

# ZNAK

I E S I Ę C Z N I K

XLVIII

Kraków PAŹDZIERNIK (10) 1996

497



W duchu  
Asyżu



K  
KULTURA

## CYTAT NUMERU:

*Z perspektywy dziesięciu lat, które właśnie mijają od momentu, kiedy w październiku 1986 roku Papież Jan Paweł II zaprosił przedstawicieli innych wyznań chrześcijańskich oraz przywódców religijnych z całego świata do wspólnej modlitwy o pokój – widać wyraźnie, że owo wydarzenie miało znaczenie bez mała epokowe. Papież od pewnego czasu bardzo dobitnie nawołuje do spojrzenia w nasze chrześcijańskie sumienia i przyznania przed światem, że – jako chrześcijanie właśnie – wyrządziliśmy innym ludom oraz bogatym tradycjom duchowym wiele złego. Cześćią przeprosin niech będzie wejście w twórczy i pełen szacunku dialog. Bowiem rozmawianie z kimś i wymienianie z nim doświadczeń oznacza także uznanie go za równego sobie, co z kolei niemożliwe jest bez uprzedniego pozbycia się demoralizującego braku pokory i nieuzasadnionego poczucia wyższości.*

**Bartłomiej Dobroczyński**  
**Wszyscy dotykamy tej samej tajemnicy**

---

## ZESPÓŁ

Halina Bortnowska, Tomasz Fiałkowski, Tadeusz Gadacz, Stanisław Grygiel, ks. Michał Heller, Wacław Hryniewicz OMI, ks. Jan Kracik, Marek Skwarnicki, Stanisław Stomma, Władysław Stróżewski, Stefan Świeżawski, ks. Józef Tischner, Jerzy Turowicz, ks. Tomasz Węclawski, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski

---

## REDAKCJA

Jarosław Gowin (redaktor naczelny), Jan Andrzej Kłoczowski OP, Karol Tarnowski, Łukasz Tischner (p.o. sekretarza redakcji), Stefan Wilkanowicz (przewodniczący Fundacji Kultury Chrześcijańskiej ZNAK), Elżbieta Wolicka, Henryk Woźniakowski, Dorota Zańko

Projekt okładki i opracowanie graficzne Joanna i Janusz Wysoccy

---

## adres redakcji i administracji

30–105 Kraków, Kościuszki 37, I piętro, tel. 21 89 20, fax 21 98 14

Materiałów nie zamówionych nie odsyłamy

Numer wydany przy pomocy finansowej Ministerstwa Kultury i Sztuki. Dodatek „Znak-Kultura” dofinansowany z funduszu Wydziału Kultury Urzędu Miasta Krakowa.

# ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

Kraków PAŹDZIERNIK (10) 1996

497

## TREŚĆ ZESZYTU:

- 4 *Od redakcji*
- 
- 5 **WSZYSCY DOTYKAMY  
TEJ SAMEJ TAJEMNICY** *Bartłomiej Dobroczyński*  
10. ROCZNICA SPOTKANIA W ASYŻU
- 
- 12 **DUCH ASYŻU W KLASZTORACH  
BENEDYKTYŃSKIEJ RODZINY** *Jan M. Bereza OSB*
- 
- 20 **STARY MISTRZ I INNI** *Ks. Tomasz Węclawski*  
PIĘĆ NIECO PRZYPADKOWO ZESTAWIONYCH TEKSTÓW  
I KILKA SŁÓW KOMENTARZA
- 
- 25 **POTRZEBA JEDNEGO** *Jacek Bolewski SJ*
- 
- 31 **STRAŻNICY  
I OPIEKUNOWIE  
MATKI ZIEMI** *Z Danutą Ogäoëno – nauczycielką  
tradycji duchowej Indian Seneka –  
rozmawia Bartłomiej Dobroczyński*
- 
- 45 **CHRZEŚCIJAŃSKI ZEN** *Yves Raguin SJ*  
*tłum. Jan Sar*
- 
- 51 **TEOLOGIA RELIGII,  
KARL BARTH** *Z księdzem biskupem Alfonsem Nossolem*  
**I OJCOWIE KOŚCIOŁA** *rozmawia Grzegorz Chrzanowski OP*
- 
- 58 GLOSSY DO SZEKSPIRA (3)  
**„OTELLO”** *Włodzimierz Galewicz*  
**I ETYKA PODEJRZEŃ**
-

