o bycie sobą? W końcu rozmaite nasze zrywy patriotyczne i społeczne były właściwie rozpaczliwymi próbami, desperackimi wysiłkami na rzecz odzyskania podmiotowości i suwerenności, wydobycia się z roli, do której przymuszano policyjnie, zniewalano przemocą. Owszem, jest ciężenie tej tradycji i człowiek w Polaku może się buntować przeciwko temu, może się bronić, ale przecież przyjęcie sensownej roli społecznej, wybranej świadomie i au-

tentycznie (bo wszak nie wszystkie role są fałszywe), może również służyć sprawie wolności i sprawie obrony suwerenności człowieka. A czy ciągły brak gotowości na przyjęcie jakiegokolwiek wiary jest znamię młodości, świeżości i otwartości, czy może raczej zgrzybiałości albo infantylizmu? Bo w młodości ma się raczej przekonania wyraziste i bardzo autentyczne, chociaż może niedojrzałe i takie, które trzeba będzie później odrzucić. No i jeszcze sprawa – już na koniec – zdefiniowania tego co w nas najgłębsze, najbardziej nie podlegające wymianie, najbardziej własne. Tadeusz mówi o duszy, o sumieniu, o osobowości i łączy to z cechą pewnej bierności, powiada, że to jest coś, co ma pewną inercję. Otóż, żeby bierność mogła być rodzajem oporu wobec konformizujących nacisków, trzeba samemu być skatą. Oczywiście, nasze najgłębsze „ja” ma pewną inercję, ale ona musi się wykrystalizować w wysiłku, właśnie w czymś, co jest całkowitym zaprzeczeniem bierności. Więc, po prostu, wszystkie moje uwagi zmierzają do ograniczenia tej ogromnej relatywizacji, która wynika z rozważań Tadeusza zrodzonych niewątpliwie z bardzo rzetelnych obaw i prowadzonych w imię obrony podmiotowości człowieka, jego tożsamości i suwerenności. Pozostaje problem wyrazu tych zagadnień w filmie, ale to już jest osobna sprawa i myślę, że będzie dyskutowana.

KRZYSZTOF KŁOPOTOWSKI: Wypowiedź Tadeusza Sobolewskiego ma pewną zaskakującą konsekwencję. Mianowicie: obecny okres, to jest od opadnięcia emocji stanu wojennego, jest niestychanie pomyślny dla naszego rozwoju wewnętrznego, dla człowieka w Polaku; oto zużyły się lub skompromitowały zaangażowania publiczne, jedne mniej, drugie bardziej. Spadają maski, zostajemy nadsy wobec bytu, musimy zmagać się z odwiecznym uniwersalnym losem człowieka. A jednak wielu z nas oddałoby lata takiego autentyzmu za półtora roku gorączkowej aktywności, choćby przesłaniającej naszą głębszą prawdę.

Najwyżej cenię zaangażowanie heroiczne, między innymi, ale nie tylko dlatego, że stawia ono najwięcej dociekliwych pytań o własną autentyczność. Stąd jest najbliżej do prawd ostatecznych. Związek między heroizmem i autentycznością jest bardzo wyraźny, pod warunkiem, że człowiek nie znajduje się pod presją, która by go wypychała w bohaterstwo. Niekiedy taka presja jest potrzebna. Może nie tyle jednostce, ile wspólnocie, i uważam, że potrzebna jest dzisiaj. Żyjemy w okresie zagrożenia podstawowych wartości. Grozi nam wyścig szczurów w pogoni za dobrami. Grozi nam przemiana w martwe kukły napychane arbitralnymi treściami. W tej sytuacji jest potrzebny nacisk psychologiczny na heroiczną obronę wartości. Tadeusz Sobolewski

powiada, że kino nie powinno być demaskatorskie, bo prawie wszystko już się zdemaskowało. Wydaje mi się, że w tej sytuacji powinno być właśnie mitotwórcze. A więc opowiadam się za uciskiem jaźni przez bohaterską personę. Dlatego lubię fanatyków, choć często wydają mi się śmieszni.

Tadeusz Sobolewski zaleca człowieka, *któremu trudno przypisać zdecydowane poglądy, ale który jest mniej od innych zakłamanym*. Przykład twórczości Białoszewskiego jest jednak ostrzeżeniem. Nie miałbym ochoty żyć w kulturze, która zajmuje się wyłącznie kwestionowaniem wartości za wysokich. Groziłoby to apatią i cwaniactwem. Ludzie tego pokroju przypominają garderobianych w teatrze, znających intymny wygląd bohaterów sceny i w związku z tym „nie dających się nabrać” na nic. Uważam, że należy siadać na widowni i poddawać się uwodzielejskiej mocy pozorów. Nowe idee, a także idee na nowo odkrywane, z reguły jawią się jako prawdy. Trzeba się nimi najpierw przejąć, nim okażą się względne a potem zużyte. Nie można inaczej, bo taki jest po prostu mechanizm przyrostu świadomości. Ostrożne stanowisko Sobolewskiego, a także Kieślowskiego wyrażone w „Przypadku”, dziś takie powabne, ludzkie, wyzwolielskie, jutro może okazać się izolujące od życia, jałowe, krępujące rozwój naszej samowiedzy. Słowem, to stanowisko może okazać się błędne, jeśli powstaną warunki zaangażowania się w świat albo jeśli nie zwlekając zechcemy wejść w świat na obecnych warunkach. Zgadza się, że należy zachować dystans wobec roli. Ale trzeba grać!

MICHAŁ JAGIELLO: Bohater „Przypadku” Kieślowskiego to człowiek, który stara się zachowywać przyzwoicie niezależnie od miejsca, od odgrywanej roli społecznej. To nie jest puste naczynie, które bezmyślnie i oportunistycznie pozwala napęlić się różnymi płynami. Sądzę, że jest to pochwała tych najbardziej podstawowych wartości, które można ocalić niezależnie od miejsca, w którym się aktualnie przebywa. Mówimy czasem: „Nie dajmy się zwariować”, albo: „Naród wie swoje”. Ba, obserwujemy przecież, i to na różnych polach, jak jednostki i całe grupy porzucają bierną miękkość ujawniając nie przeczuwaną nawet twardość... Nie sposób nie zadawać sobie wtedy pytań typu: Czy prawdą jest, że naród wie swoje? Jeśli tak, to skąd to wie? Jakim wartościom zawdzięcza niepokorność, a nawet twardość? Co powoduje, że owa twardość ulega rozmiękczeniu, ale – jak się okazuje – nie znika?

Można jednak na konstrukcję Sobolewskiego spojrzeć inaczej, jest to bowiem struktura „obrotowa”, podejrzenie łatwo dająca się postawić

na głowie; a wtedy „człowiek bez właściwości“ może być traktowany jako „człowiek bez charakteru“.

MICHAŁ KOMAR: Chciałbym wezwać Panów do okazania większej dobroci oraz do rezygnacji z radykalizmu. Jest jeden ważny po temu powód: solidaryzuję się z intencjami przyświecającymi wystąpieniu Tadeusza Sobolewskiego, a nie chcę paść ofiarą waszego miażdżącego rozpędu. Co powiedziawszy mogę teraz ze względnie spokojnym sumieniem zakwestionować parę sformułowań dotyczących „człowieka bez właściwości“, a może i całą diagnozę przedstawioną przez Szanownego Prelegenta.

Po pierwsze zatem wcale nie jestem przekonany o istnieniu magicznej, oczyszczającej i uwznioślającej duchowo więzi między widzem a ekranem; wątpię w możliwość zaistnienia tak daleko idącej redukcji (wzięcia w nawias), która by przez obcowanie z wytworem filmowym prowadziła do odkrycia olśniewającej prawdy bytu. Dlaczego? Bo zajęcie miejsca w sali projekcyjnej nie decyduje o niczym, a przynajmniej nie wiąże się z porzuceniem przez widza jego realnych ról społecznych. Podejrzewam, że przekaz z ekranu może wzmacniać lub osłabiać refleksję widza nad własnym doświadczeniem, nad własnym sposobem traktowania losu, ale chyba nie tworzy tego doświadczenia od zera. Ten przekaz jest elementem dialogu, w którym – w kinie – uczestniczy widz pośród innych widzów. Przecież już sam fakt istnienia widowni, sam fakt publicznego wyświetlania filmu zakłada niemożliwość całkowitego wyłączenia się widza, niemożliwość WTOPIENIA się w ekran... Film, o którym mówimy, jest niewyobrażalny bez kina jako instytucji społecznej.

A zresztą czy „człowiek bez właściwości“ – ten Musilowski i ten powołany do problematycznego istnienia przez Tadeusza Sobolewskiego – zmierzały w jakiegokolwiek sytuacji do wzięcia w nawias całego świata w zamian za błogą chwilę obcowania z pięknem, o którym z góry wie, że jest dziełem ułudy, zawsze chwilowej i pewnie też zwodniczej? Czy godziłby się na to misterne samooszustwo? Myślę, że na odwrót – „człowiek bez właściwości“ z dużą dozą sceptycyzmu spogląda na role dane mu, narzucone mu przez los. I jest to, sądzę, postawa heroiczna, ponieważ zakłada istnienie losu, zakłada istnienie uczciwe, zakłada istnienie takich sił w życiu społecznym, które są od nas niezależne, a przez to stają się wyzwaniem...

Czy taka właśnie postawa ujawniała się kiedykolwiek w filmie polskim? Tu druga moja wątpliwość. Nasz prelegent mówił o dziele Munka. Dobrze. Zgoda, jeśli idzie nie tyle o postać Piszczyka, ile raczej

o perspektywę stworzoną przez Munka i Stawińskiego. (Ale czy istotnie widz chciał tę perspektywę uznać za swoją własną? Toż to było szarganie świętości zarówno dla komunistów, jak i dla spadkobierców narodowej demokracji etc.) Idzie mi przede wszystkim o ocenę – nie-trafną – tzw. kina niepokoju moralnego. Kiedy dziś oglądam te filmy, opanowuje mnie chichot, niestety złośliwy, bo widać tam tylko jedno: młodzi artyści zobaczyli, że istnieje rzeczywistość. No ale żeby dojść do takiego odkrycia, nie trzeba od razu takiego ogromnego wysiłku... Zgoda, „niepokój moralny“ odegrał pewną rolę jako jeden z wielu symptomów fermentu tamtych lat... A dziś, po pięciu zaledwie latach doświadczeń poważnych, ale przecież nie ostatecznych? Cały program moralny, ideowy, który przypisano tym utworom, rozpadł się w kawałki. A dlaczego? Bo był to program przypisany. Przez ideologów – zarówno tych, którzy byli „za“, jak i tych, którzy byli „przeciw“, przy czym spór między nimi miał wszystkie cechy dyskusji zastępczej. Ponadto program ów wyznaczał twórcy miejsce szczególne: artyści byli głupszy od widowni...

KRZYSZTOF KŁOPOTOWSKI: Udawali głupszych, by uzyskać zezwolenie na swoje filmy.

MICHAŁ KOMAR: Nie sędzę, Krzysztofie, by udawali. Sędzę natomiast, że widownia była mądrzejsza, sędzę, że widz doskonale wiedział to, co młodym filmowcom wydawało się olśniewającym odkryciem: że mianowicie w życiu społecznym i indywidualnym istnieją racje i normy, nakazy i wartości. Że istnieje granica, której przekraczać nie wolno. Że w naszym świecie ta granica jest nieustannie przekraczana... I, jeśli dobrze pamiętam, widz przyjmował te filmy ze znaczną rezerwą... Natomiast rozpoznała się w nich krytyka, publicyści. Dlaczego? Bo bardzo chcieli się rozpoznać. W czymkolwiek. A żeby dać wyraz swym przeczuciom niewyraźnym w języku prasy oficjalnej.

Ale przecież solidaryzuję się z intencjami Sobolewskiego, powiedziałem. Teraz muszę dodać, że solidaryzuję się z powodów raczej natury sentymentalnej. Też bym chciał, żeby na ekranach pojawiły się dzieła wielkie. I żeby ich wielkość wiązała się z bohaterem projektowanym przez prelegenta. Ale obawiam się, że tak nie będzie. Zazdroszczę panu Sobolewskiemu wielkiej wiary w twórczą moc kina. Nie wierzę, by bohater filmowy w dniu dzisiejszym w Polsce, w świecie, organizował istotnie wyobraźnię, wrażliwość, morale społeczeństw. (Podejrzewam, że nigdy nie był w stanie tego uczynić.) Dziś kino przestało być najważniejszą ze sztuk. Dlaczego? Po pierwsze twórca formuły „najważniejsza ze sztuk“ był, jak wiadomo, kompletnie głuchy na sztukę

jakąkolwiek. Kino ceniał jako środek propagandowy. Te funkcje przejęła telewizja. Po wtóre film światowy przeżywa obecnie głęboki kryzys estetyczny i intelektualny, wpadł w pułapkę przerostu technologii nad znaczeniem.

WALDEMAR CHOŁODOWSKI: Chciałbym wrócić do tematu naszej rozmowy, do historii kina w Polsce i przypomnieć kilka tytułów, poczynając od najostrzejszej, moim zdaniem, reakcji na okres kultu jednostki, jaką była „Pętla” Hasa. „Pętla”, pokazująca bohatera, Kubę, którego jedynym możliwym wyborem w opisywanych warunkach był alkoholizm, w jego przypadku stanowiący patologiczną konieczność. Chciałbym także przypomnieć trzy pierwsze zrealizowane w Polsce filmy Jerzego Skolimowskiego, które pokazują swoisty wybór człowieka w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Człowieka, który jest dużo bardziej świadomy, w jakiej rzeczywistości się znajduje niż bohaterowie filmów z lat siedemdziesiątych, właśnie tych, o których mówił Michał Komar. Bohatera, który nie zgadza się na rzeczywistość i nie zgadza się na granie ról społecznych zarówno takich, jakie swego czasu odgrywał Piszczek, czy nie zgadza się nawet na takie wybory, jak wybór Kubę w „Pętli”. W końcu Ruszczyć w filmach Skolimowskiego jest tym, który wie najwięcej w filmie polskim. Następnym takim bohaterem, a właściwie narratorem, który wie szalenie dużo, będzie zarówno student, jak i dziennikarz w filmie „Nóż w wodzie” Polańskiego. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 2 i 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Wracając do tytułów. Przypomnę pierwszy film Krzysztofa Zanussiego, pod tytułem „Śmierć prowincjała”, który doskonale mieści się, jak sądzę, w pojęciu filmu współczesnego. Przypomnę, że młody historyk sztuki, idealny „człowiek bez właściwości”, bez mentalności, ale z pewną wrażliwością, podgląda starego prowincjała, ponieważ widzi pewną tajemnicę, której nie dostrzeże nigdzie indziej, usiłuje zrozumieć sens egzystencji. O tym chciał mówić Zanussi jeszcze w „Strukturze kryształu”. Film oczywiście odwoływał się do doświadczeń historycznych roku 68 i wybory, których dokonują tamci bohaterowie, są idealnymi wyborami, jakich można było dokonywać w okolicach roku 56, trudniej było w okresie stalinowskim, ale po 56 roku i później był to jeden z możliwych wyborów. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. Wspomnieć chcę debiutancki film Edwarda Żebrowskiego „Ocalenie”, który też stawia zupełnie inne pytanie niż te filmy, które usiłują człowieka wpisać w sytuacje społeczne. Wreszcie na

koniec wymienię film Agnieszki Holland „Kobieta samotna”. Pokazuje on istnienie człowiecze między dwiema siłami, które Agnieszka Holland dostrzega, mianowicie między „Solidarnością” a partią, aparatem władzy i aparatem, no, takiego ludowego protestu. Ta kobieta jest samotna między dwoma ruchami, ponieważ żyje w rzeczywistości bardzo prostej, interesują ją sprawy elementarne: czy dziecko będzie miało co jeść, czy będzie węgiel na zimę i czy będzie mieszkanie. Natomiast te dwie wielkie siły wtedy funkcjonujące jakby tych problemów nie dostrzegają, ponieważ idzie wielka walka o władzę. Wymienię jeszcze za Saniewskim filmy Różewicza. I „Rysia”, i „Opadły liście z drzew”, które usiłują pokazać, że to nieprawda, iż człowiek musi się sprowadzać tylko do Polaka w człowieku, wszystko jedno, w jakim wariancie. Czy w tym, jaki odnajdziemy w filmach Wajdowskich z „Krajobrazem po bitwie”.

Jestem zdania, że film stanowi formę wypowiedzi, która w sposób najsilniejszy uzależniona jest od warunków nie tylko materialnych, ale od wszystkich innych warunków zewnętrznych. W związku z tym niejednokrotnie wypowiada się w sposób dużo bardziej zakamuflowany, niż robił to Adam Mickiewicz w „Konradzie Wallenrodzie”. Czyni to z konieczności, ale to wcale nie znaczy, że nie wypowiada czegoś, co jest niesłychanie istotne dla człowieka niezależnie od szerokości geograficznej, pod którą żyje. To, że dostrzegamy i wywyższamy filmy innego rodzaju, wynika ze specyficznych polskich warunków przekazu i odbioru. Pewna liczba tytułów jest zmitologizowana, podobnie jak zmitologizowane są olbrzymie obszary przeszłości historycznej. Oczywiście nie film jest w tej chwili najważniejszy. Dla mnie przynajmniej dużo ważniejsze są próby określenia samego siebie w sytuacji, w której żyję. Wybory, przed którymi staje społeczeństwo czy jednostka, nie są wcale nowe, to jest złudzenie szalenie niebezpieczne, ponieważ wiemy, czym ono owocowało [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. Istnieje podskórna ciągłość nie od 44, a co najmniej od 1918 roku.

MICHAŁ JAGIEŁŁO: A może jest tak, że sprawa bohatera to w gruncie rzeczy sprawa narratora, a sprawa narratora to – przy wszystkich zastrzeżeniach – sprawa autora. Być może, aby nawiązać kontakt z publicznością, na której nam zależy, trzeba zaryzykować skrócenie dystansu między bohaterem, narratorem, autorem. Nie obejdzie się bez pewnej brutalności i rzetelnego mówienia o sobie, o swoim poszukiwaniu prawdy. Bez tego nie ma co marzyć o wnikliwym czytelniku i uważnym widzu.

EDWARD ŻEBROWSKI: Przepraszam, może zadamy sobie pytanie, kto jest widzem i czego chce. Widz w 80 roku, przeciętny widz miał 14 lat. To jest odpowiedź. 14 lat, i dla niego wszystko, co było przed 81 rokiem, jest taką samą historią, jak dla mnie to, co było przed 56 rokiem. I zapytajmy jeszcze, czy myślący dorośli ludzie mają czas chodzić do kina? Czy czasem nie są zajęci poważniejszymi sprawami niż oglądanie filmów?

KRZYSZTOF KŁOPOTOWSKI: Reżyser filmowy w Polsce nie musi podobać się publiczności, ponieważ dotacje państwowe umożliwiają (teraz w mniejszym stopniu) robienie filmów niezależnie od jej gustów. Wprowadzi filmów propagandowych stwarza to szansę na arcydzieło. Więc może pomówmy po prostu o wartościach, o tym, co każdy z nas myśli o wartościach, które są dla niego osobiście ważne. Trochę inny stosunek do wartości ma elita kulturalna, która je wytwarza, inny – publiczność, która je odbiera lub też ich broni. Dopuszczam pewną dwoistość. Zastrzegam każdemu prawo rezerwy wobec wartości głoszonych publicznie i prawo do zmiany poglądów. Uważam, że w tej dziedzinie panuje wolna gra sił i każdy ma tyle wolności, ile ma siły, by swej wolności bronić, by ją obudować, chronić przed presją kultury. Zależy to od różnych cech: pozycji w obiegu kulturalnym, wrażliwości, a także od siły charakteru.

EDWARD ŻEBROWSKI: Sytuacja kina to jest część wielkiego kryzysu kultury, wielkiego kryzysu wartości, który jest nie tylko naszym udziałem, który jest udziałem chyba kultury europejskiej, w tej formie, do jakiej przywykliśmy, jak ją dotychczas widzieliśmy, i to się wiąże po prostu, wedle mnie, z sytuacją świata. Po prostu od pewnego czasu, od niedawna, niewyobrażalna jest przyszłość. Świat żyje perspektywą następnego roku, następnego sezonu. I sztuka żyje tak samo. Perspektywą następnego czy teraźniejszego sezonu. Żeby istniała sztuka, żeby rozwijały się wartości, musi istnieć nadzieja i musi istnieć wyobrażenie o świecie, który ma być, który ma zostać, który ma być stworzony, który ma się rozwijać. Takiego wyobrażenia w tej chwili, w obecnej dekadzie, w tym momencie tej dekady brakuje. Tego nie ma ani na Zachodzie, ani po naszej stronie świata. Jest tylko chęć przetrwania. Ja myślę, że z tego braku zaufania do przyszłości, z braku jakiegokolwiek dalszego, poza jeden sezon, perspektywy, z braku nadziei bierze się brak wiary w wartości, ponieważ wartości, aby istnieć, muszą być skierowane ku przyszłości. Mała sprawa kryzysu kina w tym wszystkim jest pochodną tej sytuacji. Bardzo trudno mówić serio o kinie w mo-

mencie, kiedy egzystencja świata jest zagrożona. Bardzo trudno mówić serio o kinie, i w kinie, w momencie kiedy medium, którym się operuje, jest z istoty swojej już jakby nienośne, nie jest dobrym przekaznikiem; kiedy się staje w sytuacji człowieka, który daje jakieś brzuchomówcze znaki i mówi trochę do nikogo, bo nikt go nie chce słuchać.

TADEUSZ SOBOLEWSKI: Nie odpowiada mi, przyznam, myślenie o filmie wyłącznie poprzez idee, jakie ma on nieść. Pomija się w ten sposób sprawę zasadniczą, to, co decyduje o odbiorze. Ludzkie życie jest dramatem. Jeśli dramat ten zostanie wyrażony, człowiek mniej się męczy. Taka funkcja kina nie wydaje mi się niemożliwa dziś do przyjęcia. Ostatnie lata, cały stan wojenny, to było doświadczenie utraty, model takiego doświadczenia w skali ogólnej, na różnych polach. Oczywiście podobne doświadczenia, zresztą i stokroć boleśniejsze, przeżywały społeczeństwa w różnych epokach. Jeżeli nam już się coś podobnego przytrafiło, może warto to wykorzystać, choćby nie wprost, może nawet lepiej nie wprost. Może tu jest jakieś wskazanie dla artysty, nowa możliwość wyrazu, pewien sposób kontaktu z tzw. prostym człowiekiem. Prostego reżysera z prostym człowiekiem... Czy niemożliwy jest dziś dramat, czy niemożliwa jest tragedia z jej patosem, w tym dobrym znaczeniu, jak w teatrze czy operze, kiedy się oglądało bohatera ofiarowanego w sposób absurdalny, ofiarowanego daremnie? To jest wielka sprawa. I jeśli nie umiemy tej sprawy dotknąć, to świadczy, że nasze cierpienie nie było zbyt duże albo że jesteśmy bezradni wobec podstawowych faktów życia.

TADEUSZ PRONOBIS: Myślę, że w Polsce twórcy trochę za mało umieją wykorzystywać to, co ich najbardziej dotknęło, to znaczy nie podejmują wyzwania w tej dziedzinie, która jest najbardziej dramatyczna. Ja sobie zdaję sprawę z tego, że ich sytuacja jest podwójnie trudna, dlatego, że istnieją pewne ograniczenia obiektywne a z drugiej strony pewne oczekiwania odbiorcy. Myślę, że wielkość twórcy polega na tym, iż potrafi on jednak znaleźć właściwy ton, pod wpływem którego odbiorca drgnie. Wyzwanie może być podjęte twórczo. Stwarza to pewną szansę twórcom. I dlatego sądzę, że chyba i widzowi, i twórcom w pewnym sensie trzeba pomagać w dokonaniu analizy rzeczywistości w celu postawienia nowego kroku. Sądzę, że Panowie mają rację mówiąc, iż pewne rzeczy nie robią wrażenia, i dlatego myślę, że trzeba szukać dzisiaj czegoś zupełnie nowego. W moim przekonaniu zaufanie do twórcy polega na tym, że oczekuje się od niego właśnie czegoś nowego. Twórca powinien być w tym sensie w jakiejś awangardzie. Powinien

być siłą wiodącą, lokomotywą, która jeśli już nie pociągnie, to przynajmniej szarpnie.

WALDEMAR CHOŁODOWSKI: [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 2 i 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

MICHAŁ JAGIELLO: Istnieje niebezpieczeństwo pewnej wyższości, która jest w nas. Tyleśmy przeszli jako naród i jako poszczególne jednostki, że wszystko, co jest poniżej tego naszego „pułapu”, jest jakby niegodne nas. To sytuacja bardzo niebezpieczna, bo grozi autoparalizem. Problem polega na tym, aby zobaczyć siebie z zewnątrz, nie tracąc psychicznego kontaktu z tym, czym oddycha społeczeństwo. Jak to zrobić, aby zadawać pytania, które obchodzą nas wszystkich, a równocześnie żeby to nie było trywialne, żeby to nie było plakatywne, czy też żeby to nie było w swoisty sposób zakłamanie?

TADEUSZ SZYMA: Każdy rodzaj doświadczeń, które mamy za sobą, w których tkwimy, „wygrywa” ze sztuką, która operuje fikcją. To widać zresztą w literaturze, widać też w filmie... Z rzeczywistością łatwiej można się zmierzyć, czy próbować zmierzyć, w zapisie dokumentalnym albo w ekspresji poetyckiej. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

MICHAŁ KOMAR: A ja ciągle mam poczucie, że zarówno w prozie współczesnej, jak i w kinie panuje wciąż, a może coraz bardziej, człowiek wydrażony, wypreparowany z paru cech, które – jeśli przyjąć kryterium realizmu – mieć powinien. Wypreparowany na przykład z doświadczenia mistycznego, religijnego. Człowiek nie-prywatny lub raczej nazywający prywatnością powielany w milionach egzemplarzy stereotyp. Poddany bez reszty (i chętnie się poddający) agresywnej ideologizacji, a w związku z tym dzielący świat toporem na dwie części: ja – wróg. Człowiek doskonale społeczny. Zredukowany do paru odruchów: światło czerwone, światło zielone, jak w laboratorium Pawłowa... Ale też czy nie stało się tak, że w życiu pozaekranowym dajemy się sprowadzać (może tego chcemy?) do roli pacjentów z tego laboratorium?

EDWARD ŻEBROWSKI: Mam wrażenie pewnej oniryczności w tej dyskusji. Każdy tutaj deklaruje pewną wizję antropologiczną czy kulturową. I wszyscy mówią obok siebie. Ja też mogę zadeklarować, że jestem przeciwko redukcji i uważam, że trzeba pokazywać człowieka w pełni, a nie w części, że nie należy myśleć o bohaterze jako o postaci, która zastyga w pewnej postawie wobec świata i przez dwie godziny seansu

czy przez życie broni tego, żeby nie wypaść z roli, a jestem raczej za tym, żeby pokazywać życie jako proces poszukiwania. Oczywiście jestem za tym, żeby pokazywać – zwłaszcza w kraju, który jest tak religijny jak Polska – życie religijne i przede wszystkim życie duchowe człowieka. Tylko teraz jesteśmy w tym roku, w tym dniu, uprawiamy te zawody i proszę bardzo: jestem w sytuacji, kiedy ktoś daje mi pieniądze, bez których nie mogę zrobić filmu, pod pewnymi warunkami; i mam przed sobą publiczność, która w danym momencie o czymś myśli. Otóż głównie myśli o tym, jak związać koniec z końcem, jak przeżyć, część jej jest zbyt zmęczona, żeby pójść do kina; część jest zbyt roznamietniona politycznie. I w tej chwili, w tej sytuacji, kiedy emocje społeczne są właśnie takie, muszę zrobić film za pieniądze, które dostanę pod pewnymi warunkami, mówiąc do publiczności, która ma takie sprawy na głowie i zainteresowania zredukowane dzięki ciśnieniu rzeczywistości.

Może porozmawiamy o tym, porozmawiamy nareszcie o możliwościach działania, możliwościach robienia filmu... Jakie historie opowiadać, o jakich ludziach opowiadać w tych warunkach, bo inaczej będziemy mówili o takiej sennej rzeczywistości, nie mającej nic wspólnego z rzeczywistością.

KRZYSZTOF KŁOPOTOWSKI: Może właśnie nie trzeba ubolewać nad tym, że ludzie nie bardzo chcą chodzić do kina, a Panowie nie bardzo mogą robić filmy, a my nie bardzo możemy o tych filmach pisać.

EDWARD ŻEBROWSKI: Nie, ja nie chcę, żeby tu ubolewano, ja chcę, żeby Pan się zastanowił, licząc na Pańską inteligencję i wyobraźnię, co zrobić w tym momencie.

KRZYSZTOF KŁOPOTOWSKI: Trzeba zakwestionować całą sytuację. Należy dopuścić myśl, że żaden z nas nie musi być krytykiem, a żaden z Panów nie musi być reżyserem. W ogóle nie na tym polega nasz podstawowy problem. Trzeba więc określić, na czym polega podstawowy problem każdego z nas i na nim się skupić. Być może, jeżeli się uporamy z naszym problemem podstawowym, to odkryjemy wyjście z kryzysu wartości, z labiryntu uwarunkowań i zyskamy moc twórczą. Ale również może się okazać, że wcale nie musimy pełnić swych dotychczasowych ról. Być może ja powinienem wstąpić do zakonu, a nie pisywać jakieś recenzje. Być może Pan powinien wykonać coś równie dziwnego. Dopiero wtedy nadejdzie czas na praktyczne pytania, które mogą być inne.

WALDEMAR CHOŁODOWSKI: Krzysztof Kiesłowski powiedział niedawno, że nie bardzo mógłby nauczać reżyserii filmowej, co przez jakiś czas

czynił, ponieważ zatracił wiarę w sens tego zajęcia. Podejrzewam, że dyskutując tutaj ujawniamy również pewną utratę wiary. Pojawia się ona w prawie każdej z wypowiedzi. Już ta rola, którą graliśmy przez lata, czy to reżysera, czy krytyka, jest, podejrzewam, dla nas samych wątpliwa.

TADEUSZ SZYMA: Właśnie w tej sprawie chciałbym powiedzieć parę słów, w sprawie kryzysu wartości, o którym tak często się mówi i pisze. Obawiam się, że jest to dość wygodny frazes, który stwarza rozmaite nieporozumienia i jak gdyby przesłania to co najważniejsze. Cóż, różne są koncepcje wartości, ale w moim najgłębszym odczuciu nie ma czegoś takiego, jak kryzys samych wartości, bo jeżeli one w ogóle są, to jakoś trwają, są obiektywne, może nawet absolutne. Może się zmieniać nasze poczucie ich hierarchii, nasz odbiór, przeżycie, stosunek do nich. Mogę próbować być im wierny albo też je zdradzać, możemy w nie wierzyć lub nie, uznawać, nie uznawać, ale właśnie nie ma czegoś takiego jak kryzys samych wartości. Jest kryzys wiary, kryzys człowieka. To jest coś, co nas poraża rzeczywiście...

KRZYSZTOF KŁOPOTOWSKI: Jeżeli wartości tracą zdolność fascynowania, to znaczy – kończą się. Ponieważ zakładasz obiektywne istnienie wartości, one dla ciebie zawsze trwają, a ja powiadam, że skoro tracą zdolność fascynowania, to znaczy, że same giną.

MICHAŁ JAGIELLO: To odrębna dyskusja!

TADEUSZ SZYMA: Jednak wszystko zależne jest od naszych wyobrażeń o człowieku, od naszej wiary w człowieka. Wydaje mi się, że pewną szansą również dla twórcy może być próba penetracji tego obszaru duchowego, który dziwnie wstydliwie umyka, jest swoistym tabu. Wiem, jak trudno jest go dotknąć, ile jest ryzyka i obaw, że dzieło będzie zaraz namolnie dydaktyczne, wyidealizowane, papierowe. Tym niemniej dziwne, że sztuka czasu kryzysu rezygnuje tak łatwo z próby dotknięcia i ekspresji czegoś bodaj najistotniejszego. A chyba w tym kryje się wielka szansa, może nawet podwójna, bo nie tylko u nas, ale i w świecie widoczne są pewne dążenia, rozmaite tendencje do duchowego pozbierania się, do – znowuż może dobiórę słowo okropnie wytarte – wewnętrznego odrodzenia, co łączy się ściśle z uwrażliwieniem na problematykę metafizyczną i religijną, a także na podstawowe wartości.

TADEUSZ PRONOBIS: Myślę, że twórcy chyba trochę za mało widzą szansę w ograniczeniu ich. Społeczeństwo dobrze zdaje sobie sprawę, odbiorca zdaje sobie sprawę z tego ograniczenia podwójnego rodzaju,

tzn. wiadomo, że o pewnych rzeczach nie można mówić. A z drugiej strony twórca nie zawsze może i chce wszystko powiedzieć. Tu mogą być pewnego rodzaju wewnętrzne opory twórcy, ale sądzę, że właśnie w tym miejscu trzeba szukać szansy.

EDWARD ŻEBROWSKI: Diagnoza ta była może słuszna parę lat temu, ale w tej chwili jest mylna. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. W tej chwili akurat film jest w najbardziej upośledzonej sytuacji, ponieważ poprzeczka została niepomiarowo podwyższona (...), natomiast bariery funkcjonują w dalszym ciągu. Być może, to jest jeden z powodów, dla których widz (...) nie chce oglądać rzeczy, które operują kodem, jaki był przyjmowany w latach siedemdziesiątych, tzn. aluzją do czegoś, operowaniem modelem analogicznym do rzeczywistości znanej z doświadczenia. Ten sposób gry z widzem w tej chwili nie funkcjonuje i możliwe, że to jest jeden z powodów bezradności dużej części twórców, ponieważ nie mogą nagle znaleźć zupełnie innego języka, którego, być może, wymaga sytuacja.

TADEUSZ PRONOBIS: Doskonale rozumiem Pańską ocenę i co więcej – w pełni uznaję. Uważam jednak, że słuszne jest też to, co przed chwilą powiedziałem. Zdaję sobie sprawę, że realizacja tego wcale nie jest czymś prostym i łatwym.

KRZYSZTOF KŁOPOTOWSKI: Wydaje mi się, że w sytuacji kryzysu wartości należy opowiedzieć się za tymi wartościami, które są żywe i co do których przeczuwamy, że mogą być zbawienne. Mam nadzieję, choć nie mam pewności, że takie wartości zawiera chrześcijaństwo. Nie chodzi mi o oddanie się na służbę Kościoła. Mam na uwadze współmyślenie z Kościołem, a także samodzielne, nieortodoksyjne odkrywanie w chrześcijaństwie tego, co dla twórcy świeckiego a często i niewierzącego może być żywe i cenne.

KRZYSZTOF KIEŚŁOWSKI: Padło tu bardzo dużo mądrych słów, bardzo dużo pięknych, celnych sformułowań, prawdę mówiąc dla mnie osobiście bez większego pożytku. Zastanówmy się nad sytuacją kultury czy też tej części kultury, którą stanowi kino. Wtedy trzeba wrócić do początku, zastanowić się, w jakim miejscu jesteśmy. Tutaj Edward dwa razy próbował. Raz przenosząc sytuację kultury z tego prowincjonalnego polskiego punktu widzenia na nieco szerszy. Potem pytając o widza i o sytuację niemożności, w której się znajdujemy wszyscy, jak tutaj siedzimy. Ale ten wątek nie został podjęty. Pan powiada, Panie Krzysztofie, że trzeba by pójść do klasztoru, ale siedzi Pan tutaj.

KRZYSZTOF KŁOPOTOWSKI: Ale mam blisko.

KRZYSZTOF KIEŚLOWSKI: Bardzo blisko, za ścianą, ale to nie jest kwestia, jak wiemy dobrze, ile kroków trzeba zrobić. To jest kwestia jednego kroku przecież, niezależnie od tego, gdzie Pan siedzi. A właśnie siedzi Pan tutaj. No, ale jak widzę, wątek nie został podjęty i właściwie wszyscy mówili, teraz ja mówię – sam i każdy z Panów właściwie też mówi sam. W gruncie rzeczy jest bardzo mało tematów, bardzo mało sformułowań, które związują tę dyskusję w jedną całość. Nie ma czegoś takiego. Każdy mówi osobno.

WALDEMAR CHOŁODOWSKI: Bo jest to teatr osobny.

KRZYSZTOF KIEŚLOWSKI: Nie, to jest rzeczywistość ludzi osobnych. I teraz możemy przenieść się z gruntu kultury na grunt rzeczywistości. Otóż, jak wiadomo, kultura zajmuje się różnymi obszarami, jest też ta część kultury, która się zajmuje bezpośrednio rzeczywistością. Mam wrażenie, gdy patrzę na rzeczywistość dzisiaj i próbuję ją związać z sytuacją kultury, że wszyscy jesteśmy w jakichś kleszczach, z których nie potrafimy znaleźć wyjścia. Wymieniono już przesłanki kilku elementów tych kleszczy; myślę, że jest ich nieporównanie więcej. Po pierwsze: do kogo mówimy? po drugie: czy chcą nas słuchać? po trzecie: o czym mówimy, na jakiej płaszczyźnie możemy się komunikować? Mam wrażenie, że nie wystartowano do próby odpowiedzi na te pytania. Ale przecież to nie tylko jest kwestia, najogólniej mówiąc, merytoryczna, ale także kwestia pewnych praktycznych usadowień miejsca, gdzie jesteśmy. Z czego się te kleszcze składają? Przecież składają się oczywiście z tego do kogo, o czym i czy w ogóle warto. Stąd milczenie bardzo wielu ludzi, Edwarda w tym rzędzie także, jestem przekonany. Czy to znaczy, że nie należy podejmować prób? Ksiądz o nich mówił. Myślę, że należy. Z szacunkiem odnosząc się do postawy Edwarda i kilku jeszcze kolegów, w głębi duszy mam im bardzo za złe, że nie podejmują prób. Ponieważ ja sam podejmując próby staję w sytuacji takiego osiołka, którego jest łatwo stuknąć. I tak się dzieje. Krótko mówiąc, czuję się w jakiś sposób osamotniony. Ale dalej: przecież nie możemy zapominać – także tego wątku nie podjęto – że my, ludzie robiący filmy, jesteśmy w dość szczególnej i mocno podejrzanej sytuacji. My jesteśmy ludźmi, którzy występują w ramach (...) kultury. I z tego nie da się uciec. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2; pkt 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. Przy tym wszystkim jest jeszcze i tak, że popatrzcie, co się wyprawia. Robiłem 7 lat temu film na Dworcu Centralnym. Mówię o całkiem drobnej obserwacji. Chciałem pokazać, że ludzie co jakiś czas zbierają

się przed telewizorami, które tam są wystawione w ramach nowoczesności. I przez tydzień sterczałem tam, żeby nakręcić jakąkolwiek scenkę, że w ogóle parę osób zainteresowanych jest telewizją. A ostatnio jechałem kilka razy do różnych miast Polski i widziałem rzeszę ludzi sterczących na dworcu, tłumy zagapionych w telewizor. Z wielką ciekawością przyglądałem się, co idzie w tym telewizorze. Myślę sobie: Isaura czy jakieś Midem, czy coś takiego. Nie. Siedzą faceci i dyskutują np. o reformie gospodarczej. Naprawdę. Albo jakaś pani schodzi po schodach z piórami w zadku. To kompletnie nie ma żadnego znaczenia. Wszyscy stoją i patrzą. Wracam do tematu samotności. Kiedyś McLuhan to sprytnie sformułował, że ludzie, kiedy siedzą w kinie, są razem, a kiedy siedzą przed telewizorem, są samotni. Otóż w moim przekonaniu to przeniesienie się ludzi z kina pod telewizory na Dworcu Centralnym nie oznacza wcale tego, że to jest tylko łatwiej, że to jest tylko taniej, czy że komuś nie chce się zapłacić za bilet. To po prostu oznacza dość permanentną i wszechogarniającą ludzi samotność. Jak się wobec tego faktu zachować? Jak tych ludzi scalić, jak ich zebrać, czy w ogóle można ich zebrać? Bez tej ambicji trudno jest robić filmy.

Dalej: jakie są jeszcze elementy tych kleszczy? Znow łączę rzeczywistość z sytuacją kultury. Przecież po prostu jak gdyby w tej chwili do tego stopnia posunęła się polaryzacja i do tego stopnia się wszyscy porozuwaliliśmy, że krytyka niezależna wymaga od artysty opowiedzenia się. Krytyka zależna też wymaga opowiedzenia się i być może nawet w większym stopniu. Wszyscy wymagają opowiedzenia się. No dobrze, ale jeśli wymagacie, mówię teraz nie do Panów osobiście, jeżeli wymagacie opowiedzenia się, to oznacza, że przecież odbieracie nam możliwość, która musi być i powinna być wpisana w nasz zawód. Otóż dzisiaj niezależności w sensie praktycznym uprawiać nie można. W jakimś piśmie podziemnym przeczytałem o sobie słowo „cywil”. Nie można od niego za dużo wymagać, bo jest cywilem. Tak, ale to jest znak czasu. Jestem cywilem i chcę być cywilem. Ale jako cywil w gruncie rzeczy nie mam poczucia kontaktu z żadną grupą, ponieważ my, cywile, nie możemy się połączyć. Na tym polega nasza cywilność. Co wobec tego robić, gdzie się znaleźć, dlaczego w ogóle próbuję? Naprawdę sam nie potrafię odpowiedzieć na te pytania. Nie wiem. Może jest w tym jeszcze resztką nadziei czy wiary, o której Michał opowiadał. Być może. Może dlatego Pan nie jest w klasztorze, że jest w Panu jeszcze resztką wiary. Może dlatego wszyscy jesteśmy tutaj, że jest w nas jeszcze jakiś cień wiary. Ale jeżeli próbuję, to o czym mam opowiadać? Myślę, że próbuję być na tyle blisko rzeczywistości, żeby wyczuć istniejące w niej podziemne, to się źle kojarzy, ale podskórne

prądy, jakieś drgnienia, które w niej są, próbuję to wyczuć i zrozumieć. Jeżeli teraz chciałbym robić film, to musiałbym robić film o bezradności. Mam poczucie, że ogromna liczba ludzi jest bezradna. I to nie wobec tego czy być po stronie partii, czy po stronie Solidarności, czy po stronie Kościoła, nie, jest bezradna wobec właściwie wszystkiego. I znów nie idzie o to, czy jest bezradna wobec zakupu mięsa. Myślę, że ludzie są dzisiaj bezradni wobec najbardziej zasadniczych, najbardziej podstawowych, najbardziej humanistycznych i chrześcijańskich pytań i problemów. Wobec najbardziej oczywistych uczuć. Są dzisiaj bezradni wobec śmierci, wobec miłości, swojej samotności, zawiści, wobec wszystkiego. Wszyscy i każdy z osobna musi w jakiś sposób swoją bezradność rozwiązywać sam. I nie może. I oczywiście to, że nie może, tę bezradność potęguje itd. itd. Jeśli bym zrobił film, prawdopodobnie robiłbym o tym. Spróbowałem napisać scenariusze i gdy patrzę na nie w tej chwili – one nazywają się „Dekalog”, jest ich 10 – gdy przyjrzałem się z punktu widzenia naszej rozmowy tym tekstom, zrozumiałem, że właściwie każdy z nich mówi o tym samym. O bezradności wobec jakiejś sytuacji dramatycznej, ostatecznej, tragicznej lub najprostszej, takiej właśnie, jak miłość, wierność, zdrada, nienawiść, śmierć.

WALDEMAR CHOŁODOWSKI: Czy to źle?

KRZYSZTOF KIEŚLOWSKI: Nie wiem czy to źle, nie wiem czy to dobrze, nie wiem, czy w ogóle trafnie szukam, nie wiem, czy wyczuwam te nurty, o których Książd mówił, czy wyczuwam to, co jest naprawdę istotne pod maską, grą, pod tymi wszystkimi pozorami, kłótniami, zawiściami, nienawiściami, pod tym całym rozbiorem, czy jest naprawdę coś, co ludzi jeszcze łączy. Być może. Próbuję, szukam. Przyszedłem licząc, że może czegoś się dowiem.

TADEUSZ SOBOLEWSKI: Może byłby to dla mnie stosowny moment, żeby odpowiedzieć Tadeuszowi Szymie na jego krytykę. Wiele Twoich argumentów do mnie przemawia, ale generalnie biorąc, wydaje mi się, że każdy z nas mówi o czymś innym. Ty widzisz jasno przekładnię moralną między sztuką i życiem, między filmem a rzeczywistością. To, co jest piękne i dobre na ekranie, jest zarazem takie samo w życiu. Pytasz więc o to, jak żyć godnie. Ja pytałem o coś innego: jak być wolnym w sztuce? Bo artystom przede wszystkim potrzebna jest wolność, a nie „jedynie słuszna droga”. Z najśluszniejszych myśli nie powstaje jeszcze w sposób automatyczny sztuka, o tym wszyscy dobrze wiemy. Artysta – także artysta kina, bo przecież są tacy – musi znaleźć dystans do rzeczywistości, musi choćby częścią swojej osoby usunąć się ze społecznego zgiełku, który zewsząd słychać.

Nie trzeba zresztą być artystą, żeby odczuć ogromny nacisk zakłamania. Z jednej strony jest to nacisk świadomego fałszu, z drugiej – konieczność nieustannego odkłamywania. To wikła nas w tę sytuację bez reszty. Odpowiadając na kłamstwo, chcąc nie chcąc, przyjmujemy narzuconą rolę. Tu się kryje jakaś diabelska pułapka, w którą wielu ludzi wpada. Polityk czy publicysta mogą się w tej sytuacji odnaleźć i nawet wyjść na swoje. Myślę jednak, że dla artysty jest to sytuacja bardzo ograniczająca. Jego zadaniem nie jest przecież odkłamywanie tego, co inni nakłamlali, ale wyrażenie prawdy wewnętrznej. Także w kinie reżyserzy poprzez swoich bohaterów mówią o sobie.