77	<b>Z UMIAREM O UMIARKOWANIU</b> NIC PONAD MIARĘ, CZYLI CNOTA UMIARKOWANIA W KONTEKŚCIE HISTORYCZNYM	Jan Kielbasa
94	<b>POWROTY REALIZM, PRAWDA I CEL NAUKI</b>	Tadeusz Szubka
105	ZNAK-KULTURA KULTURA MASOWA <b>PORZĄDKOWANIE NOTATEK</b>	Piotr Kowalski
116	<b>FORMUŁY, GATUNKI I ARCHETYPI</b>	John G. Cawelti tłum. Agnieszka Fulińska
129	<b>ROCK NAD KUKUŁCZYM GNIAZDEM</b>	Bartłomiej Dobroczyński
146	<b>INTERNET NIE JEST ANI ŚMIETNIKIEM, ANI DISNEYLANDEM</b>	Wiesław Godziec
154	ANKIETA „ZNAKU” <b>CO TO ZA ZWIERZ?</b>	Dariusz Czaja
157	<b>SZANSA DLA KAŻDEGO</b>	Ewa Kuryluk
159	<b>MIĘDZY ZACHWYTEM A NUDĄ</b>	Jan Michalski
160	<b>WOLEĆ BYĆ SOBĄ</b>	Zbigniew Namysłowski
161	<b>GŁOS Z MARGINESU</b>	Marta Tarabula
163	<b>NIE BYĆ ZANADTO SNOBEM</b>	Adam Zagajewski
165	ARS SACRA <b>MAŁOWAĆ TYLE, ILE SIĘ ROZUMIE</b>	Tadeusz Boruta
169	<b>POWRÓT DO RACZKOWANIA</b>	Z Eugeniuszem Muchą rozmawia Krystyna Czerni

175	KRONIKI KRAKOWSKIE LUTY – KWIECIEŃ – WRZESIEŃ 1996	Tadeusz Nyczek
<hr/>		
	ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE	
184	TEOLOGIA BLIŻSZA CZŁOWIEKA	Ks. Tadeusz Dzidek
188	DROGA FILOZOFUJĄCEGO	Aleksander Staniek OP
192	ELIOTA PORTRET WIELOKROTNY	Magdalena Heydel
198	INNE OBlicZE HISTORII PRAWA	Wojciech Buchner
202	NIEUSUWALNY PODZIAŁ	Andrzej Pawelec
205	ZASADA MOŻLIWOŚCI	Artur Wołek
208	NIEROZERWALNY ZWIĄZEK	Stanisław Obirek SJ
211	DZIEŁO ZANIEDBANE	Ewa Mrowczyk
216	TADEUSZ CHRZANOWSKI – JAK GO WIDZĘ LUB WIDZIEĆ MNIEMAM	Elżbieta Wolicka
220	KWARTALNIKI, MIESIĘCZNIKI, TYGODNIKI... DWA TEMATY	Wojciech Bonowicz
226	JEDENASTA WIECZOREM... ŚLADAMI CHRYSYUSA PRZEZ WSPÓŁCZESNY ŚWIAT	Françoise Le Gallo tłum. DZ
228	Z KSIĄŻEK NADEŚLANÝCH	
231	SUMMARY	
232	SOMMAIRE	

## Od redakcji

Dziesięć lat temu, w Asyżu, miało miejsce historyczne spotkanie Jana Pawła II z przedstawicielami innych wyznań chrześcijańskich, a także innych religii, którzy wspólnie modlili się o pokój. Rok później, podczas spotkania mnichów i mniszek chrześcijańskich z mnichami buddyjskimi, Ojciec Święty mówił: „Bądźcie pewni, że Kościół katolicki podtrzymuje wysiłki tych, którzy biorą udział w tym międzyreligijnym dialogu. Kościół widzi w nim znaczący wkład w unacnianie więzi jednoczących wszystkich zdecydowanie szukających prawdy.” Co oznacza to stanowisko, wpływające z soborowego „Dekretu o działalności misyjnej Kościoła”? Jak pisze w otwierającym numer eseju Bartłomiej Dobroczyński, „zaproszenie do wspólnej modlitwy – i to bez konieczności wchodzenia w jakiegokolwiek światopoglądowe kompromisy – pociąga za sobą uznanie, że odmienne w swych aspektach doktrynalnych i formułach zbawienia doktryny religijne więcej ze sobą łączy niż dzieli, ich wspólnota nie ma przypadkowego charakteru, zaś wyznawcy tych tradycji religijnych, wprawdzie w różnym stopniu i zakresie, ale zawsze dotyczą tej samej prawdy i uczestniczą w tej samej Tajemnicy”.

Dialog międzyreligijny wymaga odwagi i mocnego zakorzenienia we własnej tradycji duchowej, tak by ustrzec się przed niebezpieczeństwem beztróskiego przekraczania granic tożsamości w kierunku łatwego synkretyzmu. Zarazem jednak stanowi warunek pogłębienia tej tożsamości. Dotyczy to nie tylko religii pojmowanej jako całość, ale także – a może szczególnie – pojedynczego wyznawcy. Co chrześcijanin zaczerpnąć może z innych tradycji duchowych, o jakie doświadczenie wzbogacić swoje przeżywanie i codzienną praktykę wiary? Zadając te pytania, skoncentrowaliśmy się na religiach nie-monoteistycznych. Dialog trzech wielkich monoteizmów – chrześcijaństwa, judaizmu i islamu – stanowi bowiem osobne zagadnienie, któremu poświęcić chcemy jeden z przyszłych numerów.

Kolejny dodatek „Znak-Kultura” poświęciliśmy tym razem kulturze masowej, tematowi, wokół którego narosło wiele mitów. Zarówno jej krytycy, jak i entuzjaści nie zadają sobie na ogół trudu, by odpowiedzieć na najprostsze pytania: czym jest kultura masowa? czy dane dzieło kwalifikujemy jako „masowe” ze względu na liczbę odbiorców, rozgłos, czy też ubóstwo (a nawet prostactwo) artystycznego rzemiosła? Jedni zatem, nie chcąc urazić uczuć większości, wpadają w kokieterię, inni, zapalczywie gromiąc to, co „niskie”, wylewają często dziecko z kąpielą. Kultura masowa tymczasem, polegająca, jak pisze Piotr Kowalski, „przede wszystkim na oferowaniu ogromnej ilości wielopostaciowych, wziętych z różnych miejsc geograficznych i społecznych, przekazów, które pozbawia »naturalnych« kontekstów”, jest w ofensywie i bez wątpienia niesie ze sobą zagrożenia. Żeby im jednak przeciwdziałać, trzeba ją najpierw rozpoznać i zrozumieć.

W bloku głównym, oprócz cytowanego już artykułu – „vade-mecum” Piotra Kowalskiego, znajdują Państwo: wnikliwe analizy Johna G. Caweltiego, który bada literaturę popularną od strony „formuł”, czyli sztywnych konwencji rządzących np. kryminałem i westernem oraz skupia się na jej eskapizmie, „Rock nad kukulczym gniazdem” Bartłomieja Dobroczyńskiego, który broni rocka przed pełnymi ignorancji filipikami współczesnych intelektualistów, oraz artykuł Wiesława Godzica starającego się oswoić humanistów z Internetem. Dodatek uzupełnia ankieta „Kultura masowa – bać się czy lubić?”, w której prosiłmy naszych autorów o wyznania na temat ich bohaterów negatywnych i faworytów. Każdy z nas przecież ma swoją „środe pucharową”, Humphreya Bogarta czy Johna Wayne’a.

# WSZYSCY DOTYKAMY TEJ SAMEJ TAJEMNICY

10. ROCZNICA SPOTKANIA W ASYŻU

*Bartłomiej Dobroczyński*

Z perspektywy dziesięciu lat, które właśnie mijają od momentu, kiedy w październiku 1986 roku Papież Jan Paweł II zaprosił przedstawicieli innych wyznań chrześcijańskich oraz przywódców religijnych z całego świata do wspólnej modlitwy o pokój – widać wyraźnie, że owo wydarzenie miało znaczenie bez mała epokowe. Równocześnie coraz bardziej jasne jest i to, że poszczególne elementy składowe tego niezwyklego przedsięwzięcia nie były bynajmniej przypadkowe, lecz każdy z osobna zawierał w sobie głębokie duchowe przesłanie. Tak więc istotne było i to, że spotkanie odbyło się z inicjatywy Papieża, i to, że brali w nim udział przedstawiciele innych religii – w tym także niechrześcijańskich – i to, że odbyło się ono w Asyżu, i wreszcie to, że celem spotkania była modlitwa o pokój na Ziemi.