Wydaje mi się, że stan wojenny zapoczątkował w kulturze pewien niepokojący proces. Zauważmy, coraz mniej potrzebna staje się sztuka, natomiast coraz głośniejszy staje się rynek idei i poglądów, których repertuar jest zresztą ograniczony. To wszystko, co się w ostatnich pięciu latach u nas dzieje, sprzyja jakiemuś zagubieniu prawdy wewnętrznej, zagubieniu duszy. O tym tylko chciałem mówić, na przykładzie kina. Jeśli wyszło niejasno czy pokrętnie – przepraszam.

TADEUSZ PRONOBIS: Dzisiaj ludzie są zakłamani, wewnętrznie zakłamani. Myślę, że problemem jest to, w jaki sposób uświadomić człowiekowi, że jest on zakłamany. Ludzie, niestety, coraz częściej nie zdają sobie z tego sprawy. Jest to produkt pewnych warunków, które prowadzą do tego, że człowiek szuka jakiegoś miejsca dla siebie. W trudnej sytuacji zakłamanie pozwala człowiekowi odnaleźć się. Myślę, że jest to bardzo niebezpieczne. Tropienie swojego własnego zakłamania mogłoby być propozycją interesującą. Myślę, że jest to temat, który nie musi nikogo atakować. Myślę, że niebezpieczeństwo zakłamania tkwi i tkwiło zawsze w człowieku, ale w sytuacji dzisiejszej staje się szczególnie groźne, bo urasta do rangi zasady życia.

TADEUSZ SZYMA: W ten sposób znajdujemy odpowiedź na sugestię Tadeusza Sobolewskiego, jakoby w naszym dzisiejszym kinie nie była potrzebna demaskacja rzeczywistości społecznej. Jeżeli żyjemy w sytuacji tak zniewalającej do fałszu, do nieautentycznego życia już wobec siebie samych jeszcze poza społecznymi ramami, to wcale nie zniknęła potrzeba demaskacji fałszu i tego tkwiącego w nas, i tego wytwarzanego przez kontekst społeczny. Chodzi tylko o to, żeby to były demaskacje nie trywialne, ale w jakimś sensie odkrywczе i żeby pomagały nam wyzwalać się z różnorakich iluzji.

MICHAŁ JAGIELLO: Dlatego mówiłem o brutalności, która powinna się pojawić u nas. Nie o to chodzi, żeby kopać innych, nie o to chodzi, aby popełniać harakiri, ale żeby poważnie siebie potraktować. Dokonać takiego rozrachunku, który – w konsekwencji – musi doprowadzić nie

do gotowych odpowiedzi, a do postawienia sobie pytań fundamentalnych po prostu o byt i o nasz stosunek do głęboko pojętej rzeczywistości – także tej duchowej.

MICHAŁ KOMAR: Krzysztof Kieślowski w przejmujący sposób opowiedział o swojej samotności i o tym, jak ta samotność jest dlań dotkliwa. No tak, ale przecież z natury, z jej dyktatu, jesteśmy tworzeni osobno. I być może właśnie ta osobność daje nam szansę. Nam: pojedynczym. Co to znaczy – szansa? A to, że biorę świadomie na własne barki odpowiedzialność za siebie samego. Że podejmuję zadanie dotarcia do prawdy – bez gwarancji sukcesu i bez protezy nadziei. Że z nieufności do założeń ideologicznych, z nieufności do samego siebie tworzę instrument przybliżający mnie (i nas) do jądra rzeczy. Sądzę więc, że samotność nie zawsze musi być przekleństwem. Może być źródłem wartości.

EDWARD ŻEBROWSKI: Zauważam w naszej rozmowie tęsknotę do powagi istnienia, która – wydaje się – wyparowała ze sztuki, z kina, z kultury, może w ogóle wyparowała z życia. Nie chodzi mi o powagę w kategoriach estetycznych. Taka powaga może się pojawić np. jako krańcowe odczucie absurdu egzystencji – jak u Witkacego – i znaleźć wyraz właśnie w komedii. Więc nie chodzi mi o kategorie estetyczne. Chodzi mi po prostu o poczucie, przekonanie, że życie jednostki jest sprawą śmiertelnie serio, sprawą ostateczną – w sensie ostatecznej podmiotowej odpowiedzialności. To poczucie powagi jednostkowego istnienia jest nam odbierane przez politykę, historię, przez przemoc życia zbiorowego, ale także przez naszą kulturę, sterroryzowaną przez historię przynajmniej w swoich głównych nurtach. Dlatego jest to sprawa tak ważna i tak trudna. Takie poczucie powagi istnienia może dawać wiara. Nie myślę tu o fakcie przynależności do wyznania, o fakcie bycia „Polakiem-katolikiem”. Myślę o wierze w wymiarze mistycznym i metafizycznym; że człowiek jest największym ryzykiem Boga i Bóg największym ryzykiem człowieka. Ta powaga może pojawić się w nas, kiedy stajemy wobec tajemnicy cierpienia, śmierci, ofiary. Chodzi o to, żebyśmy szansę odczucia tej powagi mieli w kontakcie ze sztuką, żeby sztuka nam tę szansę dawała, a być może przez to uświadamiała nam taką możliwość dla nas samych.

PIOTR SZULKIN** [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

** Zaproszony do dyskusji Piotr Szulkin, nie mogąc w niej uczestniczyć, nadał swój tekst do redakcji.

Bronisław Geremek

Średniowiecze i współczesność*

W badaniach nad odległą przeszłością zdarza się nieraz, że stajemy przed przedmiotem lub przekazem, którego datę trzeba ustalić na podstawie danych pośrednich. Wedle znamion charakteryzujących epokę czy też warstwę archeologiczną można uznać, że jakiś mebel pochodzi z XIV w. lub też jakiś garnek przynależy do kultury zarubinieckiej. Wymaga to wiedzy, niekiedy także zastosowania pewnych technik badawczych, które nie są powszechnie znane. Pojęcia „średniowiecze“ i „średniowieczny“ należą jednak do tak potocznego obiegu, że trudno im przypisywać charakter terminów technicznych. Używa się ich szeroko w sensie metaforycznym, gdy chce się zakwalifikować jakieś zjawisko, wydarzenie lub ludzkie zachowanie się do sfery wartościowanej negatywnie – stereotypy mają twardy żywot. Od wielu dziesiątków lat historycy ukazywali wielkie światła średniowiecza, przedstawiali jego myśl i naukę, wydobywali harmonię myślenia i wiary ludzi tej epoki, badali system i swoiste kategorie kultury średniowiecznej. Negatywnego stereotypu w świadomości potocznej nie potrafili jednak przełamać. Jeśli średniowiecze – to zaraz mroki, fanatyzm, ciemnota, strach, paroksyzmy nienawiści...

Rozpocznijmy od pewnego eksperymentu. Oto trzy fakty zaczerpnięte z różnych epok, z różnych chronologicznie warstw kulturowych. Przyjmijmy, że datacja ich jest nam nie znana i że mamy dokonać przypisania ich do właściwej epoki.

Pierwszy dotyczy sytuacji, którą w uproszczeniu można by nazwać wyborem światopoglądowym; zasadą wszelkiego quizu jest wszak unikanie zbyt jednoznacznych wskazań rzeczowych. Pewien człowiek o dużym autorytecie, tzn. mający świadomość, że jego osobiste decyzje wpływają na zbiorowość, postanawia rozważyć siłę i słabość, zalety

* Jest to tekst wypowiedziany na spotkaniu sekcji kultury historycznej Towarzystwa Miłośników Historii, które odbyło się 30 września 1985 r. Autor ma powody, żeby datę tę zapamiętać.

i wady wszelkich systemów światopoglądowych. Spotyka się przeto kolejno z myślicielami reprezentującymi poszczególne systemy, prowadzi z nimi dysputy, rozważa racje, aby w ten sposób przygotować własną decyzję.

Drugi fakt dotyczy teatru. Wystawiony ma zostać na scenie dramat o Judycie i Holofernesie. Ma to jednak być widowisko niezwykle, przełamujące rutynę przedstawień: głowa Holofernesa ma rzeczywiście spaść na scenę. Rola Holofernesa zostaje powierzona skazanemu na śmierć, który zapewne ma nadzieję, że niewprawna ręka aktorki nie zdoła wykonać egzekucji, a wówczas ocali on swe życie. Ale rolę Judyty gra w tym przedstawieniu mężczyzna, także skazany, któremu przyrzeczono wolność, jeżeli sprawnie odegra swą rolę. Widowisko odbyło się zgodnie z planem: głowa Holofernesa spadła.

Trzeci fakt to zapis kronikarski. W małym miasteczku młoda para pragnie połączyć się węzłem małżeńskim. Na przeszkodzie ich miłości staje jednak sytuacja rodzinna. Tym razem nie chodzi o kłótnię między dwoma rodami, lecz o to, że młodzieniec należy do grupy, która z racji pochodzenia i uprawianego zawodu traktowana jest jako „nieczysta”, w związku z czym z jej przedstawicielami nie należy wchodzić w ogóle w żaden bezpośredni kontakt, a co dopiero wiązać się rodzinnie. Miłosna przygoda kończy się tragicznie.

Który z tych trzech przykładów zasłużyłby na określenie „średniowieczny”? Które z tych trzech wydarzeń zasługuje wedle swoich wewnętrznych znamion na przypisanie do epoki średniowiecza? Wydarzenie ostatnie wcale nie rozgrywa się w europejskim społeczeństwie stanowym ani też w azjatyckim społeczeństwie kastowym, lecz na Półwyspie Iberyjskim w latach siedemdziesiątych XX w. Młodzieniec należał mianowicie do grupy „cagots”, która od średniowiecza traktowana była jako „nieczysta”, ponieważ składała się rzekomo z potomków trędowatych; zakazy wszelkich kontaktów utrzymały się aż po XX w. Okrutne widowisko teatralne, w którym odnajdujemy prymitywną fascynację krwią i spektaklem egzekucji, miało miejsce w epoce Renesansu, z okazji wjazdu Filipa II do Tournai w 1549 r. Średniowiecza natomiast dotyczy pierwszy z cytowanych przykładów, który wydaje się oświeceniową powiastką filo-

zoficzną. Tak właśnie średniowieczna kronika ruska opowiada o działaniach księcia Włodzimierza przed przyjęciem chrztu. Przed obliczem księcia stanąć wówczas mieli przedstawiciele wielkich religii monoteistycznych, a mianowicie *Bułgarzy wiary mahometańskiej*, Niemcy *posłani od papieża z Rzymu*, Żydzi chazarscy i wreszcie Grecy, w których imieniu „filozof” wyjaśnił władcy ruskiemu prawdy wiary chrześcijańskiej.

Odwolując się na wstępie do tej zagadki, nie miałem na celu obrony średniowiecza. Dokonać tego można w znacznie efektowniejszy sposób. Wystarczy przypomnieć osiągnięcia sztuki tej epoki, urok bryły architektury romańskiej czy strzelistość kościołów gotyckich, sublimację miłosnej poezji francuskich trubadurów, surową czystość epoki rycerskiej, intelektualną jasność trzynastowiecznych sum teologicznych i traktatów poetyckich czy wreszcie programy badania przyrody szkoły szartryjskiej. Można też wskazać na szczególną harmonię wewnętrzną kultury średniowiecznej, wynikającą z jej chrześcijańskiego rodowodu i jej zdolności synkretycznego przyswajania dorobku różnych kultur. Chodzi mi jednak raczej o podkreślenie trwałego zakorzenienia stereotypowych sądów o średniowieczu, nawet niezależnie od wartościującej tendencji.

Samo pojęcie „średniowiecze” nosi w najwyższym stopniu charakter konwencjonalny, chociaż zdaje się najbardziej naturalnym podziałem klasyfikacyjnym historii powszechnej. Termin pojawia się już w XV w., chociaż sporadycznie: bibliotekarz papieski, Giovanni Andrea, jest zapewne jednym z pierwszych humanistów, którzy zaczęli się nim posługiwać. Już w późnym średniowieczu wykształca się żywa świadomość nowoczesności. Dokonuje się to w przeciwstawieniu do średniowiecznego tradycjonalizmu, który w XII w. znalazł wyraz w świetnej formule jednego z ówczesnych pisarzy: *Jesteśmy jak karty siedzące na ramionach olbrzymów, dzięki czemu widzimy dalej i więcej*. Od przełomu XIII i XIV w. pojęciu „nowy” i „teraźniejszy” (tym słowem tłumacząc sens ówczesnego pojęcia „modernis”) nadaje się wartościowanie pozytywne; w ten sposób mówi się w późnym średniowieczu o logici moderni w filozofii czy o ars nova w muzyce. W pojęciu moderni wy-

kształca się w średniowieczu samowiedza odrębności, proklamowane z dumą poczucie odmienności w stosunku do starożytnych. Pojęcie średniowiecza ma natomiast od samego początku sens pejoratywny – określa się tym mianem okres przejściowy między kulturą antyczną i nowożytnym renesansem tej kultury. Niemieccy historycy XVII w. dzielą wykład przeszłości na trzy epoki, tj. starożytność, średniowiecze i czasy nowożytne. Georg Horn w 1666 r. jako medium *acvum* określa czasy od IV w. do roku 1500, zaś Christoph Keller w 1688 r. ogłasza swoją „Historię średniowiecza”. Francuski leksykograf, Du Cange, w 1678 r. ogłasza wielki słownik łaciny średniowiecznej, uważając za fakt oczywisty, że jest to odrębna epoka kulturowa, ale także za jeszcze bardziej oczywiste uznając, iż jest to łacina gorsza niż antyczna, łacina zepsuta.

Owo negatywne wartościowanie średniowiecza utwierdza wiek Oświecenia, który w tej epoce umieszcza wszystko to, co jest nienawistne rozumowi: ciemnotę przesądu, pogardę dla wiedzy empirycznej, wszechmoc religii. Stereotyp „mroków średniowiecza” funkcjonował jako naturalne, biegunowe przeciwstawienie Wiekowi Świata. Oczywiście, w myśli Oświecenia było to częścią składową optymistycznej wizji postępu historii. W Condorceta wizji rozwoju ducha ludzkiego średniowiecze – od V do XIII w. – traktowane jest jako faza upadku, w której sacerdotium było instrumentem panowania, zaś w fazie następnej – w XIII–XV w. – miała miejsce reakcja przeciwko nietolerancji kapłanów. Rozwój ducha ludzkiego wymagał więc przełamania przeszkód i barier wytworzonych przez średniowiecze.

Romantyczna reakcja na „szkiełko i oko” klasyków objęła także ocenę średniowiecza. XIX wiek w średniowieczu sytuował swoje marzenia, odnajdywał w nim urok prymitywizmu i dziecięcej prostoty, czerpał zeń wzór porządku architektonicznego, sławił poezję i epikę średniowieczną, traktując je także jako inspirację i tworzywo literatury współczesnej. Trudno byłoby nawet powiedzieć, że czarna legenda średniowiecza została zastąpiona różową. Była to raczej zmiana gustów: klasycy nie lubili mroków, romantycy je sobie upodobali. Przede wszystkim jednak romantyzm odkrył średniowiecze jako cywilizację chrześcijańską,

czas, w którym Europa przeżywała swoją jedność. W refleksji Herdera, której śladem podążała w znacznej mierze romantyczna rehabilitacja średniowiecza, owa jedność związana była nie z rolą Kościoła jako instytucji, lecz ze zbiorowym przeżyciem religijnym, z wiarą.

Postęp badań naukowych nad średniowieczem w ciągu ostatnich stu pięćdziesięciu lat był ogromny; prace nad publikacją źródeł szły w parze ze studiami monograficznymi nad wszystkimi dziedzinami życia tej epoki, stałemu doskonaleniu podlegały instrumenty analizy historycznej. Można nawet powiedzieć, że spośród wszystkich dyscyplin historycznych i humanistycznych właśnie mediewistyka w najpełniejszy sposób zrealizowała pozytywistyczny model nauki. Dotyczyło to jednak badań szczegółowych, natomiast w formowaniu generalnej wizji średniowiecza odwet brały namiętności, stronnicze zaangażowanie, impresyjność ocen. Związane to jest przede wszystkim ze szczególną rolą, jaką odgrywał chrystianizm w kulturze średniowiecznej. Model formowany w oparciu o utożsamienie kultury średniowiecznej i chrześcijaństwa nosił charakter zuniformizowany, skłaniał do wyboru między akceptacją a odrzuceniem. Postęp badań naukowych nie wykluczał przeto legendy. Przeciwnie, godził się z pozytywną lub negatywną oceną wartościującą średniowiecza. Sam wybór średniowiecza jako przedmiotu badań i zainteresowań był często rezultatem pewnej opcji ideologicznej. Francuska *Ecole des Chartres* – twór epoki Restauracji, przez długi czas jeden z głównych ośrodków europejskiej mediewistyki – nosiła charakter programowo konserwatywny. W Stanach Zjednoczonych środowisko badaczy i miłośników średniowiecza, wraz z wyspecjalizowanym stowarzyszeniem *Medieval Academy of America*, cechowała atmosfera nostalgii za porządkiem społecznym i cywilizacyjnym, zniweczonym przez procesy industrializacji i modernizacji.

Badania współczesne rzuciły nowe światło na średniowiecze, ukazały, w jak wielu dziedzinach uformowały się w tej epoce podstawy cywilizacji europejskiej, zarówno w rozwoju nauki, jak i formach wrażliwości zbiorowej i w kreacyjnych procesach kultury. Na gruncie tych badań możliwe jednak były opcje wartościujące całkowicie sobie przeciwne.

Leopold Génicot, znakomity mediewista bejgijski, w swojej książce „*Les lignes de faîte du moyen âge*” z 1950 r. (przełożonej na polski w 1964 r. pt. „*Powstaje nowy świat*”), tak pisał o średniowieczu: *Nikt już dzisiaj nie traktuje średniowiecza jako okresu jednolicie mrocznego, ani też jako prostą epokę przejściową. Przeciwnie, coraz bardziej postrzega się wieki średnie jako „pierwsze wieki” i przypisuje się im dzieło, być może nie mające sobie równego, a mianowicie chrześcijańską kulturę Zachodu, która przewyższa nieukończenie swoje poprzedniczki, ponieważ skupiona jest wokół Boga oraz wieczności i pozostaje najtrwalszą strukturą świata współczesnego.* Równie znakomity francuski mediewista, Jacques Le Goff, w swojej „*Kulturze średniowiecznej Europy*” z 1965 r. (wyd. polskie w 1970 r.) uznał za swój cel przedstawienie *średniowiecza gruntu*, analogicznego w podstawowych swoich rysach do społeczeństw i kultur pierwotnych. Dostrzegał możliwość, że taki obraz zniechęci czytelnika, który *może zechce przepędzić ze swojej wyobraźni, niby złego ducha (...) średniowiecze głodów, zaraz, okrucieństw i grubiaństwa, by odnaleźć średniowiecze wzniosłych pień, cudownych katedr i zachwycających świętych.* I tymi słowami zamykał swoją przedmowę: *Jeśli czytelnik wybaczy mi, pozwól sobie udzielić mu pewnej dosyć niewymyślnej rady: czując potrzebę ucieczki w to średniowiecze przeobrażone, niech się zastanowi szczerze, czy chciałby z mocy jakiegoś Merlina czy Oberona zostać przeniesiony w tamte czasy i w nich żyć.*

Zapewne u źródeł tej rozbieżności sądów leży także sposób traktowania dziedzictwa historycznego. Perspektywa „wielkich światła” średniowiecza sytuuje się w sferach wysokiej kultury, w kręgach klasztorów, uniwersytetów i dworów, w sferze myśli i twórczości. Sceptyczna czy też pesymistyczna ocena dokonań epoki średniowiecznej bierze pod uwagę przede wszystkim warunki życia zbiorowego, byt materialny, kulturę mas. Dotykamy tu jednego z głównych problemów syntezy historycznej. Asynchronizmy czasowe, które właśnie nadają wszelkiej periodyzacji historycznej charakter umowny, dotyczą nie tylko różnic w rozwoju między poszczególnymi krajami tego samego kręgu cywilizacyjnego, ale także różnic między poszczególnymi poziomami

kultury. Bez większej przesady można powiedzieć, że między kulturą elit a kulturą mas istnieją odmienności, które mierzyć można stuleciami rozwoju. Dotyczy to na pewno domeny nauki, różnic między rozumieniem świata przez środowiska uczone i środowiska masowe. Ale i w sferze kultury literackiej czy artystycznej, w obiegu fabuł i wzorców artystycznych obserwuje się podobne rozbieżności. Wynałazek druku, jedna z wielkich rewolucji kulturalnych historii powszechnej, która otwiera epokę nowożytną, posłużył upowszechnieniu fabuł średniowiecznych. W sztuce ludowej aż po czasy najnowsze odnajduje się na masową skalę motywy sztuki średniowiecznej. Różne kąty widzenia, różne zakresy przestrzenne lub socjologiczne obserwacji wytwarzają zatem różne obrazy zbiorcze średniowiecza.

Niektórzy historycy współcześni odrzucają w ogóle pojęcie średniowiecza. Dowodzą, że nie można tego pojęcia traktować jako instrumentu periodyzacji historii powszechnej, ponieważ poza obrębem historii Europy nie ma ono żadnego zastosowania. Jest to argument istotny, ale też wynika on ze swoistego europejskiego poczucia winy, które prowadzi do odżegnywania się od postawy europocentrycznej. Cywilizacja europejska jest na pewno jedną z wielu, ale też oczywiście jest jej kapitalna i szczególnie rola w historii powszechnej. Uprawnione przeto jest stosowanie wobec do niej periodyzacji odpowiadającej jej własnej logice rozwojowej. Skoro jednak idzie o termin umowny, to powinno to być narzędzie myślowe pożyteczne, sprawne, a więc pozwalające porządkować przedstawiane procesy i wydarzenia. Krytycy pojęcia średniowiecza wskazują na to, że dotyczy ono tak ogromnej ilości czasu, iż nie sposób odnaleźć w ówczesnych procesach i wydarzeniach jakichkolwiek rysów wspólnych. Pozostaje tylko pewien podział chronologiczny, przyjęty dla wygody – tak jak w szkole ustala się czas dużej pauzy. Zatem można byłoby powiedzieć tylko tyle: średniowiecze to okres, którym się zajmują i który przedstawiają historycy-mediewiści.

Same dzieje pojęcia wskazują na jego wyraźnie umowny charakter. Wydaje się jednak, że niezależnie od refutacyjnej intencji tych, którzy wprowadzali do obiegu ten termin, intuicyjnie rozpoznawali oni rzeczywistość cywilizacyjną

o pewnej spójności wewnętrznej. W ciągu kilkunastu stuleci składających się na tę epokę, wyróżnić można zmieniające się układy stosunków gospodarczych, systemów politycznych, modeli kulturalnych. W dotychczasowych debatach historiograficznych wskazywano na znaczenie przełomowe pewnych cezur wewnętrznych w dziejach średniowiecznych. Belgijski historyk, Henri Pirenne, zasadnicze znaczenie przypisywał ekspansji arabskiej VII–VIII w. i dowodził nawet, że Mahometowi i Karolowi Wielkiemu należy przypisywać otwarcie średniowiecza, bo dopiero wtedy została rozerwana jedność basenu śródziemnomorskiego i zniszczone dziedzictwo rzymskie. Wskazuje się także na szczególny charakter przełomu tysiącleci. Dostrzegali to już współcześni, notując zarówno atmosferę zbiorowych lęków wokół roku 1000, jak też „białą szatę kościołów”, która rozpostarła się na wielkich polaciach chrześcijańskiego Zachodu. Współczesna historiografia wskazuje na zarysowujące się wówczas przemiany we wszystkich dziedzinach: w dziedzinie gospodarki wzrost upraw roślin strączkowych miał polepszyć stan żywienia i przyczynić się do wzrostu demograficznego; w historii politycznej następuje rozwój instytucji politycznych monarchii europejskich; w dziedzinie społecznej wykształcają się struktury zależności feudalnej; wreszcie – rodzą się lub też odradzają się miasta. Z polskiej perspektywy można tu wskazać na zjazd gnieźnieński 1000 r., zarówno ze względu na rozszerzenie się granic chrześcijaństwa, jak i asocjację idei odnowienia cesarstwa z rozwojem suwerennych monarchii. Wskazywano wreszcie także na szczególne ożywienie życia społecznego i kultury w ciągu XII stulecia, dostrzegając tu podwaliny swoistego przyspieszenia w rozwoju cywilizacyjnym Europy. Poza tymi wewnętrznymi progami rozwojowymi i zmiennością układów społecznych i cywilizacyjnych można jednak także dostrzec pewne trwałe rysy zbiorcze całej tej epoki.

Głównym procesem twórczym, który sytuuje się u progu średniowiecza – ale trwa potem jeszcze aż po czasy formowania państw w X i XI w., jak też po wykształcenie się modelu życia rycerskiego w XII w. – jest zderzenie się barbarzyństwa z chrześcijaństwem. Pojęcie barbarzyństwa nie

nosi tu charakter wartościującego, lecz wyłącznie etymologiczny – określa ludy spoza grecko-rzymskiego kręgu kulturowego. Procesy chrystianizacyjne w Europie mają przecież miejsce właśnie na gruzach imperium rzymskiego, w sytuacji rozbitych struktur panowania, relacji społecznych i wzorów kulturowych, potem zaś obejmują tereny poza zasięgiem sukcesji rzymskiej. W powstawaniu świata średniowiecznego struktury społeczne, tryb życia i tradycje kulturowe miały udział istotny, zbyt często niedoceniany. Wynika z tego jeden z najwyraźniejszych rysów cywilizacji średniowiecznej, za który uważam synkretyzm. Chrześcijaństwo zachodnie przyswoiło i przetworzyło dorobek kultury śródziemnomorskiej i następnie ustawicznie adaptowało tradycje kulturowe ludów i terenów, które obejmowało swym zasięgiem w toku swego pochodu przez Europę. Z punktu widzenia terytoriów późnej chrystianizacji, jak Polska czy też Litwa, można powiedzieć, że przyjmowanie nowej religii i formowanie się struktur kulturowych do niej dostosowanych prowadziło do wielowarstwowego synkretyzmu. Relikty kultury przedchrześcijańskiej, które obserwatorzy późnośredniowieczni dostrzegają w wierzeniach i zachowaniach społecznych swoich czasów, dlatego właśnie wywodzą się zarówno z miejscowego, autochtonicznego substratu kulturowego, jak też z odległych terenów, w których formowały się wzory kultury chrześcijańskiej.

Właściwe rozumienie synkretyzmu średniowiecznego rzuca światło na ogólny charakter kultury tej epoki. Jest ona niezmiennie chrześcijańska w swoich podstawowych strukturach, ale też znamionuje się własnym dynamizmem, który wynika ze zdolności osławiania i adaptowania wierzeń i zachowań, które napotyka na swojej drodze. Chrześcijański rodowód i sens kultury średniowiecznej interpretowany bywał w historiografii w kategoriach integryzmu religijnego. Dynamika procesów synkretycznych pozostaje w sprzeczności z taką „fundamentalistyczną” wizją średniowiecza. Niezależnie od znaczenia czynnika religijnego w życiu społecznym tej epoki niepodobna zredukować całości życia zbiorowego do jego aspektu religijnego.

Kultura średniowieczna jest zakorzeniona w agrarnych strukturach społecznych. W ślad za Witoldem Kulą można

obserwować, jak funkcjonuje model „feudalnego” gospodarowania w ciągu średniowiecznego tysiąclecia, ale żaden z zarysowanych dotąd modeli nie znajduje pełnego zastosowania w tak rozległych ramach czasowych i przestrzennych; należałoby dostrzec historyczną zmienność tych modeli. Natomiast przez cały czas jest to społeczeństwo agrarne. Nie oznacza to, że średniowieczna Europa prezentuje wyłącznie i jednolicie krajobraz wiejski, bez miast; chodzi o przeciwstawienie społeczeństwu przemysłowemu, o znaczenie rolnictwa i wsi w całości życia gospodarczego. W dokonanej w tej epoce ewolucji uzyskano znaczne postępy w sposobach gospodarowania, w wykorzystaniu siły zwierzęcej, w oswajaniu natury. Siły wiatru i wody użyte zostały na potrzeby człowieka, a młyny zastosowane zarówno do przemiału zboża, jak i do niektórych dziedzin wytwórczości przemysłowej można uznać za początek „maszynizmu”. Również postęp wiedzy stwarzał nowe możliwości w opanowywaniu przyrody. Trzeba mieć świadomość, że ten postęp dopiero stwarza warunki do wzrostu demograficznego i powoli osłabia groźbę głodów; warunki życia na skalę masową pozostają stałe na granicy minimum egzystencji. Gdy spada na ludzi straszny cykl: nieurodzaj – głód – epidemia, zanikać się zdaje wiele norm życia; kronikarze opowiadają, że nawet ludzkie mięso miało się wówczas pojawiać w jatkach na sprzedaż. Postęp gospodarczy, choć powolny, wypierał jednak głody, a rozwój handlu pozwalał uniezależniać się od lokalnych nieurodzajów. Jest istotne, że postęp ten odbywał się jednak w warunkach, które można by określić mianem „naturalnych” – nie zostały naruszone ekologiczne warunki współżycia ludzi i przyrody. Nie jest to tylko stwierdzenie z perspektywy świata, który znalazł się w sytuacji zagrożenia ekologicznego. Już w świadomości średniowiecza można odnaleźć świadectwo pewnej refleksji nad imperatywami współżycia człowieka z przyrodą i poszukiwania swoistej harmonii w tym układzie: ruchy ekologiczne naszych czasów odwoływać się mogą do św. Franciszka z Asyżu jako swego odległego prekursora i świętego patrona.

W stosunkach społecznych średniowiecza rolę szczególną odgrywały struktury arystokratyczne, które na więziach

genealogicznych, więziach krwi oraz na szczególnym połączeniu wojowania i własności opierały charyzmatyczny charakter ówczesnej elity. Z tych struktur wyrastały także relacje władzy. Niemiecki mediewista, Karl Bosl, trafnie wskazywał, że nie można zastosować do nich nowożytniej dialektyki podziału władza/społeczeństwo, bowiem – podobnie jak podział Kościół/państwo – stanowi to przeniesienie nowożytnego sposobu myślenia na odmienną rzeczywistość. Niezależnie od konfliktów między papieżem a cesarstwem czy między monarchią a władztwem plemiennym, między królami-unifikatorami monarchii narodowych a władcami udzielnymi – społeczeństwo średniowieczne odznacza się długotrwałym przemieszaniem wszystkich tych struktur, a zwłaszcza połączeniem aspektu politycznego z magicznym, aspektu społecznego z religijnym. Konstrukcja społeczna jawi się jako ustanowiona harmonia trzech ordynków: tych, którzy się modlą, tych, którzy wojują i tych, którzy pracują. Klasie wojowników-rycerzy nadaje się charakter zakonu, podziały stanowe odnosi się do nakazu Bożego, przywilej się uświęca, nakazowi pracy udziela się sankcji religijnej. Na porządek monarchii – w którym średniowiecze widzi idealną realizację trzech funkcji władzy: suwerennej, magicznej i ekonomicznej – nakłada się również legitymizację religijną: król jest namaszczonej i działa z woli Bożej. Ale jest także odpowiedzialny za swoje rządy. Św. Tomasz z Akwinu wyprzedzając o wieki formułę „władzy z woli ludu” mówi o władcy z woli Bożej, że jest on nim *per populum*. Jeżeli rządzący narusza zasady współżycia politycznego, jeżeli przekracza normy moralności publicznej, jeżeli jest tyranem – to rządceni mają prawo mu się przeciwstawić, mają prawo do oporu. W społeczeństwie średniowiecznym, którego wzorce i modele zachowań określa wszak wojowanie, siła i przemoc odgrywają niewątpliwie rolę przemożną, ale też są one temperowane odniesieniem do sprawiedliwości, do porządku, do poczucia ładu prawnego.

Współczesne badania nad średniowieczem rozbijają przeto obraz tej cywilizacji jako monolitu. Istotnie, znamionuje ją wewnętrzna jedność i ma ona poczucie tej jedności: w dobie pierwszych wypraw krzyżowych zdawać się mogło,

że bez znaczenia jest „pomieszanie języków” i że wspólna wiara jest siłą napędową wspólnoty. W obliczu wielkiego strachu przed Mongołami łączyła się „rzeczpospolita chrześcijańska”, przeciw zagrożeniu tureckiemu Europa stawała w swej chrześcijańskiej jedności. Jednakże jedność ta nie nadaje światu średniowiecza charakteru zamkniętego, jakby skostniałego w horyzoncie lokalnym i w braku wrażliwości na czas. Była to w samej swojej istocie jedność w wielości; słowa: *ex pluribus unum*, nie dotyczą jedynie charakteru wspólnoty złożonej z wielu części, tj. ludów i państw, ale także całej cywilizacji. To dopiero epoka nowożytna dokonuje petryfikacji podziałów instytucjonalnych, rozdziela sacrum od profanum, różnic między formami istnienia i rejestrami ekspresji kultury. W kulturze średniowiecznej współistnieje surowość głosu Bożego karzącego z nadzieją, pokora wobec majestatu nadnaturalnego z familiarnością wobec transcendencji, płacz ze śmiechem, strach z rozpamiętaniem karnawałowego świata na opak, dyloryzm opowieści o Męce Pańskiej z rubasznym, niemal bluźnierczym komizmem scen teatralnych, intelektualna subtelność dyskursu teologicznego z naiwnością odczuć i prymitywizmem ekspresji.

Pluralizm kultury średniowiecznej nie oznaczał tolerancji światopoglądowej; przeciwnie, jedność światopoglądową nie tylko głoszono, ale także wymuszano za pomocą „środków gorących” – przemocą i instytucjami nadzoru.

Pluralizm dotyczył interpretacji. W kulturze teologicznej funkcjonowała szeroko egzegeza tekstów wedle różnych sensów; wywodząc się z interpretacji Pisma Świętego, przeznaczona była na wszelkie teksty piśmiennicze. Dante wskazywał, że sztuką twórczości literackiej jest właśnie operowanie wieloznacznością, dostarczanie czytelnikowi materiału do lektury w różnych rejestrach. Ustawiczne poszukiwanie sensów ukrytych dotyczyło nie tylko tekstów pisanych, cała przyroda traktowana była jako „księga”, jako zbiór „tekstów”, których zrozumienie służyło człowiekowi. Taka wizja sensowności wszystkiego, co otacza człowieka, nadawała kulturze średniowiecznej charakter, który współcześni badacze określają mianem „wysokiej semiotyczności”. Uczestnictwo w kulturze wymagało przeto

aktywności człowieka. Dotyczy to zarówno kultury uczonej, książkowej, jak i kultury popularnej. Uczoność nie była niezbędnym warunkiem uczestnictwa w kulturze, analfabetyzm nie wykluczał z kultury. Od poziomu wykształcenia szkolnego lub od stopnia wiedzy ludowej czy też magicznej zależało tylko, w jak szerokiej mierze możliwe było uczestnictwo w kulturze, odczytywanie sensów zawartych w wydarzeniach naturalnych i historycznych, w kamieniach i w strojach, w gwiazdach i w literach.

We współczesnej historiografii nastąpiła zatem zmiana zasadnicza w ogólnym obrazie średniowiecza, na co wskazać miały uwagi o rysach kulturowych i społecznych tej epoki. W świetle tych badań zaczęto również przesunąć do przodu granicę zamykającą średniowiecze, przedłużać tę i tak przecież długą epokę. Jacques Le Goff opowiadając się za „długim średniowieczem” – od IV aż po XIX stulecie – uważa, że wówczas rozsypują się obie legendy średniowiecza, czarna i różowa, a dociera się do istotnych procesów długiego trwania: feudalnego sposobu produkcji i chrześcijaństwa jako dominującej wizji losów człowieka poddanych zmaganiom między Bogiem a Szatanem. Rewolucja przemysłowa, rozwój kolei żelaznych, uformowanie szkolnictwa powszechnego, zwycięstwo nowoczesnej organizacji władzy – tym zjawiskom można dopiero przypisywać rolę kamieni granicznych. Podobne skutki dla generalnej wizji średniowiecza można przypisywać koncepcji innego historyka francuskiego, Emanuela Le Roy Ladurie, który wskazuje na „historię nieruchomą” i dowodzi, że aż do XVIII w. trwa w Europie ten sam „ekosystem” znamionujący się ustawicznym napięciem między wzrostem liczby ludzi a możliwościami ich wyżywienia oraz wstrząsami wielkich epidemii: czarna śmierć 1348 r. oraz dżuma 1720 r. w Marsylii stanowią symboliczne wydarzenia tego systemu.

Tendencja do wydłużania średniowiecza jest w samej rzeczy formą odrzucania periodyzacji i wyrazem nieufności do operacyjnego znaczenia podziałów chronologicznych. W ogólnym obrazie średniowiecza trafnie wydobywa ona zasadniczą odmienność cywilizacyjną tej epoki, natomiast prowadzi do zapoznawania generującej roli, jaką średniowiecze odegrało wobec cywilizacji europejskiej, zapoznawa-

nia roli średniowiecza jako czasu „początków” czy też „narodzin” Europy.

Współczesne zainteresowania czytelnicze epoką średniowiecza wyrażają potrzebę „powrotu do źródeł”. Może to dotyczyć procesów formowania się narodów, początków własnej wspólnoty etnicznej. W przypadku polskich zainteresowań średniowieczem dochodzi tu jeszcze ten element szczególnie, że na świadomości historycznej Polaków ciąży boleśnie problem niepodległości i czasu upokorzeń narodowych: ku średniowieczu popycha nadzieja znalezienia w tej epoce obrazu dawnej świetności, poczucie nostalgii lub dumy, poszukiwanie podstaw tożsamości zbiorowej. Zwrot ku średniowieczu wyraża jednak także potrzebę określenia się wspólnoty cywilizacyjnej – Europy. W żadnym innym okresie Europa nie była tak koherentną jednością jak w średniowieczu. Badania nad średniowieczną świadomością europejskiej wspólnoty wskazują wprawdzie, że była ona zjawiskiem bardzo wąskim i elitarnym, niewątpliwie jednak jest, że w tej epoce właśnie istniała daleko posunięta jedność instytucjonalna i kulturowa. Chrześcijański kontynent – chrystianizacja Litwy w 1386 r. stanowiła zamknięcie procesu misyjnego w Europie – wytworzył struktury wewnętrzne łączące, z uniwersalizmem władzy papieskiej i cesarskiej na czele. Łacina była wspólnym językiem Kościoła i w ogóle kultury uczonej, co pozwalało na migracje kleru i studentów, a jednocześnie nadawało dwóm filarom kultury średniowiecznej – sacerdotium, czyli duchowieństwu i studium, czyli uniwersytetowi (wraz z całym systemem oświaty) – charakter uniwersalistyczny. W kulturze dworskiej i w obyczajach rycerskich również działały wspólne dla całej Europy wzorce modelujące, podobnie jak w kulturze miejskiej i obyczajach kupieckich. Lokalny charakter życia społecznego w tych czasach, różnicująca moc zwyczajów miejscowych, tak w zakresie prawa jak obrzędów, tradycji czy kultury materialnej, szły przeto w parze z wymiarem uniwersalnym, na miarę ówczesnego universum. W ramach średniowiecznej Europy istniały oczywiście różnicowania strefowe i nierównomierności rozwoju, między centrami a peryferiami kulturowymi występowały istotne odmienności, ale te asynchronizmy nie wytwarzały

zjawiska niedorozwoju. Średniowieczna Europa, świat formujących się narodów i trwającej wspólnoty cywilizacyjnej, jawi się jako wielość i różnorodność.

W nawrocie do „początków” i „narodzin” tkwi jednak pewien element infantylizacji tej epoki i jej ludzi. W stosunku do średniowiecza pojawia się jakby poczucie wyższości, ludzie ówczesni zdają się naiwni, reakcje ich opisuje się jako dziecięce. W metaforycznych ujęciach tej epoki zapoznaje się pewien istotny element, który wydobyła współczesna psychologia: że dzieciństwo nie jest etapem tabula rasa, który stopniowo zapętnia trening kulturowy i proces dorostania, ale także okresem właściwości i zdolności szczególnych, z których wiele później słabnie lub zanika. Kontynuując metaforę dzieciństwa, można zatem myśleć o średniowieczu nie tylko w kategoriach ewolucji i kumulacyjnego postępu, ale także jako o *świecie, który straciliśmy* (tak angielski historyk, Peter Laslett, określał społeczeństwo przedprzemysłowe).

Można zatem do sposobu myślenia o średniowieczu odnieść te argumenty, którymi współczesna antropologia kulturowa rozprawiała się z infantyлизacją społeczeństw pierwotnych. W samej rzeczy chodzi o przewyżczenie etnocentryzmu, który dokonuje prostego przeciwstawienia ludów prymitywnych i cywilizowanych, rozmieszczając je na skrajach jednolitej rosnącej osi współrzędnych rozwoju cywilizacyjnego. Zrozumieć trzeba przede wszystkim odmiennność – do podróży w czasie trzeba zastosować te same kryteria i ten sam typ ciekawości co do podróży w przestrzeni. Reorientacja badań nad średniowieczem w stronę kwestionariusza badawczego etnologii historycznej spotyka się w ten sposób z zainteresowaniami czytelnickimi, w których szczególne miejsce znajduje fascynacja etnologią. A więc ciekawość skierowana nie tylko ku rycerskim turniejom, wielkim bitwom, monarchom i książętom, ale ku sposobom życia, mentalności społecznej, wrażliwości, wyobrażeniom zbiorowym, modelom kulturowym. Po I wojnie światowej rozgłos zdobyła „Jesień średniowiecza” Johana Huizingi, fascynujący fresk kultury Francji i Burgundii w XIV–XV w. Dla holenderskiego uczonego średniowiecze było odkryciem – filolog z wykształcenia

(przedmiotem rozprawy doktorskiej uczynił dramat staroindyjski), filozof z upodobania, zwrócił się ku historii z uwagi na karierę uniwersytecką, zaś średniowieczem zajął się w momencie zadziwienia dawną sztuką niderlandzką. Właśnie to zadziwienie – wraz z projekcją na średniowiecze wizji kryzysu cywilizacji XX w. – leży u podstaw oryginalności książki Huizingi. Bestsellerem we Francji stała się monografia małej wioski leżącej na południu Francji – Montaillon. I tym razem książka powstała z zadziwienia. Emanuel Le Roy Ladurie, specjalista historii nowożytnej, podjął analizę księgi przesłuchań inkwizytora Jacques'a Fournier (późniejszego Benedykta XII) z przełomu XIII i XIV w. Zakres zainteresowań cystersa-inkwizytora odpowiada nowoczesnej historiografii. W księdze znalazły się bowiem dokładne opisy obyczajów domowych, stosunków rodzinnych, wyobrażeń o świecie doczesnym i o zaświatach, a nawet zadziwiające szczegóły o zwyczaju wzajemnego „iskania się” w trakcie spotkań rodzinnych i wieczornic sąsiedzkich. Owo zdziwienie – które zwykle historyk-specjalista okresu traci przez długie obcowanie ze źródłami – w przypadku obu wspomnianych książek nie tylko przyczyniło się do zwiększenia ich literackiej atrakcyjności, ale właśnie spotęgowało rysy odmienności w ogólnym obrazie epoki.

Między obrazem średniowiecza jako czasu „początków” i „narodzin” a wizją średniowiecza jako cywilizacji odmienną istnieje pewna sprzeczność. W tym pierwszym przypadku poszukuje się wszak właśnie początków własnej wspólnoty – etnicznej, religijnej czy kulturowej, poszukuje się cieniów przodków. W drugim natomiast tkwi fascynacja egzotyką. Sprzeczność to jednak tylko pozorna, bo następuje tu właśnie połączenie odmienności i bliskości: egzotyka różnicy sytuuje się we własnej genealogii. O współczesnych Barbarossy, Ludwika Świętego czy Łokietka myślimy tak, jak o tubylcach Nowej Gwiney czy Australii w XX w.: są inni, odmienni; stanowią jednak element składowy naszej własnej genealogii etnicznej i kulturowej.

W stosunku człowieka XX w. do średniowiecza występuje nie tylko zainteresowanie czytelnicze, które daje się zracjonalizować. We współczesnej świadomości społecznej śred-

niowiecze funkcjonuje także – a może przede wszystkim – jako miejsce usytuowania nadziei i strachów ludzi naszego wieku.

Marzenie humanistyczne, łączące postawę antropocentryczną z ekologiczną traktuje czas średniowiecza jako świat harmonii między człowiekiem a naturą i takiego układu relacji między ludźmi, który wolny jest od alienacji. Marzenie polityczne postrzega w średniowieczu zrealizowany ład hierarchiczny, w którym wszystko jest na swoim miejscu: Bóg włada światem, król strzeże sprawiedliwości, rycerz broni kraju, władcy, słabych, kapłan jest pośrednikiem i strażnikiem porządku transcendentnego i ładu moralnego, rolnik pracuje i żywi... W wieku wielkich zagrożeń masowymi środkami zniszczenia rozumiała jest także tęsknota do konfliktów jasnych i otwartych, do bitew i wojen, które z perspektywy współczesności zdają się łagodne i na miarę człowieka. Marzenia te mieszają fakty i mity, oparte są w podstawowej mierze na iluzjach.