Po pierwsze więc, znamienny musi być dla każdego fakt, że z inicjatywą tego spotkania wystąpił Papież, a więc przywódca religii, która w opinii nieprzychylnych komentatorów rości sobie pretensję do wyłączności w kwestii prawdy i cechuje ją w tym względzie sztywnie i nieprzejednane stanowisko. W tym kontekście gest Jana Pawła II – który nie tylko wykroczył poza powierzchownie rozumianą logikę

prawdy i fałszu, ale równocześnie jako pierwszy na tak wysokim szczeblu przywódca duchowy nie poprzestał na werbalnych deklaracjach, lecz zaproponował przedstawicielom innych religii wspólną realizację niezwykłego przedsięwzięcia – jest całkowicie jednoznaczny i nie pozostawia żadnych wątpliwości. Zaproszenie do wspólnej modlitwy – i to bez konieczności wchodzenia w jakiegokolwiek światopoglądowe kompromisy – pociąga za sobą uznanie, że odmienne w swych aspektach doktrynalnych i formułach zbawienia tradycje religijne więcej ze sobą łączy niż dzieli, ich wspólnota nie ma przypadkowego charakteru, zaś wyznawcy tych tradycji religijnych, wprawdzie w różnym stopniu i zakresie, ale zawsze dotykają tej samej Prawdy i uczestniczą w tej samej Tajemnicy. Stanowisko to zresztą Papież wyrażał później wielokrotnie, choćby na kartach swojej książki *Przekroczyć próg nadziei*. Gest ten – jak wszystko na to wskazuje – należy rozumieć jako starannie przemyślany akt będący sygnałem gotowości Kościoła do dalszego pogłębiania międzyreligijnego dialogu i pojednania. W przeciwnym razie musielibyśmy przyjąć, że inicjatywa Jana Pawła II była uwarunkowana li tylko partykularnymi względami okolicznościowymi oraz miała charakter wyłącznie konwencjonalny czy też grzecznościowy. Jednak cała historia aktualnego pontyfikatu dobitnie wskazuje, że mało jest na świecie osób, którym równie obce, jak obecnemu Papieżowi, byłyby partykularne interesy, puste formy czy konwencjonalne gesty grzecznościowe.

Po drugie, znaczące jest miejsce tego spotkania. Z perspektywy przesłania chrześcijańskiego Asyż jest czymś szczególnym. Kojarzony przez spadkobierców kultury śródziemnomorskiej z postacią świętego Franciszka, jak żadne inne miasto zdaje się być predestynowany do odegrania roli światowej stolicy ekumenizmu, pokoju i pojednania. Być może dla współczesnej zdeskralizowanej mentalności postać i działalność Biedaczyny z Asyżu zbyt są przesiąknięte atmosferą sentymentalizmu, którym przez wieki zdążył obrosnąć jego kult, nie zmienia to jednak faktu, że Franciszek nadal pozostaje jednym z najpopularniejszych katolickich świętych oraz jest jedną z najbardziej lubianych postaci chrześcijaństwa w ogóle. Jest tak, ponieważ za baśniową otoczką i mitologiczną frazeologią, cechującymi legendę o Poverellu, kryje się zapowiedź radykalnej przemiany świadomości, prowadzącej w efekcie do przewrotu w chrześcijańskim sposobie odnoszenia się do świata. Istota tej przemiany sprowadza się do tego, że coraz większa liczba chrześcijan zdolna jest porzucić mentalność właściwą dla animatorów wypraw krzyżowych i wkroczyć w stan gotowości do dialogu i pogodzenia się z całym światem. Tak więc to, że Jan Paweł II na miejsce wspólnych modlitw o pokój wybrał właśnie Asyż – wydaje się w pewnym sensie sprawą oczywistą.

Po trzecie wreszcie, ogromną nadzieję musiały budzić tak charakter, jak i cel całego spotkania: oto w dobie rozgrywania się ogromnej liczby konfliktów na Ziemi, w tym niestety także i konfliktów religijnych, na oczach całego świata dokonął się w Asyżu niezwykle konkretny – ale posiadający zarazem swój symboliczny wymiar – akt pojednania między odmiennymi, często do tego czasu zwaśnionymi, tradycjami duchowymi. Paul Tillich określił kiedyś religię jako stan bycia pochwyconym przez najwyższą troskę. Podczas spotkania w Asyżu ta troska, nikogo i niczego nie wykluczająca, ujawniła się chyba w sposób wyraźniejszy niż przy jakiegokolwiek innej okazji.