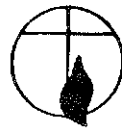
A strachy? Kiedy w latach po I wojnie światowej rosyjski filozof i teolog, Nikołaj Bierdiajew, roztaczał wizję „nowego średniowiecza”, w które wkraczać się zdawała Europa, miał na myśli przejście od racjonalizmu do irracjonalizmu (czy też „surracjonalizmu”) oraz od indywidualizmu do poczucia wspólnotowego, od narodów do uniwersalizmu, co znamionuje powstawanie nowego świata. Nie *mroki*, pisał Bierdiajew, bo te zawierają ładunek pejoratywnej oceny w stosunku do *świata*, lecz *noc*, bo ta jest po prostu inną jakością, bardziej metafizyczną, w stosunku do *dnia*. Nagle wygaśnięcie światła na ogromnej połaci wschodniego wybrzeża w USA, 9 listopada 1965 r., i panika, jaka ogarnęła na niemal całą dobę ludność, stała się impulsem do refleksji o możliwości gwałtownego załamania się cywilizacji o wysoko rozwiniętej technologii: publicyści, pisarze i filozofowie dostrzegali w tym nawrót do średniowiecza.

Między mitami, nostalgiami i wizjami katastroficznymi, z którymi człowiekowi współczesnemu kojarzy się pojęcie średniowiecza, pozostaje mało miejsca na prawdę: średniowieczem nie należy straszyć, średniowieczem nie należy ludzi. Ludzi tej epoki trzeba rozumieć w ich odmienności, w ich bliskości wobec ludzi i spraw XX wieku.

Le moyen âge et la contemporanéité

Parmi les mythes, les nostalgies et les visions catastrophiques, qui pour l'homme moderne s'associent avec l'idée du moyen âge, il ne reste que peu de place pour la vérité. Il ne faut ni terrifier ni illusionner par le moyen âge. Les gens de cette époque doivent

être compris dans leur différence et leur proximité des gens et des affaires du XX-ème siècle. La compréhension propre du syncrétisme du moyen âge, jetant de la lumière sur le caractère général de cette époque, peut aider à briser les stéréotypes.



Jerzy Gaul

O prawdę w historii

Każdy, kto próbuje rekonstruować rzeczywistość minioną, stanąć musi oko w oko z problemem prawdy w historii. Zagadnienie to, zawsze aktualne dla historyków, nabiera szczególnego znaczenia w rozważaniach nad teoretycznym aspektem badań historycznych. Z literatury znana jest teza sformułowana przez znanego metodologa, prof. J. Topolskiego, że niezbędnym warunkiem prawdziwości narracji historycznej jest nie tyle prawdziwość poszczególnych zdań, ile prawdziwość mechanizmów organizujących narrację, a więc zasad selekcji i hierarchizacji faktów¹. Te uzależnione są z kolei od rodzaju wiedzy ogólnej danego historyka o człowieku i świecie. Może to być zarówno wiedza potoczna, jak i teoretyczna. Znaczenie tej ostatniej polegać ma na neutralizacji bezpośredniego wpływu elementów pozanaukowych, a zwłaszcza świata wartości, przyczyn licznych potknięć historiografii tradycyjnej. Czy naprawdę teoria chroni przed oddziaływaniem poglądów i wartościowań uczonego? Wydaje się, że nie, a niebezpieczeństwa z tym związane przezwyciężyć można właśnie dzięki refleksji nad światem wartości – rzeczywistym źródłem wyboru teorii.

Twierdzenie, że prawdziwość obrazów historycznych zdeteterminowana jest charakterem tkwiącej u ich podstaw teorii – samo w sobie trudne do zakwestionowania – pociąga daleko idące następstwa. Teoria bowiem staje się główną przesłanką tak obiektywizmu, jak i prawdziwości badań historycznych. Aby zapewnić obiektywizm, musi eliminować lub neutralizować wpływ wartościowań uczonego, osiągnięcie prawdy o przeszłości uzależnione jest z kolei od jej adekwatności, czyli zgodności z rzeczywistością.

Rozpowszechnione jest przekonanie, że możliwość dotarcia do prawdy daje nie wiedza potoczna, lecz teoria naukowa. Jest to stwierdzenie słuszne, ale tylko pod pewnymi warunkami. Rozstrzygnięcie, co jest, a co nie jest „naukowe”, wymaga stosowania odpowiednich kryteriów.

W praktyce badawczej funkcjonuje zespół mierników powszechnie uznany przez badaczy za kryterium prawomocności danej teorii. Zazwyczaj zalicza się do nich prostotę, spójność, wewnętrzną i zewnętrzną niesprzeczność oraz zgodność z wynikami doświadczenia. Szczególnie ten ostatni miernik miał przesądzać, zdaniem pozytywistów, o prawdziwości danej koncepcji. W praktyce jednak teoria o dużym stopniu ogólności odrzucana bywa nie wtedy, gdy pojawiają się sprzeczne z nią dane, lecz gdy istnieje inna teoria, która może ją zastąpić. Praktykowane są różne sposoby, np. wprowadzanie dodatkowych hipotez, aby utrzymać starą teorię. Zasadnicze znaczenie ma więc odpowiednio uformowana świadomość metodologiczna historyka, m.in. znajomość norm poprawnego postępowania naukowego. Kryterium prawomocności nie może być jednak traktowane jako wystarczający warunek dotarcia do prawdy. Uznanie bowiem teorii za prawomocną nie oznacza wcale, że uzyskamy dzięki niej nie budzącą zastrzeżeń wiedzę o rzeczywistości. Profesor K. Ajdukiewicz zwracał uwagę na fakt, że za prawdy ostateczne i pod żadnym warunkiem nieodwołalne można uznać tylko twierdzenia uzasadnione całkowicie, czyli twierdzenia definicyjne i twierdzenia mające dedukcyjny dowód. Natomiast twierdzenia uzasadnione częściowo (należą do nich twierdzenia naukowe, a więc i historyczne) musimy traktować jako prowizoria, które może kiedyś trzeba będzie odwołać, jeśli dalsze poszukiwania dostarczą dowodów ich fałszywości².

Powyższa konkluzja sugeruje pewien relatywizm prawd naukowych. Jak jednak podkreśla K. Popper, *wyniki naukowe są „względne” (...) tylko w takiej mierze, w jakiej są one rezultatami pewnego stadium rozwoju nauki, dającymi się zastąpić przez inne w procesie postępu nauki. Nie oznacza to jednak – podkreśla dalej – że prawda jest „względna”. Jeśli jakieś twierdzenie jest prawdziwe, pozostanie takie po wsze czasy. Oznacza to tylko, że większość wyników naukowych ma charakter hipotez, tj. stwierdzeń, których oczywistość nie jest przesądzona, które przeto w dowolnym czasie mogą być*

¹ J. Topolski, *Prawda i model w historiografii*, Łódź 1982, s. 13–43; tenże, *Teoria wiedzy historycznej*, Poznań 1983, s. 479–495.

² K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, Warszawa 1985, t. II, s. 274.

*poddane rewizji*³. Postulat umieszczenia teorii pomiędzy potoczną wizją świata i człowieka, jaką ma dany badacz, a badaną rzeczywistością, niewątpliwie zasługujący na poparcie, nie może jednak oznaczać zastąpienia rzeczywistości przez teorię. Niebezpieczeństwa płynące z tezy Hegla, że *prawda jest systemem*, są niebłahe⁴. Cóż się bowiem dzieje, kiedy system teoretyczny, o którego prawdziwości jesteśmy przekonani (wszak jest układem niesprzecznych założeń), zawiera krytyczne sądy o rzeczywistości i postuluje np. konieczność jej zmiany? Wszystko ulega wtedy „dialektycznemu” odwróceniu. Celem staje się nie osiągnięcie zgodności myśli z rzeczywistością, lecz właśnie rzeczywistość ma być zmieniona i dostosowana do koncepcji teoretycznej⁵. Nietrudno odgadnąć jak zabójcze konsekwencje niesie to dla świata. Wniosek wydaje się nieodparty: teoria naukowa może być pomocna w dotarciu do prawdy, lecz raczej jako hipoteza, podlegająca nieustannie procesowi weryfikacji i konfrontacji z rzeczywistością; nigdy w postaci totalnego systemu, prawdziwego po wsze czasy.

Przejdźmy obecnie do drugiego zadania teorii – obrony przed wpływem wartościowania. Warunkiem pełnego obiektywizmu badań byłoby uwolnienie się od wpływu jakichkolwiek systemów wartości. Całkowite jednak oderwanie od odniesień aksjologicznych jest nie tylko niemożliwe, ale także niepotrzebne. Nie ma poznania neutralnego aksjologicznie, każdy bowiem akt poznawczy ograniczony jest barierami wyznawanego przez badacza systemu wartości. Ortega y Gasset wręcz postulował potraktowanie historii jako procesu odkrywania wartości, zauważając, że każdą epokę cechowało szczególne uczulenie na określone wartości przy jednoczesnym dziwnym zaślepieniu w stosunku do innych⁶. Wspomniane uzależnienie niesie jednak poważne zagrożenie. System wartości może wpływać na historię zarówno pozytywnie, skłaniając do poszukiwania prawdy, jak i negatywnie, np. inspirując określoną ideologię. Zabezpieczenie przed szkodliwym wpływem wartościowań dzięki teorii naukowej jest iluzją. W praktyce funkcjonuje przecież wiele konkurencyjnych teorii, co stawia nas wobec konieczności wyboru.

Założeniu, że prawdziwość narracji ma zabezpieczać prawdziwość teorii, nie towarzyszy pogłębiona refleksja nad

samą decyzją wyboru. Najczęściej problem zostaje uchylony z uwagi na rzekomą bezdyskusyjność i wyjątkowość akceptowanej teorii. Sprawa wymaga jednak rozwinięcia.

W historii nauki poglądy na tę sprawę były zróżnicowane i sięgały od obiektywizmu po subiektywizm. Przekonanie pozytywistów, że wybór między różnymi koncepcjami ma charakter racjonalny, obiektywny i dokonywany jest na podstawie wyraźnie określonych kryteriów, poddane zostało silnej krytyce. Te same fakty, na co wskazują liczne przykłady, mogą być wykorzystywane do budowy sprzecznych ze sobą wizji przeszłości, właśnie w wyniku zastosowania odmiennych teorii. Kryterium empiryczne zatem zawodzi. Mało przydatne okazują się również kryteria logiczne, ponieważ teorie funkcjonujące w nauce przeszły już przez sito weryfikacji naukowej⁷. Zwolennicy ujęcia subiektywnego twierdzą, że nie ma kryteriów umożliwiających rozstrzygnięcie między konkurencyjnymi teoriami o dużym stopniu ogólności, jako że same zależą od teorii. Podkreślając również, że wspólnie uznane kryteria nie stanowią działających automatycznie reguł wyboru, ponieważ nie da się uniknąć zróżnicowania indywidualnego ocen przy ich stosowaniu⁸. Szczególnie w pierwszym okresie istnienia kontrowersyjnych teorii o znacznym stopniu ogólności oraz przy decyzji porzucenia programu badawczego na rzecz innego ocena taka jest aktem subiektywnego osądu. W praktyce sięga się albo wyłącznie do jednej teorii (grozi to dogmatyzmem), albo korzysta z różnych koncepcji (niebezpieczeństwo eklektyzmu). Szczególnie groźna dla rozwoju nauki jest monopolizacja pewnych metod jako jedynie naukowych, a zwłaszcza metod polegających na tym, że się *zjawiska pewnej dziedziny wyjaśnia na podstawie założenia, iż każde z tych zjawisk jest uwarunkowane w sposób wystarcza-*

⁷ K. Popper, „Socjologia wiedzy”, w: *Problemy socjologii wiedzy*, Warszawa 1965, s. 436-437.

⁸ R. Chwedeńczuk, *Spór o naturę prawdy*, Warszawa 1984, s. 75 n.

⁵ W. Stróżewski, *Tak-tak, nie-nie. Kilka uwag o prawdzie*, „Tygodnik Powszechny” nr 27, 1985.

⁶ J. Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, Warszawa 1980, s. 174.

⁷ P. Sztompka, *Teorie socjologiczne końca XX wieku*, w: J. H. Turner, *Struktura teorii socjologicznej*, Warszawa 1985, s. 27.

⁸ Przegląd różnych postaw badawczych w tej kwestii daje I. G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty*, Kraków 1984, s. 120-147.

*jący przez jakieś zjawisko z jakiejś innej dziedziny*⁹. W każdym przypadku wyborem teorii steruje system wartości preferowany przez badacza.

System wartości, będąc istotnym źródłem poszukiwań prawdy o przeszłości, ma szczególne znaczenie w badaniach tzw. historii najnowszej. Brak niezbędnej perspektywy czasowej, niekompletność danych, ginących na długie lata w archiwach, stwarza poważne trudności na drodze dotarcia do prawdy o niedawnych wydarzeniach. Użycie wyłącznie wiedzy teoretycznej nie wystarcza z kilku powodów. Znajomość mechanizmów procesu dziejowego może zawieść, gdy badany fakt nie ma ścisłych analogii w przeszłości. W niedawnych wydarzeniach widzieć można, co prawda, rezultat procesów, które miały miejsce w przeszłości, nie znamy jednak ich przyszłych skutków. Określenie istoty badanych wydarzeń wymaga więc nie tylko rzetelnej wiedzy o dawnych i aktualnych faktach i procesach, znajomości reguł poprawnego postępowania naukowego oraz nieustannie weryfikowanej teorii, ale i odpowiedniego punktu odniesienia, np. w postaci stabilnego systemu wartości, w którym zło jest zawsze złem, niesprawiedliwość niesprawiedliwością, a wyzysk wyzyskiem. Tylko w takim ujęciu zmiana perspektywy czasowej, a więc przejścia od układu historycznego otwartego do zamkniętego, nie musi prowadzić do zasadniczych rewizji w ocenie jakiegoś wydarzenia historycznego. Nie zawsze znajomość późniejszych wydarzeń przekreśla ocenę wcześniejszych ustaleń, np. istoty kapitalizmu w okresie międzywojennym, przejawiającej się m.in. gigantycznym załamaniem gospodarczym, nie mogą przesłaniać dokonania tego systemu po drugiej wojnie światowej. Bez względu zatem na rodzaj badań historycznych znajdujemy się w obliczu wartości. Ponieważ nie ma sposobu ich sprawdzania, nie poddają się kryterium prawdy, należy dążyć do samokontroli nad wyznawanym systemem wartości oraz uświadamiania sobie uwarunkowań jego wyboru i treści, jakie ze sobą niesie.

O wyborze wartości i ich pozycji decydują najrozmaitsze czynniki: indywidualne preferencje, wpływ wychowania, tradycja, wiedza, pozycja społeczna, warunki życia itp., a więc ogólnie rzecz biorąc system wartości powszechnych, indywidualnych i grupowych. Szczególnie te ostatnie groź-

ne są dla prawdy. Wprowadzają bowiem element interesu i tym samym relatywizują pojęcie prawdy. Niekiedy twierdzi się jednak, że nie musi to prowadzić do relatywizmu, wpływ bowiem sytuacji społecznej może być bądź negatywny, bądź pozytywny⁹. Ten ostatni miałby miejsce w przypadku przynależności badacza do klasy będącej *promotorem postępu społecznego*, która jakoby zawsze jest zainteresowana w odkrywaniu prawdy¹⁰. Trudno jednak przystać na tę argumentację. Interesowność w każdej sytuacji jest złym doradcą, skłania do niedostrzegania rzeczy niewygodnych, szukania natomiast własnych korzyści. Jeśli się przyjmuje, że główne znaczenie wiedzy naukowej polegać ma na jej użyteczności dla grupy, nieuchronnie odczujemy negatywne działanie świata wartości. Użyteczność w odróżnieniu od prawdy jest wartością stopniowalną i relatywną w stosunku do odbiorcy¹¹. Nauka przejdzie na pozycję ideologii, a prawda traktowana instrumentalnie będzie dyspozycyjna w stosunku do grup, klas itp.

Czy są środki obrony przed wpływem wartości grupowych? Aby prawda jako wartość autoteliczna, „ważna dla niej samej”, mogła zająć poczesne miejsce w hierarchii wartości, akceptować trzeba także inne dobra, stanowiące niezbędne warunki osiągania prawdy. Podstawową wartością winien być zatem każdy człowiek i jego niezbywalne prawa do wolności, sprawiedliwości i pokoju. Wymagana jest więc postawa humanistyczna¹². Realizowanie w praktyce wspomnianych wartości wymaga jednak neutralności wobec różnych grup społecznych. Uczony musi przyjąć tezę Mannheim'a o autonomii nauk i dążyć do niezależności tak wobec władzy, jak i opinii publicznej. Dawanie świadectwa prawdzie wymaga przecież nieraz krytyki struktur społecznych, gospodarczych czy ideologicznych. Rzetelnemu badaniu przeszłości sprzyja również traktowanie pracy zawodowej jako pewnego rodzaju powołania, zrozumienie

⁹ K. Ajdukiewicz, *dz. cyt.*, s. 276.

¹⁰ J. Topolski, *Metodologia historii*, Warszawa 1984, s. 286.

¹¹ Podobnie L. Nowak, *Ideologia a utopia*, „Poznańskie Studia z Filozofii Nauk”, Poznań 1984, z. 8, s. 56-57.

¹² S. Amsterdamski, *Kryzys scjentyzmu*, w: *Wizje człowieka i społeczeństwa w teoriach i badaniach naukowych*, red. S. Nowak, Warszawa 1984, s. 319.

¹³ Postawę taką zajmuje wielu znakomitych uczonych polskich, o czym świadczą np. wypowiedzi zamieszczane na łamach „Tygodnika Powszechnego”.

ograniczeń poznawczych w badaniu historii czy też nastawienie uniwersalistyczne wobec nauki, a więc czynników wpływających m.in. z chrześcijańskiej inspiracji¹⁴.

Samo głoszenie wartości uniwersalnych nie wystarczy. Trzeba zabezpieczyć je przeciw działaniom wartości grupowych. Dobrym sprawdzianem rzeczywistych intencji badacza, a zarazem sposobem przewyciężenia partykularyzmu, może być zasada jednej miary. Jej zręby sformułował Kant w postaci słynnego imperatywu kategorycznego (*Postępuj tak, abyś mógł chcieć, aby zasada twego postępowania była prawem powszechnym*); funkcjonuje również w mądrości ludowej w postaci przysłowia *nie czyn drugiemu co tobie niemiłe*. Najogólniej można ją sformułować następująco: czyny innych oceniam nie ze względu na to, kto był ich sprawcą, lecz w stosunku do stałej skali wartości. Rozpatrzmy działania zasady jednej miary na przykładzie stanowiska antropocentrycznego.

Szeroko rozpowszechniony jest pogląd, że wartości realizowane w nauce muszą mieć charakter uniwersalny, obejmując swym zasięgiem całą ludzkość bez względu na kolor skóry, pochodzenie etc. Antropocentryzm, uznając człowieka za wartość najwyższą i ostateczną, pozornie wychodzi naprzeciw tym postulatam. *To stanowisko też – pisze Topolski – ma największą szansę, by stać się najbardziej pierwotnym kryterium ocen historycznych i pomocą historykowi w szukaniu kryteriów wartościowania*¹⁵. Pojęcie „człowiek” jest jednak bardzo abstrakcyjne, w rzeczywistości wypełnia się je dość zróżnicowaną treścią. Teorie, które zakładają antagonizmy społeczne i konflikty jako główny motor dziejów, preferują określone grupy społeczne, uznając je za bardziej „postępowe”. I to właśnie ich interes decyduje o ocenie tak działań własnych, jak i innych grup. Zasada jednej miary zostaje złamana, na jej miejsce wkracza dwójmyślenie i relatywizm. Hasło Protagorasa, że człowiek ma być miarą wszechrzeczy, nie daje nam wcale wspólnego mianownika, jest tylko zasłoną partykularnych interesów. Dzieje się tak nieprzypadkowo. Punkt odniesienia został przecież umieszczony na zbyt niskim poziomie. Wobec różnorodności i sprzeczności panujących w świecie stworzonym przez ludzi człowiek nie może być miarą siebie samego. Może się tylko mierzyć wartością najwyższą, miarą abso-

luru, Bogiem. Bezwzględność i absolut, jak podkreśla V. E. Frankl, są nie tylko warunkiem wszelkiego obiektywnego wartościowania i wymierzania, ale także w ogóle dostrzegania wartości¹⁶. Dostarczają, dodajmy, stały punkt odniesienia, którego znaczenie ciągle pozostaje w mocy, stanowią bowiem podstawę oceny wszelkich czynów bez względu na to, w jakim okresie historycznym miały miejsce i kto był ich sprawcą.

Uwzględnienie związków poznania naukowego ze światem wartości nie musi więc oznaczać przekreślenia możliwości uprawiania historii obiektywnej. Jej gwarancji upatrywać można nie tylko w przestrzeganiu warunków wewnętrznych omówionych powyżej, a zwłaszcza zasady jednej miary, ale także zewnętrznych. Obiektywność, jak twierdzi K. Popper, nie jest sprawą wyłącznie nastawienia poszczególnych naukowców, lecz społecznego aspektu metody naukowej. Na publiczny charakter metody naukowej składa się według Poppera nieskrępowany krytycyzm, publiczne wyrażanie opinii i ich kontrola, co osłabić może tylko władza państwowa, *kiedy używana jest w celu stłumienia swobodnej krytyki, bądź kiedy nie wypełnia zadania chronienia jej, przyczyniając się w sposób nieuchronny do zahamowania wszelkiego postępu*¹⁷.

Postulat społeczeństwa otwartego, pluralizmu i demokracji jest więc równie niezbędnym warunkiem osiągania wartości, w tym także naukowych. Znaczenie rzetelnych badań historycznych polega natomiast na tym, że zrozumienie przeszłości pomaga także w zrozumieniu współczesności, bez względu na to, czy oznaczać to będzie jej potępienie, czy też akceptację.

¹⁴ Por. P. Wandycz, *Magistra Vitae*, „Tygodnik Powszechny” nr 327, 1984.

¹⁵ J. Topolski, *Metodologia historii...*, s. 544.

¹⁶ V. E. Frankl, *Homo Patiens*, Warszawa 1984, s. 95.

¹⁷ K. Popper, dz. cyt., s. 433.

Pour la vérité dans l'histoire

La demande d'une société ouverte, de pluralisme et de démocratie est la condition indispensable pour obtenir les valeurs, y compris celles de la science. Chaque savant historien doit faire face au problème de la vérité dans le domaine qu'il représente. Par

contre, la signification des recherches historiques honnêtes consiste en ce que la compréhension du passé aide à comprendre la contemporanéité, sans considérer si cela signifie son acceptation ou sa condamnation.

Andrzej Werner

Sen o nicości

(dokończenie)

Zastanawiającym faktem jest jednolita kondycja społeczna bardziej lub mniej szarych, zwyczajnych ludzi – bohaterów „małostabilizacyjnej” twórczości. Nie tylko u Różewicza: począwszy od tysięcy rozmaitych rysunków satyrycznych do ubranego w pasiaste trykoty Kowalskiego czy Malinowskiego, nad którym pastwił się STS, był to nieodmiennie urzędnik, jakiś mało określony inteligent czy raczej niedo-inteligent, w każdym razie obywatel, którego potomstwo wpisywało do rubryki „pochodzenie społeczne”, chcąc nie chcąc, niezbyt korzystny epitet „inteligencja pracująca”. Przy całej oczywistej deprecjacji społecznej terminu. Kondycję tę jeszcze łatwiej określić negatywnie: z pewnością nie był to robotnik, ten zniknął z literatury i filmu jak sen jakiś koszmarny, najgorsze przypominający czasy. Poza, oczywiście, obowiązkową dostawą propagandy. Nie był to również chłop czy też rolnik – tym zajęła się swoista enklawa, jaką w kulturze lat sześćdziesiątych, dokładnie posegregowanej według tak zwanych tematów, stał się „nurt wiejski”.

Tak więc przy dążeniu do daleko posuniętych generalizacji ów wizerunek „społeczeństwa”, postaw w nim panujących, jest bardzo wąski, ograniczony zazwyczaj, jeśli nie do środowiska własnego, to jego najbliższego otoczenia. Czy przyczyną tego były uzasadnione fobie, złe wspomnienie niedawnych wędrówek „w teren”, wycieczek do „zakładów pracy”? Być może, choć przecież, skoro ich wynikiem musiał być tak czy inaczej skrajnie skonwencjonalizowany, nie mający nic wspólnego z rzeczywistością, wymyślony przy biurku, i to nie własnym, obraz dzielnego proletariusza, to powrót na załgane obszary życia społecznego po to, aby ukazać wygląd prawdziwy, powinien się wydawać czymś najzupełniej naturalnym i zachęcającym. Zakładając oczywiście dobrą wolę twórców i ich rzeczywistą wiedzę w tej

materii. Zachęcającym tym bardziej że – jak świadczyły liczne reportaże z epoki tuż popaździernikowej – tak wiele się w owym terenie zmieniło. Na lepsze – przynajmniej w sferze świadomości zbiorowej, społecznej.

Ale może właśnie zawinił w pewnym sensie ten wielokrotnie używany przeze mnie w kilku ostatnich zdaniach termin „społeczeństwo”, „społeczny”, „społeczna” (świadomość). Zawinił, zaciążył na owym jednostronnym wizerunku, niechęci do poszukiwań na innych terenach, może po prostu głębiej, pod warstwą lawy. Właśnie. Kiedyś, a także i dzisiaj powiedziałoby się po prostu: „wizerunek narodu”. Wtedy mówiło się wyłącznie: „społeczeństwa”. A było to pojęcie, słowo wyświechtane, dla bardzo wielu pusty dźwięk lub dźwięk obrzydliwy, tak często niedawno brzęczący, że aż powyżej uszu. Ci tego słowa nie używali, woleli mówić „ja”, jednostka. Inni w pocie czoła rewaloryzowali jego znaczenia, wypełniali istotnymi treściami nawiązując i do zagubionych w sloganie tradycji, i do rzetelnej wiedzy socjologicznej. W każdym jednak przypadku owemu określeniu podmiotu zbiorowego zabrakło siły emocjonalnej, która kazała przez tyle pokoleń, tylu Polakom poszukiwać wartości w życiu współplemieńców, kopać pod powierzchnią nieraz jeszcze bardziej odstręczającą. Wartości ludzkich, które sankcjonowałyby z kolei ów nakaz emocjonalny poza wytyczonym przezeń obszarem, które przeniosłyby „naród” w sferę wartości bardziej uniwersalnych.

„Społeczeństwo” rządziło się swoimi prawami, objawiało różnorakie, raz silniejsze, raz słabsze więzi – wszystko to można było opisać mądrze i prawdziwie. Ale tej mocy sprawczej, która kazałaby wierzyć i szukać, często na przekór, wbrew tylu oczywistościom, nie posiadało. Było faktem, ale czy było również wartością, mitem? Paradoksalne, ale w „narodzie” myślącym o sobie, myślącym siebie w tych właśnie narodowych kategoriach o wiele więcej było miejsca dla „robotników”, „chłopów”, dla „ludu” – jako źródeł nadziei, wiary, jako nosicieli utajonych choćby wartości niż w „społeczeństwie” traktującym siebie, nie tylko przecież w nazwie, przynajmniej w sferze refleksji tu właśnie opisywanej, jako całość samowystarczalną. Opierającym się na lewicowej tradycji uznającej prymat wartości

społecznych przed narodowymi, jeśli walczącej o Polskę, to z nieodmiennym pytaniem „jaka?” (...) A w skrajnych swych formach o znacznie słabszym i dawniej, i współcześnie poparciu społecznym – wręcz opozycyjnej w stosunku do nich.

Wielokrotnie była mowa o przyczynach, które spowodowały niełaskę, w jaką popadło pojęcie „naród”, myślenie w kategoriach wartości związanych bezpośrednio z bytem narodowym. Wielokrotnie przyjdzie nam jeszcze poruszać ten temat, tak bliski przecież zasadniczemu nurtowi tej opowieści, tym bardziej że niełaska zmieni się wkrótce w jawę, choć wymuszoną, niechęć [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 2 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)] użycie któregokolwiek z tych pojęć, afirmacja wartości przez nie przywoływanych groziła automatycznym niemal przypisaniem delikwenta do zniechęconego przez światlejszą część opinii publicznej obozu. Aż strach pomyśleć, jak zostałoby przyjęte to wszystko. co tutaj piszę...

Pytanie, czy przyczyny te dadzą się sprowadzić do jednej podstawowej, że mianowicie nie mówiono i nie pisano o „narodzie”, bo po prostu osłabły więzi, które społeczeństwo scalają w naród. Nie sądzę – i to nie tylko w przekroju całej społeczności, która niedawno, w październiku 56 przeżyła tak silny zryw patriotyczny, ale i tej wąskiej grupy ludzi piszących czy też właściwie nie piszących słów „naród” lub „ojczyzna”. Choć mogły to być myśli i emocje w danym momencie na poły uśpione, to możliwość ich natychmiastowego obudzenia, ich ciągłość od przeszłości w przyszłość prowadzącą należało dostrzec, a zdolność tę w latach sześćdziesiątych jak gdyby utracono. Co dla nas w tym momencie ważne. odbiło się to na poczuciu więzi społecznych, przynajmniej u ludzi pióra, zniweczyło umiejętność zejścia w głąb, poza warstwę pozorów. Choćby słowo „pozór” towarzyszył znak zapytania, naturalna i potrzebna nieufność, obawa, iż następuje jednak trwała zmiana jakości. Ale właśnie w tę stronę, a nie odwrotnie, kiedy to każdą zewnętrzną oznakę pustki traktuje się jako świadectwo ustabilizowanej nicości, moralnego upadku w przestrzeń pozbawioną dna. Bez nadziei i bez wiary, że to pozór tylko, a nie istota.

A przecież można i trzeba było owego „szarego człowieka” przedstawić czy choćby zrozumieć w historii, którą przeżył, która prowadziła go do momentu, kiedy to pojawił się na scenie literackiej jako nieciekawý, pusty wewnątrznie czy wręcz odrażający Kowalski „małej stabilizacji”. Nie tylko z perspektywy „szoku wojennego”, zwłaszcza jeśli ów szok pojawi się tylko w wielkim uogólnieniu, jako czas strachu i pogardy. (...). A dla tych, którzy wyszli z wojny, było to rozróżnienie nader ważne. Choć wkrótce tak bardzo się skomplikowało. Strachem przed *tym panem, który już nie przyjdzie*, jak zapewniał Różewicz w 1958 roku (wiersz „Perswazja” z tomu „Rozmowa z księciem”, s. 104). Pogardą, którą darzył samego siebie i innych do siebie podobnych, pogardą, z jaką stykał się zawsze – jeśli tylko umiał ją odczuć – ilekroć myśl jego czy działanie wkraczały na teren życia publicznego. [— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 3 i 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Jakaż więc to była stabilizacja? Gdzież to trujące zauroczenie przedmiotami, które przesłonić miały treść życia? Cóż tak bardzo zdrożnego w tym dążeniu, aby życie uczynić nieco znośniejszym? Pralka, lodówka – przez długie lata symbole szatańskiej władzy nad człowiekiem (...)

Fascynacja świecidełkami z Zachodu, oglądanymi przez witrynę popularnych magazynów, nawrót do snobizmu mody? [— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 3 i 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. A przecież trudno zaprzeczyć ogromnej chłonności, jaką wykazała publiczność kulturalna wobec fali już nie tylko nowinek, ale także najwyższej wagi faktów, dokonań artystycznych i myślowych, jakie po przełamaniu tej bariery zostały po raz pierwszy przedstawione.

To się złożyć nie może – twierdził Różewicz wymieniając dziesiątki codziennych czynności:

oglądanie słońca
oglądanie małą
wspominanie
opowiadanie snów
oczekiwanie
zdejmowanie kapelusza
granie na trąbce

*zamykanie oczu
 marszczenie czoła
 pokazywanie kolan
 malowanie rzęs
 kupowanie kwiatów
 to wszystko
 i sto innych czynności
 i sto tysięcy innych czynności.
 To wszystko jest składanie
 które się złożyć nie może*

(„To się złożyć nie może“ z tomu „Poemat otwarty“).

Zgoda. Ale może ta niedługa historia, o której wspominałem, daje się jakoś złożyć? Tak, składa się na pewno, mimo że w tak różnych sferach, tak różnych dziedzinach doświadczenia „szarego człowieka“ realizowała się i realizuje. I czy istotnie można oddzielić to codzienne bytowanie ku śmierci od tej wspólnej składanki, którą niekiedy nazywamy szumnie historią?

Wybili, panie, wybili – w ten sposób bohater „Monizy Clavier“ Mrożka, wskazując na liczne braki w swym uzębieniu, usiłuje zyskać podziw cudzoziemców, dodać sobie godności nadszarpniętej konfrontacją z lepszym towarzystwem. Często staramy się narodową martyrologią przykryć wszelkie własne niedostatki, oczywiście z grzechów, uprzedzić zarzuty. Czy nie proponuję tutaj czegoś podobnego, w (...) Czy nie można, jak to wśród wielu innych czynił Różewicz – zatrzymać czasu i spojrzeć wprost w teraźniejszość, taką, jaka jawi się nie uprzedzonym oczom, nie biorącym pod uwagę drogi, która przez wczoraj do dziś prowadziła? I jeśli to dziś w swym ludzkim wymiarze wyda nam się puste, odrażające – rzucić mu w twarz oskarżenie nie słuchając zająkliwych tłumaczeń, iż dzieciństwo tego wieku dojrzalego było trudne i niewdzięczne.

Nie, nie można, a przynajmniej – niewiele z tego wynika. I nie chodzi o jakiegokolwiek tłumaczenie, że coś tam, panie, wybili, o martyrologiczne alibi. Ale o sposób rozumienia jednostki i zbiorowości w pewnym continuum czasu, który ma swoją przeszłość, czas teraźniejszy i przyszłość. Z tego czasu, z kręgu wyborów a często alternatyw, jakie stwarza pod jednymi względami stała, pod innymi – zmienna sytuacja, nie można go wyrwać. Poza tym czasem po prostu nie

istnieje, nie ma go, jest czystą abstrakcją, wyspekulowanym tworem. Jako byt-ku-śmierci istnieje zapewne, ale gdzie indziej, na spokojniejszym obszarze. W tej kulturze również i śmierć znaczy co innego i tę konotację trzeba najpierw rozszyfrować, aby z niej wycisnąć to, co stanowi byt czysto osobniczy.

Chyba trochę przesadzam. Ale chciałbym jak najsilniej podkreślić to, czego u Różewicza nie ma, a co jest tak ważne dla zrozumienia, kim był i kim mógł się stać portretowany przezeń „szary człowiek” naszej małej stabilizacji.

Kim mógł się stać: to bardzo ważne wobec dyskredytującej perspektywy Różewiczowskiego spojrzenia. Atmosfera coraz bardziej się tutaj rozrzedza, zmierza ku próżni, jest już pustką, światem, w którym króluje NIC. Bez tej skrajnie wartościującej perspektywy podobna redukcja, usunięcie z pola widzenia splecionych w jedno historii i polityki, choćby rezultatu przemysłów skoncentrowanych wokół tego pola, byłaby jedną z redukcji w pełni uprawnionych, które w sumie tworzą różnorodność spojrzeń na ludzkie sprawy, różnorodność kultury. Jeśli oskarża się o pustkę, nicłość, o wyjąłowanie ziemi tak zupełne, iż żadna roślina wyrosnąć na niej nie zdoła, trzeba wziąć pod uwagę wszelkie przesłanki, te zwłaszcza, które niesie z sobą czas, tak silnie na ową głębę działający, ale przecież z natury swojej dający choćby nadzieję zmiany.

Bohater Różewicza jest z góry przez samego pisarza skazany na wyrok bezlitosny. Gdy płaszczyzną oglądu jest najzwyczajniejsza codzienność a płaszczyzną osądu – eschatologia, to zwykle rutynowe czynności okażą się rzecz jasna puste, bezsensowne. *Z oglądania się za pośladkami kobiet, czytania dzienników, oglądania obrazów, noszenia zegarka, a nawet – z kupowania orzechowej sypialni* sens życia się nie składa, bo i złożyć się nie może. *Z czego jeszcze wcale nie wynika, iż przynajmniej z części tych czynności rezygnować warto.*

Ale czas niesie z sobą różne momenty, obok trwania pełnego inercji, czasu pustego, dostrzegamy być może, jeśli dostrzec chcemy, próby walki o sens, własny ślad pozostawiony w życiu, o jakąś wartość trwałą lub ulotną, opór przeciw prądowi niosącemu ku nicości, choćby tylko niepokój, że ten czas ucieka, zimny pot na czole. Także i czas

zbiorowości – wszak ów bohater jednostkowy jest owej zbiorowości emanacją – nietrudno byłoby wskazać na te jego odcinki, odcinki linii, którą śledzi Różewicz, które były czymś innym i czymś więcej niż tylko ześlizgiwaniem się ku nicości.

A gdyby nawet, gdyby istniała tylko teraźniejszość, taka właśnie, jak ją widział Różewicz, rozrzedzona tak bardzo, że nie ma już czym oddychać, to wówczas pozostaje jeszcze przyszłość. Przyszłość dzisiaj nam znana, choć nie znana wówczas poecie. Czyż można winić w imię nieznannej przyszłości? Można. Takie jest ryzyko zawodowe literackiej Kasandry. Nie jest ona zresztą skazana wyłącznie na wróżby. Nauki płynące z historii, choć niepewne, mogą się jednak na coś przydać, zwłaszcza w tak mało ścisłej dziedzinie, jaką jest literatura. Wspomnienie dawnych czasów klęski, lat popowstaniowych represji i popowstaniowych kolaboracji, po których przychodziły jednak lata inne i inny etos, ogarniający już nie jednostki, ale masy. Są to jednak inne kategorie, obce myśleniu Różewicza. Czy konieczne, aby taką przemienność zauważyć? To obniżenie ducha, ale ducha bardzo szczególnego, daje się przecież przełożyć na ogólne kategorie: było to z pewnością spадanie, a i kontury dna rozmywały się, i kierunek upadku nie był wcale jasny. Dopiero po przyłożeniu starej miarki zmącony obraz stawał się na powrót klarowny. Rolę pionu odgrywała właśnie „sprawa narodowa”.

Tak było wtedy. Natomiast i wówczas, i dziś stare zarzucone przez Różewicza kategorie wydają się co najmniej przydatne do przechowania wiary w odwracalność upadku, mniejsza już – pionowego czy poziomego. Gdyby jednak żadne nauki historii nie były przydatne do analizy dnia dzisiejszego i żadnej nadziei z sobą nie przynosiły, gdyby wizerunek teraźniejszości w najczarniejszych barwach odmalowany nie budził wątpliwości i tylko prawdę przedstawiał, to i wówczas przyszłość, jakościowo inna, a wtedy jeszcze nie znana, obciąża konto pisarza. Jeśli, rzecz jasna, owa zmiana dotyczy tej samej sfery zjawisk społecznych, nieodwracalnie jakoby zepsutych. I nie jest to kwestia zwykłej pomyłki. Twórca kultury bierze na siebie, bywa, obowiązek – w polskiej tradycji literackiej jest to obowiązek

szczególnie głęboko zakorzeniony – współtworzenia zbiorowej świadomości. Różewicz, chcąc nie chcąc, podnosi ten ciężar – dzięki moralistycznemu tonowi poetyckich wypowiedzi o współczesnej rzeczywistości, dzięki bezwzględności jej oceny. A to oznacza jednocześnie obowiązek rozpoznania tej (pod)świadomości w jej potencjalnych formach. Nie tylko tych, które są, ujawniają się w rozwiniętej postaci, ale i tych, które odpowiadają tej zbiorowości interesom i mogą, powinny się ujawnić w niedalekiej przyszłości. (Jest to – jak wspomniałem – konstrukcja pojęciowa zbliżona do Lukacsowskiej *potencjalnej świadomości klasowej* z „Geschichte und Klassenbewusstsein“, przy innych, rzecz jasna, wyróżnikach treściowych.) Jeśli tego rodzaju hipoteza istotnie sprawdza się w przyszłości, to jest to tylko potwierdzenie, że i na ile była w swych szczegółach słuszna, potwierdzenie jednak nie stanowi warunku sensowności stawiania hipotezy, w tym przypadku myśl nasza nie biegnie wstecz z wiedzą przez późniejsze wydarzenia przyniesioną. Co skądinąd stanowi czynność myślową nie tylko uzasadnioną, ale co więcej – nieuniknioną; im bardziej jawną i świadomą – tym lepiej.

Jak bardzo obce myśleniu Różewicza były to kategorie, świadczyć może wiersz, który powstał dwadzieścia lat później, już po całej burzy, po tym, co zdaje się zaprzeczać przyjętej przez niego perspektywie spojrzenia. Wiersz-wydarzenie, wydrukowany po długim okresie poetyckiego milczenia i to milczenie komentujący:

*kiedy nic nie robię
jestem w środku
widzę wyraźnie tych
co wybrali działanie
widzę byle jakie działanie
przed byle jakim myśleniem

byle jaki Gustaw
przemienia się
w byle jakiego Konrada
byle jaki felietonista
w byle jakiego moralistę

słyszę jak byle kto mówi byle co*

*do byle kogo
bylejakość ogarnia masy i elity
ale to dopiero początek*

*po byle jakim życiu doczesnym
czeka nas jeszcze
życie pozagrobowe
a także „życie po życiu“*

31 grudnia 1982

I tyle właśnie ma nam do powiedzenia Różewicz o tym czasie, który przeżyliśmy, i o tym, który przeżywamy. Właściwie to nie powinno dziwić: ten wiersz mógł powstać dwadzieścia lat wcześniej, tylko przemianę Gustaw-Konrad trudniej byłoby odnieść do ówczesności. I nie powinno dziwić, że jest tak beczasowy, jak to pojęcie „bylejakość”; poza czasem, poza miejscem, (...) Wszak czas zatrzymał się dla niego już wtedy, a może jest naszym złudzeniem, że wówczas biegł wolniej, a dzisiaj pędzi? Wszak pisał wtedy, że poeta jest ten, który *zrzuca więzy i ten który więzy sobie nakłada*. Może to prawda? Ale jaka prawda? Może prawdą jest bylejakość?

Zapewne, towarzyszy ona nam ciągle i chyba nikt z czystym sumieniem nie oddał od siebie tego zarzutu. Czy jest kluczem wyjaśniającym ułomności naszych wysiłków, ich notoryczną nieskuteczność? Tutaj już więcej wątpliwości – nie dlatego, iżbym odrzucał zarzut, ale dlatego, że tak wielki obszar doświadczeń lekką ręką pomija. (...) A może bylejakość jest prostą kontynuacją tamtej diagnozy społecznej: jej powtórzenie byłoby teraz ostrym wyzwaniem. Zatem w istocie nic się nie wydarzyło, lekkie, przejściowe zaburzenie powierzchni i znowu powrót do zatęchłego spokoju. Stabilizacji czy normalizacji – wszystko jedno. Swoista homeostaza upadku. Ludzie, a przynajmniej ich ogromna większość, byli cały czas tacy sami. Powodowani owczym pędem, może wietrząc korzyści, zwrócili się na chwilę w inną stronę. Czy byli wtedy lepsi? Nie, też bylejacy. Ale gdyby nawet, to powrót świadczy, że były to tylko pozory, owczy pęd właśnie. Istota pozostała niezmienna.

I ustępując nawet, krok po kroku, tej perspektywy nie mogą zaakceptować. Jeśli ktoś na chwilę stał się lepszy, to był lepszy, wskazał na swoje inne, lepsze możliwości. Nie

mogę się zgodzić na spojrzenie, które widzi albo świętość, albo upadek. Różewicz: tak silne, rozpaczliwe marzenie o świętości prowadzi do nihilizmu. Może – jest nihilizmem.

Czas zatrzymany. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)] uczymy się języków obcych, oglądamy wystawy, przecinamy wstęgi czy też kupujemy orzechową sypialnię.

Może się to wydać paradoksalne, ale Różewicz, mimo swych tak wielkich ambicji artystycznych a zapewne i artystycznych dokonań, mimo tak bezwzględnie uczciwego stosunku do formy, do swego pisarskiego zawodu – był w pewnym sensie jednym z ojców duchowych „małego realizmu”. Patronował jakby, chcąc nie chcąc, nie tylko literackim wizerunkom „życia prawdziwego”, z którego ulotnił się już smutek moralnej oceny i metafizyczna perspektywa pustki, która to życie pochłania, ale i tym bardziej oficjalnym, a nawet całkiem oficjalnym – z ekranów kin i telewizorów – wizerunkom życia Kowalskich z M3 czy też innych „czterdziestolatków”. Postaci szkicowanych źle, niedbale, ale za to z grubą warstwą lakieru na otaczającej ich rzeczywistości. Gdyby nawet prawdziwych w każdym geście, w każdym detalu swego otoczenia ludzkiego i materialnego, to w dalszym ciągu zupełnie nierzeczywistych, z księżycą wziętych, bo bez swojej historii, bez uczciwej próby zrozumienia szerszych wymiarów sytuacji, w której żyją, rodzą dzieci i umierają.

[— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)] powielanie zachodnich wzorów krytyki społeczeństwa masowego przesłaniało tradycyjną podstawę, na której polska kultura stykała się ze społecznymi (narodowymi) aspiracjami. Więcej – podstawę tę niszczone: wszak założeniem była nieprzydatność wzorów wykształconych w okresie niewoli do ustabilizowanej czy znormalizowanej sytuacji. (...). Jeśli kultura tradycyjnie związana z polską irredentą, budząca i podtrzymująca niepodległościowe aspiracje sama uznaje te korzenie za niepotrzebne, zmartwiałe w obecnej sytuacji, jeśli tę sytuację uznaje za stabilną, normalną, wpisując się w nurty z takiej „normalności” wyrastające – nie może to nie mieć zasadniczego

znaczenia. Ma to zresztą cechy samopotwierdzającej się diagnozy; to, co zostaje przyjęte jako założenie, jest w rzeczywistości efektem działań z tego założenia płynących, a także zaniechania działań opartych na innym (dotychczasowym) założeniu. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 2 i 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. Może tą ideą wiecznego postępu bardziej się przejęli krytycy „małej stabilizacji“, może dlatego z taką furją atakowali bezruch i konsumpcję dóbr materialnych – budzącą jakieś echa nienawiści do miękkiego burżua. Mimo iż z „ruchem“ na serio zerwali, nieraz przysparzając mu kłopotów.

Tym razem odwróciliśmy porządek: związki (czy też raczej ich brak) literatury z życiem wyprzedziły refleksję nad stosunkiem tejże literatury do „polskich mitów“. Zaczęliśmy od klucza – reszta daje się wytłumaczyć przez proste analogie. W kulturze – zdaniem Różewicza – jak w życiu. Czyli pustka, wielkie NIC. I to z tych samych powodów. Napisano o tym zresztą całe tomy. Śmietnisko kultury. Najpierw wojna zdevaluowała słowa, zwłaszcza wielkie słowa, tradycyjne wartości kultury legły, jak się to mówi, w gruzach. Więcej – kultura stanąć musiała w kręgu podejrzenia, winy, odpowiedzialności – wszak w *świecie ducha wykuto ten miecz*. Różewiczowi jednak, w odróżnieniu od Borowskiego, i w tej kwestii przyjdzie nam wierzyć na słowo. Bez trudu zresztą, zważywszy siłę wyrażonego w słowie przekonania, nieklamane przerażenie tą prawdą.

A później już – cywilizacja konsumpcyjna, świat przedmiotów i niby-ludzi. Nietrudno sobie wyobrazić, jakie są ich kulturalne aspiracje. Owszem, pojawiają się nawet i to w obłąkanej wręcz przesadzie, ale mogą być tylko frazesem, maską, dekoracją, która ośłania pustkę. I ulegają w tym towarzystwie niwelacji. Przejście od dużej do naszej małej stabilizacji jest i pod tym względem mechaniczne. Ot po prostu dowiadujemy się, iż rzecz dzieje się w Polsce. Żeby w „Grupie Laokoona“ nie było żadnych wątpliwości, Pan II, upychający po walizkach wiezione z zagranicy dobra, deklamuje: *Koronę cierniową dźwigał każdy. Krwi człowiek nie żałował. Męka... męka i na co się to zdało... Przelewał, nie przelewał, pokazuj teraz, nikt ci nie uwierzy...* Ale

„MÓWIĄCY ZAD“ Pana II zostaje w dalszych częściach zastąpiony Panem I, a martyrologiczne frazesy – frazesami estetycznymi. Odtąd rozmowa pozostaje już na europejskim poziomie. „Czarujący stary Klaczko“, to jeszcze rodzinny przejaw estetycznego uniwersalizmu, potem już Lessing, Ortega y Gasset, Weigert, a także Kokoschka, Kahnweiler, Calder, Buffet, piękno, harmonia, egzystencjalne niepokoje, utrata czasu itd. itp. – jak się wówczas mawiało (śpiewało). Prawdziwy bigos powstaje jednak dopiero, gdy tę rozszalałą różnorodność wiecznych pryncypiów i awangardowych kierunków zmieszać z tradycją rodzimą. Ani z jednego, ani z drugiego zrezygnować nie sposób: wieszczów uczyć trzeba, a i wymóg nowoczesności, europejskości, narzuca swoje rygory. Efektem są przezabawane projekty pomnika Słowackiego. Na przykład: *Pomnik poety w kształcie zegara ściennego. Ściana z granitu. Na ścianie napis: „Żyłem z Wami, cierpiałem i płakałem z Wami“. Na tarczy zegara, czyli na cyferblacie, tytuły dzieł. Nad tarczą z czarnego marmuru wnęka z białego marmuru, z wnęki co godzina wyskakuje realistycznie ujęta figurka Juliusza Słowackiego, który kuka. Budzi naród. Albo inny, supernowoczesny pomysł: Kongenialna koncepcja wystawienia Zapolskiej na trapezie, wszystko w ruchu.*

Taka jest jednak różnica między wizerunkiem życia („małej stabilizacji“) a wizerunkiem kulturalnej, artystycznej świadomości, że ten drugi portret, lżejszą już ręką szkicowany, wydaje się nie tylko zabawny, ale i trafny. Oddaje znakomicie ówczesne zachłyśnięcie się nowoczesnością, „europejskość“ nie tylko elity artystycznej, ale i szerzej publiczności kulturalnej. Przynajmniej – jako zadanie, więcej – obowiązek. Przede wszystkim zaś panującą w tej sferze zasadę „wolnej gry upodobań“ – wszystko możliwe, żadnych związków, korzeni, ciężarów. Wielkie, bajecznie kolorowe targowisko. Równie tandetne, równie związane z rzeczywistością, jak pikasy w restauracjach dworcowych.

Ale czy nie stosuje się to trochę i do Różewicza, czy nie brzmi jak mimowolna autoironia? Tyle że w odwrotności: „wszystko“ zastąpione zostaje przez „nic“. Nic, żadna forma kultury, rodzimej czy obcej, nie budzi zaufania, wszystkie uległy dewaluacji. Wspólnym mianownikiem jest również

radikalne odrzucenie wszelkich tradycyjnych zobowiązań kultury, wszelkich korzeni: nic nie skłania do wyboru, kontynuacji tych czy innych dróg, dlatego że są obecne czy nieobecne we własnej kulturze. Ani względy emocjonalne, ani racjonalne, ani w sferze mitologicznej, ani według rachunku społecznych funkcji w aktualnej sytuacji, w jakiej znajduje się zbiorowość – adresat twórczych wysiłków.

Nie oznacza to jednak braku innego rodzaju zobowiązań. Przede wszystkim wobec tej właśnie prawdy, że jest się oto jakby w punkcie zerowym kultury, że wszystko trzeba stworzyć od nowa, a w każdym razie zburzyć panujące jeszcze iluzje, odsłonić odrażającą prawdę o człowieku. Zobowiązań artystycznych, aby po odrzuceniu bezużytecznych narzędzi, rekwizytów z owego śmietniska kultury, odnaleźć tę jedyną, własną formę odpowiadającą okrutnemu przesłaniu. Dodać można, że poszukiwanie tej formy prowadzi drogą redukcji wszelkich ozdóbników, funkcji estetycznych, aż do rezygnacji ze słowa poetyckiego. Osobną drogę znaczą poszukiwania formy teatralnej.

Podobnie jak marzenie o świętości prowadziło go do nihilizmu, bo niedoskonałość stawiała się symbolem pustki, bez możliwości uznania, iż garb stanowi być może przyrodzoną ułomność człowieczeństwa, tak i marzenie o kulturze „świętej“, wyrażającej pełnię i stanowiącej jedność z pełnią człowieczeństwa, nie pozwala przyjąć żadnej formacji, która tego ideału nie osiąga. Osiągnąć zaś pełni w pustce nie można. Stąd też „śmietnisko kultury“. W każdym zaś razie największym wrogiem będą formy, które tę pustkę starają się przesłonić. Z pozycji swoich marzeń Różewicz nie może przyjąć do wiadomości obronnych funkcji kultury (mitologii), która rozpaczliwą nagość chciałaby przesłonić choćby łachmanami.

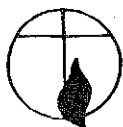
„Europejskość“ nie była dla Różewicza pozytywnym układem odniesienia, opozycją wobec „swojskiego partykularyzmu“. Europejskość stosowanej przez niego perspektywy wynika właśnie ze zniesienia barier, „polskie“ traci swą substancję, traci historyczne wyróżniki, wszystko razem oceniane jest jako wyraz tej samej kryzysowej sytuacji. Jest to więc europejskość, ale w odróżnieniu od ogromnej większości naszych twórców w tym czasie „europejskość nega-

tywna". Stąd też ataki na tradycyjne formy polskości, polskie mity, stereotypowe portrety własne, nie są u Różewicza jakoś szczególnie namiętne, ostre, obrazoburcze. Nie wyłamują się z ogólnie krytycznego, napastliwego zazwyczaj tonu. W „Grupie Laokoona” przedmiotem złośliwości jest nie tyle „społeczne zamówienie” (zapotrzebowanie) na pomnik wieszczu, ile próby jego pogodzenia z awangardowym szaleństwem. A konserwatyzm „czynnika społecznego” (*bez wąsów nie pozwolę*) wykpiony jest po prostu jako tępy, urzędniczy konserwatyzm. W „Spaghetti i mieczu”, sztuce w całości poświęconej polskim śmiesznościom, kpina jest może nawet łagodniejsza niż w innych przypadkach, a ściślej – nie tyle łagodniejsza, ile okraszona przez rzadki u Różewicza ton autentycznie komediowy. Znajdziemy tam wszystko, co potrzeba: i kombatancko-martyrologiczną manię, idiotyzm jakiejś akcji wojennej obrastającej później heroiczną legendą, i Emilię Plater („litewską dziewicę”), i polski syndrom niższości-wyższości, Wandę, co nie chciała Włocha (rzucim się przez morze), i wreszcie pieczonego skowronka, największą obrazę polskiej mentalności. Poza skowronkiem, którego też bym bronił, choć nie dlatego, że świętość, ale że ładnie śpiewa, a jedzenia z niego niewiele, i że w ogóle lubię ptaszki, o nie specjalnie miecza bym tu nie kruszył. Przeciwnie – przyklasnąłbym zręcznej kpinie, która wprowadzi Ameryki nie odkrywa, szydzi jednak z istotnych słabostek współczesnej sobie świadomości, nie uderzając zarazem w wartości i to – jak bywało – w takiej ich konkretyzacji, która faktycznie stanowiła bastion obrony przeciw dokonującej się aktualnie reedukacji Polaków w (...) Mógłbym wprowadzić, jak w wielu innych przypadkach, „dodawać”, traktując a zwłaszcza „oceniając” dzieło nie w pojedynkę, ale jako jeden z elementów zbioru (cudysłów przy „ocenie” przypomina ograniczony, „redukcyjny” jej charakter). Z wielu względów nie jest to jednak konieczne. Są wśród nich i praktyczne: chciałbym uniknąć zarzutu, iż „czepiam się” Różewicza – w innych przypadkach „redukcyjny” charakter takiej oceny bywał bardziej czytelny. Podobnie jak metodologiczna dyrektywa rezygnacji z poczucia humoru; nie chciałbym mimo wszystko zostać posądzony o rzeczywisty

i całkowity brak tego cennego skądinąd organu. Decydują wszakże wspomniane już względy zasadnicze: ta skoordynowana kpina wyróżnia się raczej z tego zbioru, a nie wzmacnia jego tożsamość – w pewnym sensie niebezpieczną, bo naruszającą równowagę kultury, naturalną różnorodność pojawiających się w niej propozycji ideowych.

Nie powtórzyłbym tego jednak, gdy mowa o innej sztuce Różewicza, o „Wyszedł z domu”. Dwaj szekspirowscy grabarze odkopują tu i zakopują grób wykonując zmienne zalecenia władz, które raz twierdzą, że leży tam bohater (odkopać!), za chwilę zaś, że zdrajca (zakopać!). To prawda, ta symbolika jest nośna i prawdziwa. Ale nieprawdą jest – a stwierdzenie grabarzy stanowi pointę tej sceny – że tam nikt nie leży. Tak powiedzieć mogą tylko grabarze i to bynajmniej nie szekspirowscy.

Przyjmijmy, że diagnoza „naszej małej stabilizacji” była w jakiejś mierze słuszna. Przynajmniej w owym przekroju czasu zatrzymanego. Że był to istotnie okres spłaszczenia ideałów, przyziemnych postaw, konsumpcyjnych jedynie marzeń. Nie demonizujemy możliwego wpływu na tego rodzaju procesy prywatnej wojny, jaką toczyło kilku czy kilkunastu pisarzy z ideami, które uznali za głupie, śmieszne, przestarzałe. Wśród nich również autor terminu. Ale pamiętajmy, że mówiąc o ideach w literaturze, o odpowiedzialności za nie, mówimy także o skutkach założonych (niekoniecznie świadomie) przez ich obecność przekazaną realnemu światu. A czyż w takim razie ów ze smutkiem stwierdzany stan upadku ideałów nie był „wynikiem” przez tych samych ludzi prowadzonej kampanii, tak żwawo podcinającej korzenie, z których najczęściej i najbujniej wyrastały pędy idcowe? [— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2 pkt 2, 3 i 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].



Problemy szkolnictwa kościelnego w Zambii

Z misjonarzem, o. Wincentym Cicheckim SJ,
rozmawia Grzegorz Schmidt SJ

- Od 1984 r. jest Ojciec sekretarzem generalnym ds. wychowania, czyli praktycznie osobą odpowiedzialną z ramienia Episkopatu Zambii za szkolnictwo katolickie w tym kraju. Szkoły zostały jednak w 1974 r. upaństwowione...

- Państwo przejęło w całości jedynie szkolnictwo podstawowe. Kościół katolicki posiada nadal 25 szkół średnich. Inne wyznania prowadzą ich 13, a reszta tj. ok. 80 szkół, należy do państwa.

- Znaczna część szkolnictwa średniego to zatem szkolnictwo wyznaniowe. Jak układają się stosunki z rządowymi instytucjami odpowiedzialnymi za oświatę?

- Kościół katolicki nie chce forsować żadnych własnych interesów. Chce służyć narodowi zambijskiemu i w tym sensie jego intencje i cele są zbieżne z narodowymi. Podobnie jak w Polsce.

- Owszem, ale u nas nie można by tego samego powiedzieć o relacjach kościelno-państwowych.

- No tak, bo tu w grę wchodzi pewnie ideologia.

- A jak jest w kraju, w którym humanizm zambijski pragnie się realizować na drodze socjalizmu naukowego?

- Po ostrym proteście wszystkich Kościołów więcej się o tym u nas nie mówi. Nie znaczy to, oczywiście, że nie ma ludzi, którzy tak myślą. Mam jednak wrażenie, że decydujący jest element humanizmu zambijskiego, przynajmniej w ministerstwie wychowania. Nasze relacje z ministerstwem układają się dobrze. Program nauczania jest w naszych szkołach taki sam jak w państwowych. Możemy go jednak w znacznej mierze dostosowywać do naszych potrzeb. Do nas należy także wysuwanie kandydatów na kierowników naszych szkół i ich zastępców. Ministerstwo

musi także respektować ewentualne zastrzeżenia z naszej strony odnośnie do personelu nauczającego.

W tej chwili najwięcej trudności przysparzają finanse. Szkolnictwo w Zambii jest bezpłatne i rząd udziela dotacji wszystkim szkołom, także wyznaniowym, ale wystarczają one na pokrycie ok. 60% naszych potrzeb. Warunki materialne są więc często bardzo trudne: brak pieniędzy na dożywianie dzieci w internatach, niski poziom higieny, złe warunki mieszkaniowe nauczycieli. Nie ukrywam, że te problemy stanowią jeden z powodów, dla których – razem z moim współpracownikiem odpowiedzialnym za kształcenie nauczycieli, Zambijczykiem, p. Chito – przyjechałem do Europy. Szukamy pomocy różnych organizacji.

– *Z jakim skutkiem?*

– Nasze pomysły wzbudziły duże zainteresowanie. Musimy teraz skonkretyzować przedstawione projekty. Nie chodzi nam tylko o doraźną pomoc finansową. Chcielibyśmy nadać naszym szkołom bardziej praktyczny charakter, by nauczyć dzieci inicjatywy, przygotować je do konkretnych zajęć, zawodów.

Od czasu uzyskania przez Zambię niepodległości nasze szkoły przygotowują głównie do studium akademickiego. Na początku było to zrozumiałe – chciano wzmocnić jak najszybciej kadry intelektualne młodego państwa. Brakowało urzędników, bo dotąd stanowiska te zajmowali biali. Do ministerstw i urzędów kierowano więc nauczycieli. Równocześnie powiększono liczbę szkół, więc trzeba było nowych nauczycieli. Pozamykano wówczas małe szkoły techniczne, a instruktorów – po przeszkoleniu – kierowano do nowo otwartych szkół. W chwili uzyskania niepodległości istniało w Zambii ok. 2 tysięcy szkół podstawowych i 30–40 średnich. W ciągu 20 lat ich liczba wzrosła trzykrotnie. Otwarto uniwersytet. Był to ogromny wysiłek niewielkiego kraju, który w 1964 r. liczył 4 mln ludności, a obecnie ok. 6 mln.

Teraz jednak wszyscy zdają sobie sprawę, że sytuacja wymaga zmiany systemu oświaty. Szkolnictwo o profilu akademickim kształci bowiem młodzież, która jest przygotowana do pracy intelektualnej, ale ma mało inicjatywy, czeka na zajęcia oferowane przez rząd. Szuka się więc drogi,

by tę młodzież wychowywać do większej samodzielności. Jest to także jedyny sposób na rozwiązanie problemów ekonomicznych kraju, który musi importować żywność.

– *W tym kierunku zmierza też opracowany przez Ojca projekt?*

– Tak. Szukamy modelu szkolnictwa wyzwającego inicjatywę, przygotowującego do konkretnej pracy zawodowej. Myślimy głównie o rolnictwie, bo w Zambii jest dużo ziemi, wody również nie brakuje. Nasz projekt zyskał aprobatę Konferencji Episkopatu Zambii. Jest nim zainteresowane ministerstwo. Powiedziano mi tam niedawno: „Jeżeli Ojcu się to uda, będziemy musieli pójść tą samą drogą”.

Nasz projekt przewiduje również rodzaj formacji permanentnej dla nauczycieli, by umożliwić im pogłębianie wiedzy zawodowej i osobistego zaangażowania.

Jeden i drugi element to zadanie na dziesiątki lat.

– *Domyślam się, że oczekiwana pomoc zachodnioeuropejskich organizacji to głównie finanse.*

– Nie tylko finanse, także personel. Chodzi zwłaszcza o personel doświadczony w „biznesowym” prowadzeniu takiego przedsiębiorstwa, jakim jest szkolne rolnictwo. Gospodarstwo szkolne to bowiem nie tylko sposób dofinansowywania szkoły, ale – co ważniejsze – system wychowawczy. Mamy wprowadzić nauczycieli rolnictwa, ale chodzi nam o element biznesu, bo to jest wychowawcze i dzieci muszą się w to wdrażać.

Powiem przy okazji, że próbujemy również realizować w szkołach rodzaj samorządu. Administracja szkoły przedstawia na zebraniu sytuację finansową reprezentantom poszczególnych klas. Młodzież uczestniczy w ten sposób w rozwiązywaniu konkretnych problemów. W szkołach, w których podjęto tę inicjatywę, zmniejszyły się problemy wychowawcze, mimo że trzeba było ograniczyć niektóre świadczenia socjalne.

Myślę, że generalnie duch zambijski, afrykański – to duch dialogu, nie nakazu. Dialog jest bez wątpienia trudniejszy i powolniejszy, ale bardziej pewny. Nie wiem jeszcze, jak to konkretnie zrobić, ale widzę drogę, którą musimy iść.

– *Wspomniał Ojciec o duchu zambijskim czy afrykańskim.*

Mówi się dużo o afrykanizacji Kościoła Afryki. Miała temu służyć m.in. ostatnia wizyta Papieża na tym kontynencie. Wasz projekt szkolnictwa i formacji można by uznać za krok w kierunku „zambianizacji”?

– Tak, jeśli rozumie się ją jako wyjście naprzeciw naszym potrzebom. Ta afrykanizacja postępuje stopniowo przynajmniej już od 20–30 lat. Trzeba spojrzeć na nią tak jak na historię Kościoła w Polsce. Perły polskiej pobożności, życia religijnego czy liturgii nie powstały w I stuleciu chrześcijaństwa w naszym kraju. My w Zambii jesteśmy w I wieku chrześcijaństwa. Ludzie są tu nadzwyczaj z Bogiem złączeni, Panu Bogu oddani, z Kościołem myślący, ale teraz trzeba czegoś więcej. Trzeba odpowiedniego kształtu. To nie białe misjonarze powinni określać, co jest afrykańskie, a co nie. Zrobią to tubylcy, gdy ich afrykańskość i katolickość osiągną swoją dojrzałość. Wtedy właśnie zrodzi się geniusz wyrażenia, nadania formy.

– Powróćmy jeszcze na chwilę do osobistej drogi Ojca. Zdaje się, że kilkakrotnie było tak, że Duch wiał gdzie indziej, a przełożeni chcieli czegoś innego. Myślał Ojciec o ogólnokrajowym duszpasterstwie nauczycieli, a przyszło zająć się sprawami finansowymi diecezji. Planował Ojciec otwarcie wydawnictwa i księgarni, a trzeba było zabrać się do szkolnictwa.

– Powiadają, proszę Ojca, że co matka przełożona w nocy przyśni, to rano jest wolą Bożą. To taki trochę złośliwy żart. Rzeczywistość jest taka, że ludzi wszędzie brak, więc przełożeni starają się skierować człowieka tam, gdzie jest najbardziej potrzebny. Wiele spraw odpada lub musi poczekać. Obecnie w naszej zambijskiej prowincji odbywa się nakazane przez Ojca Generała kolokwium, które ma doprowadzić do ustalenia naszych prac apostolskich na przyszłość. Z moimi 65 latami należę w prowincji do młodszych. Są i młodszy ode mnie, oczywiście, ale w sumie prowincja się starzeje. Ilu nas będzie za 10 lat? Jakie prace powinny być kontynuowane? W tej chwili na 120 jezuitów w Zambii 36 pracuje w szkolnictwie. Ilu będzie pracować w przyszłości? Rodzą się nowe potrzeby i możliwości: uniwersytet, audycje radiowe i telewizyjne, czasopismo. Episkopat zambijski widzi coraz większą konieczność wydawnictwa i księgarni,

o których wspomniałem. Kto miałby się tym jednak zająć? Wszędzie skarżą się na brak powołań.

– *W Polsce ich liczba rośnie.*

– To właśnie jest przykre, że tak biskupi jak i przełożeni zakonnici w Polsce (oprócz nielicznych) uważają, że potrzeby w kraju są tak wielkie, iż na misje nie można nikogo posłać. Gdyby Episkopat Polski założył sobie, że 1% księży wyjeżdża na misje, to mielibyśmy polskich misjonarzy niejedną tysiąc. To samo dotyczy braci i siostr zakonnych.

– *Kościółowi w Zambii możemy więc życzyć nowych powołań tubylczych i pomocy misyjnej ze strony innych Kościołów. A Ojcu osobiście?*

– Jeśli już nie będę zdolny do kierowania szkołami, chciałbym pisać proste rzeczy, np. żywoty świętych. Znam angielski, znam cziniandzia i czibemba. To samo pójdzie więc w trzech językach. Każde słowo drukowane jest tu rozchwytywane. Tu widzę się w przyszłości.

– *Oby więc przełożeni znowu coś nie przeszkadzili!*



Pytania bez odpowiedzi

Kazimierz Dziewanowski

E pur si muove!

W „Tygodniku Powszechnym” (nr 17/1986) ukazał się wywiad z członkiem Akademii Francuskiej, filozofem i teologiem, Jeanem Guilton, a w nim taki fragment: *Myszę, że żyję w jednym z najciekawszych i najbardziej wyjątkowych stuleci w historii ludzkości. Wiek XX naznaczyły wydarzenia bez precedensu: dwie wojny światowe przeciwstawiły sobie państwa i narody; wielki Sobór Watykański II dał nam nowe spojrzenie na sprawy wiary; pojawiła się nie znana do tej pory forma energii, energia nuklearna, która może zmienić losy ludzkości ku najlepszemu lub ku najgorszemu. Wcześniej, przed nami żadne stulecie nie miało podobnego znaczenia, ale zarazem było to stulecie w historii naszej planety najbardziej dramatyczne. A ja dziękuję Bogu za to, że urodziłem się w XX wieku, przecież Opatrzność mogła umieścić mnie w jakichkolwiek innych czasach... Wydaje mi się, że ten „mój wiek” jest bardzo znaczący dla ludzkości i że ja jako filozof mam specjalne zobowiązania wobec tego wieku.*

Bardzo mi się spodobało, co Jean Guilton powiedział w wywiadzie. chociaż nie jestem pewny czy to naprawdę takie szczęście żyć w dwudziestym wieku. Ale czy żyć w innych stuleciach było lepiej?

Istnieje dość powszechne i często w rozmaitych dyskusjach powtarzane przekonanie, rodzaj każdemu dostępnej zdawkowej mądrości, że w tym naszym stuleciu czas i historia bieżą szybciej niż dawniej. Że wszystko uległo wielkiemu przyspieszeniu. Na dowód przytacza się dokonane w tym wieku postępy nauki i techniki. Przecież żyją jeszcze ludzie, którzy urodzili się na początku ery elektryczności, przed pojawieniem się lotnictwa, przed radiem – nie mówiąc już o telewizji – i oczywiście przed odkryciem energii jądrowej. Ma to dowodzić, że w ciągu kilkudziesięciu lat ludzkość przeskoczyła kilka etapów i że w tak krótkim czasie wydarzyło się więcej niż w ciągu wielu poprzednich stuleci. To

oczywiście prawda, rzeczywiście w naszych czasach nastąpiło wielkie przyspieszenie naukowo-techniczne. Mam jednak wątpliwości, czy dotyczy to również innych rodzajów czasu: nie tylko tempa rozwoju nauki i techniki, lecz także czasu politycznego i społecznego, a więc tego, co przede wszystkim składa się na historię.

Czy w XX wieku historia rzeczywiście przyspieszyła bieg?

Pisując na tych łamach miałem już nieraz okazję wskazywać, że gdy dokonamy pewnych porównań historycznych, okazuje się, że przekonanie o szybciej biegnącym czasie dwudziestowiecznym wcale się jakoś nie potwierdza. Od roku 1945, czyli od końca drugiej wojny światowej minęło 41 lat. Porównajmy. Jeżeli do daty 1789 (daty wybuchu Rewolucji Francuskiej) dodamy czterdzieści jeden lat, otrzymamy rok 1830. W tym czasie zmieścił się cały okres rewolucji, epoka napoleońska, Kongres Wiedeński, restauracja – i nadszedł nowy okres rewolucyjny. A w Polsce? Dwa rozbiory. Konstytucja 3 maja. Powstanie Kościuszkowskie, Księstwo Warszawskie, Królestwo Kongresowe – i wybuch Powstania Listopadowego. Cała ogromna epoka historyczna o niezwykle głębokich konsekwencjach dla dalszego życia narodu. A jeśli do daty 1830 dodamy następnych czterdzieści jeden lat, zamknijemy w tym czasie Wiosnę Ludów, wojnę krymską, zjednoczenie Włoch, całe dzieje Napoleona Trzeciego, wojnę prusko-austriacką i prusko-francuską, powstanie Cesarstwa Niemieckiego i utworzenie nowego europejskiego systemu politycznego zwanego bismarckowskim. Z wydarzeń bardziej odległych geograficznie zmieści się w tym czasie gigantyczny rozwój imperiów kolonialnych: brytyjskiego i francuskiego, rozwój Stanów Zjednoczonych (wraz z amerykańską wojną domową), wielki rozwój Rosji w kierunku wschodnim i południowym, ostateczne opanowanie Indii przez Anglików, a także Wielki Bunt w Indiach i jego uśmierzenie. A i technika czyniła w tym czasie milowe kroki: rozwój żeglugi parowej, powstanie komunikacji kolejowej, budowa Kanału Sueskiego, wprowadzenie nowoczesnej poczty i telegrafu, zastosowanie nafty do oświetlenia, wprowadzenie maszyn parowych w przemyśle, zapoczątkowanie ery elektryczności.

Czy można więc twierdzić, że w XX wieku czas biegnie szybciej, a w dziewiętnastym biegnął wolniej? Mam wątpliwości. Może gdy chodzi o naukę i technikę, lecz nie gdy idzie o przemiany polityczne i społeczne. Wydaje mi się natomiast, że kiedy przyglądamy się historii dwudziestowiecznej, możemy zauważyć, że czas w tym stuleciu miał jakby dwie prędkości i jechał używając dwóch biegów. W pierwszej połowie wydarzenia rozgrywały się z ogromną szybkością. Następowały gwałtowne przesunięcia w układzie sił, różne państwa, ustroje i ideologie sięgały po panowanie nad światem, w krótkim czasie następowały po sobie gwałtowne starcia. Świat był niestabilny, wszystko sprawiało wrażenie tymczasowości. Poczucie utraty trwałego gruntu pod nogami rodziło różne filozofie i wizje katastroficzne. Przerażeni nietrwałością ludzie skłonni byli rzucić się w ramiona każdej utopii, byle zapewniała jakiegokolwiek poczucie bezpieczeństwa i sensu ludzkich działań.

Później tempo zmalało. W porównaniu z pośpiesznym biegiem pierwszej połowy stulecia, druga sprawa wrażenie trwałego postoju. Wielki układ, jaki się uformował, nie zmienił się przez te lata – przynajmniej w swoich głównych zarysach. Dwudziestowieczne poczucie tymczasowości z wolna zastąpione zostało przekonaniem o niezmienności stanu istniejącego. W powszechnym, masowym odczuwaniu górę zaczęło brać przeświadczenie, że nic nigdy zmienić się nie może. Jest to radykalne odwrócenie nastrojów z pierwszej połowy stulecia, tak przy tym głębokie, że zaczyna się stawać irracjonalne. Oto widzimy, że ludzie jednocześnie wierzą w dwa całkiem ze sobą sprzeczne twierdzenia: że czas w dwudziestym wieku biegnie szybciej niż kiedykolwiek, a zarazem, że stanął w miejscu i nic się zmienić nie może. Poprzednie przekonanie wywodzi się z pierwszej połowy stulecia (i jest nadal umacniane zachodzącymi zmianami naukowo-technicznymi), następne zaś – z drugiej.

Spróbujmy tutaj sformułować wniosek, który może w pewnym stopniu objaśnić te zjawiska, a zarazem posłużyć do dalszych rozważań. Otóż tempo, w jakim toczy się historia i pojawiają zmiany polityczne czy społeczne, zależy przede wszystkim od układu sił na arenie światowej, od tego, czy między głównymi mocami istnieje równowaga, czy też

jej brakuje. Jeżeli równowagi brakuje albo jeśli się ona ciągle zmienia, gdy następują przesunięcia w układzie sił – wtedy czas płynie szybko, a historia dostaje zadyszki. Jeżeli natomiast uformuje się długotrwała równowaga, wtedy następuje postój historyczny. Wyniki drugiej wojny światowej oraz pojawienie się broni nuklearnej doprowadziły właśnie do ukształtowania się takiej długotrwałej równowagi, której nikt nie mógł bezkarnie w istotny sposób naruszyć. I chociaż podział biegnący przez świat był odtąd głębszy niż kiedykolwiek, chociaż pojawiały się nowe, bardzo groźne konflikty, równowaga wciąż trwała, w rezultacie czego historia jakby spowolniła swój bieg. Trwał też wynikający z owej równowagi spokój.

Moja teoria, jak wszystkie teorie publicystyczne, ma z pewnością wady i luki, nie wyjaśnia ani nie obejmuje wszystkiego. Lecz jednak wydaje mi się, że może być pomocna w wyjaśnianiu dwudziestowiecznych fenomenów. A może posłuży komuś do sformułowania lepszej, bardziej wszechstronnej i głębiej wyjaśniającej zjawiska teorii.

Nigdy jednak, również teraz, historia nie staje w miejscu, choć nie brak też nigdy ludzi, którzy tak myślą. Albo jeśli nawet tak nie myślą, to przybierają postawę, jakby w to w gruncie rzeczy wierzyli. Obrońcy status quo, których dawniej nazywano reakcjonistami, a których teraz, przy powszechnym poplątaniu pojęć nie bardzo wiadomo jak nazwać, nieraz mówią i działają, jakby sądzili, że można powstrzymać bieg czasu i ruch wydarzeń. Tak jednak nie jest i być nie może. Owego ruchu – czy nazwiemy go marszem historii, czy rozwojem, ewolucją czy biegiem wypadków, logiką czy chaosem dziejów – zatrzymać nie można, choć jego tempo nie jest jednostajne; raz zwalnia, kiedy indziej przyspiesza.

E pur si muove!...

Dokonajmy małego eksperymentu. Popatrzmy na ostatnie dziesięć lat. Cofnijmy się do roku 1976. Przypomnijmy sobie, jak wtedy było. Z tamtego poziomu spójrzmy w przód do naszych dni w roku 1986. I widząc to wszystko, co się wydarzyło po drodze, odpowiedzmy sobie na pytanie: Czy historia stoi w miejscu?

Być może, iż my, Polacy, mamy na to spaczone spojrzenie. Bo przecież w Polsce w tym czasie historia ruszyła z kopyta. Wydarzyło się tak wiele, że w roku 1976 nikt tego przewidzieć nie mógł. Gdyby spróbował, okrzyknięto by go szaleńcem. Te dziesięć lat przeorało kraj. Zmian było wiele: społecznych, gospodarczych, politycznych. Ich rezultat, widziany dzisiaj, nie jest jednoznaczny, jest zawiły, niejasny, wewnętrznie sprzeczny. Ktoś mógłby się upierać, że ostatecznie wszystko powróciło do stanu poprzedniego. Lecz myślę, że byłby to wniosek nieprawdziwy i bezzasadny. W historii nic nigdy nie wraca do stanu poprzedniego albo jedynie na krótko, a i to – jak pisał Marks – tylko jako farsa. Najgłębsze zmiany, jakie nastąpiły – to zmiany psychologiczne, dotyczące świadomości. Takie zmiany zawsze przybierają w końcu kształt materialny. I w żaden sposób nie można ich cofnąć. Z tego zaś wynika, że dzisiaj przewidzieć bieg następnych dziesięciu lat jest jeszcze trudniej niż w roku 1976.

Ale przecież zmieniło się nie tylko w Polsce.

Wyliczmy pokrótce, nie wdając się w szczegółową analizę, najważniejsze przemiany i procesy zachodzące w świecie, które można dzisiaj uznać za niewątpliwe i udowodnione, lecz których doniosłości, zasięgu i trwałości nie możemy jeszcze ocenić w pełni. Wszystkie one wpływać będą na dalszy bieg wydarzeń i na układ sił.

Na Zachodzie w ciągu tych dziesięciu lat przetoczył się wielki cykl ekonomiczny, który miał doniosłe znaczenie dla gospodarki, nauki i techniki, spowodował też rozliczne skutki gospodarcze i polityczne: kryzys energetyczny – recesja – przestawienie gospodarki – wyjście z recesji – początek nowego cyklu rozwoju i wzrostu. Większość znawców problemu uważa dziś, że rozpoczął się nowy okres prosperity, lecz co do jego trwałości zdania są nadal podzielone. Jedno w każdym razie wydaje się pewne: została przełamana dawna prosta zależność pomiędzy wzrostem gospodarczym a zapotrzebowaniem na naftę. Obecny rozwój gospodarczy nie powoduje już takiego samego, proporcjonalnego wzrostu zapotrzebowania na ropę naftową jak dawniej. Będzie to miało doniosłe skutki w przyszłości.

Wszyscy są też zgodni, że rozpoczął się nowy etap rozwoju naukowo-technicznego. Niektórzy używają nazwy:

„druga (lub trzecia) rewolucja naukowo-techniczna”. Istotą tego zjawiska są nowe generacje komputerów, związana z nimi automatyzacja, a także zastosowanie nowych materiałów i tworzyw. Ta nowa rewolucja w nauce i technice przybiera coraz szybsze tempo. Utworzyła się też ścisła czołówka krajów, które w niej przodują: USA, Japonia, w pewnym oddaleniu – RFN. Te trzy kraje (wraz z Wielką Brytanią i być może niektórymi innymi krajami EWG, jak Włochy i Beneluks) przystępują też, jak się wydaje, do utworzenia nowego „sojuszu wysokiej technologii” skupionego wokół amerykańskiej koncepcji kosmicznej obrony strategicznej.

W głównym państwie tego sojuszu, w USA, nastąpiła w ciągu tych dziesięciu lat głęboka przemiana i to nie tylko naukowa i gospodarcza, ale również psychologiczna i polityczna. W celu jej określenia używa się różnych prowizorycznych i mało dokładnych nazw: neokonserwatyzm, renesans wolnego rynku i wolnej przedsiębiorczości, odrodzenie wartości amerykańskich i poczucia misji; niektórzy mówią też o dynamicznym konserwatyzmie. Żadna z tych nazw prawdopodobnie nie wyraża całości zjawiska, mówi tylko o poszczególnych jego objawach, które w sumie składają się na bardzo wyraźną przemianę. Jej uosobieniem jest z pewnością Ronald Reagan i jego polityka. Reagan, który przecież nie jest intelektualistą ani myślicielem, ma jednak niebywałą intuicję, która pozwala mu wyczuć nastroje kraju, mówić i robić to, czego kraj oczekuje. Dlatego wciąż zaskakuje on i zadziwia swoich krytyków, których argumenty bywają nieraz o wiele z pozoru mocniejsze niż te, jakich używa prezydent. Ale prezydentowi wszystko się udaje, choć jego postępowanie wywołuje często zamieszanie wśród sojuszników. Nieraz jednak bywa i tak, że po pewnym czasie sojusznicy, choć powoli i z wahaniem, wstępują w końcu w ślady amerykańskiego prezydenta. Jak bowiem mawiają Amerykanie: nic nie przynosi takiego sukcesu jak sukces. W każdym razie pomiędzy katastrofą Nixona oraz okresem prezydentury Cartera a obecną, drugą kadencją Reagana jest tak duża różnica, że widać ją gołym okiem – nawet jeśli nie potrafimy znaleźć dla niej odpowiedniej nazwy.

Ewolucja amerykańska zbiega się z ogólną zmianą spo-

sobu myślenia na Zachodzie. Najwymowniejszym przykładem tej zmiany jest Francja i jej elita umysłowa. I znowu niełatwo znaleźć na to odpowiednią nazwę, ale sam proces jest bardzo widoczny. Najkrócej można to określić jako załamanie sędziwej (sięgającej głęboko w XIX, a nawet XVIII stulecie) wiary w automatyzm i określony kierunek procesów społecznych, w dotychczasowe, mechaniczne pojęcie postępu, w głęboko dotąd utrwalone schematy, pewniki i mity. Można by powiedzieć, że symboliczną puentą tego zjawiska jest niedawna śmierć Simone de Beauvoir. Kiedy dziś czyta się, co piszą Francuzi, dziwi, że jeszcze niedawno odczytywali z nabożeństwem piramidalne głupstwa, jakie nieraz pisywał Sartre. Może ktoś powiedzieć (słyszało się takie nadęte a prymitywne głosy), że to, co piszą Francuzi, nie ma już, inaczej niż dawniej, zasadniczego znaczenia. Ale jest to wniosek błędny i oparty na niewiedzy. To, co myślą i piszą Francuzi, ma wciąż niemały wpływ na ogólny kształt myślenia Zachodu. Każda ważniejsza myśl francuska jest natychmiast upowszechniana nie tylko po francusku, ale i po angielsku, niemiecku, japońsku, hiszpańsku i włosku.

Wielkiej przemiany, jaka w ciągu tych dziesięciu lat dokonała się w Kościele katolickim, nie będę opisywać. Znamy to wszyscy. Osobiście sędzę, że świat poszukuje dziś nowego, uwzględniającego dwudziestowieczne doświadczenia modelu myślenia, z którym wkroczy w dwudziesty pierwszy wiek i trzecie tysiąclecie. Wszystko wskazuje, że Kościół będzie w tym odgrywał ogromną rolę. Zmierza on wytrwale w tym kierunku, o czym wymownie świadczą dwa wielkiej wagi wydarzenia ostatnich miesięcy: nowe dokumenty określające stanowisko Kościoła w kwestiach społecznych i w dziedzinie praw człowieka oraz bezprecedensowa wizyta papieża w rzymskiej synagodze. W Kościele historia z całą pewnością nie zatrzymała się.

Miesiąc temu pisałem na tych łamach o odrocie dyktatur i o postępach demokracji w świecie rozwiniętym. Jeśli spojrzymy na to z perspektywy dziesięciu lat, zobaczymy, że to nie jest zjawisk przejściowe, lecz że przejawia się w tym pewna prawidłowość. W krajach rozwiniętych dyktatury nie mają już szansy. Sprawa komplikuje się w zależności od

modelu gospodarczego panującego w danym kraju. Jednak coraz jaśniejsze się staje, że wysoko rozwinięta gospodarka typu wolnorynkowego nie może skutecznie funkcjonować w warunkach dyktatury i że dyktatury są hamulcem rozwoju.

Osobnym, zadziwiającym i mającym wielkie znaczenie zjawiskiem, jakie nastąpiło w ciągu tych dziesięciu lat, jest przemiana w Chinach. To, co tam się dzieje, budzi zdumienie wszystkich obserwatorów. Jednak nie wiemy czy to zjawisko trwałe. Jest jeszcze za wcześnie, by móc w tej sprawie wypowiadać się kategorycznie. Ale nawet to, co już tam się stało, ma głębokie znaczenie. Jeżeli nie nastąpią jakieś nieprzewidziane wydarzenia, wówczas znaczenie tego, co zachodzi w Chinach, będzie coraz większe. Ale to będzie można ocenić dopiero po następnych dziesięciu latach.

Poważne zmiany nastąpiły w tym okresie również w Trzecim Świecie. Przed dziesięciu laty uważano, że przedstawia on jednolicie czarny obraz: nędzy, głodu i braku perspektyw. Obecnie obraz urozmaicił się i przedstawia całą gamę odcieni. Są w Trzecim Świecie kraje, które wstąpiły na drogę szybkiego rozwoju. Niektóre z nich, jak słynne już dziś „Cztery tygrysy” (Korea Południowa, Tajwan, Hongkong, Singapur) osiągnęły tak wielkie przyspieszenie, że szybko zmniejszają dystans dzielący je od świata rozwiniętego i sądzić należy, że za następne dziesięć lat nie będzie ich już można zaliczyć do Trzeciego Świata. Wiele innych (Indie, Pakistan, Indonezja, Malezja itp.) poczyniły duże postępy w produkcji żywności i wydobyły się ze strefy głodu lub przynajmniej nie są już zagrożone dawnymi, powtarzającymi się cyklicznie klęskami. Indie stały się od paru lat eksporterem zboża (eksportują je do kilku krajów, m.in. do ZSRR). Tak więc owe dziesięć lat miało i w tej strefie duże znaczenie. Istnieje jednak nadal wiele krajów, które nie poczyniły niemal żadnych postępów, niektóre zaś (w tym wiele krajów Ameryki Łacińskiej) popadło w ogromne zadłużenie, z którego obecnie niemal nie widać wyjścia. Tak więc wciąż nie można uznać, że Trzeci Świat znalazł się już na prostej drodze, ale zmiana w stosunku do położenia z roku 1976 jest wyraźna. Problem nadal istnieje, w niektórych przypadkach nawet ostrzejszy niż dawniej, ale nastą-

piło też wielkie zróżnicowanie, które wskazuje, że i tam istnieją pewne nadzieje.

Cały ten przegląd zmian, jakie nastąpiły od roku 1976, wskazuje, że czas nie stoi w miejscu. Trwają wielkie procesy, których nie może zatrzymać niczyja wola. Zmieniają one rzeczywistość i muszą wpływać na światowy układ sił. Które z tych procesów są zjawiskiem przejściowym, które zaś trwałym? Które z nich zwiastują zakończenie pewnego etapu, a które sygnalizują nadejście nowego? Tego jeszcze nie wiemy, nasza wiedza jest zbyt mała, można tylko snuć domysły na prywatny użytek, tworzyć hipotetyczne scenariusze, uprawiać domową futurologię. Ale ćwiczenie jest pouczające. Okazuje się, że dziesięć lat to okres dostatecznie długi, aby uchwycić obraz intensywności przemian.

Myślę, że za następne dziesięć lat świat znowu okaże się zupełnie inny niż dzisiaj. Podejrzewam, że zmiany będą nawet większe niż te, które nastąpiły w latach 1976–86. Możliwe, że ich efekt będzie się kumulować przyspieszając tempo historii. Ale tego nikt nie wie na pewno. Jest wszelako prawdopodobne, że narastanie zmian może sprawić, iż układ stanie się mniej stabilny, że będzie się przesuwać, że równowaga będzie się zmieniać. To zaś stanie się motorem następnych zmian.

Ponieważ jednak niniejsza rubryka ma za cel jedynie stawianie pytań, a nie głoszenie prorocत्व – porzestaniemy na tym, co zostało już powiedziane. Kiedy Jean Guilton mówi, że wiek dwudziesty jest jednym z najbardziej wyjątkowych i najwięcej znaczących dla ludzkości – ma zapewne rację. Ale co ten wiek rzeczywiście znaczy? A tym bardziej: co będzie znaczył, gdy dobiegnie końca? O tym się przekonają ci, którzy się zdołają przekonać, zobaczą ci, którzy zobaczą.



Misterium osoby

Ukazanie się książki Adama Rodzińskiego „Osoba i kultura”¹ jest dobrą okazją, aby przypomnieć tego uczonego związanego z KUL-em, od lat zajmującego się zagadnieniami kultury. Jest to tym bardziej potrzebne, że oryginalne przemyślenia filozofa z Lublina nie weszły jeszcze do szerszego obiegu, nie stały się też zaczynem głębszego namysłu, na jaki zasługują. Złożyły się na to dwie przyczyny: pierwsza ma charakter techniczny – ograniczony obieg prac publikowanych w niskonakładowych periodykach, druga natomiast merytoryczny – Autor korzysta i z tomizmu, i z dorobku fenomenologów, wysuwając zarazem pewne zastrzeżenia do obu tych nurtów filozoficznych – o czym zresztą będzie mowa w dalszej części artykułu. W tym miejscu zauważmy tylko, że Rodziński jest trudny do jednoznacznego przyporządkowania, co przy naszej tendencji do szufladkowania (każdy musi być przypisany do konkretnej zbiorowości) nie jest dobrze widziane. Oczywiście, Rodziński należy do tych, którzy uprawiają filozoficzną refleksję nad kulturą z pozycji ortodoksyjnie katolickich, co już jest wyrazistym wyróżnieniem uczonego, ale otwarte pozostaje pytanie szczegółowe – o swoistość uprawianej filozofii.

Najlepiej odpowie na to sam Autor – stąd duża liczba cytatów; dzieło Adama Rodzińskiego jest zbyt mało znane, bym mógł pozwolić sobie na komentowanie go językiem publicystyki czy esei-styki. Artykuł ten ma charakter informacyjny i jeśli zdoła zainteresować liczniejsze grono czytelników poglądami autora „Osoby i kultury” – jego rola zostanie spełniona.

W 1960 r. pisał Rodziński: *Personalistyczna i realistyczna filozofia kultury, sięgająca najbardziej fundamentalnych źródeł, jest jedyną kompetentną, a równocześnie wierną istnieniu, wierną faktom, jest jedynie kompetentna, gdy chodzi o pełne wyjaśnienie samej istoty wytworów względnie procesów kulturowych, czy też o ocenę ich „kulturalności”*². A więc mamy PERSONALIZM i REALIZM jako głębię, z której wyrasta katolickie rozumienie kultury. Trzeba jednak zadawać pytania dalsze – o jaką to koncepcję kultury chodzi. Generalnie rzecz traktując, istnieją tu dwie możliwości. Według jednej z nich wszystko co nadprzyrodzone jest *eo ipso* ponadkulturowe, według drugiej zaś mówić można o „kulturze nadprzyrodzonej”

¹ Adam Rodziński, *Osoba i kultura*, ODiSS, Warszawa 1985, ss. 184. Przydalszych cytatach z tej książki podaję tylko nr strony.

² *Wprowadzenie do zagadnień kultury*, „Zeszyty Naukowe KUL”, IV, 1961, nr 4, s. 17. Por. także, *Kultura i cywilizacja*, tamże, III, 1960, nr 2.

jako o swoistej formie kultury sensu proprio; wszystko bowiem zasługuje na miano kultury, co w człowieku uprzączywiane jest sprawczo nie tylko przez Boga, ale również przez osobę ludzką, skoro ta w działaniu swoim korzysta z różnorodnych sił wewnętrznych i zewnętrznych, z mocy naturalnej i pomocy Bożej³.

Rodziński opowiada się za koncepcją drugą idącą przeciwko tym, którzy – jak np. Ch. Dawson czy E. Mounier – rozumieli kulturę w sposób zawężony. Ma rację Czesław Głombik stwierdzając, że Rodziński chciał uwolnić myśl chrześcijańską od zębnych zahamowań i ograniczeń w rozumieniu kultury. Zmierzał do tego, by pojęcie to uczynić otwartym na wszelkie ludzkie „perspektywy osobowościowe, również te ostateczne i nadprzyrodzone” (...) ⁴.

Proponując szerokie pojmowanie kultury, Rodziński zderzał się przede wszystkim z poglądami J. Maritaina; zagadnienie to jest interesujące samo w sobie, ale na nasze potrzeby wystarczy zasygnalizować tylko różnicę między francuskim myślicielem a polskim filozofem. Dopowiedzmy jednak, że na postawę Maritaina, jak się wydaje, znaczny wpływ wywarła niechęć wobec sprowadzania religii do konkretnych, historycznie znanych form rozwoju cywilizacyjnego. Autor „Trzech reformatorów” spostrzegał, że integrystyczne traktowanie kultury jako służki teologii godzi nie tylko w kulturę, ale, paradoksalnie, w swych ukrytych konsekwencjach sprowadza religię do części jakiejś cywilizacji. Nie ma najmniejszego powodu, by obniżyć rangę tego odkrycia; to przecież dzięki niemu neotomizm stał się – niczalcie od innych wartości – skutecznym narzędziem analizy zjawisk kultury powstałej niekoniecznie w obrębie chrześcijaństwa. Spostrzeżenie, że dwie skrajności – integryzm i subiektywistyczny indywidualizm – znajdują się, pod pewnymi względami, zdumiewająco blisko siebie, jest bezsporną zasługą neotomistycznych personalistów. Ktoś źle usposobiony mógłby jednak pytać: Czy Rodziński lansując szerokie rozumienie kultury i opowiadając się za „kulturą nadprzyrodzoną” nie popada w jakiś neo-integrizm? Czy nie jest to, integrystyczne w ducha, zawłaszczanie kultury przez religię, a ściślej – przez katolicyzm? A może to pogłos swoistego „imperializmu duchowego” zagarniającego wszystko, co nie jest jawnie materialistyczne, na dziedziniec Kościoła?

Odpowiedzi na tego typu pytania-zastrzeżenia znajdują się w tekstach naszego bohatera; niechże zatem przemówi fragmentami swych rozpraw, podporządkowanych jednemu tylko zagadnieniu: jest nim **AFIRMACJA OSOBY**.

Osoba to byt skierowany w samej swojej naturze do własnego, samodzielnego wybierania między następującymi się do realizacji wartościami (...) – czytamy w rozprawie z 1968 roku⁵. W ostatniej swej opublikowanej książce autor stwierdza, że powtarzana za

Boecjuszem definicja osoby jako *jednostkowej substancji natury rozumnej* jest faktycznie definicją „bytu osobowego”, a nie definicją „osoby”, jej podmiotowości ściśle osobowej. Człowiek jest jednym podmiotem w dwu różnych porządkach metafizycznych – mamy tu bowiem do czynienia z OSOBOWO-OSOBOWOŚCIOWĄ strukturą podmiotu.

Autor zasadniczo trzyma się tomistycznej siatki pojęć, ale tylko tak długo, jak długo w tej siatce nie pojawią się zbijające z tropu i peszące luki (s. 16). Wydaje się, że dla Rodzińskiego niezwykle ważne jest rozróżnienie między „czymś” a „kims”, co prowadzi u niego do równouprawnienia porządku „bycia sobą” z porządkiem substancji jako substancji. *Porządek istnień substancjalnych spenerrowany został w „filozofii wieczystej”* – zwłaszcza w jej wersji tomistycznej – dość dokładnie, natomiast nie można tego powiedzieć o porządku, w którym osoby dają wyraz swojej własnej jednostkowości i swoistości ściśle osobowej, a nie jednostkowości bytowej swojej natury z egzystencjalnymi jej atrybutami – pisał w roku 1975⁶.

Dziesięć lat wcześniej mówił, że poza intelektualną skalą egzystencji *żadne „dobro” nie może być „wartością”*; byty są wartościowe tylko w tej mierze, w jakiej apelują lub zaapelować mogą do czyjejs oceny intelektualnej, więc jako potencjalne przynajmniej przedmioty czyjegoś trafnego wyboru. A zatem: „Wszelkie w ogóle” i „nagie” istnienie przygodnych bytów jest więc tylko fundamentalnym współczynnikiem formalnego istnienia wartości, jakie te byty reprezentują i oferują do rozumnego zaakceptowania; żaden też byt przygodny nie

⁶ A. Rodziński. *O integralną koncepcję kultury*. „Roczniki Filozoficzne TN KUL”, X, 1962, z. 2, s. 95–96.

⁴ Czesław Głombik. *Metafizyka kultury: Grabmann – Maritain – neoscholastyka polska*. Warszawa 1982, s. 85. Urywam cytat w tym miejscu, bowiem dalsza jego część – [Rodziński zmierzaj] „by dla propagowania prawdy religijnej wyzyskana została atrakcyjność samej nazwy «kultura»” – sprowadza dociekania Rodzińskiego z piętrowości nauki na poziom nieomal propagandy; to, co jest indywidualnym poszukiwaniem prawdy, nie powinno być traktowane w kategoriach operacyjnych – jeśli oczywiście nie chcemy popaść w redukcjonizm.

Wspomnijmy w tym miejscu, iż dziełem A. Rodzińskiego zainteresowany jest marksistowski filozof Andrzej Nowicki – por. *Współczesna katolicka filozofia kultury w Polsce. Personalistyczny pluralizm Adama Rodzińskiego*, „Fuhemer”, 1981, nr 3; oraz: *Perspektywy rozwoju pluralizmu w obrębie polskiej katolickiej filozofii kultury*, w: *Wybrane problemy kultury katolickiej i polskiej kulturalnej Księża*, t. 1, „Zeszyty Naukowe Instytutu Kultury”, Warszawa 1986. W tej drugiej rozprawie czytamy m.in.: „Nie jest winą Rodzińskiego, że myśli rozwijane w jego pracach nie zajęły dotąd centralnego miejsca w świadomości społecznej. O przyszłości pluralistycznego personalizmu decydować będą – niezależnie od wartości jego prac – zmiany w życiu społecznym. Dobrze się stało, że myśli takie w ogóle pojawiły się, wzbogacając polską filozofię katolicką o taką filozofię kultury, jakiej katolicy polscy dotąd nie znali. Natomiast perspektywy rozwoju pluralizmu zależą, niestety, od rozwoju sytuacji politycznej na świecie i od kierunku, w jakim zmierzać będzie życie społeczne w na-

przedstawia wartości ściśle w tej tylko mierze, w jakiej po prostu istnieje, bo ważny jest nie tylko fakt, że istnieje, ale i to jest ważne, w JAKIEJ ISTNIEJE RELACJI do poszczególnych osób⁷.

Autor „Osoby wśród wartości” jest przekonany, że nie można uprawiać metafizyki osoby jako osoby bez odniesienia osoby ludzkiej do Trójcy Świętej. Prześledźmy jego wywód: *Mówienie o Bogu, że jest On osobą* (zamiast nazywania Go – jedynie słusznie – *Bytem osobowym*), grzeszy (...) niedopuszczalnym brakiem precyzji zbliżającym tajemnicę chrześcijańską do absurdu. Nie należy też stosować terminu „istnienie osobowe” w innym znaczeniu niż w znaczeniu istnienia aktualizującego daną osobę właśnie jako substancję. *W Bogu nie ma trzech „istnień osobowych”* (byłby to tryteizm). *Esse osób Boskich może być tylko jedno i nieodróżnicowane samo w sobie, niezależnie od tego, o której z osób mówimy w danym razie, że esse to posiada*⁸.

Idąc konsekwentnie tym tropem Rodziński dochodzi do wniosku – w „Osobie i kulturze” – że arystoteliański byt, tak twórczo zinterpretowany przez św. Tomasza, wymaga jednak innego jeszcze rozświetlenia – takiego mianowicie, dzięki któremu nieodróżnicowane doskonałościowo Istnienie Absolutne, jedno i jedyne, okazuje się do pogodzenia z troistością swoich Osób w ślad za czym również esse człowieka, który wszak jest obrazem i podobieństwem Absolutu, staje wobec pytania nie pozbawionego racji dostatecznej: co w każdym konkretnym człowieku jest bezpośrednio osobowe i jako takie dopiero wiąże się z naturą, co zaś – vice versa – jest naturalne i dzięki temu (niejako na dalszym planie) osobowe? (s. 23–24).

Jest to, moim zdaniem, kluczowe zdanie dla zrozumienia filozofii kultury uprawianej przez Adama Rodzińskiego. Afirmacja osoby ludzkiej odbywa się poprzez ukazanie zasady, na jakiej ukonstytuowana jest swoistość i odrębność osobowa, a to nie jest możliwe bez odniesień do Trójcy Świętej. Aksjologia metafizyczna, dla której „wartością pierwszą” jest osoba, powinna – według tej koncepcji – dopełniać ontologię, w której byt rozpatrywany jest na płaszczyźnie „doskonałości pierwszej”, jaką jest istnienie. Bowiem „być osobą” to być jako „ktoś ku komuś”, a nie tylko być! Chodzi o „istnienie dla”. Ważna jest optymalizacja, a nie maksymalizacja. Zarówno więc byt *samoistny* (substancja) jak *osoba są to podmioty (źródła inicjatywy) w swoich porządkach równie pierwotne i równie ostateczne* – czytamy w najnowszej książce (s. 46). Personologowie tomistyczni dokonują substancjalistycznej redukcji osoby; sprowadzają podmiotowość istotową i osobową do wspólnego mianownika, jakim jest istnienie. W innego typu redukcjonizm popadają fenomenologowie akcentujący przesadnie osobę ze szkodą dla istnienia. Propozycję Rodzińskiego dobrze oddaje termin **REPERSONALIZACJA**: *Zamiast urzeczawiać osoby należy rzeczom*

– nawet martwym przedmiotom – przywracać pełny duchowy, osobowy sens (s. 159, przypis 1). Opowiadając się za afirmacją człowieka opowiada się tym samym za racją, dla której dana Osoba jest sobą; racja ta znajduje się również w „Kimś Innym”, w innej Osobie – i vice versa. „Być wartością” to być „dla osoby”, dla jej wolności ku temu wszystkiemu, co z godnością jej jest do pogodzenia, a to nie to samo, co po prostu „być”.

Porównanie zbawionych do kropeł wody rozpuszczających się w boskim oceanie nie tylko okazuje się w świetle tym chybiłone, ale uwyraźniają się racje gwarantujące człowiekowi pełną integralność bytowości własnej in statu termini, innymi słowy przyjęcie w jego ludzką podmiotowość osobową istnienia boskiego i natury boskiej – w sensie partycypatywnym – bez pomieszania obu natur i właściwych im, całkowicie przecież niewspółmiernych doskonałościowo sposobów istnienia (s. 49). Jest to kolejne zdanie-klucz rozjaśniające koncepcję kultury proponowaną przez Rodzińskiego. Człowiek nie uczynił sam siebie osobą, lecz został powołany przez Osoby Boskie do tej rangi. Odkupienie jednak tej wartości, jaką jest ludzka osoba, dokonane przez Boga-Człowieka wymagało wysiłku i trudu, cierpienia i śmierci. W dziele tym aksjologia natury, kultury i nadprzyrodzonej zespala się w unię doskonałą – wyznaje Autor (s. 118–119).

Duch poszanowania i wzajemnej afirmacji nie jest możliwy bez właściwego rozpoznania WARTOŚCI, a to oznacza również ich hierarchizowanie. Powiedzmy do razu, że autor opowiada się – wbrew R. Ingardenowi („Przeżycie, dzieło, wartość”, Kraków 1966) – za relacyjną genezę i naturą wszelkiej wartości sensu stricto. Trzeba zatem mówić o prawie naturalnym i naturze człowieka. W jednej ze swych rozpraw Rodziński wyjaśniał (w roku 1970), że prawo naturalne jest to porządek ugruntowany na priorytecie względu na statą i powszechną godność osoby ludzkiej jako osoby w ogóle i jako zależnej od Boga w szczególności. Priorytet ten polega na tym, że

szym kraju” (s. 219). Dodajmy, że A. Nowicki konsekwentnie pomija aspekt teologiczny filozofii Rodzińskiego, co jest niewątpliwym i poważnym zubożeniem koncepcji kultury katolickiej uczonego. Docenić trzeba chęć wprowadzenia Rodzińskiego myśli o pluralizmie „do szerszego obiegu także w środowisku świeckim” – co deklaruje Nowicki – ale „wyłuskanie ich” z teologicznego kontekstu jest zabiegami szruncowym (por. s. 218).

³ A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, „Roczniki Filozoficzne TN KUL”, XVI, 1968, z. 2. Cyt. za: *U podstaw kultury moralnej. O genezie i podstawowej strukturze wartości moralnej i wartościowania ściśle moralnego. Studium aksjologiczno-etyczne*, przedmowa ks. Tadeusza Ślipko SJ, Warszawa 1980, s. 79.

⁴ A. Rodziński, *Osoba wśród wartości*, „Roczniki Filozoficzne TN KUL” XXIII, 1975, z. 2, s. 6.

⁵ A. Rodziński, *Moralność i byt*, „Roczniki Filozoficzne TN KUL”, XIII, 1965, z. 22, s. 114 i 116.

⁶ *Osoba wśród wartości*, dz. cyt., s. 6 i 7.

w konfliktach aksjologicznych ustępować powinny temu właśnie względowi wszelkie inne względy, choćby (...) dotyczyły one najwyższych korzyści indywidualnych czy społecznych i to nie tylko doczesnych, ale także wiecznych⁹. W innej pracy (rok 1975) dopowiadał, że godność ludzka to po prostu sama osoba jako wartość: *Wartość ta sama w sobie nie należy do rzędu wartości moralnych, stanowi ona natomiast podstawę – i to uniwersalną – ich specyficzności*¹⁰. W „Osobie i kulturze” czytamy zaś, że natura zawsze chce zachować się w całości, *osoba może jednakowoż przechodzić do porządku dziennego nad tym chceniem* (s. 15). Natura ludzka stanowi bez wątpienia pewną okoliczność wewnętrzną miarodajną przy każdorazowym ustalaniu tego, co się czynić godzi. Jej treść pozwalająca się ująć w sposób teoretyczno-opisowy nie jest jednak w stanie wyłonić żadnej dyrektywy ustalającej powinność moralną – sama ze siebie, to znaczy bez odwołania się do porządku aksjologicznego, którego źródłem i podstawą jest osoba jako najbardziej pierwotna i wyjściowa wartość. Tylko stosunek do tej wartości, integralne jej odpowiedzialnie, usensownić może i „usprawiedliwić” ostatecznie (to jest bezwarunkowo i definitywnie) realizację wartości innych, z pozamoralnych względów odpowiadającą tak czy inaczej człowiekowi (s. 18–19).

Zarysował się więc logiczny ciąg: każda wartość jest autonomiczna na swój sposób, ale jej racją ostateczną pozostaje sama osoba ludzka jako wartość – osoba ludzka zaś ukierunkowana jest sama w sobie ku Osobom Trójcy Świętej. W cytowanej już parokrotnie rozprawie „Osoba wśród wartości” Rodziński napisał, że ów status metafizyczny człowiek nieustannie musi potwierdzać i potwierdza go zawsze, *ilekroć poprzez wszystkie te wartości, jakie otrzymuje, jakie tworzy i jakimi ubogaca swój los, nawiązuje intymną rozmowę z Bogiem*¹¹. Czymże, w końcu, jest KULTURA jak nie odśłanianiem metafizycznej podszewki rzeczywistości ziemskich a więc – najogólniej mówiąc – człowieczą próbą nawiązania kontaktu z Absolutem?

Rozpatrując relację między tak pojmowaną kulturą a chrześcijaństwem Autor pisze wprost, że chodzi tu o wypełnienie eschatologicznym sensem całokształtu zaangażowań osobowych człowieka (...) Wiara i łaska to współczynniki „kultury nadprzyrodzonej”. Współczynnikiem kultury chrześcijańskiej jest nie tylko to, co w samej naturze człowieka stanowi zaczątek jego dojrzewania duchowego i przygotowuje go na przyjmowanie objawionej prawdy i łaski, ale współczynnikiem takim jest również sama wiara i religia w tej mierze, w jakiej uznawana jest za owoc współpracy między naturą a łaską¹².

Ma to swoje konsekwencje dla KULTURY W OGÓLE.

Chodzi o przezwyciężenie skrajności aksjologicznych: *Teocentryzm staje się antropocentryczny, bo zaczyna dostrzegać Boga nie tylko w niebie, ale i na ziemi i to w człowieku przede wszystkim, w każdym człowieku. Antropocentryczne zaś kultury reorientują się teocentrycznie, w miarę jak odsłania się w nich i uwyrażnia Pierwowzór Godności osobowej w tym cielesnym swoim obrazie, jakim jest każda ludzka jednostka, ilekroć otaczają go one nie w deklaracjach słownych, lecz w praktyce, coraz wielostronniejszym i coraz to bardziej konsekwentnym pietyzmem. Prawo naturalne jest jedno, a kultur jest wiele! Rodziński ma nadzieję, że istnieje możliwość znalezienia takiej koncepcji kultury, która korzysta z dorobku „szkoły” obiektywizującej i modelu subiektywizującego, nie popadając w eklektyzm. Personalistyczna koncepcja kultury stawia tu sobie za cel zbliżanie każdego danego aktualnie i konkretnie stylu życia przede wszystkim do tego właśnie ideału, jaki polega na pełnym i w pełni świadomym liczeniu się z porządkiem postępowania ukonstytuowanym nie przez cały konglomerat wartości ludzkich razem wziętych, ale przez jedną i jednorodną wartość ontyczną, przez godnościowy status osób ludzkich*¹³.

Mówiąc jednym zdaniem, Adam Rodziński bez wątpienia jest głęboko przekonany, że *Bóg chce być wielbiony przez ludzi wolnych*¹⁴.

Michał Jagiełło

⁹ *Personalistyczna koncepcja kultury a prawo naturalne*, „Roczniki Filozoficzne TN KUL”, XVIII, 1970, z. 2, s. 83–84. Niejako w komentarzu do tego autor stwierdzał, że najtragiczniejsze pomyłki dziejowe wypływały z mniemania, „że można poprawić ludzki los, czy nawet samą naturę człowieka, lekceważąc to, co w gatunku ludzkim jest najdoskonalsze: jednostkowy podmiot identyczności i «osobowości» ściśle osobowej i osobowego samostanowienia” (s. 84). W eseju pt. *Zrozumieć siebie do końca* pisał: „Człowiek, który «inaczej wierzącemu» kładł nóż na gardle (dosłownie lub w przenośni), nierzadko czuł się «rycerzem prawdy» stawiającym zbawienie wieczne bez porównania wyżej w hierarchii wartości niż cudze, jak również własne, ciało” („Zeszyty Naukowe KUL”, XXII, 1979, nr 1–3, s. 62).

¹⁰ *Osoba wśród wartości*, dz. cyt., s. 9.

¹¹ Tamże, s. 10.

¹² *Kultura i chrześcijaństwo*, „Roczniki Filozoficzne TN KUL”, XVII, 1969, z. 2, s. 112.

¹³ *Personalistyczna koncepcja kultury*, dz. cyt., s. 79, 87.

¹⁴ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o wolności chrześcijańskiej i wyzwoleniu* (11. 44), Rzym 1986.

ALBUM PODRĘCZNY

Józef Czapski. *Nadzwyczajna jego biografia, wzrost (dwa metry z okładem), przenikliwa bystrość umysłu połączona z prostotą, dobrocią i niezrównanym urokiem (jedyne Polak na emigracji, który nie tylko nie ma wrogów, ale wszyscy go kochają...), wiek (90 lat), centralne miejsce w dziejach XX-wiecznego malarstwa polskiego, ważne miejsce w historii i w literaturze – a między écrivains d'art chyba miejsce pierwsze, fenomenalna łatwość korespondencji – tysiące listów, nagryzmołonych nieczytelnie i świetnych, prawość i bezinteresowność, przyjaźnie ze sławnymi Rosjanami, Francuzami, Polakami i prawdziwie przyjazne zainteresowanie okazywane każdemu prawie rozmówcy, zaraźliwy żar życia wewnętrznego, który może byłby męczący (trudno długo wytrzymać z rozżarzonym węglem, jak mówił Irzykowski o Brzozowskim), gdyby nie brak egocentryzmu i zdolność do śmiechu – wszystko to połączone w jednym człowieku, wydaje się prawie nierealne, a przecież składa się na osobę tak rzeczywistą, tak jednolitą, tak intensywnie żyjącą, że doprawdy mit, ale mit chodzący po tym świecie.*

Tę charakterystykę skreślił przez Jacka Woźniakowskiego: wieloletniego przyjaciela artysty, historyka sztuki i szefa wydawnictwa Żnak (w którym udało się wreszcie w 1983 r. po latach wydać w kraju jedną z Jego książek), potwierdzają wszyscy, którym dane było poznać osobiście Józefa Czapskiego w Maisons-Laffitte, gdzie mieszka.

Skoro dzisiejszy „Album” tak inny jest od dotychczasowych, zamiast kilku danych biograficznych powiedzmy słowami Joanny Polakówny, że *cezura drugiej wojny rozłamała życie Czapskiego – osobiste i artystyczne – na dwie epoki. Że od 1939 r. ani razu nie był w kraju, a Jego obrazy pokazano u nas w powojennym 40-leciu raz – w Poznaniu w 1957 r. (!). Do planowanej na początku lat osiemdziesiątych wielkiej wystawy monograficznej w krakowskim Muzeum Narodowym nie doszło. Za to można mówić o Czapskim jako o byłym szefie propagandy Andersa (Juliusz Krajewski w rozmowie dla warszawskiej „Kultury” nr 6’86) [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 3 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. A w „Biuletynie Informacyjnym Sztuki Polskiej” pisząc o ubiegłorocznym Biennale Paryskim, na którym Czapski wystawiał 10 swoich dzieł (tego zresztą czytelnik BI się nie dowie) nazywa się *Go artystą polskiego pochodzenia* (B. Dyksińska-Tryc, BI nr 8’85). – JEGO, który w jednym z niedawnych wywiadów mówi, że czuje, iż zapomina język francuski, bo w środowisku francuskim żył najpełniej w latach wspólnego pobytu ich – grupy polskich malarzy, tzw. kapiistów, w Paryżu w latach 1924–31. – JEGO, któremu europejscy przyjaciele zwykli całymi latami wytykać, że zbyt wiele myśli i pisze o Polsce i o Polakach, którzy przecież nikogo nie interesują. – JEGO, którego polszczyzna zachwyca jasnością, naturalną elegancją i – tak, tak – nowoczesnością. Słowem – JEGO, tego Matejkę à rebours (które to paradoksalne określenie chciałabym móc kiedyś i panu Józefowi Czapskiemu i Czytelnikom wyjaśnić).*

JÓZEF CZAPSKI

Jestem bardzo wzruszony, że te słowa, które teraz mówię, będą powtórzone na wernisażu mojej wystawy w Warszawie. Przecież nie potrzebuję nawet tego mówić: **CAŁE MOJE ŻYCIE MARZYŁEM WYSTAWIAĆ W POLSCE. OD 39 ROKU NIE WYSTAWIŁEM ANI RAZU W WARSZAWIE. W WARSZAWIE, W KTÓREJ SAM PRZEZ DZIESIĘĆ LAT MALOWAŁEM I KTÓRA JEST MOIM MIASTEM.**

Fakt, że będą na te obrazy patrzyli nie moi współcześni – bo muszę powiedzieć, że wśród tej grupy mi najbliższej poza jedyną Hanką Cybisową wszyscy oni już pomarli – ale młodzi, którzy malują, z którymi jestem w korespondencji, których niektóre obrazy znam i z którymi naprawdę czuję **POKREWIEŃSTWO**. Może to jest złudzenie..., ale niezmiernie jestem ciekaw, czy to moje malarstwo, które przedstawia **ETAP MALARSTWA, KTÓRE MINĘŁO** – moja epoka to była od pierwszej wojny do niedawna, a teraz to już jest inna epoka – może oni mnie wcale nie odczują? może to będzie dla nich zupełnie obce? a może to będzie dla nich przeżyciem? ... I tego zawsze najbardziej pragnąłem.

Więc chciałbym najprościej: podziękować Księdzu organizatorowi i podziękować tym wszystkim kolegom, młodym i starym, którzy zechcą popatrzeć na moje obrazy.

Paryż-Warszawa, 5 maja 1986 r.

Tekst wypowiedzi artysty odtworzonej z przestanej przezeń kasety magnetofonowej podczas otwarcia wystawy jego malarstwa i rysunku w Muzeum Archidiecezji Warszawskiej (maj-czerwiec '86).

Opr. NC

Inne sny, inni bohaterowie

Książkę o współczesnej młodzieży amerykańskiej socjolog Artur Levin zatytułował: „Kiedy umarły sny i bohaterowie”. Piszę w tej książce, że dzisiejsi młodzi ludzie w USA są *najbardziej materialistycznym pokoleniem w historii Ameryki*.

Już dobrych dziesięć lat temu zaczęto ówczesnych młodych ludzi w Ameryce nazywać *Me Generation*, czyli *Pokolenie – Ja* – i miało to oznaczać skrajny egocentryzm, *odłożenie na bok społecznego sumienia*. Dziś owo *Me Generation* wkracza w wiek średni i stanowi – wedle miarodajnych ocen – najbardziej wykształconą, najlepiej pracującą i twórczą elitę Ameryki. Nazywają tę elitę *Young Urban Professional*, czyli yuppies (młodzi miejscy fachowcy – jeśli można tak tłumaczyć), albo szerzej – *New Collars* (nowe kołnierzyki). Są oni bardzo ciekawym i znamienym zjawiskiem w USA, ale o tym może kiedy indziej. Dzisiaj trochę informacji o młodszych, tych *najbardziej materialistycznych*.

Czy warto zajmować czas Czytelników i bezcenny papier rozważaniami o nowym amerykańskim pokoleniu? Sądzę, że tak. To właśnie *Me Generation* zdecydowało o ponownym wyborze Ronalda Reagana na prezydenta USA (ściśle: głosowało na Reagana 62 procent ludzi z przedziału wieku 20–38 lat) i to właśnie *nowe kołnierzyki* zadecydują w końcu tego stulecia o obliczu i zachowaniu społeczeństwa amerykańskiego. Dzisiejsi zaś dwudziestoltni zajmą wtedy miejsce yuppiesów – dlatego mogą być ważne wszelkie przyczynki do wiedzy o ich dzisiejszym nastawieniu i marzeniach.

Nie zamierzam naturalnie konkurować z badaczami społeczności USA, ale mogę się na nich powoływać i dorzucić nieco swoich obserwacji, skromnych, ale za to dokonanych z zupełnej innej perspektywy. Ba – przez człowieka z innego świata.

Zatem pozwolę sobie nie zgodzić się z tezą, że *umarły sny i bohaterowie*, choć w istocie młodzi Amerykanie mniej – jak się zdaje – lubią marzenia niż ich poprzednicy. Nie, mają oni nowe, własne sny i innych bohaterów, natomiast jest oczywiste, że znacznie rzadziej o tym mówią. Jest to pokolenie o chyba dużo mniejszej potrzebie „wyrażania siebie” niż ich rodzice i dziadkowie. Dlatego nazywają ich dziś *milczącym pokoleniem* (Amerykanie, jak wiemy, uwielbiają krótkie, dosadne – czasem przesadne – określenia, tym popularniejsze, im celniej wyrażają sprawę, o którą chodzi). Jest to – powiedziałbym – milczenie odbierane przede wszystkim NA TLE wszędzie i wyraźnie kiedyś widocznych młodych ludzi z lat sześć-

dziesiątych i początku siedemdziesiątych. Tamci byli wtedy bardzo skłócenii ze swymi rodzicami, z establishmentem, z państwem, wciąż toczyli walkę z ideałami tego państwa i jego policją. Jest więc doprawdy zdumiewające – jeśli się pamięta Stany sprzed 15–10 lat – jak dalece różna jest teraz młodzież, jak daleko odeszła od palących niegdyś kwestii Wietnamu, rasizmu, afery Watergate, protestsongów i lewicujących liberałów.

Zdaje się, iż sprawy, którymi żyła (można powiedzieć: na które cierpiała) młodzież sprzed kilkunastu, zaledwie lat – dziś nikogo z młodych nie interesują. Może nie, źle to określiłem: nie tyle nie interesują, ile przestały być tzw. palącym problemem, patrzy się na nie inaczej, z dystansem i spokojem.

W roku 1973 studenci Princeton obrzucili zgniłymi jajkami szacownego laureata Nobla, Williama Shockleya, ponieważ głosił przed nimi genetyczną nierówność ludzi i żądał zakładania banków z plemnikami geniuszy (*dla pomnożenia amerykańskich zdolności*). Dziś po prostu mało kto poszedłby na TAKI wykład Shockleya, uznano by go za nieszkodliwego maniaka. Jeśli zaś chodzi o samą kwestię? Tak – odpowiedzą – każdy ma inne geny i to jest właśnie powodem cudownej niejednakowości ludzi. Każda jednostka jest inna i dlatego jest bezcenna, niepowtarzalna, a ludzie mają nierówne szanse i nierówne zdolności – taki jest świat. Natomiast to, co zrobisz ze swoimi zdolnościami i szansami, zależy w dużej części od ciebie. Poza tym rób, co chcesz, doskonał się sam (dlaczego inni mają ci w tym pomagać?) albo nie doskonał się, nie walcz o siebie w ogóle (wówczas jednak nie obciążaj innych swymi niepowodzeniami).

Takie mniej więcej (oczywiście bardzo „z grubsza”) są w tej mierze poglądy obecnej młodzieży w USA. Taka postawa nie oznacza – wydaje się – iż aprobują oni nierówności społeczne lub negują podstawowe zasady sprawiedliwości: oznacza raczej położenie nacisku na coś innego: pomóż sobie sam, wtedy dopiero będzie warto, by pomogli ci także inni. Ale tej pomocy nie wymagaj jako gwarancji! Jest to zasadnicza różnica – poprzednia generacja zdecydowanie MNIEJ liczyła na siebie i miała większe oczekiwania wobec społeczeństwa i państwa.

Z różnych badań wynika (w tym zakresie, w jakim w ogóle rezultaty badań odnoszą się do wyjątkowo zróżnicowanej i zmiennej społeczności), że dzisiejsi młodzi Amerykanie nie zaprzeczają potrzeby w miarę równego startu dla wszystkich młodych (z ważną poprawką: dla tych, którzy w ogóle chcą startować!). Potem jednak, po starcie, pomoc w czasie biegu – biegu po rezultaty – uważają za zbytęcną. W tym sensie, że jeśli się co komu nie udaje, widać sam sobie winien. NAM taki pogląd wydaje się dość okrutny i zapewne JEST okrutny. MY wiemy o wiele lepiej niż Amerykanie,

że niekoniecznie musi się być zawsze winnym swoich niepowodzeń i że zbyt często można żyć i działać tylko dzięki wzajemnej pomocy. Ale hasło „niepomagania” wydaje nam się okrutne i niedobre także dlatego, że wychowaliśmy się w kręgu przekonań, iż większość rzeczy w naszym życiu zależy od „układów” i od instytucji powołanych do tego, by nas „prowadzić”. Więc w „układy” trzeba wchodzić (ja ci to, ty mi tamto), a instytucje i przepisy powołane są po to, by ZA LUDZI jak najwięcej „załatwiać” i rozstrzygać. W Europie w ogóle, a w naszym kraju w szczególności, ideałem jest państwo opiekuńcze i nie miejsce teraz, by dyskutować o jego wadach i zaletach. W każdym razie wroga niechęć wielu Amerykanów, zwłaszcza yuppiesów, do koncepcji państwa opiekuńczego wypytywa z wielu źródeł (wśród nich, nie da się ukryć, bywa i zwykły egoizm: dlaczego ja mamłożyć na „nieudaczników”?) i stanowi to swoiste odchylenie w drugą stronę. Zaś tamtejsi przeciwnicy opieki społecznej i różnych ułatwień dla „nie-tytowych” często tłumaczą, że rozrost funkcji państwa opiekuńczego demobilizuje i ułatwia życie *leniom i ludziom nieodpowiedzialnym*.

Pozostawiam te niesłychanie ważne sprawy na boku, nie wdając się w oceny, dodając tylko rzecz oczywistą: że wygląda to w istocie zupełnie inaczej w warunkach amerykańskich, inaczej w zachodnioeuropejskich, jeszcze inaczej u nas, gotowych zaś recept i idealnych rozwiązań trzeba dopiero szukać.

Pokolenie burzliwych z lat sześćdziesiątych (w roku 1967 słynny marsz studentów na Pentagon – gdzie te czasy?) walczyło z władzą i walczyło ze swymi rodzicami. Dziś młodzi ludzie akceptują władzę – byleby wszakże zanadto się do życia jednostek nie wtrącała – i nie mają specjalnych konfliktów z rodzicami. Jeśli już, to mają przede wszystkim trudności w porozumieniu się z rodzicami, jest to jednak coś innego.

W latach sześćdziesiątych studenci czytali przede wszystkim Marcuse’a, Marksa, McLuhana. Teraz „czyta się” autobiografię Jacokki i „W pogoni za doskonałością”. Ta pierwsza książka jest opisem niezwykłego życia niezwykłego (czy może właśnie „zwykłego”?) człowieka, słynnego menedżera, który – przypomnę – był prezesem w zakładach Forda, z dnia na dzień został z posady wyrzucony, potem trafił do bankrutującego wtedy Chryslera. Jacocca doprowadził Chryslera – firmę leżącą już na samym dnie upadku – do wielkiego rozkwitu. Ta druga książka uczy, jak sprawnie i skutecznie działać, by robić dobre interesy, by IŚĆ DO PRZODU w amerykańskim stylu i amerykańskim rozumieniu owego „przodu”. Uczy, jak korzystać z możliwości własnych i możliwości tego dziwnego kraju – Stanów Zjednoczonych.

Lee Jacocca, grubawy starszy pan o łagodnym spojrzeniu patrzy

z każdej wystawy księgarskiej w Ameryce (a także w Europie Zachodniej i w Japonii). Jest kolejnym uosobieniem swego amerykańskiego sukcesu, jest facetem z zizin, nie Anglosasem i wszystko zawdzięcza sobie i temu, że się „nigdy nie łamał”. Można powiedzieć, że miał szczęście, ale też umiał je wykorzystać – i właśnie o to chodzi. Niezależnie od wszystkiego spostrzeżenia życiowe Jacokki, jego doświadczenia zwłaszcza z zakresu zarządzania i mobilizacji ludzi do trudnych zadań, są naprawdę godne uwagi. Pomyśleć, że ten człowiek nie kończył nigdy żadnych ekonomii czy organizacji zarządzania! Pomyśleć, że do różnych zadań dobierał sobie ludzi rzeczywiście najlepszych, nie zaś tych, którzy byli wobec niego dyspozycyjni! Naturalnie ludzi takich jak Jacocca było w Stanach sporo i często stawali się legendą, składnikiem amerykańskiego mitu. Rzecz w tym, że młodzież jeszcze w latach sześćdziesiątych odrzucała ich z obrzydzeniem jako kapitalistycznych rekinów. Teraz zaś stają się wzorami, właśnie bohaterami. Jest to wielka zmiana. W sprawie Jacokki dochodzi jeszcze złośliwa uciecha, że „dziedziczny” milioner (tj. swoich milionów nie zawdzięczający sam sobie), Ford, nie poznał się na nim i że selfmadedman Jacocca aż dwa razy „odbijał się od dna”, nie dał się załamać.

Cóż jeszcze u studentów? Np. dawniej do dobrego tonu należało studiowanie filozofii, socjologii, etnologii, sztuki, literatury. Teraz większość prze na informatykę, wszelkie nauki komputerowe, zarządzanie i coś, co tu nazywa się marketingiem.

Dawniej wśród studentów (w ogóle wśród młodych ludzi) modne było hasło: „Nie wierz nikomu powyżej trzydziestki!” Dziś rozlepia się plakaty z hasłami: „Nie wierz nikomu, kto ma mniej niż 30 lat!” i „Nie ufaj nikomu, kto zarabia mniej, niż 30 tys. na rok!” (bo jeśli zarabia mniej, to znaczy niezbyt mu się powiodło, to znaczy nie był wystarczająco zdolny lub był leniwy i wobec tego jego rady nie mogą być dobre, taki człowiek nie jest godny zaufania!).

W roku 1973 na uniwersyteckim murze w Berkeley (tam, gdzie wykłada Miłosz) widniał wielki napis: „Z powodu braku zainteresowania, JUTRO nie odbędzie się”. „Zrób coś fajnego dziś, jutro coś z tego będziesz miał” – to napis z roku 1985. W 1974 w nowojorskim metrze wywieszono olbrzymie karykatury urzędującego prezydenta Nixona z podpisem (swoją drogą, straszliwym...): „Lee H. Oswald – gdzie jesteś, kiedy jesteś potrzebny?” Dziś w metrze roi się od napisów: „Goetz, nie daj się, jesteśmy z tobą” albo: „Goetz, tak trzymaj!” Wyjaśniam Czytelnikom, którzy nie wiedzą, o co chodzi: Goetz jest młodym technikiem komputerowym, który w grudniu 1984 w metrze z zimną krwią zastrzelił czterech atakujących go nożowników. Jego sprawa była głośna w całej Ameryce,

tworzono obywatelskie komitety obrony Goetza, zbierano pieniądze na tę obronę, zaś kolejne ławy przysięgłych kolejno go uniewinniły. Prokuratura szuka nadal kruczków prawnych, by go skazać, bo niewątpliwie przekroczył granice obrony własnej (gdyby jednak nie strzelił, dawno by nie żył – twierdzą obrońcy). Tak czy inaczej – od czasu strzałów Goetza przestępczość w metrze bardzo się zmniejszyła – przestępcy boją się atakować, bo strzelić może każdy napadnięty. Goetz stał się swoistym bohaterem narodowym, co wśród prawników budzi oburzenie.

W roku 1985 przeprowadzono zmienny sondaż opinii młodych ludzi na temat ich życiowych bohaterów. Badania przeprowadził Instytut Ropera (jedna z wielu instytucji naukowych, zajmujących się w USA badaniami opinii publicznej) na zlecenie znanego pisma „US News and World Report”. Takie sondaże są przeprowadzane w Stanach bardzo często i dają one w istocie pewien pogląd na postawy i opinie społeczeństwa, choć ich wyników z pewnością nie należy przeceniać. Tym razem zwrócono się do „reprezentatywnej próbki” Amerykanów w wieku od 18 do 24 lat. Podano im długą listę nazwisk ludzi, którzy znaczą coś w dzisiejszym świecie, są głośni z różnych powodów. Są znani i sławni bądź to z racji autentycznych wartości umysłu i charakteru, bądź z racji zajmowanych stanowisk czy odgrywanych ról społecznych, wreszcie dzięki reklamie w środkach masowego przekazu, czyli po prostu dzięki częstej obecności w telewizji i w czasopiśmie. Wszystkie te powody sławy mogą się naturalnie łączyć, wynikać jedno z drugich, ale też niekoniecznie. Środki przekazu nie zawsze lansują tych właśnie, którzy na to rzeczywiście zasługują, tym bardziej zaś zajmowane stanowisko lub odgrywana rola społeczna nie musi wynikać z zalet umysłu czy serca. Tzw. rozrzut wybranych przez amerykańską młodzież bohaterów jest spory, ale można wyróżnić pierwszą dziesiątkę, która otrzymała najwięcej głosów. Oto oni.

Pierwsze miejsce: CLINT EASTWOOD. 53 lata, charakterystyczna twarz, aktor i reżyser znany także Polakom. Zaczął od lekceważonych włoskich tzw. spaghetti-westernów, potem tworzył własne, pełne brutalności, nawet okrucieństwa, zawsze jednak swistego, chyba poetycznego smutku. Naturalnie, idolem młodzieży nie jest sam Eastwood, tylko postać, którą stworzył: samotny, ponury, twardziel „znikąd”, walczący ze złem i głupotą, mszczący przeróżne podłości i potem wracający „donikąd”. Najnowszy, bardzo głośny film Eastwooda – „Pale rider” – wejdzie zapewne do klasyki westernów. Schemat samotnika walczącego ze złem jest, zdawałoby się, wyczerpany do ostateczności, ale Eastwood wydobyl z tego schematu coś nowego, a może tylko powrócił do dawnej czystości westernu. Ostatnio Eastwood gra w serialu TV policjanta o przydomku Dirty Harry. Przeklęty Harry bezwzględnie zwalcza

zło, często sięgając do metod niezgodnych z prawem (dla Amerykanów, niesłuchanie wyczułonych w tej mierze, działanie przedstawiciela prawa wbrew prawu jest czymś bardzo szokującym; z drugiej strony Harry niewiele by zdziałał, gdyby zawsze liczył się z przepisami i prawem...). Dirty Harry jest właściwie postacią dwuznaczną, wraz z nim przecież wraca dawno skompromitowane hasło, iż cel uświęca środki. Harry w istocie niszczy zło – ale czy w umysłach ludzi nie podważa zarazem wartości będących fundamentalną zasadą zachodniej kultury? Postacie kreowane przez Eastwooda reprezentują odwagę, siłę i potrzebę zwycięstwa ZA KAŻDĄ CENĘ. Nie jestem pewien, czy należy się cieszyć, iż Eastwood stał się pierwszym bohaterem młodej Ameryki.

Drugie miejsce: EDDIE MURPHY. Znów aktor, czarnoskóry (20 lat temu rzecz nie do pomyślenia) komik, w Polsce znamy go z niezłego filmu „Gliniarz z Beverly Hills”. Murphy jest uroczy, ma poczucie humoru i umiejętność „robienia w konia” przeciwników; jeśli trzeba, umie też strzelać i walić pięścią. Nicwątpliwie sympatyczna postać z dużą siłą przebicia, ale takich postaci w Ameryce sporo. Znamcy przypuszczają, iż zajął drugie miejsce dlatego, że jest czarny (zatem ma gorszy start, a mimo to wygrywał!).

Trzecie miejsce: RONALD REAGAN. Jest ciekawe, że polityka prezydenta spotyka się z różnych stron z krytyką, ale on sam jest niezwykle lubiany, zwłaszcza przez młodych. Powiadają: może się mylić, ale przynajmniej wie, czego chce, i robi to niczego się nie bojąc – ani chorób, ani starości, ani ludzi. Od czasów Kennedy’ego nie było prezydenta, którego lubiano jako człowieka, ale Kennedy by przecież absolutnie inny.

Czwarte miejsce: JANE FONDA. Tym razem nie dla postaci kreowanych na ekranie, nie jako aktorka, ale właśnie jako Fonda, czyli kobieta wytrwale zabiegająca o „sprężystą” młodość po czterdziestce (aerobic!). Młodym Amerykanom podoba się, że aktorka nie daje się, że skutecznie walczy o młodość i radość życia i uczy tej walki innych. Jane Fonda – co też dziś jest w USA nie bez znaczenia – odżegnuje się teraz od swej dawniejszej postawy politycznej, zwłaszcza twierdzi, iż *myliła się w sprawie Wietnamu*. (*Nabrałam się na retorykę, z której nic nie rozumiałam* – zmiana postawy Jane Fondy wiąże się z ogólnym przesunięciem postaw społeczności amerykańskiej „na prawo” – jeśli termin ten może tu być w ogóle użyteczny bez odpowiedniej analizy.)

Piąte miejsce wspólnie SALLA FIELD i STEVEN SPIELBERG. Sally Field jest coraz bardziej sławną aktorką, ma już dwa Oscary, szczególnie głośny jest jej film „Places in the Heart” (Miejsca w sercu). Gra tu rolę ciężko doświadczonej przez los kobiety-farmerki, która walczy o siebie i swoich bliskich z odwagą i determinacją. Smutny, „szary” film, niczbyt atrakcyjna aktorka, jej

bohaterstwo nie jest wcale oczywiste, polega raczej na dzielnym zmaganiu się z ponurą codziennością. Niepojęte, dlaczego znalazła się na liście razem z Eastwoodem i Murphym – ale znalazła się, i dobrze to świadczy o tych, którzy chcieliby się wzorować na jej odwadze i dobroci.

Steven Spielberg, wiadomo – „Szczęki”, „E.T.”, „Poszukiwacze zaginionej arki”, „Indiana Jones”. Człowiek z *najwspanialszą fantazją i wyobraźnią* w Ameryce, w dodatku z poczuciem humoru.

Szóste miejsce: JAN PAWEŁ II. *Można nie zgadzać się z Jego bezkompromisowością, króć bowiem miałby odwagę żyć dziś bez kompromisów* – napisał ktoś z ankietowanych – *ale nie można nie podziwiać Jego siły ducha i wielkości.*

Siądme miejsce: MATKA TERESA Z KALKUTY. Krucha, pokorna staruszka o niezwykle silnej osobowości. Zdumiewające, że znalazła się na tej liście – tak bardzo „nie pasuje” do amerykańskiego stylu działania. Nadto w USA działa kilku osławionych kaznodziej – gwiazd TV! Zdawałoby się, iż szanse ich – niekatolików, powinny być dużo większe niż tej skromnej zakonnicy.

Ósme miejsce: wspólnie piosenkarze MICHAEL JACKSON i TINA TURNER, czarni, dynamiczni, nieprawdopodobnie zdolni. Kto nic o nich nie wie, niech pyta nastolatków, oni będą wiedzieć wszystko.

Razem 10 osób, niezmiernie różnych. Cóż łączy Jana Pawła II i Matkę Teresę z Clintem Eastwoodem lub Michałem Jacksonem? Otóż nic nie musi łączyć, poza jednym: że różne cechy tych postaci działają na wyobraźnię dzisiejszego młodego pokolenia Stanów Zjednoczonych. Wedle oceniających tę ankietę chodzi tu przede wszystkim o siłę charakteru, dzielność, bezkompromisowość, kondycję, wyobraźnię i talent. Całkiem nieźle. Swoją drogą, wyniki tej ankiety są niewiarygodne, ale przecież niewiarygodna jest cała Ameryka.

Na pewno, raz jeszcze podkreślam, nie należy wyciągać zbyt daleko idących wniosków z dziwacznych wyników tego sondażu, zaś młodzież amerykańska w swych opiniach – jak młodzież wszędzie – jest bardzo różnorodna i zmienna. Wydaje mi się, że trafne jest powiedzenie młodego pisarza, Davida Levitta: *...jeśli jesteśmy pokoleniem bez charakteru, jak to nam się często zarzuca, to dlatego, że widzieliśmy, co się stało z pokoleniem, które miało charakter.* Z uzupełnieniem: owszem, widzieli i wyciągnęli wnioski – a to właśnie świadczy o charakterze.

Maciej Hłowiecki

List z Ameryki (2)

Ślady na piasku

Religijność amerykańska jest bardzo głęboko osadzona w życiu codziennym Stanów Zjednoczonych. Przede wszystkim należy pamiętać, że społeczeństwo amerykańskie jest niesłychanie zróżnicowane. Nie jest typowym obrazem Ameryki sam tylko Manhattan z superbogactwem Wall Street czy ruderami Harlemu oraz ulicami zbrodni i płatnego seksu ani sam eksplodujący moloch Los Angeles z pałacami z bajki i dzielnicami homoseksualistów, Silicon Valley jak z XXI wieku, ani też samo Las Vegas, Dixieland, rezerwy Indian czy tradycyjne stany rolnicze Midwestu. Jest tego wszystkiego po trochu, a całość łączy ów amerykański ideał przedsiębiorczości, wolności i odpowiedzialności. Wyrokować o Ameryce na podstawie jakiegoś wycinka jest zajęciem nie tylko bezsensownym, ale i bałamutnym. Również i średnie krajowe nie mówią wszystkiego, choć dają niewątpliwie bardziej prawdziwy obraz życia amerykańskiego.

Oto sobotnie przedpołudnie, czas wolny przeznaczony głównie na zajęcia rodzinne i kulturalne. Telewizja oferuje filmy dla dzieci i młodzieży, pokazujące najczęściej dość prymitywnie walkę dobra ze złem. Dobro utożsamia zwykle drużyna z niepokonanym młodzianem, piękną dziewczyną i gromadą robotów, zło – mechaniczne potwory kierowane przez Supermózg. Wśród pościgów i wybuchów, „nasi” (dobrzy) zawsze zwyciężą, ale nie do końca. W następnym odcinku zło rzuci nowe wyzwanie. Jak w życiu?

W niedzielę rano wybrać można jedno z wielu przemówień kaznodziejów, głównie protestanckich, najczęściej zachwalających religię jak towar na sprzedaż. Niedzielne kazania telewizyjne wydają się takim samym elementem całotygodniowego rytuału jak praca od poniedziałku do piątku, jak zakupy, zawodowa rzetelność stanowiąca wymóg systemu ekonomicznego lub jak karta kredytowa, której podstawą jest zaufanie banku, którego nie opłaca się nadużyć.

Kasjerka w sklepie nie przystąpi do podliczenia należności bez zwyczajowego, czysto automatycznego przywitania, a po zainkasowaniu pieniędzy równie automatycznie życzy „dobrego dnia” (wieczoru, weekendu itd.). Amerykanie są na ogół otwarci i uprzejmi przy pierwszym kontakcie, trudniej od nich oczekiwać aktywnej pomocy w ważnych sprawach zawodowych. W systemie, w którym różne instytucje i firmy stale zwracają się do oby-

wateli o ich wsparcie (tzw. fund-raising), ofiarność stała się czynnością zinstytucjonalizowaną, zmniejszając swój społeczny i moralny wymiar.

Mass-media informują obszernie o wielu sprawach, ale podlegają prawom rynku; starają się więc wpływać na publiczność przez lansowanie tematów, a nawet kreowanie zdarzeń. Opinia publiczna podlega więc stałej euforii „top stories”. Dziś jest to wojna lub głód w dalekim kraju, porwanie zakładników lub zamach bombowy, kłopoty budżetowe lub kometa Halleya, jutro może to być stracenie mordercy lub obsunięcie się ziemi. Inne sprawy nikną w cieniu. Zaspokajając odpowiedni poziom „excitement”, ale i tworząc go, prezentuje się więc stale w telewizji filmy typu „policjanci i złodzieje”, gdzie trup pada gęsto i ciągle się coś detonuje. Na tym tle do najpopularniejszych programów należy jednak „The Cosby Show”, serial ciepło pokazujący życie licznej murzyńskiej rodziny z klasy średniej. Jest tu i przykład dobrego i skutecznego wychowania dzieci, i sposób na rozwiązywanie codziennych problemów, a wszystko to podane z dużym poczuciem humoru i autoironicznym wdziękiem (zasługa znakomitego aktora, Billa Cosby). Na powszechnie oglądanych kanałach TV mało jest golizny, a nawet w wieczornych filmach sceny zbyt drastyczne są usuwane, zaś wulgarne dialogi – wymazywane z taśmy dźwiękowej. Pornografia stała się sprawą indywidualnego zapotrzebowania, a nie powszechnego przymusu.

Amerykanie coraz bardziej niepokoją się konkurencją japońską. Szukając przyczyn większego dynamizmu gospodarki japońskiej zauważa się, że należy do nich niezwykle wysoka ranga szkolnictwa w Japonii, a stosunkowo niska – w USA. O ile w Japonii nauczyciele zarabiają tyle, że mieszczą się w górnej, dziesięcioprocentowej warstwie społeczeństwa pod względem wysokości dochodów, w Stanach Zjednoczonych znajdują się co najwyżej na poziomie średniej krajowej lub nawet poniżej niej. Aby osiągnąć japońskie standardy w szkolnictwie, a w konsekwencji – w gospodarce, postuluje się między innymi położenie większego nacisku na dyscyplinę i moralność w szkołach amerykańskich. *Mamy bardzo nieuporządkowane rodziny – mówi badacz spraw oświatowych, William Cummings – mamy mnóstwo rozwodów, co zwiększa chaos w szkołach. Japonia prawie nie ma problemu narkotyków wśród uczniów oraz macierzyństwa nastolatków, które są powszechne wśród młodzieży amerykańskiej*¹.

Przekonania religijne są w USA gruntem, na którym stosunkowo łatwo robi się interes. Istnieje tu wiele Kościołów stanowiących w istocie przedsiębiorstwa religijne, prowadzące filie telewizyjne, prasowe czy usługowe. Szczególną wprawę w robieniu pieniędzy na religii posiadał „wielebny” Sun Myung Moon, szef

Kościółu Zjednoczonego i apostoł ekumenizmu finansowego. Przykładem najnowszej aberracji „religijnej” stała się ostatnio sekta założona w Big Muddy Ranch w stanie Oregon przez niejakiego Bhagwan Shree Rajneesha, skupiająca zwolenników nie tylko medytacji transcendentalnej, ale także otwarcie głoszonej żądzy bogactw i całkowitej swobody seksualnej jako celów samych w sobie.

Zamieszanie religijno-moralne w Stanach Zjednoczonych ma wiele przyczyn. Amerykanie wydają się na ogół wrażliwi na problemy religijno-moralne, gdyż stworzyli własną cywilizację opartą mocno przy tradycjach przywiezionych zza oceanu, często bez zachęty czy przewodnictwa kapłanów. Gdzieś w głębi duszy większość ludzi uważa tu, że norm moralnych trzeba przestrzegać, jeśli nawet nie z pobudek religijnych, to choćby praktycznych. Po drugie, przekonania religijne istnieją w USA na płaszczyźnie dylematu wolność-jedność. Pochodząc z różnych środowisk religijnych, często walczących ze sobą, i to nie tylko w Europie, ale i w Nowym Świecie, społeczeństwo amerykańskie wypracowało reguły postępowania, pozwalające zachować tożsamość poszczególnych grup za cenę uznania nadrzędnego charakteru wspólnych instytucji prawnych. W ten sposób swoistą super-religią amerykańską stała się konstytucja USA. Ułatwiała ona i ułatwia współżycie różnych grup etnicznych i religijnych, lecz wymaga od nich przynajmniej oględności w głoszeniu posłannictwa religijnego. Zdecydowane misjonarstwo jednej wspólnoty wywołuje obawy innych wspólnot przed pogwałceniem tolerancji religijnej. Oblicze poszczególnych wyznań stało się z lekką zamazane. Są one organizacyjnie i finansowo potężne, mają licznych i oddanych członków, ale brakuje im chęci dawania ostatecznego świadectwa. Mało kto zresztą w USA uważa, iż istnieje potrzeba takiego świadectwa. Wszystko wokół wydaje się bowiem w zasadzie w porządku. Kiedy tylko jakieś ugrupowanie religijne ostrzej postawi sprawy moralne lub społeczne w świetle zasad swej wiary, podnosi się więc od razu fala głosów ostrzegających przed fundamentalizmem.

Religia uległa w Stanach Zjednoczonych rozwodnieniu. Katolicyzm amerykański również podlega temu procesowi. W Kościele katolickim, podobnie jak i w innych Kościołach, Amerykanie silnie utożsamiają się z instytucją czy wspólnotą, a nawet regularnie praktykują, ale często kwestionują podstawowe artykuły wiary lub ich nie znają. Istnieje poważne niebezpieczeństwo, iż Stany Zjednoczone opanuje uśredniona, teistyczna wiara w „ideał amerykański”, swego rodzaju świecka religia synkretyczna. Wobec napływu nie-Europejczyków coraz rzadziej mówi się tu o chrześcijańskich,

¹ „Washington Post”, 19 X 1985 r.

a nawet judeochrześcijańskich korzeniach cywilizacji amerykańskiej. Nie przypadkiem głównym świętem narодно-rodziowym Amerykanów jest Thanksgiving, które może łączyć zarówno chrześcijan, Żydów, Azjatów, jak i ateistów.

Wspomniane rozwodnienie dotyczy także moralności. Sprawę widać wyraźnie w szkołach. Bardzo delikatna jest tu kwestia finansowania przez państwo oraz problem moralnych i religijnych treści nauczania. Na ogół szkoły katolickie bronią się przed pomocą państwa. Z drugiej strony w szkołach publicznych dochodzi do całkowitej eliminacji treści moralnych pod pozorem tolerancji religijnej. Neutralność szkół publicznych polegać ma rzekomo na unikaniu przez nauczycieli jakiegokolwiek nacisku w tłumaczeniu, co jest dobre a co złe, na pozostawianiu moralności domowi i Kościołom. Jest to skrajne ujęcie wolności, typowa „wolność od”, prowadząca do całkowitego indyferentyzmu moralnego. Na szczęście pogląd taki nie jest powszechny. Bill Honig, superintendent oświaty publicznej w Kalifornii, ma na przykład zupełnie dość argumentacji, że dobro i złe są sprawą osobistych przekonań uczniów. W swojej książce „Last Chance for Our Children” pisze, iż kradzież czy oszukaństwo to konkretne przykłady niemoralności w wymiarze społecznym oraz że zapominanie o tym musi się fatalnie skończyć.

Niewątpliwie nowym zjawiskiem na amerykańskiej scenie społecznej jest wzrost politycznego zaangażowania Kościołów. Niektórzy neofundamentalisci twierdzą (jak pastor Pat Robertson z Virginia Beach), że *Biblia jest praktycznym podręcznikiem polityki, businessu, życia rodzinnego i wszystkich spraw ludzkich*. Część owych fundamentalistów zajmuje się głównie działaniami politycznymi, angażując się na przykład w poparcie Izraela w konflikcie bliskowschodnim, walkę z komunizmem czy obronę rządu Południowej Afryki. Taką postawę reprezentuje pastor Jerry Falwell z Wirginii. Jednocześnie jednak prowadzi on typowo amerykańską „publicity” przeciw pornografii i przerywaniu ciąży. Z dumą podkreśla, iż sprawa życia dzieci nie narodzonych przestała być jedynie troską katolików, a stała się kwestią interesującą *moralną większość społeczeństwa amerykańskiego*.

Rosnąca popularność kaznodziejów angażujących się w politykę wydaje się wynikiem zapotrzebowania społecznego. Coraz większa część społeczeństwa USA widzi bowiem w takim ukierunkowaniu kampanii prasowych lub telewizyjnych lekarstwo na załamywanie się wartości w życiu społecznym. Katolicy, protestanci, prawosławni, mormoni czy żydzi są coraz mocniej zaniepokojeni poziomem, jaki osiągnęła przestępczość, używanie narkotyków, homoseksualizm, swoboda seksualna, a w jej konsekwencji – sztuczne poronienia i usuwanie ciąży (16 mln ofiar

w latach 1973–1985) czy czterokrotny wzrost liczby dzieci wychowywanych przez samotne matki od 1970 r.³

Negatywne trendy rozwojowe wspomnianych zjawisk zostały ostatnio odwrócone. Według najnowszych badań opinii publicznej odsetek odpowiedzi twierdzących na pytanie o dopuszczalność usuwania ciąży spadł w przypadku poważnego zagrożenia życia matki z 90% w 1974 r. do 85% w 1985 r., gwałtu – z 85% do 80%, matki niezamężnej – z 50% do 45%, zaś matki po prostu nie chcącej mieć więcej dzieci – z 50% w 1974 r. do 40% w 1985 r.⁴

A więc proces rozmywania się wartości moralno-religijnych w społeczeństwie amerykańskim został zahamowany? Być może za wcześniej jeszcze na definitywną odpowiedź, ale wszystko na to wskazuje. Bo mimo wszystko przybysza z zewnątrz zastanowić musi ciągle żywe przywiązanie Amerykanów do argumentacji religijnej. Nawet w handlu. W waszyngtońskiej dzielnicy Rosslyn zjeść można tani i smaczny lunch w jednym z licznych barów sieci „Scholl's Cafeterias”. Przedsiębiorstwo założył ponad pół wieku temu pewien katolik, a do dziś reklamuje ono swoje usługi wiążąc zachętę do dobrego jedzenia z... modlitwą. Na ulotce reklamowej firmy przeczytać można: *15 marca 1985 r. minęło 57 lat, od kiedy zaczęliśmy służyć Wam – wspaniałym ludziom, naszym klientom. Modlimy się razem i przebywamy razem. Na odwrocie zaś opowiedziana jest następująca historia.*

Pewien człowiek miał sen. Śniło mu się, że chodzi po plaży z Panem Bogiem. Na niebie widział sceny ze swego życia. Każdej z nich towarzyszyły dwa ciągi śladów na piasku; jedne ślady zostawiał on sam, drugie – Bóg. Zauważył jednak także, że wielokrotnie, w najtrudniejszych i najsmutniejszych chwilach pozostawiał za sobą tylko jeden sznur śladów. Bardzo go to zastanowiło, więc zapytał Boga: „Panie, powiedziałaś, że jeśli będę szedł za Tobą, nie opuścisz mnie. Ale zauważyłem, że w najtrudniejszych momentach życia jestem sam. Nie rozumiem, dlaczego mnie pozostawiasz wtedy, gdy Cię najbardziej potrzebuję”. Bóg odpowiedział: „Drogi synu, kocham cię i nie opuszczę cię nigdy. W czasie próby i cierpienia, wtedy gdy widzisz tylko jeden sznur śladów, ja cię niosę”.

Wojciech Roszkowski

³ N. Hentoff, *Should Morality Be Taught in Aschool?*, „Washington Post”, 19 XII 1985 r.

⁴ *Jerry Falwell's Crusade*, „Time”, 2 IX 1985 r.

⁵ *Judie Brown's Moral Minority*, „The Washington Post Magazine” 5 I 1986 r.

Chcemy być sobą...

Dzieci anomii

Z pojęciem anomii odniesionym do współczesnych analiz dotyczących młodzieży zetknąłem się w czasie zbierania materiałów do pracy doktorskiej na temat kultury młodzieżowej. Ma ono swoją długą historię przekraczającą czas istnienia socjologii jako wyodrębnionej dziedziny nauk społecznych: używane było już pod koniec szesnastego wieku dla oznaczenia stanu osłabienia norm społecznych. Do socjologii wprowadził je Emile Durkheim w „Le Suicide” omawiając zanikający wraz z rozwojem kapitalizmu wpływ norm moralnych związanych z religią na stosunki społeczne i więzi pomiędzy ludźmi oraz zanikające poczucie sensu istnienia. Postępujący rozwój gospodarczy i nie nadążająca za nim przebudowa świadomości i organizacji społecznej pozostawiają jednostkę samą sobie bez oparcia w społecznej kontroli. Nie wie ona w rezultacie, *co jest możliwe, a co niemożliwe; co sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe (...)* Popędy nie powściągnięte już przez zdeorientowaną opinię, nie mają granic, przed którymi powinny się zatrzymać (...) Pragnie się rzeczy nowych, przyjemności i wrażeń nieznanych, ale i one tracą cały swój smak z chwilą, gdy stają się dostępne. W tych warunkach brak sił, by znieść najmniejsze niepowodzenie (cyt. za J. Szacki. „Historia myśli socjologicznej”). Tak rodzi się np. zjawisko, które Durkheim określa mianem samobójstwa anomicznego, a które jest ucieczką z nadmiaru możliwości wyboru przy zachwianiu wartości i norm społecznych. A więc swoista „ucieczka od wolności”.

Zupełnie inaczej określa pojęcie anomii Robert K. Merton. I on odnosi je do sytuacji, w której normy społeczne tracą swoją rolę. Ale u Mertona ma to związek z sytuacją społeczną (kryzysu strukturalno-systemowego), w której akceptowane społecznie cele (inaczej wartości) stają się nieosiągalne dla dużej części społeczeństwa za pomocą uznanych społecznie środków, czyli norm. Dotychczasowe, przyjęte sposoby postępowania stają się nieskuteczne, a uzasadnione dążenia zablokowane. Nie jest to nadmiar, lecz niedostatek możliwości wyboru, a więc wolności. Ludzie reagują na tę sytuację w rozmaity sposób: od pogodzenia się z nią, poprzez szukanie innych poza usankcjonowanymi moralnie i społecznie środków realizacji celów kulturowych, aż po apatię odrzucającą i cele, i normy lub bunt prowadzący do ich zmiany. Obie te definicje wiążą się z okresami, w jakich powstawały i – choć stanowią cenne uogólnienie zjawisk, z jakimi zetknęli się ich autorzy –

wpływ owych sytuacji społecznych na koncepcje jest znaczny. Szczególnie widać to u Mertona, którego idee rodziły się w czasie Wielkiego Kryzysu lat trzydziestych w USA. Odnotowują one jednak pewne zjawisko społeczne znacznie szersze niż obserwowane przez autorów i występujące bardzo powszechnie we współczesnych społeczeństwach sytuacje. Czy tylko współczesnych?

O ile stwierdzenia Durkheima można odnosić do pewnych szczególnych okresów i procesów cywilizacyjnych związanych z rozwojem i sekularyzacją współczesnego społeczeństwa, o tyle obserwacje Mertona wydają się mieć charakter jeszcze bardziej ogólny. Właściwie w każdym społeczeństwie można znaleźć grupy mające ograniczone możliwości realizacji celów narzuconych im drogą „symbolicznej kulturowej przemoc”, jaką społeczeństwa stosują wobec swoich członków.

Pojęcie anomii wróciło także przy okazji analiz poświęconych zjawiskom związanym z powojenną kulturą młodzieżową, a przede wszystkim tego jej okresu, który znany jest pod nazwą kontrkultury czy też kultury alternatywnej. *Curle wychwala kontrkulturę, ponieważ jest ona oparta na „tożsamości świadomościowej”, a nie „tożsamości przynależnościowej”: nie bazuje na poczuciu przynależności i posiadania. Ten właśnie brak poczucia społeczności i wiążących stosunków międzyludzkich Durkheim nazwał anomią. Ale kontrkultura nie jest jedynie objawem społeczeństwa anomicznego: jest dlań rozwiązaniem. Rozpatruje możliwe sposoby życia w społeczeństwie otwartym. Adam Curle jest tak urzeczony jej oczywistymi sukcesami, iż sądzi, że może stworzyliśmy „nową mutację psychiczną”.* Cytat pochodzi z pracy Franka Musgrove'a „Ecstasy and Holiness” będącej jedną z pierwszych szerszych prób refleksji nad kulturą młodzieżową w pierwszej połowie lat siedemdziesiątych.

Musgrove prowadząc badania empiryczne nad postawami uczestników kontrkultury posłużył się skalami mierzącymi postawy kontrkulturowe i anomiczne i stwierdził ich wysoką współzależność. Skłania się on (jak inni autorzy angielscy) ku Durkheimowskiemu rozumieniu anomii i powiada, że *kontrkultura pożąda zakorzenienia i wspólnoty, ale żyje życiem improwizowanym w rozluźnionej zmiennej sieci stosunków społecznych. Kontrkultura nie jest wyalienowana, lecz anomiczna.*

Jak należy to rozumieć? Po pierwsze wydaje się, że pomimo silnego przekonania, jakie żywi Musgrove i wielu innych autorów, nie ma tak radykalnego przeciwstawienia pomiędzy definicjami Durkheima i Mertona w odniesieniu do anomii, jak mogłoby się zrazu wydawać. Merton opisuje ogólne procesy społeczne i ich wpływ na postępowanie grup i jednostek, Durkheim spogląda na problem w odwrotnym kierunku – od strony psychicznego problemu jednostki w stronę makroprocesów psychospołecznych.

Zauważa to pisząc o anomii Stefan Nowak, który wykazuje, że Merton w swojej teorii przedstawia, w jaki sposób *sam system społeczny generować może dewiację wobec siebie* poprzez konflikt pomiędzy celami-wartościami a normami-środkami ich osiągania w warunkach kryzysu systemowego. Píše także, że *towarzyszyć temu mogą procesy dezintegracji społecznej... Anomia osłabia więc z konieczności ową integrację wokół ważnych wartości grupowych i dezintegruje strukturę normatywną zbiorowości*. I to jest właśnie ten aspekt anomii, któremu najwięcej uwagi poświęcił Durkheim.

Czy więc można mieć zarazem nadmiar wolności i jej niedostatek? Okazuje się, że tak. Jeśli wolność okazuje się zagubieniem drogowskazów moralnych na skutek rozpadania się autorytetów i wzorów postępowania przy rosnącym zobojętnieniu społecznym i izolacji jednostek i jeśli dotychczasowe sposoby i normy postępowania okazują się nieskuteczne, a wartości nie mogą być zrealizowane – mamy sytuację anomiczną w obu sensach. Czy taka sytuacja dotyczy młodzieży we współczesnych społecznościach? I na to pytanie chciałbym odpowiedzieć twierdząco.

Powojenne procesy demograficzne, technologiczne i kulturowe spowodowały wyodrębnienie się młodzieży jako specyficznej grupy społecznej poddanej masowej edukacji i coraz dłuższemu przygotowaniu do wejścia w dorosłe życie. Coraz mniej liczne grupy młodych pokoleń wchodzi bezpośrednio z dzieciństwa w dorosłość podejmując dojrzałe obowiązki. Większość znajduje się niejako na „bocznym torze” mając możliwość przenikliwej, bo nie uwikłanej w „układy” obserwacji stanów i procesów społecznych, ludzi i stosunków między nimi, a zarazem jest pozbawiona możliwości interwencji w owe obserwowane i najczęściej krytycznie oceniane zjawiska, „bo przecież jeszcze nie dorosła”. W tym także okresie ze szczególną wyrazistością rzuca się w oczy rozbieżność pomiędzy głoszonymi przez rodziców, szkołę, media wartościami (jakże często także rozbieżnymi) a ich społeczną realizacją. Narasta nieznośna sprzeczność pomiędzy stanem, który amerykański socjolog Kenneth Kenniston nazywa *wszechmożliwością* (czyli świadomością, że wszystko jest jeszcze w życiu otwarte; można być i milionerem, i podróżnikiem, i śmieciarzem) a poczuciem niemożliwości, zablokowania (świat jest olbrzymi, zastane układy są potężne i nie da rady ich zmienić). A więc owa specyficzna wolność i brak wolności...

Zresztą o anomicznej sytuacji młodego pokolenia powojennej, rozwiniętej cywilizacji świadczyć także mogą jego reakcje – stanowiące dokładną ilustrację reakcji na anomie – jakie określa w swojej teorii R. K. Merton. Reakcje te określone przez S. Nowaka w cytowanym już referacie „Społeczeństwo polskie czasu kryzysu w świetle teorii anomii” (1984), jako *sposoby dewiacyjnej adaptacji*

i poszerzone w stosunku do oryginalnej typologii Mertona to: konformizm grup, których kryzys praktycznie dotyka; rozpaczliwe trwanie przy celach-wartościach (fiksacja), choć nie widać możliwości ich realizacji; innowacja społeczna odnosząca się do norm, mogąca wywoływać konflikty normatywne, innowacja dotycząca wartości, gdy istniejące normy okazują się skuteczne dla innych niż to było przyjęte celów, co może podważyć ważne wartości danej kultury. Kolejna reakcja to wycofanie, czyli odrzucenie i celów, i środków do nich prowadzących, zaś trwanie w tym stanie prowadzi do *uogólnionej apatii i jej nierzadko drastycznych psychicznych i społecznych konsekwencji*. Inna postawa to rytualizm, a więc powtarzanie dawnych wzorów bez wiary w ich sens czy celowość; kontrrytualizm polega na tworzeniu własnych wzorów i norm, opozycyjnych wobec dawnych, ale nie służących realizacji „starych” lub „nowych” wartości – służą one podtrzymaniu własnej samooceny w sytuacji nierozwiązywalnego konfliktu wartości. Utopia zaś to wytyczanie nowych celów, wartości bez wypracowania norm-srodków ich realizacji kulturowej. Pozostają one „w sferze marzeń” do czasu znalezienia wzorów realizacyjnych. Wówczas mamy do czynienia z buntem przekształcającym pewne obszary *kultury i normatywnej struktury systemu*, aż po jego istotne całościowe przemiany.

Obserwacja kultury młodzieżowej – która w połowie lat pięćdziesiątych stała się istotnym społecznie zjawiskiem powodując rozmaite ruchy społeczne, kulturowe, subkultury, eksperymenty – pozwala dostrzec wszystkie wymienione wyżej reakcje na anomie w postawach młodych ludzi. Oczywiście absurdem byłoby twierdzić, że tylko tu je można obserwować, sądząc jednak, że kultura młodzieżowa może być niejako barometrem stanu społeczeństwa bardziej wyraziście ukazując dotykające go procesy dzięki szczególnej wrażliwości i pozycji społecznej młodych ludzi. Kulturowa aktywność, ekspresja postaw w twórczości powstającej poza ramami dominującej kultury instytucjonalnej, zachowania społeczne, odmienne style życia wypracowywane w małych społecznościach, obserwowane bardziej analitycznie, przynoszą informacje nie tylko o młodym pokoleniu i jego problemach, ale o całym społeczeństwie czy, szczerzej to ujmując, o całym kręgu europejskiej cywilizacji, i pełnią istotne funkcje nie tylko wobec swoich uczestników, ale także wobec szerszej społeczności. To przekonanie przyświecało mi w pracy doktorskiej poświęconej przekazowi rockowemu jako ekspresji młodzieżowej kultury i jej społecznemu znaczeniu. Zgromadzony w niej materiał przynosi dowody, że mamy do czynienia z alternatywnym wobec dominujących wzorów modelem adaptacji kulturowej w sytuacji permanentnej anomii, jaka jest udziałem rozwiniętych społeczeństw. Gubią one

w toku pośpiesznego wyścigu cywilizacyjno-technicznego ważne dla kultury wartości zarówno w sferze bardziej materialnej (nierówności społeczne, ekonomiczne, rasowe etc.) jak w sferze bardziej duchowej (zubożenie osobowości ludzkiej, egoizm, reifikacja stosunków, dezintegracja głębszych więzi, ekspansjonizm, konflikt ze środowiskiem naturalnym, posiadanie zamiast pełni istnienia etc.).

Wbrew przekonaniu niektórych badaczy społecznych sądzących, że młodzież chce niejako „zawrócić tok dziejów” i broni „starego” przeciw *nowemu społeczeństwu ery postindustrialnej* (D. Bell, H. Kahn, Z. Brzeziński, B. Bettelheim) więcej można znaleźć dowodów na potwierdzenie hipotez tych badaczy, którzy sądzą, że młode pokolenie wypracowuje drogi adaptacji człowieka do cywilizacji, którą sobie stworzył, a która przerasta jego dotychczasowe możliwości czyniąc go nieszczęśliwym, pozbawionym oparcia i celu. Boga i wartości, zagonionym w biegu za coraz to nowymi przedmiotami: anomicznym tak, jak opisał to Durkheim cytowany na początku tych rozważań.

Czy więc *kontrkultura* (a szerzej *kultura młodzieżowa*) nie jest jedynie objawem społeczeństwa anomicznego; czy jest dlań rozwiązaniem – jak uważa, cytowany przez F. Musgrove’a autor „*Mystics and Militants*”, A. Curle? Będę próbował przybliżyć się do odpowiedzi na to pytanie w przyszłości, ale na zakończenie – by ukazać kierunki poszukiwań kultury młodzieżowej – warto przytoczyć choćby fragment tekstu siedemnastowiecznej inskrypcji kościelnej odnalezionej przez młodzież i będącej jednym z ważniejszych manifestów mówionych i śpiewanych w kontrkulturze – „*Desideraty*”:

Jesteś dzieckiem Wszechświata, w nie mniejszym stopniu niż drzewa i gwiazdy masz prawo tu być, i czy jest dla ciebie jasne, czy nie, bez wątpienia Wszechświat objawia się taki, jaki być powinien.

Bądź zatem w pokoju z Bogiem, jakkolwiek pojmujesz to, czym On jest i jakiegokolwiek są twe trudy i dążenia. W zgiełkliwym zamęcie życia bądź w pokoju ze swoją duszą. Z całym tym fałszem, mozołem, złamanymi marzeniami jest to jednak piękny świat. Bądź uważny. Staraj się być szczęśliwy...

Jerzy Wertenstein-Żuławski



Katechumenat dzisiaj

Dlaczego Bóg stworzył człowieka?

Wypada od razu postawić takie pytanie. mimo że w Biblii znajdujemy opis, który wprowadza w krąg zainteresowania sposobem stworzenia:

...wtedy to Jahwe Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą (Rdz 2,7).

Do tego opisu nawiązywali przez wieki autorzy chrześcijańskich katechizmów. Stawiali wprost pytanie: Jak Bóg stworzył człowieka? Odpowiadali dopiero co przytoczonymi słowami Biblii. W ten sposób gubili w jakiejś mierze perspektywę religijną i doprowadzali do sztucznej alternatywy: stworzenie czy ewolucja? Wobec tej alternatywy stanęli ludzie, gdy pojawiły się dzieła Karola Darwina (1809–1882), „O powstawaniu gatunków” (1859) i „O pochodzeniu człowieka” (1871). Z ostrą krytyką tekstów biblijnych opisujących stworzenie człowieka wystąpił Ernst Haeckel (1834–1919). Jego zdaniem liczne znaleziska wczesnoludzkich szczątków stanowią oczywisty dowód przeciw tezie o stworzeniu gotowego człowieka i zarazem przemawiają na korzyść ewolucji. W związku z takim stawianiem sprawy warto wniknąć w biblijne opisy stworzenia człowieka i zapytać, jaki jest ich stosunek do danych nauk. Nie o to wszakże chodzi, żeby przymierzać Biblię do nauki czy nauk do Biblii i w ten sposób dowartościowywać jedną lub drugą. Chodzi raczej o przypomnienie, że są to po prostu różne dziedziny, realizują różne cele i operują różnymi językami. Wobec tego nie trzeba się obawiać, że jakkolwiek hipoteza względnie teoria naukowa zagrozi wypowiedzi religijnej¹.

Jak wiadomo, na początku Księgi Rodzaju są dwa opisy stworzenia świata, a w ich obrębie także dwie relacje o stworzeniu pierwszych ludzi. Relacja wcześniejsza, jahwistyczna (Rdz 2, 7), przytoczona wyżej, i relacja późniejsza, kapłańska:

¹ W niniejszym opracowaniu uwzględniłam przede wszystkim następujące pozycje: Enrico Galbiati, Alessandro Piazza, *Biblia księga zamknięta?*, przełożyła Maria Ponzińska, IW Pax, 1971, ss. 372; Alfred Läpple, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii. Wprowadzenie do lektury Pisma Świętego*, przełożył Juliusz Zychowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1977, ss. 488; *Wiem, Komu zawierzyłem. Katechizm dla dorosłych*, pod red. ks. prof. Stanisława Grzybka, Warminskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn 1985, ss. 432; *Zarys wiary*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków (1984), ss. 304.

A wreszcie rzekł Bóg: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad całą ziemią i nad wszelkim zwierzęciem naziemnym!”

*Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz,
na obraz Boży go stworzył:
stworzył mężczyznę i niewiastę (Rdz 1, 26 n.).*

Uwagi zawarte w poprzednim opracowaniu z tego cyklu, dotyczące podwójnej relacji o stworzeniu, są aktualne także tutaj. Można powtórzyć przynajmniej jedną, że mianowicie redaktor biblijny uszanował oba opisy. Z całym szacunkiem potraktował ten wcześniejszy, jahwistyczny, który jest niezwykle zwięzły i w sposób antropomorficzny mówi o „Bogu-garncarzu”. Obrazowo przedstawia moment powołania do życia: technienie przez nozdrza do wnętrza człowieka. Podobne ujęcia znajdujemy w tradycjach starych pozabiblijnych ludów. W świątyni w Luksorze jest np. płaskorzeźba, która pokazuje, jak egipski bóg-stwórca, Chnuma, na kole garncarskim lepi z gliny ludzkie ciało. Poza tym w różnych językach i kulturach zachodzą znamienne zbieżności. Imię Adam (adamah), występujące w Księdze Rodzaju, znaczy tyle, co „wzięty z ziemi”. Łacińskie słowo „homo” (człowiek) wywodzi się od „humus” (ziemia). Arystofanes, grecki komediopisarz żyjący około 400 r. przed Chr., nazywa człowieka *tworem z gliny*. Ten związek z ziemią wskazuje, że człowiek nie jest kimś obcym we wszechświecie, pochodzi ze stworzonego już świata. I taka wizja otwiera – jak się zdaje – wypowiedź biblijną na osiągnięcia nauk przyrodniczych. Nie wyklucza przy tym pochodzenia człowieka na drodze ewolucji. Podobnie zresztą jak wizja zawarta w pierwszym rozdziale.

Jednak obie relacje o stworzeniu wskazują na wyjątkową pozycję człowieka. Z wielką pieczołowitością Bóg formuje ludzkie ciało (Rdz 2, 7). Powołaniu go do istnienia towarzyszy szczególnie namysł: *Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam* (Rdz 1, 26). Działanie Boga ma charakter bardzo uroczysty, chciałoby się powiedzieć: kultowy.

Co wyróżnia człowieka wśród pozostałych stworzeń Ziemi? Właśnie owo podobieństwo do Boga, dzięki któremu człowiek ma zdolność panowania nad innymi stworzeniami. Jeżeli potrafi nazywać zwierzęta i podporządkowywać je sobie, to jest także istotą duchową, obdarzoną rozumem i wolą.

Jako uwieńczenie całego dzieła stworzenia człowiek pojawia się na końcu². Co znaczy owo „na końcu”? Co znaczy, że człowiek powstał w szóstym dniu dzieła stworzenia? Tak to tłumaczy Alfred Läßle:

Dla łatwiejszego wyobrażenia, w jakim momencie historii Ziemi pojawił się człowiek, przeliczono wiek Ziemi na dzień astronomiczny o 24 godzinach. Oto czego się przy tym dowiadujemy:

<i>początek okresu czwartorzędowego</i>	<i>60 sekund przed 24.00</i>
<i>pojawienie się pierwszego człowieka</i>	<i>43 sekundy przed 24.00</i>
<i>historia świata od r. 4000 przed Chr. do dziś</i>	<i>1/13 sekundy przed 24.00</i>

To tyle na temat: kiedy. Wypada wrócić do pytania, jak Bóg stworzył świat. Autorzy dawnych chrześcijańskich katechizmów odpowiadali słowami Biblii: *...ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia* (Rdz 2, 7). Autorzy nowszych opracowań w tym zakresie inaczej stawiają sprawę. Niemiecki „Katechizm dla dorosłych”, wydany także w języku polskim, zawiera np. takie świadectwo:

Dziś wiemy, że na ziemi takiej jaką była dawniej, człowiek nie mógłby mieszkać. Ziemia płonąca, ognista kula, w procesie obniżania temperatury podlegała ewolucji, aż stała się tym, czym jest dzisiaj. Zrodziło się na niej życie, dające początek obfitości żywych stworzeń, z których wiele stopniowo wyginęło. W późniejszych etapach ewolucji pojawił się człowiek, jako jego szczyt i ukoronowanie (s. 56).

W innym opracowaniu, wydanym przez Związek Katechetów Niemieckich, dostępnym już w polskim tłumaczeniu pt. „Zarys wiary”, znajdujemy twierdzenie: *Chrześcijananie, nie negując teorii ewolucji życia na ziemi, wyznają: Bóg jest Panem świata i ciągle go podtrzymuje. I nieco dalej: Szczególnie ważne jest dla nich to, że człowiek został stworzony przez Boga, jest od Niego zależny, stanowi Jego obraz* (s. 75).

Dziś już zasadniczo przyjmuje się tezę o powstaniu ciała ludzkiego z organizmu zwierzęcego. A jak jest z duszą człowieka? – pytają teologowie. – Czy można przyjąć, że instynkt zwierzęcy („dusza zwierzęca”) udoskonalił się i rozwinął w duszę ludzką; że w którymś momencie dokonał się przeskok od instynktu do myślenia? Czy dla duszy duchowej człowieka musimy wymagać innej genezy niż dla pozostałej stworzonej rzeczywistości?

² W relacji jahwistycznej kolejność stworzenia jest inna. Oto jak o tej różnicy pisał E. Galbati i A. Piazza: „Człowiek został stworzony jako pierwszy. Pierwszy w zamierzeniu Boga – powiedzieliby filozofowie – jest także przedstawiony jako pierwszy w jego wykonaniu. W stosunku do wszystkich rzeczy stworzonych jest ostatni, bo wszystko jest mu podporządkowane. i dlatego pierwszy opis biblijny umieszcza stworzenie człowieka na końcu; jeśli zaś chodzi o człowieka jako takiego, to ze względu na jego pierwszeństwo inne stworzenia następują po nim, gdyż mają mu służyć. Myśl jest, jak widać, ta sama co poprzednio. Jednakże tu ma ona pewien odcień: człowiek jest współpracownikiem Boga w ostatecznym urzędzeniu świata, gdyż istotnie pojawił się on dla nawodnienia i dla uprawy ziemi, przez co ziemię jakby ostatecznie uporządkował” (s. 97–98).

Niedawno zmarły teolog, Karl Rahner, zakłada, że Bóg utrzymuje świat w istnieniu i rozwoju przez swą nieustanną stwórczą ingerencję, ale zarazem daje stworzeniom zdolność własnego pełnego i autentycznego działania. Działanie Boga przy powstaniu duszy nie wyklucza innych przyczyn, owszem wzmacnia ich samodzielną aktywność. I to jest szczególnie przypadek ogólnego Bożego działania. Takie rozwiązanie może usunąć niejedną trudność i zapoczątkować owocne rozmowy między teologami a przyrodnikami w czasie, gdy pojawiają się coraz silniejsze argumenty za ewolucyjnym „skokiem” od materii do życia i od życia do ducha. Znamienne pisał Teilhard de Chardin o biologicznej „pełni czasu”, w której pojawiła się ludzka dusza duchowa i nastąpił fakt uczłowiczenia: *Zupełnie cicho wstąpił człowiek do świata, ...tak cicho, że mówią o nim dopiero jego niezniszczalne kamienne narzędzia, ślady jego wielorakiej obecności; zaczynamy go dostrzegać dopiero wtedy, kiedy zasiedlił on już stary świat od Przylądka Dobrej Nadziei po Pekin*³.

Dociekania teologów po 1950 r. można uznać za próby wyjaśnienia, rozbudowania następującego orzeczenia zawartego w encyklice „*Humani generis*”: *Urząd nauczycielski Kościoła nie ma nic przeciw temu, aby uczeni, specjaliści w obu dziedzinach, zgodnie z dzisiejszym stanem nauk przyrodniczych i teologii zajmowali się w swych badaniach i dyskusjach teorią ewolucji, w tym zakresie, w jakim dotyczy ona pochodzenia ciała ludzkiego z istniejącej już i ożywionej materii; wiara katolicka każe nam natomiast trwać przy poglądzie, że dusze są stwarzane bezpośrednio przez Boga*.

Jeszcze należy wrócić do hipotezy ewolucjonizmu. Według powszechnego mniemania ewolucja jest faktem. Brak jednak teorii czy hipotezy, która by w dostatecznej mierze tłumaczyła mechanizm ewolucji. Dzisiaj już nie zadowalają uczonych propozycje Lamarcka (przystosowanie się do środowiska) i Darwina (dobór naturalny). Poza tym podobno żaden poważny naukowiec już dziś nie twierdzi, że człowiek pochodzi od antropomorficznej małpy. Małpa nie znajdowała się na tej samej linii rozwojowej, która doprowadziła do człowieka. Znalazła się u kresu jakiejś bocznej linii. Według wszelkiego prawdopodobieństwa istniał wspólny przodek, z którego wywodzą się zarówno człowiek jak i małpa.

Hipotezy i teorie spod znaku ewolucjonizmu nie są w stanie wyjaśnić wszystkich tajemnic związanych z początkiem życia ludzkiego. Ale też opisy biblijne nie informują w dostatecznej mierze, w jaki sposób Bóg utworzył ciało człowieka. Antropomorfizmy występujące w dwóch początkowych rozdziałach Księgi Rodzaju świadczą o tym, że autor w całym opisie posłużył się językiem szczególnie prostym, dostosowanym do umysłowości ludzi. Jeśli więc nawet autor natchniony mówi o bezpośredniej czynności

Boga, dzięki której z materii nieorganicznej powstało ciało pierwszego człowieka, nie wyklucza etapów pośrednich, jak np. organizmy zwierzęce. Język biblijny często przypisuje bezpośredniemu działaniu Boga to, co jest także wynikiem działania przyczyn wtórnych. Na przykład proces kształtowania się ciała ludzkiego w łonie matki Pismo Święte wprost przypisuje Bogu:

*Ty bowiem utworzyłeś moje nerki,
Ty utkaleś mnie w łonie mej matki* (Ps 139 /138/. 13).

Uwagi, które tutaj padły, mają także zastosowanie w odniesieniu do relacji o stworzeniu pierwszej kobiety. Relacje są dwie – podobnie jak dwa są opisy stworzenia świata. Dawniejsza, jahwistyczna (Rdz 2, 18–23), jest następująca:

Potem Jahwe Bóg rzekł: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc”...

Wtedy to Jahwe sprawił, że mężczyzna pogrążył się w głębokim śnie, i gdy spał, wyjął jedno z jego żeber, a miejsce to wypełnił ciałem. Po czym Jahwe Bóg z żeber, które wyjął z mężczyzny, zbudował niewiastę. A gdy ją przyprowadził do mężczyzny, mężczyzna powiedział:

*„Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała!
Ta będzie się zwała niewiastą, bo ta z mężczyzny została wzięta”.*

Dodać należy, że współczesne tłumaczenia Biblii zatracają grę słów, którą ma tekst hebrajski (isz – mąż, iszsa – niewiasta) a także Wulgata (vir – virago) i nasz Jakub Wujek (mąż – męczyzna).

Relacja późniejsza, kapłańska, opowiada:

*Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz,
na obraz Boży go stworzył:
stworzył mężczyznę i niewiastę.*

Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną...” (Rdz 1, 27 n.).

Znowu wypada powtórzyć, że sposób stworzenia niewiasty pozostaje tajemnicą i to zarówno z punktu widzenia nauki jak i z punktu widzenia Biblii. Wymowna jest uwaga o głębokim śnie Adama (Rdz 2, 21). Należy ją chyba w ten sposób rozumieć, że pierwszy człowiek nie był naocznym świadkiem Bożego czynu stworczego, że w *Bożym cudownym akcie stworzenia nie ma miejsca dla widzów*³. Wyrażenie „głęboki sen“ (hebr. *tardemah*) oznacza zasłonięcie przed czymś wzrokiem.

Powstanie pierwszej kobiety było i jest tajemnicą. Żebro niczego nie wyjaśnia. A poza tym stało się przedmiotem żartobliwych

³ Cytuję za A. Läpple. Również pogląd K. Rahnera omawiam w oparciu o książkę tego autora, s. 70.

⁴ Zob. A. Läpple, s. 79.

śpiewek i dowcipów. Tym bardziej zaskakuje więc opinia, którą można znaleźć w jednym z nowych komentarzy do Biblii: *To, co Biblia mówi o powstaniu pierwszej kobiety, nie ma nic sobie równego w literaturze światowej*. Tę opinię przytacza A. Läpple (s. 74). Tłumaczą ją w jakiejś mierze dwaj włoscy autorzy już tutaj przywoływani:

Żaden ze znanych nam dokumentów ze starożytnego Wschodu nie podaje podobnego szczegółu; toteż nie mamy dotychczas żadnych danych, które by rzucały światło na znaczenie tego szczególnego słownictwa biblijnego. Zwrócono jednak uwagę, że sumeryjskie słowo TI jak i jego ideogram oznaczają zarówno „zebro” (babilońskie Silu), jak i „życie” (bałātu), i że słowo hebrajskie „zebro” (selâ) mogło mieć bliżej nie określone i ogólne znaczenie, a więc wskazywać na coś innego niż zebro (s. 108).

Ponieważ cała relacja o stworzeniu Ewy ma charakter obrazowy, słowa „zebro” nie należy oczywiście rozumieć dosłownie. Trzeba domyślać się w nim treści symbolicznej, wskazującej na zasadniczą równość kobiety i mężczyzny. Tę równość podkreśla również fakt, iż Adam wśród zwierząt, które Bóg uprzednio przyprowadził do niego, nie znalazł odpowiedniej dla siebie pomocy. Dopiero w kobiecie dostrzegł istotę naprawdę pokrewną.

Nasuwa się jeszcze uwaga, że biblijne relacje o stworzeniu Ewy dostarczają wiele materiału teologom do rozważań na temat płci, małżeństwa i rodziny, a następnie na temat Kościoła. Nie miejsce tu chyba jednak na podobne rozważania. Wypada natomiast wrócić do pytania: Dlaczego Bóg stworzył człowieka?

Próbę odpowiedzi należy zacząć od zdumienia, że mianowicie Bóg okazał stworzeniu taką wielką miłość i wyróżnienie. Uczynił je na swój obraz i podobieństwo. Dlatego człowiek panuje nad całym stworzeniem. W człowieku-osobie, a więc istocie rozumnej i wolnej, uwidacznia się sens i ukierunkowanie całego stworzenia. W nim całe stworzenie może wyrażać uwielbienie i wdzięczność. Pewnie dlatego św. Franciszek Salezy twierdził, że świat został stworzony dla modlitwy.

Ale jest jeszcze inna perspektywa, o której powinno się wspomnieć rozpatrując biblijną relację o stworzeniu człowieka. Jest nią centralne wydarzenie Nowego Testamentu. Św. Jan Ewangelista określa je w ten sposób: *Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas* (J 1, 14a). A to znaczy, że Bóg przyjął ciało ludzkie, kondycję ludzką. Stał się człowiekiem. W świetle wcielenia Syna Bożego szczególnego blasku nabiera stworzenie człowieka na obraz Boga. Zdziwienie z tego powodu podyktowało św. Pawłowi następujące słowa:

*On jest obrazem Boga niewidzialnego –
Pierworodnym wobec każdego stworzenia,*

bo w Nim zostało wszystko stworzone:

i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi,

byty widzialne i niewidzialne, (...)

Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone.

On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie (Kol 1,15-17).

Nawiązując do słów Pawłowych szwajcarski teolog, Hans Urs von Balthasar, napisał: *Bóg dopuścił swoje stworzenie do udziału w odwiecznym zrodzeniu Syna*⁵.

To wszystko jest świadectwem, że Bóg bardzo ukochał człowieka – jeszcze przed jego pojawieniem się. Dlatego powołał go do istnienia. Autorzy cytowanego już „Zarysu wiary” tak to wyrażają:

Chrześcijanie i żydzi wierzą, że Bóg stworzył człowieka z miłości i powołał do tego, aby odpowiadał on na tę miłość (s. 79-80). I rozwijają myśl: Zadaniem człowieka jest badać, opanowywać i tak organizować świat, aby wszyscy ludzie mogli żyć w nim godnie. Nie może jednak dopuścić do tego, aby sprawy i rzeczy doczesne całkowicie go pochłoneły. Będąc powołanym do czuwania nad całym stworzeniem, nie może przyczyniać się do burzenia jego harmonii i piękna. Wszystko to, co zastaje – od wody aż po energię jądrową – jak również to, co sam tworzy – od chleba aż po statek kosmiczny – jest dla niego darem i szansą, których nie wolno mu zmarnować, za które ponosi odpowiedzialność przed Bogiem i ludźmi (s. 80).

Przedstawiciele wiedzy przyrodniczej – a także teologicznej – mają prawo pytać, jak i kiedy powstał człowiek. Jednak odpowiedzią, która zagadnienie człowieka ma szansę ustawić w najbardziej biblijnej i religijnej perspektywie, jest odpowiedź na pytanie postawione w tytule.

Mirosław Paciuszkiewicz SJ

⁵ Przytaczam za A. Läpple, s. 64.

książki

Jan Woleński

*Filozoficzna szkoła
lwowsko-warszawska*

PWN, Warszawa 1985, ss. 348

Każdy naród lubi się szczycić swoimi wybitnymi jednostkami. Jest dumny nie tylko ze swoich narodowych bohaterów, ale także z ludzi, którzy wnieśli jakiś niezatarty wkład do światowego skarbcza kultury. Naród polski ma także takie postacie, które wpisały się na stałe do złotej księgi wielkich ludzi na naszej planecie. Jednak w wielu sektorach wytworów ducha ludzkiego jesteśmy na poziomie przeciętności. Opinię taką można by poniekąd odnieść do polskiej filozofii. Wertując bowiem trytomową „Historię filozofii” Władysława Tatarkiewicza, przekonujemy się, że istotnie polska myśl filozoficzna nie wzbila się tak wysoko, jak np. filozoficzna myśl starogrecka, niemiecka, czy nawet francuska. Jednakże w tej naszej „filozoficznej” przeciętności mamy coś, czym można by się choć trochę pochwalić i co faktycznie zostało już zauważone i uznane przez opinię światową. Tym filozoficznym ewenementem nie jest pojedyncza osoba, ale szkoła filozoficzna, uformowana i działająca w pierwszej połowie naszego stulecia we Lwowie i Warszawie, zwana szkołą lwowsko-warszawską. Twórcą jej był Kazimierz Twardowski (1866–1938), neopozytywista, uczeń Brentany. O nim

to właśnie napisał Tatarkiewicz we wspomnianym podręczniku: *Stworzył szkołę, jakiej nie stworzył żaden filozof w Polsce. Zrealizował pragnienie Jana Śniadeckiego: by stworzyć taką filozofię, która by była odpowiednia dla wychowywania uczonych* („Historia filozofii”, Warszawa 1968⁶, T. III, s. 377). Kazimierz Twardowski, jako twórca szkoły lwowsko-warszawskiej, nie był atoli postacią najwybitniejszą i najślawniejszą w szkole. Nie wytyczył jej nawet programu ideowego. Stworzył jedynie środowisko do jej powstania i rozwoju. Światowy rozgłos nadali szkole przede wszystkim warszawscy logicy (bezpośredni lub pośredni uczniowie Twardowskiego), a w szczególności: Jan Łukasiewicz (1878–1956), Stanisław Leśniewski (1886–1939), Alfred Traski (1902–1983) oraz po części Tadeusz Kotarbiński (1886–1981), Kazimierz Ajdukiewicz (1890–1963) i Tadeusz Czeżowski (1889–1981). Niektóre ich prace z zakresu logiki matematycznej i semiotyki zyskały rzeczywiście światowy rozgłos.

Szkoła lwowsko-warszawska wydała oprócz znakomitych logików także wielu sławnych myślicieli i uczonych w innych dziedzinach filozofii i w ogóle nauki. Wymieńmy tu jedynie niektórych, bardziej znanych: Władysław Tatarkiewicz (1886–1980) – historia filozofii i estetyki; Władysław Witwicki (1878–1948), Stefan Baley (1885–1952), Stefan Błachowski (1889–1962), Mieczysław Kreutz (1893–1971) – psychologia; Bogdan Nawroczyński (1882–1974), Kazimierz Sośnicki (1883–1971) – pedagogika; Juliusz Kleiner (1886–1957), Stanisław Łempicki (1886–1947), Zygmunt Łempicki (1886–1943) –

filologia; Mieczysław Gębarowicz (1893–1984), Michał Treter (1883–1944) – teoria i historia sztuki. Ze szkoły tej wyszło także kilku znanych i cenionych myślicieli o orientacji chrześcijańskiej (głównie tomistycznej): Stefan Świeżawski (1907), Innocenty Bocheński OP (1902), ks. Antoni Korcik (1892–1969), ks. Jan Salamucha (1903–1944) i inni.

Niniejsza lista nazwisk, za którymi kryją się liczne dzieła, w niektórych przypadkach dzieła o znaczeniu światowym, wskazuje, iż szkoła lwowsko-warszawska godna jest bliższego zainteresowania naszych historyków, szczególnie zaś historyków filozofii.

Dobrze się przeto stało, iż w chwili gdy żyją jeszcze ostatni przedstawiciele tej szkoły, otrzymaliśmy z rąk Jana Woleńskiego obszerną jej monografię. Trzeba przyznać, iż na taką pracę istniało w naszej literaturze filozoficznej już od dawna duże zapotrzebowanie. Na tę potrzebę wskazywano wielokrotnie przy okazji różnych zjazdów i sympozjów filozoficznych odbywanych w ostatnich latach w naszym kraju.

Autor, podejmując się przedstawienia dziejów i filozofii szkoły lwowsko-warszawskiej, stanął przed niezwykle trudnym zadaniem, gdyż szkoła ta grupowała kilkudziesięciu filozofów, którzy pozostawili po sobie około dwóch tysięcy mniejszych lub większych prac i którzy działali w różnych ośrodkach naukowych, nie wyłączając zagranicznych. Ponadto jej przedstawiciele przejawiali różnorodne zainteresowania i swoją działalnością wypełnili okres ponad 50 lat. Autor wspomina w „Przedmowie”, iż w realizacji podjętego zadania miał do wyboru dwie koncepcje: „rzeczową”

i „osobową”, to znaczy: mógł przedstawić szkołę wedle działów uprawianej w niej filozofii lub wedle jej wiodących przedstawicieli. Z racji przez siebie wskazanych wybrał jednak drogę „mieszaną”. W związku z tym w pracy Woleńskiego w szesnastu rozdziałach znajdujemy partie referujące poglądy filozoficzne niektórych ważniejszych myślicieli (K. Twardowski, J. Łukasiewicz, T. Kotarbiński, S. Leśniewski, K. Ajdukiewicz, T. Czeżowski, A. Tarski, M. i S. Ossowsky) oraz partie referujące ważniejsze, uprawiane przez szkołę działy filozofii (logika, semantyka, metodologia nauk, epistemologia, ontologia, filozofia języka, filozofia nauki i etyka). Dobrze wprowadzenie do prezentacji dorobku szkoły – wedle tego klucza – stanowi rozdział pierwszy, w którym autor przedstawia w zarysie genezę i etapy rozwoju szkoły. W rozdziale zaś ostatnim ukazuje znaczenie szkoły w skali krajowej i światowej. Autor opatrzył swoją pracę obszerną bibliografią podmiotową i przedmiotową szkoły oraz zamieścił listę 81 filozofów szkoły lwowsko-warszawskiej wymienionych w książce, a także indeks nazwisk.

Nie wchodząc w szczegółowe omawianie monografii, zwróćmy jedynie uwagę na jej niektóre – naszym zdaniem – charakterystyczne rysy.

1. Na kartach prezentowanej monografii jej autor jawi nam się jako człowiek życzliwie ustosunkowany do stylu filozofowania szkoły lwowsko-warszawskiej. Prezentacja poglądów poszczególnych autorów czy też problemów systematycznych jest obiektywna. Partie referujące i oceniające wolne są od uprzedzeń i napastliwości a zarazem od przesadnej egzaltacji.

2. Autorowi udało się zasadnie wykazać, że wiele rozwiązań wypracowanych w szkole lwowsko-warszawskiej było oryginalnych i prekursorskich i że poziom ich nie odbiegał od światowego standardu. Wyakcentował też zasadnie te osiągnięcia szkoły, które zostały przyswojone przez światową filozofię i wywarły znaczny wpływ na kształt współczesnej filozofii analitycznej (były to głównie pionierskie prace J. Łukasiewicza, S. Leśniewskiego, a w szczególności semantyczna teoria prawdy A. Tarskiego).

3. Autor w całej monografii, a zwłaszcza w jej końcowej partii, słusznie usiłował rozwiązać mit tzw. polskiego neopozytywizmu, mit lansowany uparcie przez niektórych naszych historyków najnowszej filozofii. Zdaniem autora szkoła lwowsko-warszawska w swoim filozofowaniu bardziej zbliżała się do filozofii analitycznej aniżeli do pozytywizmu logicznego Koła Wiedeńskiego.

4. Prezentowana monografia przy całej swojej obszerności ma widoczne luki i braki. Sam autor przyznaje się do tego. Nie było bowiem możliwe zreferowanie w jednym tomie całego bogactwa idei podjętych przez różnych przedstawicieli szkoły. Wydaje się, iż większość postaci zasługiwałaby na odrębne monografie. Jednakże autorowi, który musiał siłą rzeczy dążyć do wyważonej, proporcjonalnej syntezy – można by zarzucić, iż za bardzo w swojej pracy skoncentrował się na osiągnięciach szkoły w dziedzinie logiki matematycznej, a pominął niemal całkowicie inne ważne działy filozofii, także twórczo uprawiane przez szkołę, jak np.: historię filozofii, historię estetyki

czy psychologię. Wydaje się, że w tych ostatnich dziedzinach szkoła lwowsko-warszawska miała także niemałe osiągnięcia, jeśli nie w skali światowej, to przynajmniej w skali filozofii polskiej. Należałoby w tym względzie uwydatnić w szczególności zasługi Władysława Tatarkiewicza (historia filozofii i estetyki) oraz Władysława Witwickiego (psychologia, przekład dialogów Platona).

Zamykając niniejsze uwagi sformułowane na kanwie ogłoszonej monografii, należy jeszcze raz wyrazić uznanie dla jej autora za trud jej napisania. Oczywiście, że można nie akceptować stylu filozofowania niektórych przedstawicieli szkoły. Można podzielać opinię R. Ingardena, że szkoła lwowsko-warszawska kierowała się w złą stronę, tj. ku pozytywizmowi i secentyzmowi, a przez to fatalnie zaważyła na kształcie filozofii w Polsce. Można nawet w niej widzieć konkurenta dla polskiej filozofii tomistycznej okresu międzywojennego. Niemniej jednak trzeba obiektywnie stwierdzić, że szkoła ta była pierwszą filozoficzną szkołą w Polsce i to taką, która zdołała nawiązać partnerski kontakt z filozofią światową. Stąd też syntetyczne opracowanie jej dziejów i filozofii nie tylko zasługuje na uwagę, ale jest także wyrazem szacunku dla polskiej nauki, jest wyrazem hołdu dla naszych poprzedników poszukujących prawdy.

ks. Ignacy Dec

Koszmarne sen Sokratesa

Stanisław Vincenz

Powojenne perypetie Sokratesa

Redakcja Marek Klecel, postowie Zyg-
munt Kubiak
SIW Znak, Kraków 1986, ss. 359

Pisarska biografia Stanisława Vincenza jest przykładem niezwykłego heroizmu w dążeniu do ocalenia sensu własnego istnienia i twórczej tożsamości. Nie było to łatwe w sytuacji pisarza emigracyjnego, którego czytelnicy odbiór z natury rzeczy podlegał wielorakim ograniczeniom i w zasadzie nigdy nie osiągnął tej temperatury emocji, jaka bywa konieczna do nawiązania bezpośredniego i silnego kontaktu między dwoma stronami literackiego dialogu. Nie było to łatwe dla pisarza, który obrał się w kręgu dość wyrafinowanej tradycji i raczej konserwatywnej estetyki słowa, nie mieszczącej się w powszechnie współcześnie panujących konwencjach prozy powieściowej. Można sobie wyobrazić skalę frustracji pisarza obdarzonego bardzo silnym nerwem fabularnym, znakomitemo erudyty, lecz także urzekającego kreatora literackiej fikcji.

Wydaje się bardzo prawdopodobne, że długi czas powstawania „dzieła życia” Vincenza, cyklu „Na wysokiej połoninie”, uwarunkowany był otoczeniem pisarza, w którym było wielu przyjaciół, nie było zaś czyhających na gotowe maszynopisy wydawców, ale też wynikał z właściwego mu rytmu pisania. Obie powieści Vincenza – „Na wysokiej połoninie”

i „Powojenne perypetie Sokratesa”, które zaczął pisać jeszcze w latach wojny – są dziełami nie dokończonymi. Sądzić można wszakże, że taka ich postać świadczy o pisarskiej potrzebie stałego obcowania z własnym dziełem, o większej potrzebie pisania niż napisania, o chęci pozostawania w stanie tworzenia. Vincenz jakby pozwalał na czytelniczną wiarę, że ostatnia kropka nie ma dla dzieła największego znaczenia, że przecież nie zmieni tego, co wytańca się z jego głębokości. W tym sensie brak ostatecznej „autoryzacji” potraktować można jako element indywidualnej poetyki, wyraźnie co prawda spowodowany nienormalną egzystencją pisarską autora, w znacznym stopniu deformujący kanony społecznego funkcjonowania literatury.

Podstawą swojego „Sokratesa” uczynił Vincenz zmyślenie, że nauczyciel Platona nie wypił cykuty, lecz został ewakuowany z zagrożonych przez Scytów Aten. Z pozoru tylko ten fakt wygląda na zwycięstwo rozsądku i sprawiedliwości, albowiem już wkrótce na okęcie odkrywa się prawdziwe znaczenie narzuconej Sokratesowi gry. Inicjatorem „uwolnienia” mędrca okazuje się Kolegium Jedenastu, stanowiące ateńską elitę władzy – a biorąc rzecz ściślej rodzaj ateńskiej służby bezpieczeństwa – pragnące reprezentować podbite (prawdopodobnie) państwo wobec całej Hellady w myśl jasnego i logicznego planu: *Pieniądze ze skarbu, podjęcie wkładów i składek od wszystkich członków Federacji po wyspach i miastach, bo bez pieniędzy nie ruszymy się ku wielkiemu celowi (...) założeniu nowej słonecznej kolonii, którą nazwiemy Sokrateja (...) Nowe społeczeństwo, nowe*

państwo. Politeja słoneczna. Sokratesowi przypadła w tym towarzystwie rola uczonej marionetki taranującej samym tylko autorytetem wszelkie spodziewane opory, nieufności i rezerwę, rola gwaranta wiarygodności ateńskich argonautów. Już pierwszy dialog Sokratesa z wybawicielami brzmi nader niepokojąco. Na oznajmienie osobistej wolności reaguje mędrzec pytaniem: *Wolny? Czy raczej wywieziony bez wiedzy mej i woli?* Replika Kleonidesa nie pozostawia żadnego cienia wątpliwości co do reguł rządzących w społeczności uciekinierów: *Warunki są warunkiem demokracji. Kto to zrozumiał, nie będzie lekcewał narzędzi rozumu, nade wszystko krzepkiej ręki, zwanej przymusem. W naszych czasach więzienie to warunek, co więcej – przytułek. I jak widzisz – kolebka nowego życia.*

Sokrateski apokryf prowadzi Vincenz ze znakomitą znajomością helleńskiego świata, w czym widać długotrwałe i głębokie studia greckiej tradycji kulturowej. Natychmiast też przypominają się bardzo erudycyjne eseje, układające się w swoisty pamiętnik lektur i fascynacji. W sposób mistrzowski poczyną sobie Vincenz z konwencją platońskiego dialogu, co też nie zaskakuje uważnego czytelnika huculskiej epopei przesiąkniętej żywiołem rozmowy. Pośród przywołanych ze świata antycznego duchów daje się odczuć obecność Homera, którego postawę pisarską Vincenz akceptował i w swojej twórczości przyjął. Stąd wywodzi się tak zaskakująca przedmiotowość narracji, obiektywizujący dystans, jaki narrator zachowuje unikając wypowiedziania bezpośrednich sądów wartościu-

jących postaci z pejzażu helleńskiego świata. Te wszystkie elementy dzieła są wystarczająco stabilne i spójne, aby traktować powieściową fikcję jako doskonałą stylizację, wyraźnie ożywioną i wzbogaconą dzięki inwencji językowej autora. Nasylenie narracji karpackimi regionalizmami potwierdza obserwację, że mamy do czynienia nie z rekonstrukcją, lecz stylizacją. Urok sposobu przedstawienia helleńskiego świata sprzyja czytelniczemu pragnieniu zamknięcia się w jego realiach i lekturze „klasycznej”, uniwersalizacji poddającej przede wszystkim potencjał intelektualny wyłaniający się z Sokratesowych dialogów.

Nie wydaje się wszakże, aby pod groźbą nadużycia i zafałszowania autorskich intencji należało zrezygnować z potraktowania „Powojennych perypetii Sokratesa” jako powieści z kluczem. Usprawiedliwia taki domysł zauważalna groteskowość przedstawionego świata i uderzająca przystawalność opisywanych przez Vincenza helleńskich modeli demokracji do politycznego pejzażu dwudziestowiecznego świata. Nie bez znaczenia jest moment rozpoczęcia pracy nad „Sokratesem”, czas historycznej i bezkompromisowej weryfikacji realizowanych w praktyce doktryn ideologicznych. Z tego właśnie punktu widzenia w opowieści Vincenza zauważalna staje się tradycja Orwellowska.

Sam Vincenz komentował swojego „Sokratesa” w kategoriach „humorystyki filozoficznej”, „zuchwałej satyry i wścieklej karykatury”. Przedmiotem krytyki i ośmieszenia uczynił jednakże nie jakieś zjawisko pojedyncze, imperium łamiące prawa jednostek w imię „słonecznej politei”, ale bardzo rozległy w różnych szerokościach

geograficznych nurt „demokracji” wyrozumowanej, a obywatelkiej się bez charakteru i po prostu nienawidzącej indywidualności. Założona krytyka buduje się z ciągłego konfrontowania sokratycznego poglądu na rzeczywistość i powołującej się nań pragmatyki, żywej teorii i zmartwiałej praktyki, skostniałej w formach tyranii i totalitaryzmu. W inscenizowanej wędrowce poprzedza Sokratesa sława największego umysłu Hellady, lecz jego założenia i poglądy filozoficzne są niemal nie znane. Nieporozumienia są nieuniknione i ich dynamika wyraźnie narasta w kierunku całkowitego rozminięcia się mędrca z jego adwersarzami.

Ma ono wymiar podwójnie tragiczny, albowiem dokonuje się na płaszczyźnie stosunków i porozumienia międzyludzkiego, ale dotyczy także bolesnego doświadczenia utraty złudzeń co do zdolności człowieka do osiągnięcia stanu równowagi pomiędzy religijnością i rozumem a istnieniem społecznym, opartym w głównej mierze na perswazji jako naczelnej regule przekonywania. Sokrates przeżywa ten rodzaj rozczarowania, który jest równoznaczny ze świadomością końca: świata, życia, sensu, lub tożsamy z uczuciem totalnej alienacji, zamknięcia w rzeczywistości mającej wyraźne i nieprzekraczalne granice, poza którymi rozciąga się domena jakby nierzeczywistości. Rozczarowanie kształtem helleńskich demokracji stało się tak głębokie, że jedyną rozsądną, choć może mało rozsądną, decyzją jest postanowienie powrotu do Aten, rezygnacja z życia, ale przede wszystkim – z uczestnictwa w parodii demokracji, w koszmarze irracjonalności.

Dramat Sokratesa z całą pewnością nie przybrałby takich rozmiarów, gdyby mędrzec był rewelatorem czystej idei, utopii czy idealnej abstrakcji. Vincenz nie pozwala mu wszakże ani na chwilę zapomnieć o funkcjonującym realnie prototypie, jakim są Ateny. Wydaje się, że istotnym optymistycznym przesłaniem gorzkiej opowieści Vincenza jest trochę beznadziejne przekonanie Sokratesa, że w jego metodzie nie ma szaleństwa, że Ateny nie są wyjątkiem w regule, że jeśli coś jest możliwe do zrealizowania w Atenach, to może być wprowadzone w życie wszędzie. Podejmowany przez Sokratesa trud dialogu beznadziejnego oznacza jakby wiarę w potrzebę jego podejmowania.

W postowiu Zygmunt Kubiak bardzo trafnie nazywa „Sokratesa” przypowieścią. Można mniemać, że taka kwalifikacja genealogiczna pozwala na pełniejsze oświetlenie cechującej dzieło spoistości dwóch planów czasowych i znaczeniowych. Cechą konstytutywną przypowieści jest jej właściwość-zdolność do aktualizacji, do zaistnienia w postaci intelektualnego zadania ponad fabularną sferą przedstawienia. W sposób szczególny zatem przypowieść wymusza na słuchacza i czytelnika bardzo aktywny wysiłek intelektualny, tak różny od wymagań stawianych przez typową powieść tendencyjną. Wykorzystanie konwencji platońskiego dialogu wiąże się ponadto z ograniczeniem funkcji i rangi narratora, w czym także dopatrywać się należy chęci upoważnienia czytelnika do interpretacyjnych wyborów i przekazania bohaterowi literackiemu prowadzenia najważniejszego dialogu z odbiorcą.

Można sądzić, że dla wielu czytelników

ków „Powojenne perypetie Sokratesa” będą wielkim zaskoczeniem. Zestawienie Tanasienka Urszezi z „Wysokiej połoniny” z Sokratesem ujawnia jakby swoistą artystyczną prowokację. Pozornie. Oba te światy, Sokratesa i Tanasija, mieszczą się w Vincenzowskim kręgu kulturowym żywej tradycji i wiecznej wartości. W tym szczególnym rozumieniu kultury i związków pomiędzy różnymi jej poziomami, uniwersalną i lokalną, wysoką i ludową, nie stoi na przeszkodzie, aby komentator Platona i Homera, znawca Dantego i Cervantesa wsłuchiwał się w bajanie huculskich opowiadaczy. Wydaje się, że nie powinien Vincenz zaskakiwać ani wpisany w opowieść systemem wartości, ani tym homeryckim uśmiechem pobłażania, ani wreszcie upartym nastawieniem na dialog. Zjawiskiem, które może być odebrane jako nader pozytywna niespodzianka, jest łatwość, z jaką autor „Sokratesa” radzi sobie z literackim tworzywem, raz jeszcze sprawdzając się jako naprawdę wybitny polski pisarz współczesny. Uprawianie literatury było zaś dla niego nie tylko sposobem na życie, ale przede wszystkim formą istnienia, które nierozdzielnie wiązało się z fundamentalnymi dla kultury europejskiej wartościami.

Jan A. Choroszy

Tadeusz Nyczek

Lakierowanie kartofla

Kraków 1985, ss. 245.

Ostatnio coraz częściej zamiast iść do teatru, mam ochotę poczytać. Książki o teatrze bywają ciekawsze

niż spektakle. Jakże są spektakle, pisuje kilka stronik dalej Tadeusz Nyczek. Obraz teatru wylania się z nich z większą ostrością, jeśli spróbujemy przeczytać jego teksty z kilku lub kilkunastu miesięcy na raz. Ale o tym, co dzieje się w polskim teatrze teraz, będą zapewne opowiadały następne książki Nyczka.

W poprzednich zajmował się teatrem studenckim, nazywanym też teatrem otwartym, niezależnym lub teatrem młodej inteligencji, z których to nazw żadna nie oddaje w pełni istoty zjawiska, ale przyjęły się one z braku lepszych określeń. Teatr ów na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych przeżywał bujny rozkwit, prowadził znaczący dialog o rzeczywistości. W połowie ubiegłego dziesięciolecia jego blask przygasł, by dziś pozostawić po sobie prawie wyłącznie wspomnienia i legendę. I choć niektóre z zespołów istniejących w tamtych latach działają nadal, to – z różnych powodów – właściwie ich nie ma. Nie ma następców, nie ma tego teatru jako zjawiska. Nyczek pełnił przy nim rolę krytyka towarzyszącego, opisywał, śledził przemiany, dyskutował, a także pisywał wielu zespołom epitafia. Swą książkę o najlepszym okresie teatrów studenckich mógł zatytułować „Pełnym głosem” (Kraków 1980). Kiedy zaś głos przycichł, z pietyzmem dokumentował działalność teatrów („Teatr Pleonazmus”, Warszawa 1979, „Teatr STU”, Warszawa 1982).

To ważne elementy biografii krytyka. Estetyka teatru studenckiego, podejmowana przezeń problematyka, specyfika kontaktu z widownią wywarły niewątpliwie wpływ na ukształtowanie systemu wartości preferowa-

nych przez Nyczka. Widać to także w „Lakierowni kartofla”.

To, co zawiera niniejsza książka – pisze T. Nyczek w prologu – jest dla mnie samego pewnym zaskoczeniem, próbą sił na terenach raczej dotąd piórem nie nawiedzanych. Dla czytelników jego recenzji w „Dialogu” czy „Przeglądzie Powszechnym” nie jest to zaskoczenie, takiego Nyczka znają już od paru lat. Teksty umieszczone w tej książce drukowane były w „Dialogu” na początku lat osiemdziesiątych. Spełniły już zatem jedną ze swych funkcji, jaką jest uczestnictwo w dyskusji o aktualnych sprawach teatralnych.

Spektakli, o których mowa, nie można już obejrzeć. Przez teatry przeszła fala radykalnych zmian personalnych, wiele poprzednio interesujących obniżyło swoje loty, nastąpiło radykalne przemieszanie dawnej, zdawałoby się, trudnej do naruszenia hierarchii. Bieg historii sprawił, że opisywane przez Nyczka lata 1980–1981 to niemal inna epoka, aczkolwiek jej konsekwencje, nie tylko w teatrze, odczuwamy do dzisiaj. W takiej sytuacji książka krakowskiego krytyka nabiera znaczeń, których pewnie nie wyczytalibyśmy z niej, gdyby została wydana np. tuż po napisaniu ostatniej recenzji (sytuacja abstrakcyjna, choć nie tak znów niemożliwa). Fakt, iż ukazała się po niemal pięciu latach, nie wyszedł, jak sądzę, książce na złość.

Z wąskiego pola teatru studenckiego T. Nyczek wyszedł na ogromny obszar teatru w ogóle: *...postanowieniem zmierzyć się z pewną Całością, opisać Wszystko. (...) Chciałem o to opisać polski teatr, jaki jest. To znaczy ten, który istniał w Polsce na przełomie*

lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. (...) Pomysł przedsięwzięcia, którego skutkiem jest ta książka, był w swoim szaleństwie stosunkowo prosty. Chodziło mi o zarejestrowanie możliwie wszystkich typów teatru (...). Poszczególne teksty, będące skądinąd samoistnymi sprawozdaniami z konkretnych przedstawień, są jednocześnie pomyślane jako rodzaj pars pro toto, wycinków na swój sposób przedstawicielskich znacznie większych całości. Warto zwrócić uwagę, iż jest to zupełnie inna zasada doboru niż w podobnych książkach, które z reguły zajmują się przedstawieniami najlepszymi, najgłośniejszymi lub kontrowersyjnymi, co nie znaczy, że o tych najlepszych Nyczek nie pisze. Jak z tego widać „Lakierowanie kartofla” nie jest ZWYCZAJNYM ZBIOREM recenzji.

Nie jest też zbiorem ZWYCZAJNYCH RECENZJI. Przypomnijmy jeszcze jedno założenie tej książki. Tadeusz Nyczek pisze, że *istnieje dosyć duża rozbieżność między przyjętymi przez krytykę pewnymi konstytutywnymi zasadami teatru a praktyką w ich opisywaniu. Uznaje się to, że najbardziej niezbywalnymi składnikami teatru są aktor i widz; reszta BYĆ MOŻE, ale nie musi. Tymczasem z konsekwencją zaiste zdumiewającą prezentuje się tylko jedną stronę układu: aktora, czyli w bardziej ogólnym ujęciu – spektakl teatralny.* Recenzje Nyczka są próbą przełamania opisanego schematu. Wiele uwagi poświęca więc ich autor reakcji publiczności, stara się uchwycić to co trudno uchwytne – istotę sprzężenia zwrotnego zachodzącego pomiędzy aktorami i widzami, istotę owego kontaktu poprzez rampę, który tak mocno wpływa na kształt spektaklu i na jego odbiór. Inaczej niż

wielu innych krytyków, Nyczek koncentruje się przede wszystkim na opisie spektaklu i odczytaniu jego znaczeń, nie zaś na dramacie, który jest wszak tylko punktem wyjścia do jego realizacji. Oczywiście opis przedstawienia nie może być doskonały, język często jest bezzadny wobec tego, co dzieje się na scenie. Autor „Lakierowania kartofla” zdaje sobie z tego sprawę, ale może właśnie dlatego – w dążeniu do osiągnięcia niemożliwego – udało mu się wypracować własną, oryginalną poetykę recenzji. Wychodząc od opisu spektaklu, od szczegółów, przechodzi do uogólnień. Niekiedy nawet nie formuluje wniosków wprost, jak np. w „Auto da fé”, opowieści o spektaklu Studenckiego Teatru Jedyńka „Odzyskać przepłakane lata”. Kończy zwykle efektowną pointą. Tekst o gdyńskim przedstawieniu „Krakowiaków i górali” wyprany z wszelkiej problematyki pointuje lakonicznie: *A Bogusławskiemu grożono kibitką*. Inny – apostrofą do autorów „Trzeciego programu” Teatru Syrena: *Niegdysiejsza czołówka niegdysiejszych „Szpilek” (choć i dziś tam zarabiająca), niegdysiejszych buntów przeciw bredni estrady, głupocie establishmentowej „kultury dla mas”. Wszystkiego najlepszego, mili przyjaciele. Wielki świat Capowie wita was jak swoich*.

Takie pisanie o teatrze, niezwykle atrakcyjne dla czytelnika (chciałoby się cytować jak najwięcej), niesie ze sobą istotną wartość dodatkową. Otóż, kiedy się czyta te recenzje zgrupowane w książce, kiedy się je czyta wszystkie na raz, a nie w miesięcznych odstępach, ma się ochotę również teatr potraktować jako pars pro toto. Ponieważ Nyczek traktuje teatr

jako dialog między sceną a widownią, opisuje stan tego dialogu, to diagnoza ta mówi nam nie tylko o teatrze, lecz także – może nawet więcej niż o teatrze – o kulturze. Jest to swoisty raport o stanie kultury. Jeśli bowiem przyjąć, że kultura jest układem dynamicznym, rodzi się z dialogu i jest dialogiem z przeszłością i teraźniejszością w imię przyszłości, to opis tego dialogu jest istotniejszy niż dane statystyczne o liczbie spektakli czy widzów.

Jaki więc był teatr w latach 1980 i 1981? Oto co można wyczytać ze szkiców Nyczka. W ogromnej większości była to sztuka bezproblemowa, przymykająca oczy na konflikty. Chciała służyć i służyła raczej podtrzymaniu niż zburzeniu dobrego samopoczucia widzów. Teatr był bowiem enklawą oderwaną od otaczającej rzeczywistości. Klasykę wystawiało się nie po to, by za jej pomocą dyskutować o współczesności; z reguły przyświecały temu inne cele. Hanuszkiewicz spotkał zarzut braku ostrej świadomości życia i mocnej idei w duszy. To samo można by powtórzyć o wielu innych twórcach. Obok tej „wyższej” sztuki istniała sztuka dla mas, dla „ludzi”, prymitywna, protekcyjnie traktująca widzów.

Robotniczy protest przyniósł falę często koniunkturalnych prób podpisania się pod robotniczym nurtem kultury. Sfera stereotypów okazała się jednak nieprzekraczalna w tych próbach. Jak może być inaczej, gdy podchodzi się do problemu z gotową receptą, kiedy w otaczającej rzeczywistości szuka się potwierdzenia wcześniej założonej tezy. Okazało się, że powtórzone błędy socrealizmu i ujaw-

nił się bezsens kulturalnych partykularyzmów.

Chociaż w teatrze dominował kicz myślowy i artystyczny, polegający na mówieniu oczywistości za pomocą ogólników, było też w nim miejsce na dokonania dużej miary. Zdarzało się jednak, że gdy teatr próbował dialogu, nie chciała go, czy też nie potrafiła podjąć publiczność. Brak dialogu – choroba teatru – jest także, jak się zdaje, chorobą polskiej kultury. Nie wyleczoną do dzisiaj.

Mamy rok 1986. Do listy tych, których nie ma w polskim teatrze, sporządzonej przez Nyczka, można dopisać Mikołaja Grabowskiego, który z powodzeniem dyktował w krakowskim Teatrze im. Słowackiego. Można by uzupełnić listę twórców, którzy budzą nadzieję, ale diagnoza zawarta w „Lakierowaniu kartofla” nadal zachowuje aktualność. Coraz więcej krytyków teatralnych porzuca lub ogranicza uprawianie refleksji o spektaklach. Niechże choć Tadeusz Nyczek pozostanie na placu boju. Jest o co walczyć.

Andrzej Dziurdzikowski

W świetle siedmioramiennych świeczników

Antoni Gołubiew

Szaja Ajzensztok. Trzy świeczniki siedmioramienne

Wyd. Znak, Kraków 1985, ss. 279

Miłośnicy twórczości Antoniego Gołubiewa otrzymali w 1985 r. jeszcze jedną jego książkę, pt. „Szaja Ajzensztok”, którą on sam nazwał najbardziej osobistym utworem ze wszystkich, jakie napisał, bardziej osobistym niż jego prace autobiograficzne. Szczególnie ciepło przyjęli ją czytelnicy zamieszkali na Podhalu, bowiem miejscem jej akcji jest Nowy Targ.

W latach 1947–1962 pisarz przebywał często w domu Marii Grzegorzewskiej w Klikuszowej, miejscowości położonej u podnóża Gorców, i tam powstało wiele jego utworów, w tym również „Szaja Ajzensztok”. Wspomina o tym we „Wprowadzeniu”: *Bo wiosną i jesienią było tam raczej pusto, spokojnie, ogarniała mię cisza, za pisarską pracownię służyła mała werandka na pięterku, gdzie przesiadywałem nieraz do późna, przy świecy albo przy naftowej lampie, w chłodniejsze wieczory naciągając na siebie, co tylko się dało, izolowany od całego świata, a jednocześnie w świat włączony. Przed domem rósł wspaniały świerk, na lewo rozciągała się dolina wyłobiona przez górski potok, którego płusk dochodził mię wyraźnie, w oddali między dwoma wzgórzami widziałem panoramę Tatr. Na tej werandce-balkoniku powstała znaczna część mego literackiego dorobku.*

Tam właśnie, w tym klikuszowskim zaciszu Gołubiew poznał bliżej świat archaicznej i przetrwałej w niezmienionym od wieków kształcie starej góralszczyzny, która go urzekała i przypominała mu odrębną lecz również reliktową kulturę rodzimej wileńszczyzny. Tam też narastał w nim temat, którego załączek nosił już w sobie i który rozwinął w dramat zawie-

rający głęboką problematykę moralną.

W tamtych latach pisarz gościł niejednokrotnie na Harendzie, w domu Jana Kasprowicza zamienionym na muzeum jeszcze za życia Marii Kasprowiczowej. Specyficzny nastrój tego domu i lektura ballady Jana Kasprowicza o Szai Ajzensztoku pobierającym „rogatkowe” przy nowotarskim szlabanie, o jego tęsknocie i niewoli, ucieleśniały literacką wizję i stały się kanwą fabuły utworu.

Źródłem literackiej inspiracji, owym załącznikiem, który autor w sobie nosił, była obserwacja codziennej, stopniowej zagłady Żydów w Wilnie w latach okupacji, jak również zniszczeń wojennych Wilna i Warszawy, porównywanych przez niego do zburzonej przez Tytusa Jerozolimy w siedemdziesiątym roku naszej ery. Tonację lamentu ofiar tamtej zagłady przyrównuje do rytmicznych wersetów suplikacji *...od powietrza, głodu, ognia i wojny... Od nienawiści ludzkiej... Od ślepoty, zawziętości i zła...* Inspirację czerpał również z własnej tęsknoty za utraconą ziemią rodzinną, którą musiał opuścić, odjeżdżając z Wilna w repatriacyjnym pociągu.

Ofiarą zawziętości i zła tamtych nieludzkich czasów stał się kolega pisarza ze szkoły średniej i czasów uniwersyteckich we Wilnie, Saul Sarnaker, któremu dedykuje on tę książkę. Saul Sarnaker pochodził z rodziny żydowskiej, uczuciowo uważał się za Polaka, ale był raczej ze swej formacji kulturowej ponadnarodowym Europejczykiem. Zginął wraz z żoną w czasie zagłady Żydów. Autor we „Wprowadzeniu” przywołuje niby w obrzędzie „Dziadów” postać przyjaciela. Jego cechami: szlachetnością

i szczodrym sercem, ogarniającym wszystko, co żyje, obdarzył bohatera swojego utworu, jakkolwiek nie Saul jest jego pierwowzorem, lecz Szaja Ajzensztok z ballady Kasprowicza.

Książka nie jest powieścią, lecz pisanym w formie scenariusza utworem dramatycznym, składającym się z 21 scen-dialogów, opatrzonych starannie opracowanymi komentarzami. Zgrupowane one zostały po siedem w trzech rzędach, co ma znaczenie symboliczne i odnosi się do trzech żydowskich świeczników siedmiornamiennych, które znajdują się w podtytule książki i mają oznaczać trzy kolejne etapy w życiu bohatera.

Akcja toczy się w ciągu pierwszych czterech dziesiątków lat dwudziestego wieku, ukazując życie Szai Ajzensztoka na tle ważniejszych wydarzeń tamtych lat, jak pierwsza wojna światowa, odzyskanie niepodległości, aż do września 1939 r.

Poznajemy Szaję jako dwudziesto-kilkuletniego młodzieńca ubranego w chałat i jarmułkę, pobierającego „rogatkowe”, czyli opłatę za wjazd do miasta, przy belce szlabanu na drodze do Nowego Targu od strony Czorsztyna. Przez kilkanaście lat wykonuje to zajęcie, które jego ojciec uważa za odpowiednie i intratne dla młodego Żyda. Lecz dobre serce Szai nie przystaje do obowiązków poborcy. Już na początku, ku oburzeniu ojca, nie bierze dwóch grajcarów od góralki, która wiezie chore dziecko do lekarza. Zwyczajne, nieciekawe życie wydaje mu się niewolą, tęskni za bliżej nie określoną wolnością, której wyrazem jest pragnienie pójścia do Ziemi Obiecanej i pomodlenie się przy Ścianie Płaczu. W końcu godzi się z losem. Żeni się, zakłada rodzinę, osiąga w swoim

środowisku pewien awans, jakim jest sprzedawanie lemoniady z kiosku na kółkach ze srebrzystymi kranikami. Bierze udział w cesarskiej wojnie w mundurze austriackiego żołnierza i po kilkuletniej służbie w wojsku wraca szczęśliwie do rodziny, zahartowany twardymi doświadczeniami. Odkrywa przy tym w sobie tęsknotę za czymś bliższym niż Jerozolima. Przyznaje, że jego „ziemia obiecana” może być również w Nowym Targu, że czuje się tu wśród swoich.

Życie nie szczędzi mu jednak ciosów. Umiera wierna, kochająca żona, nie rozumieją go synowie, którzy również nie mieszczą się w wymiarach żydowskiego losu, ale przeżywają to inaczej niż on. Starzeje się. Sprzedaje dalej lemoniadę z kiosku na kółkach, aż do momentu, kiedy autor ukazuje go wyciągającego rękę ze szklanką lemoniady do pierwszego niemieckiego żołnierza, który we wrześniu 1939 r. ukazał się na drodze do Nowego Targu. Ów Niemiec w helmie, z automatycznym pistoletem na pasie, kiedy zobaczył Szaję, nie zrobił żadnego ruchu, lecz powiedział zło-wieszczo: Jude!...

Golubiew określa smutny los Szai kilkoma trafnymi zdaniem i w sekwencji wstępnej: *Spójrz: oto człowiek! Uwiązany do belki, dźwigający tę belkę, przytwierdzony do niej przez lata. Oto człowiek! Widzisz, jak pcha przed sobą swoją taczkę, swoje życie, swój pisto pomalowany kiosk na kółkach z niklowanymi kranikami – ludząc się, że owo barwne cudo jest jego wyzwoleniem. I patrz: czarne chmury zasnuwają niebo, ziemię ogarnia ciemność, a on zostaje tam nad poszarpaną skałą – samotny w swoim pragnieniu i tęsknocie. Spójrz! – czy zdola*

go zobaczyć?... Oto człowiek! Słowa te skierowane są zarówno do czytelnika, jak i do innych postaci utworu, które powinny dostrzec człowieczeństwo Szai i dać temu wyraz we własnym postępowaniu. Takimi właśnie ludźmi są góralscy małżonkowie, Czubernat i jego żona Ludmiła, którzy odwzajemniają jego przyjaźń i służą mu radą i pomocą w ciężkich chwilach.

Oto słowa Czubernata zachęcające Szaję do wyjazdu z Nowego Targu przed wkroczeniem Niemców: *Sluchaj Sijajo!... My z tobom razem wojowali, my z tobom cały wiek przeżyli, od młodości... To kie twój Mojse przylecioł, co byk wos wióz, pytom sie Ludmiły: Jakoz robić?... My z Sijajom cały wiek przeżyli, a teraz mu Hitler robi kaput. Cy go mom wież?... A ona mi pedo: Wież. – I jo takek se pomysłił, ze trza cie wież. Jo by nie feioł, ze by cie ustrzelili, byłoby mi cie żol. Nie bydź głupi, Sijajo, ich byk nie powiōz, niektu na nogach dyrdajom, a ty nie bydź głupi, jedź!...*

Sluszenie denerwował się Czubernat, bo Szaja opierał się i w końcu nie wyjechał, jak wiemy ze wspomnianego powyżej opisu ostatniej sceny. Ale ów moment poczucia wspólnoty losów i solidarności wobec zagrożenia przez bezwzględna unicestwiająca nienawiść, był bardzo ważny.

Dlatego właśnie myśl przewodnia tego dramatu, by w każdym człowieku niezależnie od rasy, narodowości czy światopoglądu widzieć CZŁOWIEKA, sprawiła, że pisarz uznał swój utwór za bardzo osobisty. Nie mógł pogodzić się z tym, że w owych czasach hańbą miarą oceny człowieka nie były jego czyny, charakter i szlachetność, lecz niezawinione pocho-

dzenie żydowskie, za które trzeba było płacić najwyższą cenę.

Do utworu Gołubiewa mogłabym dopisać jeszcze jedną, prawdziwą scenę. Na tej samej drodze w Nowym Targu, na której Szaja Ajzensztok chciał ugasić pragnienie niemieckiego żołnierza szklanką lemoniady, zobaczyłam w pewien letni okupacyjny dzień ciężarowy samochód wywożący Żydów na stracenie w ramach „całkowitej likwidacji problemu żydowskiego”. Do dziś mam w oczach widok rwących sobie włosy z rozpaczny kobiet, na które skierowane były lufy karabinów konwojujących je hitlerowców. Wspominam o tym dlatego, by podkreślić, jak dalece akcja utworu będącego przeciw fikcją literacką przystaje do rzeczywistości.

W nocy bibliograficznej autor podaje liczne źródła, na których oparł się przy pisaniu „Szaj Ajzensztoka”. Uczynił to w mistrzowski sposób, dzięki czemu uzyskał prawdziwe, pełne życia postacie swoich bohaterów, zwłaszcza tych pierwszoplanowych. Doskonałe są dialogi zarówno w góralskiej gwarze, jak i w żydowskim żargonie, dowcipne, lecz nie przejawiskawione, podkreślające cechy charakterystyczne tych dwóch środowisk.

„Szaja Ajzensztok” to pozycja bardzo cenna. W czasie kiedy rozgorzało tyle emocji na temat postaw Polaków wobec zagłady Żydów, wywołanych emisją filmu Claude Lanzmanna „Shoah”, przekazuje w tej sprawie głos jednego z największych współczesnych pisarzy polskich, dzisiaj już nieżyjącego Antoniego Gołubiewa. Szkoda tylko, że książka ukazała się w tak małym nakładzie – 10000 egz. Uwzględniając szczere chęci przeczy-

tania jej przez mieszkańców Nowego Targu i okolic, sprawę wznowienia przedkładał Wydawnictwu Znak, które „Szaję Ajzensztoka” w pięknej szacie graficznej oddało do rąk czytelników.

Olga Molska

czasopisma

Prasa o gospodarce (40)

Interesujący materiał do prześledzenia nad sytuacją polskiego rzemiosła roku 1986 znajdujemy w numerze 14/86 tygodnika „Rzemieślnik”. Są w nim artykuły, wypowiedzi i omówienie dyskusji, jaka miała miejsce na IV Krajowym Zjeździe Delegatów Rzemiosła w marcu bieżącego roku. Oto fragmenty najciekawszych wypowiedzi dyskutantów. Sądę, że w tym przypadku nawet komentarz jest zbędny:

O stosunkach z urzędami:

Jan Kulik, Warszawa – Mówca zarzucił Centralnemu Związkowi Rzemiosła zbytnią ingerencję w zasady strukturalne organizacji terenowych. Niedopuszczalne jest bowiem, aby CZR narzucał ilościowy skład organów samorządowych w izbach. Jego zdaniem zasada działania w tym względzie powinna być dobrowolna w zależności od potrzeb danego terenu. (...)

Andrzej Warecki, Radom – Na niewykorzystanie mocy przerobowych przez zakłady rzemieślnicze wpływają

też nie przemyślane decyzje władz terenowych. Czym bowiem, jak nie brakiem ekonomicznego myślenia, określić fakt podjęcia decyzji o budowie piekarniczego giganta w Radomiu, jeżeli równocześnie piekarnie rzemieślnicze wykorzystują 50 proc. swoich mocy produkcyjnych, mając wskaźnik zmianowości poniżej 1? Czy w tej sytuacji można uznać za słuszną decyzję o rozpoczęciu miliardowej inwestycji, skoro ten sam efekt można uzyskać wykorzystując już istniejący potencjał rzemiosła, bez potrzeby wydawania państwowych złotych? (...)

Edward Toboła, Szczecin – Problemy nurtujące rzemiosło nie wszędzie znajdują jednakowe zrozumienie w urzędach administracji terenowej. Ewentualnie, w sensie dodamim jest Szczecin, w którym współpraca organizacji rzemieślniczych z władzami terenowymi ma charakter zgoła przykładowy...

Rzemiosło a handel zagraniczny:

Jan Kulik, Warszawa – Często swojej wypowiedzi mówca poświęcił kwestii rzemiosła szczególnie nurtującej, a dotyczącej eksportu. Zarzucił Centrali „Remex” brak operatywności, co przejawia się w niewypełnianiu zadań, w odniesieniu do eksporterów.

Karol Cebula, Opole – Tylko że w Polsce nikt eksportu nie kocha, a tym bardziej jeśli pochodzi on z zakładów rzemieślniczych. Na razie osiąga on tylko niespełna 1 proc. dóbr wytwarzanych przez całe rzemiosło, a przecież i tutaj tkwią ogromne rezerwy, bowiem zainteresowanie środowiska tą dziedziną działalności jest bardzo duże. Niestety bariery go ograniczające są jeszcze większe. Wynika to w dużej mierze z kursu walut, bo kurs złotego w stosunku do innych walut odbiega od

realnej wartości. Aby umożliwić w tych warunkach działalność eksportową, stosuje się w kraju cały szereg mechanizmów wyrównawczych. Nie zachęcają one jednak do podejmowania, a tym bardziej do zwiększania, działalności eksportowej, szczególnie że wobec eksporterów stosuje się politykę ostrej progresji podatkowej przy jednoczesnym kumulowaniu z obrotami krajowymi. Są co prawda odpisy dewizowe na poziomie 20 proc., ale nie stanowią one koniecznego zabezpieczenia, ponieważ dysponowanie tymi środkami zgromadzonymi na nieoprocentowanych kontach jest bardzo ograniczone. Do tej pory nie przyznano rzemieślniczym eksporterom 50 proc. odpisów od wartości eksportu, jakimi dysponują jednostki gospodarki społecznej. Kolejną przeszkodą w rozwoju eksportu są rosnące ceny surowców i braki zaopatrzeniowe, przy czym warto dodać, że nie przestrzega się priorytetu w stosunku do eksporterów produkujących na rynki uprzywilejowane (II obszar płatniczy i ZSRR). Przydałyby się także preferencje dla spółdzielni rzemieślniczych, które powinny stać się najważniejszym ogniwem w organizacji i obsłudze rzemieślniczego eksportu. K. Cebula oświadczył, że jest głęboko przekonany, iż jeśli sprawy te doczekają się rozwiązań, to eksport wzrośnie dziesięciokrotnie.

Zaopatrzenie:

Janusz Kowalski, Kraków – Właśnie wtedy, gdy brakowało podstawowych artykułów, rzemieślnicy dostarczali na rynek szereg wyrobów potrzebnych i poszukiwanych (drobiazgi z gospodarstwa domowego, konfekcje dziecięcą, bieliznę). Ale rzemiosło – nadal delegat – jest powołane nie tylko do uzupełniania rynku. Jest także liczą-

cym się coraz bardziej partnerem kooperacyjnym oraz producentem specjalistycznego sprzętu z różnych dziedzin. Stanowi – mówiąc najprościej – trwały składnik struktury gospodarczej, tylko że warunki, w jakich działa, nie stwarzają ekonomicznej stabilizacji. Ciągłe kłopoty z zaopatrzeniem limitują rozwój rzemiosła. Jest to jedna z przyczyn powodujących, że potencjał produkcyjny nie wykorzystany jest w 40 proc. Znane są wszystkie sposoby zdobywania surowca, które niekiedy stają na pograniczu półlegalnych transakcji. Dlatego najwyższy już czas na wypracowanie takiego systemu zaopatrzenia, który zapewniłby prawidłowe funkcjonowanie zakładów.

Henryk Bartnicki, Kalisz – Choćby materiały zamawiane przez różne przedsiębiorstwa na wyrost po pewnym czasie stają się niepotrzebne i leżą nie wykorzystane. Szkoda, że rzemieślnik nie może ich uszczknąć.

Ryszard Kaczmarczyk, Słupsk – Rozwój lokalnej produkcji materiałów budowlanych jest uzależniony od możliwości uzyskania sprzętu technicznego, od zaopatrzenia w cement, stal zbrojeniową i inne surowce. Dla wielu warsztatów jest to sprawa pierwszoplanowej wagi, bo np. zakłady betoniarские produkujące elementy żelbetonowe mają nierzadko przestoje z powodu braku cementu. Najwyższy więc czas, aby zlikwidować dyskryminację w zaopatrzeniu, wynikającą z sektorowej przynależności.

Sektory:

Krystyna Czubak, Wrocław – Rzemiosło ostatnio coraz częściej staje się niezastąpionym partnerem we współpracy z przemysłem kluczowym. Produkcja w ramach kooperacji nie ogranicza się do przysłowiowych uszczeltek.

(...) Mimo to skala tych związków jest jeszcze ciągle nie tak duża, jak być powinna, zważywszy na płynące z nich korzyści. Nadal obserwuje się wśród dyrektorów przedsiębiorstw typowe asekurantwo. Bariery psychologiczne sprawiają, że nawet jeśli interes zakładu zachęca do podjęcia kooperacji, to niejeden dyrektor woli trzymać się z dala od prywatnego wynórcy, bo a nuż ktoś, gdzieś tam, zacznie się zastanawiać, ile on dostał za to, że podpisał umowę z rzemieślnikiem.

System:

Andrzej Warecki, Radom – Do podstawowych przyczyn niewykorzystania majątku produkcyjnego rzemiosła należy zaliczyć trudności ze zdobyciem materiałów oraz zbyt ostrą progresję podatkową, wynoszącą w górnej granicy 80 proc. Powoduje ona, że rzemieślnikowi opłaca się produkować do określonych obrotów, a po ich przekroczeniu już nie. Ale czy stać nas na to, by przy ogromnych brakach rynkowych i tylu budynkach wymagających remontu, potencjał rzemiosła był wykorzystywany w 60 proc.? (...)

Roman Mamrot, Łódź – Warunkiem racjonalnego gospodarowania jest nie tylko właściwa, długofalowa polityka podatkowa, zaopatrzeniowa i kredytowa, lecz także upowszechnienie przekonania o społecznej i ekonomicznej użyteczności rzemiosła, przekonanie o poczuciu stabilizacji wyrażającej się nie migającymi zielonymi światłami, a uregulowaniami prawnymi i politycznymi decyzjami.

Krzysztof Orkisz, Kielce – Uznając, że straty, jakie ponosi gospodarka kraju z tytułu ograniczania zatrudnienia, inwestycji i produkcji w rzemiosle, nie sprowadzają się tylko do podażu dóbr i usług rzemieślniczych, lecz są

daleko większe, zwrócić uwagę na potrzebę opracowania jasnego, stabilnego systemu podatkowego, tworzenia dla działań rzemiosła przychylnego klimatu społecznego. Jeśli tego nie uczynimy, za kilka lat zamiast mówić o kierunkach rozwoju rzemiosła, będziemy musieli się zastanawiać nad tym, jak odbudować rzemiosło.

Postulat:

Roman Mamrot, Łódź – Zapis o rzemiośle, jako trwałym elemencie gospodarki socjalistycznej, winien znaleźć swój akcent w Konstytucji. Przyczyni się to do wzrostu naszej godności, społecznego znaczenia. Wówczas też śmiało będziemy się mogli bronić przed pomówieniami o behradność i bezczynność wobec praw społecznych.

Chcę tylko na zakończenie dzisiejszego przeglądu prasy zwrócić uwagę rodzinnym „kapitalistom”, że od zapisu na papierze, choćby tak ważnym jak Konstytucja, do faktycznej realizacji praw – długa droga (czego doświadcza rolnictwo prywatne zmagające się z ministrem rolnictwa).

W każdym razie zapis problemów z „Rzemieślnika” polecam bojownikom o socjalistyczny wygląd naszej gospodarki.

Stawomir Siwek

Prasa o kulturze (6)

Wydawany w Częstochowie tygodnik katolicki „Niedziela” zaczął ukazywać się na Wielkanoc 1926 r., z inicjatywy bpa Teodora Kubiny; 6 kwietnia 1986 r. wydano numer jubileuszowy (14), w którym przypomniano dzieje pisma: ks. Ireneusz

Skubiś – redaktor naczelny tygodnika – pisze o okresie przedwojennym („Pożółkłe kartki”), zaś Lidia Dutkiewicz – sekretarz redakcji – zajmując się głównie latami późniejszymi („Historia zaczęła się w 1926 roku”). Skorzystajmy z tej okazji i przypomnijmy, że „Niedziela” wychodziła w latach: 1926–1939, 1945–1953; wznowiona została w 1981 r. (z przerwą od 13 grudnia 1981 do 21 marca 1982). Przed wojną nakład nie przekraczał 7000 egzemplarzy, po wojnie zbliżał się do 100 000. Jak zanotował w „Moich wspomnieniach” ks. Antoni Marchewka, ówczesny redaktor pisma: *Zapotrzebowanie na gazetę było jeszcze większe. Niestety, władze państwowe – Urząd Kontroli Prasy – nie pozwoliły na zwiększenie nakładu, mimo usilnych moich starań.*

Dzisiejsza „Niedziela” ma nakład 100 000 egzemplarzy i są dane, by sądzić, że tygodnik znalazłby jeszcze co najmniej kilkadziesiąt tysięcy czytelników... W interesującej rozmowie, jaką Józefa Hennelowa przeprowadziła z ks. I. Skubisiem („Odczytywać pytania, udzielać odpowiedzi...” – „TP”, 1986, nr 16), znajdujemy informacje o dzisiejszym profilu pisma. Redaktor naczelny wychodzi od stwierdzenia, że *społeczeństwo polskie lat osiemdziesiątych otworzyło się w wielkim wymiarze na sprawy kultury. Stało się społeczeństwem poszukującym. Jest więc oczywiste, że te dążenia społeczne musiały znaleźć odbicie w reaktywowanym tygodniku katolickim. Chodziło nam i chodzi o pogłębienie kultury chrześcijańskiej i narodowej w myśl nauczania Jana Pawła II. Formułę „Niedzieli” współczesnej jako pisma o charakterze duszpasterskim kształtuje nam swoim nauczaniem Ojciec św.*

Może to za odważne stwierdzenie, ale tak jakoś chciałbym określić nasze intencje.

Adresowane do masowego czytelnika pismo nie rezygnuje z pracy formacyjnej: *Pragniemy łączyć w „Niedzieli” dwa nurty katolicyzmu polskiego: jeden, który niektórzy określają jako typ ludowy (wynika on ze szczególnej roli Częstochowy jako celu masowych pielgrzymek Polaków – i nie tylko Polaków) oraz typ określany jako katolicyzm orientacji Lasek, wyrażający się w duszpasterstwie inteligencji.* Dodajmy od siebie, że częstochowski tygodnik łączy te dwa nurty w sposób nie tylko umiętny – kontynuując drogę rozpoczętą przez inne pisma, ale i twórczy – wypracowując własny styl, który polega na trudnej sztuce **POGŁĘBIONEJ** komunikatywności.

Sięgnijmy jeszcze raz do wypowiedzi ks. I. Skubisia i zacytujmy zdania dotyczące nie tylko kierowanego przez niego pisma, ale i całej prasy katolickiej. *Jeżeli chodzi o zadania prasy kościelnej, myślę, że jednym z pierwszych zadań jest formacja teologiczna, do której jesteśmy zobowiązani par excellence. Informacja, dobra informacja – w miarę wyczerpująca – jest zadaniem zwłaszcza dla tygodników. Poszukiwania myślowe mają większe szanse w miesięcznikach i im podobnych. Pisma wszystkie razem mają służyć prawdzie i kształtowaniu słusznej opinii publicznej. Prasa katolicka, do której czytelnicy w Polsce mają duże zaufanie, pełni więc funkcję formacyjną, informacyjną oraz opiniotwórczą. Nie bałbym się także dyskusji w prasie katolickiej. Bardzo by ją to ożywiło.*

W jubileuszowym wydaniu tygodnika pomieszczono list biskupa czę-

stochowskiego, Stanisława Nowaka („Dobrze, że jesteś, «Niedzielo»!”), w którym Autor na kanwie teologii **NIEDZIELI** zarysowuje zadania stojące przed prasą katolicką: i tą związaną organizacyjnie z Kościołem, i tą redagowaną i wydawaną przez ludzi świeckich na własną rękę i własny rachunek, ale w ścisłej duchowej łączności z hierarchią. Refleksje bpa S. Nowaka są tyleż rozważaniami teologicznymi, ile oryginalną formalnie a ważną myślowo próbą spojrzenia na prasę jako na istotny element kultury narodowej. Pójdźmy zatem tym tropem:

1. niedziela jest DNIEM SIÓDMYM – czasem regeneracji sił fizycznych i duchowych. *Tygodnik nasz, podejmując ów aspekt niedzieli, staje w postawie służby wobec człowieka. Wierny Bogu, Jego myśli i planom, staje przy człowieku. Teocentryzm łączy w miarę możliwości z antropocentryzmem, przekonany, że tylko Bóg wie, co jest w człowieku i tylko szanując Jego wolę, najlepiej służy się człowiekowi;*

2. niedziela jest DNIEM PIERWSZYM. *Nasza „Niedziela” podejmowała i nadal musi odważnie podejmować prawdę o niedzieli jako „dniu pierwszym”. Musi więc najwierniej pozostać na usługach światłości, czyli prawdy: prawdy o Bogu i prawdy o człowieku. Musi zdecydowanie określać, co jest światłością. Ma to zaś czynić w świecie prawdy objawionej. (...) W świecie kłamstwa, półprawd i ćwierćprawd zdecydowane rozróżnienie prawdy od kłamstwa i „rozróżnienie prawd” jest dla chrześcijańskiej publicystyki najbardziej zasadniczym i rzeczywiście „pierwszym” zadaniem.*

Nie wolno się także „Niedzieli” uchylać od istotnej problematyki moralnej.

Człowiek staje się człowiekiem jedynie dzięki jasnemu rozeznaniu tego co dobre, a co złe. Musi wejść w siebie, w głębinę własnego sumienia. Wyjście człowieka z siebie i usytuowanie się na pograniczu samego siebie jest wejściem na teren, gdzie działają już siły ciemności – jest grzechem przeciw stworzeniu, popadaniem w stan nieokreśloności. (...) Chrześcijańska publicystyka ma odważnie podejmować problemy sumienia ludzkiego, nie uciekając ichórzliwie jedynie w opisy zjawisk czy historyczym;

3. niedziela jest **DNIEM TRZECIM** – pamiątką Zmartwychwstania Chrystusa. *Zmartwychwstanie, które głosi „Niedziela”, jest zmartwychwstaniem sumień i serc poszczególnych ludzi, zmartwychwstaniem rodzin i narodu polskiego, zmartwychwstaniem w dziedzinie kultury i życia społecznego;*

4. niedziela jest uobecnieniem **DNIA PIĘĆDZIESIĄTNICY**: *„Niedziela” podejmuje i tę duchowość dnia świętego, stawia na straży budowania Kościoła w skali ogólnej i rodzinnej;*

5. niedziela jest **DNIEM ÓSMYM**: *Zaczyna nowy wymiar życia Kościoła, eschatologiczny. Uobecnienia ponieważ to, co będzie rzeczywistością czasów ostatecznych. Jest czasem nadziei i radości w rozumieniu chrześcijańskim. Nadzieja ostateczna wiąże się jednak z osiąganiem celów i dążen na tym świecie. Dążenia rodzin, społeczności, narodów znajdują w swej eschatologicznej nadziei sobie właściwe miejsce.*

Tak szerokie widzenie zadań stojących przed prasą katolicką powoduje, że jej generalne założenia programowe przyjęte mogą i uznać za swoje nie tylko katolicy, ale i ludzie deklarujący się dotychczas jako niewierzący. Platformą spotkania wierzą-

cych i pewnej części inteligencji o rodowodzie radykalnym nie jest – jak sądzimy – **SPRZECIW** wobec władzy państwowej. Jest nią natomiast usilna potrzeba opowiedzenia się za **TRWAŁYMI WARTOŚCIAMI**. Inna rzecz, iż u nas opowiedzenie się za wartościami głoszonymi przez Kościół bywa zawsze, w mniejszym lub większym stopniu, zderzeniem się z ideologią, na jaką powołuje się czynnik rządzący. Mówił o tym w ważnym wywiadzie Prymas („Dążymy do jedności Europy” – autoryzowany tekst rozmowy, jaką z kardynałem Józefem Glempem prymasem Polski, odbył korespondent „Le Figaro”, Bernard Marqueritte, „Przegląd Katolicki”, 1986, nr 15 z 13 kwietnia) wyrażając pogląd, że nacisk władz partyjnych i państwowych na szkoły i kulturę – obserwowany obecnie – nie jest czymś nowym. *Dzisiaj jest to ekspansja ideologiczna, która należy wręcz do istoty „misji” tego systemu. System ten ze swych założeń musi być tak ekspansywny, stąd też nacisk na szkolnictwo i na kulturę wcale nie jest dla nas zaskoczeniem.*

Tak zresztą, jak działalność duszpasterska Kościoła nie powinna być zaskoczeniem dla marksistów. I dalej: *Nasz realizm polega na tym, że nie prowadzimy akcji nawróceń marksistów na chrześcijaństwo. Natomiast romantyzm marksistów polega na tym, że oni chcą masowo „nawrócić” obywateli-chrześcjan do „świeckości”, a ta „świeckość” to jest pierwszy etap marksizacji społeczeństwa. „Świeckość” ma służyć marksizacji kraju.*

Wiadomo również, że, niezależnie od tych założeń, są liczne przejścia marksistów na katolicyzm i jest także

jakaś grupa katolików, którzy się zapisują do marksistów. Takie jest życie.

Prymas mówił też, iż to w ramach państwa musi być miejsce na prawdziwą kulturę. Znana nam wszystkim sytuacja społeczna i polityczna spowodowała jednak, że wcale liczni są ci, którzy zbliżyli się ostatnimi laty do Kościoła, przynosząc z sobą SVOJE wyobrażenie pożądaney kultury, co – dodajmy od siebie – nie zawsze musi być zbieżne z katolicką koncepcją kultury. Prymas mówi jednak wprost, że tych ludzi, którzy do Kościoła przychodzą, nie możemy odpychać. Co nie zmienia faktu, że w Kościele nie będzie monopolu na prawdziwą kulturę. Będą powstawać także niezależne grupy kulturalne, które będą przynajmniej usiłowały coś tworzyć albo w ramach legalności dopominać się o swoje prawa. Bo na dłuższy czas Kościół nie może być jedynym mecenasem niezależnej kultury.

Ci ludzie, którzy przychodzą do Kościoła, ludzie kultury, przychodzą kierując się dwojakimi motywami: albo dla protestu, albo poszukując wiary. Ci, którzy szukają wyższych wartości duchowych – ci pozostaną w Kościele. Inni, którzy szukają tylko protestu, długo się nie zatrzymają, bo będą szukali innych form. Myślę, że przyszłość ukaże, jak to się rozwinie, niemniej obserwujemy zjawisko ogromnie ciekawe.

Mimo niewątpliwego zbliżenia, jakie nastąpiło już między niebagatelną częścią inteligencji dotychczas odnoszącej się z rezerwą do wiary a Kościołem, jest to dopiero początek długiej drogi. Bez wątpienia potrzeba czasu, aby przełamać dawne obojętne urazy. Potrzebny jest czas i mozolne wyzwalanie się inteligencji

z myślenia w kategoriach DORAŻNIE politycznych. Dotyczy to tak Kraju jak i Emigracji.

Jest tu okazja, aby zaanonsować nowy kwartalnik religijno-społeczny „Znaki Czasu”, którego pierwszy numer (1986) trafił w kwietniu do naszych rąk. Pismo redaguje Andrzej Micewski wspólnie z ks. Zygmuntem Modzelewskim SAC, Danutą Szumską i ks. Stanisławem Turkiem. Wydawcą jest Centre du Dialogue – Montmorency. Redaktor naczelny w słowie programowym pisze, iż potrzebna jest trybuna, by pewne sprawy wyjaśniać i nawet nie tyle wdawać się w polemiki, ile raczej przedstawić w sposób obiektywny życie, pracę i kierunek Kościoła oraz jego Hierarchii w Polsce. I dalej: Kościół unika gry politycznej, bo wierny swemu powołaniu ponadczasnemu, ma bronić wartości Boskich, praw człowieka i moralnych praw narodu – wyjaśnianie tej linii będzie głównym zadaniem nowego pisma.

Prymas, który wspiera „Znaki Czasu” swym autorytetem, powiedział m.in.: *Osobiście przywiązuję dużą wagę do powstania nowego pisma religijno-społecznego, które ma wychodzić poza krajem i przemawiać do rzesz Polaków rozsianych po globie ziemskim. Pismo ma przede wszystkim służyć czytelnikowi katolickiemu, ale wiadomo, że treści pisma, które – jak ufam – będą bogate, obejmą także Polaków, którzy swej katolicyzacji, a więc i związku z Kościołem rzymskokatolickim, nie określają jasno („Opierać się na Magisterium Kościoła” – wywiad prymasa Polski, kardynała Józefa Glempa udzielony A. Micewskiemu).*

Odnotujemy też ukazanie się pisma

„Widnokrąg” firmowanego przez Bohdana Cywińskiego, który jednoznacznie opowiada się za chrześcijańskimi kryteriami wartości. Ten aspekt interesuje nas w sposób szczególny. Jak pisze redaktor naczelny: *U źródeł przemiany moralnej wielu, wielu z nas, przemiany już dokonanej i tej, której pragniemy na przyszłość, tkwi świadoma wiara w Chrystusa, wiara Chrystusowi.*

O tym pisać najtrudniej. Ta wiara jest kontaktem z Dawcą dobra, prawdy i mocy. I to jest najważniejsze.

O Kościele w Polsce mówić można niemal nieskończenie. (...) Czyniąc to, pamiętajmy jednak, że poruszamy się jedynie po powierzchni czegoś, co kryje w sobie głębię, której nigdy nie zmierzmy. Istotę rzeczywistości, która nas przerasta, a w którą sami w najlepszej wierze usiłujemy ingerować. I że jeśli Kościół jest coś wart dla historii świata – a także dla polityki właśnie – to nie tyle przez najszlachetniejsze nawet wypowiedzi swych członków i Hierarchów, ile dlatego, że jest szczególnym, uprzywilejowanym miejscem tego kontaktu z Dawcą dobra, prawdy i mocy. Usiłujmy o tym pamiętać, mówiąc o Kościele i chwając lub krytykując – z własnej swej pozycji – owe wypowiedzi czy inne polityczne zachowanie naszych Hierarchów.

Takie jest moje – prywatne i redaktorskie – wyznanie wiary (zima 1986, nr 1, Basel).

mgm

film

Młode kino polskie

Od kilku lat, na wiosnę, gdański klub studencki „Żak” urządza konkursowe przeglądy młodego kina polskiego, czyli prac studentów i świeżych absolwentów obu szkół filmowo-telewizyjnych, w Łodzi i w Katowicach. Pojechałem do Gdańska niewiele sobie obiecując, ale z cichym pytaniem, czy nie szykuje się pokoleniowa zmiana warty, bardzo potrzebna. Środowisko filmowe, wypalone w kolejnych odnowach i normalizacjach, sfrustrowane i cyniczne, zniechęcane do poważnej pracy, gnębione od wewnątrz przez wpływowe mierzotki, jak mało które potrzebuje stałego dopływu świeżej krwi i nadziei nie zużytej w doświadczeniu. Trzeba tupetu, trzeba niewiedzy młodości, by wkraczać do zawodu reżysera filmowego w Polsce. Natura co roku zapewnia stały rozrzut uzdolnień, czasem objawi talent, a reszta zależy od sytuacji. Młodzi mają o tyle dobry start, że ich dojrzała koledzy są zdeorientowani i zniechęceni, a publiczność wzgardziła płytką aluzyjnością. Chce się bawić lub drzeć. Przyszła więc dogodna pora, by powiedzieć nowe słowo.

I rzeczywiście, chyba coś się kluje. W normalnym dla wszelkich przeglądów potoku paplaniny usłyszałem kilka poważnych głosów i ujrzałem przynajmniej dwie zapowiedzi dużych indywidualności: Pawła Woldana i Andrzeja Czarneckiego. Warto zapa-

miętać te nazwiska. Pierwszy nakręcił dotąd trzy krótkie filmy dokumentalne: „Edukację”, „Grupę” i „Pana Szperlika”. Sądząc po pokazywanych w Gdańsku dwu ostatnich tytułach, Woldan ma skłonność do kreacyjnego estetyzmu. Z tutejszej burej rzeczywistości potrafi wykrzesać iskry znakomitego humoru. Odechodzi od potocznej obserwacji w stronę metaforycznej inscenizacji. (...) w filmie „Grupa” pokazuje skłonności terrorystyczne wśród porządkowych opolskiego festiwalu piosenki. Dowiadujemy się więc, jaki rodzaj ludzi garnął się do tego typu pracy i czego po niej oczekiwał, mianowicie zadośćuczynienia za niepowodzenia życiowe i niską samoocenę. Dziełko jest miłą publiczności kpina z obdarzonych władzą frustratów, ale nie skłania widowni do namysłu, przeciwnie, utwierdza w tym, co już sama wie.

Ciekawszy od „Grupy” jest „Pan Szperlik”, opowiadka o człowieku, który pracował za dobrze i pod naciskiem kolegów został przesunięty na stanowisko, gdzie może nic nie robić. Przed oczami rozbawionych widzów przesuwa się korowód zwierzechników pana Szperlika, daremnie namawiających go, by pracował gorzej. Do złego nakłania również „czynnik związkowy”, urzędniczka ubrana z pretensjonalną elegancją, nieświadoma, że właśnie tacy jak Szperlik ją utrzymują, lub właśnie głęboko przeświadczona, że urzędnicy zawsze się wyżywią. Ten pokaz absurdu otwiera reportaż z pochodu pierwszomajowego, gdzie komentarz reportera radiowego jako żywo nie pokrywa się z obrazem. Oparty wyłącznie na faktach film chce obalić przekonanie, jakoby polskie leniwość miało przy-

czynny wyłącznie systemowe. Woldan zdaje się uważać, że robotnicy po prostu nie lubią pracować. Wątpię, czy ma rację. Gdyby mieli pewność, że normy nie wzrosną, a oferta rynkowa byłaby kusząca, myślę, że stanęliby do wyścigu z zaciekłym kolegą. Nie tyle więc wątpliwa idea, ile forma filmu wydaje się trafna. Jowialny bohater skandalu posiada naturalną „vis comica” i widać po nim, że tryska energią. Lapidarna narracja wykracza poza dokumentalny przekaz w stronę swobodnych skojarzeń aż do wypchanego orla, który może tylko udawać, że lata. Natomiast młodzieńczą wadą jest kilka zakończeń. Gdyby nie one i unikowe przestanie, „Pan Szperlik” byłby wspólnym arcydziełem Pawła Woldana i operatora Bogdana Stachurskiego.

Metaforyczną przypowieść o walce i nadziei pod tytułem „Szcurołap” pokazał Andrzej Czarnecki. W początkowej sekwencji widać doświadczenie laboratoryjne: wrzucony do akwarium szczur po 15 minutach godzi się z utonięciem i idzie na dno, ale drugi, który już raz w tej samej sytuacji uratował się dzięki „cudowi” – desecze podanej przez laboranta – pływa 15 godzin aż do zupełnego wyczerpania... Metodyczne wyniszczanie zbiorowości wymaga przede wszystkim odebrania jej nadziei, jeśli taką ma. Czarnecki pokazuje, że wróg szczurów musi zdobyć zaufanie swych ofiar, następnie nie wolno mu ulegać żadnym agresywnym odruchom, nie może również stawiać skazańców w sytuacji bez wyjścia, póki nie ma nad nimi ostatecznej przewagi. Tępie nie inteligentnych zwierząt wymaga precyzji. W rzeczy samej drugim, wymarzonym fachim szcurołapa jest

zcgarmistrzostwo. A jednak... a jednak po kolejnych pogromach stad, w następnych umówionych miejscach szczyry zaczęły się wynosić na kilka dni przed przybyciem fachowca. Skąd się dowiadują o planowanej zagładzie? Nie wiadomo. Płyne stąd wniosek, że nawet w rozpaczliwej sytuacji nie trzeba tracić nadziei, bowiem w ostatecznym zagrożeniu może pojawić się umiejętność, która pozwoli ocalić się.

„Szczurolap” oparty jest na faktach. Przed kamerą występuje prawdziwy mistrz tego fachu; rzecz odbywa się w naturalnej scenerii przemysłowej chlewni z rzeźnią, lecz całość oczywiście rozumie się szerzej, jako wykład socjologiczno-metafizyczny. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. „Szczurolap” był najlepszym filmem gdańskiego przeglądu.

Czasem rzeczywistość odsłania się wprost, bez stosowania przewrotnej metafory. Maria Zmarz-Koczanowicz poświęciła swój film pt. „Jestem mężczyzną” jednemu płci męskiej przęsowi oddziału Ligi Kobiet, skupiającemu ponadto wiele innych funkcji. Realizatorka obraca sytuację nie tylko przeciwko działaczowi, który chyba wykonuje całkiem pożyteczną pracę organizatorską, lecz także drwi z potulności podległych mu ludzi. Oglądamy dorosłe kobiety w ludowych strojach, śpiewające infantylne piosenki na cześć przewodniczącego. Ten ideał społeczny gdzienigdzie wcielono już w życie. Wszelako ludzie nie zasłużyli na lepszy los, skoro nie tylko się nie buntują, lecz nawet przywołują owemu działaczowi. Wystę-

puje tu Polska w całej pełni ludowa, to znaczy dzwignięta z nizin społecznych, ciągle wdzięczna za awans i nie dojrzała do podmiotowej roli.

Skaleń owego - mimo wszystko - postępu widać, gdy się porówna „Jestem mężczyzną” z filmem Łukasza Wylężalka pt. „W środku Polski, na końcu świata” o szoku kulturowym nauczycielki wiejskiej. Styka się ona codziennie z nieprawdopodobnym chamstwem i ciemnotą, które płyną nie tyle ze złej woli, ile z prymitywizmu. Po niedawnej fali ludomanii nie dziwiłby w kulturze nurt inteligenckiej wyniosłości, który zapewne znalazłby protektora aż do momentu wytrzebień solidaryzmu.

Z przeciwnego założenia wychodzi Bolesław Pawica w pracy pod myślnym tytułem „Ludowa wizja kosmosu”. Tytuł dlatego jest nietrafny, że chłodny. Tymczasem Pawica nie stawia się w roli etnografa, beznamytnie opisującego zabobony i osobliwości. W filmie Pawicy lud ma rację, choć przejawia się ona w anachronicznej formie. Autor pyta chłopów o niebo, o życie wieczne, o piekło. Zarejestrowane odpowiedzi podaje bez żadnego znaku, że się odcina od swoich rozmówców, ponieważ wie lepiej. Widać tu inną Polskę ludową, ledwo ruszoną przez (...) oświatę, ciemną i wierną, lecz w tej ciemności mądrą. *Wiele wiedzy nie daje mądrości* zauważył Heraclit, mając pewnie na myśli wewnętrzną równowagę człowieka. Taką równowagę wykazują portrety sfilmowanych chłopów, dzielących się z widzami swą wiedzą o świecie. Sądzą oni, że niebo znajduje się na niebie, co jest poglądem przestarzałym, lecz nie prawda fizykalna jest w tym przypadku ważna, a fakt poddania się

Bogu. Zamykająca film naiwna pieśń żałobna – pożegnanie zmarłego ze światem – nadaje wierze ludowej charakter moralnej racji.

Można było również obejrzeć koniec świata, w „Kopalni Patmos” Tomasza Dobrowolskiego opartej na kilku wersetach Objawienia św. Jana. Za pomocą niezwykle ubogich środków filmowych i dostojnej muzyki Krzysztofa Pendereckiego autor zdołał wytworzyć nastrój dnia sądnego. W ostateczną niesamowitość wprowadza pierwsze ujęcie, składające się z przyspieszonej projekcji kłębiących się chmur i powolnego odjazdu kamery. Powstał rytm złożony z szybkiego tempa akcji na niebie i majestatycznego ruchu przy ziemi, jaki przystoi Apokalipsie. Przerwanie normalnego biegu rzeczy zostało tu oddane wstrzymaniem koła wyciągu na wieży kopalni, które symbolizuje kosmiczny mechanizm. Drogę przez ciemność ku wiecznemu życiu wyraża przejście mrocznymi szybami. Niestety, w miarę rozwoju akcji film traci dyscyplinę. Zbyteczne było wmontowanie obrazu Chrystusa – często wydaje mi się, że im mniej mówi się o Bogu, tym bliżej On się znajduje. Nie rozumiem również, czemu służy zdjęcia z pierwszego dnia II wojny światowej. Że to właśnie była Apokalipsa? Przecież nie była. Tak mogło się wydawać jej uczestnikom, ale nie nam, czekającym swego sądnego dnia. Historycznym wrętem autor zepsuł myśl, że sfera nadprzyrodzona znajduje się tuż obok, że to pewien szczególny sposób oglądu świata znanego nam z doświadczenia, istnienie w innym wymiarze przenikające się ze zwykłym bytowaniem. Trzeba jednak wybaczyć młodzieńcze błędy niekonsekwencji i nadmiaru.

Tylko ktoś naprawdę młody i nieświadomy tego, na co się porywa, lub przeciwnie – ktoś bardzo dojrzały, o pełnym rozeznaniu, może brać się za największe tematy ludzkości. Innym nie starczyłoby odwagi. Przy okazji radziłbym autorowi unikać podbudowywania kiepskiego własnego obrazu wspaniałą, ale cudzą muzyką, co miało miejsce w innej jego pracy, reportażu z dworca. Żał byłoby powziąć podejrzenie, że również film o Apokalipsie był tylko wspięciem się na pożyczone szczudła.

Działające na przegładzie jury zganiło niski poziom prac fabularnych, nagradzając widowisko telewizyjne Magdaleny Łazarkiewicz pt. „Przez dotyk” i film pełnometrażowy Janusza Kidawy-Błońskiego „Trzy stopy nad ziemią”. Oprócz prac laureatów warto było zauważyć „W potrzasku” Józefa Mołocha i „Głód” J. Kowalczyka. Z powodu przeładowania programu nie widziałem pracy pani Łazarkiewicz, natomiast w pozostałych zastanawia fakt, że dzieją się one – by tak rzec – na krawędzi świata. Janusz Kidawa-Błoński opowiada o tym, jak siłą woli – a na przekór trywialnym okolicznościom – można unieść się w powietrze. „W potrzasku” ukazuje małą apokalipsę konsumpcyjną – dostatni playboy spędza dwie doby uwięziony w rozbitym samochodzie. „Głód” dzieje się w warszawskim getcie podczas wojny i odzwierciedla proces powolnej śmierci. Apokaliptyczny nastrój pojawił się także w omówionych pracach krótkometrażowych.

Podczas przeglądu pokazano kilkadziesiąt filmów. Nie wszystkie obejrzałem, a z obejrzanych zwróciły na siebie uwagę tylko te, które moim zda-

niem rokuja nadzieję powstania przesłanek wyjścia z impasu kulturalnego, zwiastują talent lub zmianę spojrzenia na świat. Nie uważam więc, by warto było przywiązywać znaczenie do gatunku pod nazwą „gadające głowy”, choćby te głowy słusznie gadały o absurdzie zawodowej pracy fizycznej absolwentów wyższych uczelni („Absolwent” M. Borka) czy o prześladowaniu prywatnej przedsiębiorczości w PRL („Jak działa otwieracz” J. Morawskiego). Głowy proponują „dalsze udoskonalenia systemowe”, do których osobiście czuję się zniechęcony, zaś jako propozycja artystyczna – nie istnieją. Trudno też byłoby poważnie traktować film A. Sapija „Na chwałę Grunwaldu”, który nie spróbował zastanowić się nad funkcją problematyki niemieckiej w polskim życiu publicznym przed wojną i w kolejnych okresach powojennych. Czyżby nie uderzył go fakt, że „Kościszowcy” składali przysięgę w rocznicę bitwy pod Grunwaldem, choć sam Kościuszko podobno nie brał udziału w tej bitwie? Obawiam się, czy autor

filmu nie trafi w końcu do zespołu „Profil”. Nie warto też zaprzatać uwagi wytwórcami papki telewizyjnej, którzy bezmyślnie powielają wzory zachodniej kultury mieszczańskiej – niech im się tylko nie zdaje, że cywilizują dzikie pola kultury. Te wszystkie gry i zabawy w normalne życie straciły już znaczenie. Trzeba stawiać pytania ostateczne, pod zgrzebną maską świata umieć dostrzegać piekielny grymas.

Szczęściem – zagłada, śmierć i ocalenie znalazły się w centrum uwagi myślącej części najmłodszego pokolenia polskiego kina. Ciekawe, że nie poddaje się ono rozpacz i dostrzega wyjście metafizyczne lub wręcz religijne. Nie wiadomo dziś, czy wytworzy się jakaś orientacja spirytualistyczna, a jeśli tak, czy nie zostanie zdeptana. Każdy może pójść własną albo narzuconą drogą i poniewczasie zwalić winę na los. Trudno przewidywać, co wyrośnie z młodych, *motyl, czy éma, brudne nocy plemię*,

Krzysztof Kłopotowski

Sprostowanie

W notce Jana Górskiego towarzyszącej „Ostatniemu posłaniu” Aleksandra Hertza („PP” nr 6/1986, s. 355) uległo zniekształceniu nazwisko Stanisława Olzackiego, który pisał o Hertzu w „Przeglądzie Socjologicznym”.

Redakcja

W związku z planowanym zmniejszeniem liczby egzemplarzy „PP” rozprowadzanych przez kioski „Ruchu” Czytelnikom, którzy zainteresowani są regularnym otrzymywaniem naszego miesięcznika, proponujemy zaprenumerowanie „Przeglądu Powszechnego” na rok 1987.

Prenumerata roczna „PP” kosztować będzie w 1987 r. – podobnie jak w roku bieżącym – 1320 zł., półroczna – 660 zł., kwartalna – 330 zł. Wpłaty dokonywać można na konto naszego miesięcznika: Bank PKO VI Oddział w Warszawie, nr konta 1560-51624-136, ul. Bagatela 15, 00-585 Warszawa.

Przyjmujemy również prenumeratę zagraniczną. Do ceny miesięcznika doliczamy w tym przypadku koszt wysyłki.

Redakcja