Należy sądzić, że zaproszenie do wspólnej modlitwy o pokój można potraktować jako wyraźny i jednoznaczny sygnał bardziej dalekosiężnego pragnienia duchowego dialogu między różnymi tradycjami religijnymi, dialogu wzbogacającego wszystkich jego uczestników. Skoro – o czym Papież wielokrotnie uczył – od widocznych różnic między religiami bardziej uderzające jest wzajemne podobieństwo religii do siebie, to przecież równocześnie nie ma mowy o ich identyczności. Możliwa jest zatem między nimi twórcza wymiana doświadczeń. Takie stanowisko nosi znamiona przewrotu na miarę wręcz kopernikańską. Jednak okazuje się, że tak jak astronomiczna rewolucja dokonana przez Kopernika spotkała się w swoim czasie z bardzo ambiwalentnym przyjęciem w kręgach intelektualnych i religijnych – tak i to, co uczynił Jan Paweł II, zostało różnie ocenione. Dla jednych jego zamiar był tylko następnym logicznym krokiem, który powinien uczynić Kościół po przemianie zapoczątkowanej już w trakcie Soboru Watykańskiego II. Dla innych, w tym także niekiedy dla ludzi z kręgów chrześcijańskich, był to nieomal policzek, praktyka nie do wybaczenia. Wielu oburzonych „obrońców” integralności chrześcijaństwa zaczęło oskarżać Papieża o nieroztropną rezygnację ze słusznego stanowiska, o danie impulsu „wzrostowi synkretyzmu”, zaś niektórzy z krytyków Jana Pawła II posunęli się nawet do tego, iż oskarżyli Go o co najmniej mimowolne rozpowszechnianie ideałów Ruchu Nowej Ery. Tak na przykład w książce *Co to jest New Age?* jej anglikańscy autorzy ubolewają, że Papież zaprosił przywódców światowych religii do Asyżu na wspólną modlitwę o pokój, bowiem jest to wprawdzie godne podziwu, ale równocześnie przyczynia się do popularyzacji orientalnych idei religijnych, będących podstawą ideologii Nowej Ery.<sup>1</sup> Pomi-

<sup>1</sup> Zob. M. Cole, T. Higon, J. Graham, D. C. Lewis, *What Is The New Age?*, Hodder and Soughton, 1991 (4 wyd.), London–Sydney–Auckland–Toronto, a także kuriozalną pozycję oficyny wydawniczej Fulmen: A. Lassus, *New Age. Nowa Religia* (Warszawa, 1993), której autor właśnie obwinia Papieża o wzrost synkretyzmu. Więcej informacji na ten temat można znaleźć w moim artykule *Protokoły mędrców Nowej Ery: O „chrześcijańskiej” krytyce światopoglądu „Wodnika”, „Znak”, nr 477 (2/1992), s. 76–90.*

jając już nawet kompletną absurdalność takich oskarżeń, trzeba zauważyć przynajmniej jedno: otóż wydaje się, że za takimi negatywnymi ocenami i nieufnymi postawami kryje się wyraźny lęk i obawa przed rozmyciem i zagubieniem dziedzictwa chrześcijańskiego. Czy jednak lęk taki wydaje się rzeczywiście uzasadniony?

Nie wchodząc w tę złożoną i wielowymiarową problematykę zbyt głęboko, należy tylko zauważyć, iż zasadniczą kwestią w tym kontekście wydaje się sprawa posiadania – bądź też nie – własnej, wyraźnie określonej tożsamości, także i religijnej. Ktoś, kto jest w tym względzie wystarczająco bogaty, nie musi się lękać dialogu i wymiany doświadczeń, gdyż najczęściej jasno zdaje sobie sprawę z tego, które elementy odmiennych tradycji religijnych mogłyby być dla niego wartościowym uzupełnieniem – i jako takie godne są poznania, czy nawet zaadaptowania – a które stanowią zagrożenie, a więc wymagają niekiedy wręcz aktywnego przeciwdziałania. Równocześnie ktoś taki, kto dzięki wytrwałemu i zaangażowanemu uczestnictwu we własnej tradycji duchowej posiada w dostatecznym stopniu rozwinięte życie wewnętrzne – chętnie podzieli się z innymi tym, co uważa za najcenniejsze. I równie chętnie zgodzi się z faktem, że istnieją bogate tradycje duchowe, które mają mu do zaoferowania coś nowego i wartościowego. Jeśli bowiem – użyję skrótu myślowego – Chrystus jest dla nas perłą, którą prawdziwie cenimy i o którą dbamy z miłością, to na pewno nie będziemy się musieli obawiać tego wszystkiego, co na temat ochrony Matki Ziemi mają do powiedzenia Indianie Seneka czy Dalajlama. Przyjmujemy ich mądrość i wiedzę z ufnością, gdyż wierzymy, że Kosmos został stworzony przez dobrego Boga nie jako pułapka na człowieka, lecz jako mieszkanie dla niego, a także dlatego, że głosimy Dobrą Nowinę, zgodnie z którą Syn Boży umarł na krzyżu, ale następnie zmartwychwstał i będzie z nami „aż do skończenia świata”. Zaś jeśli Ktoś taki jest z nami, to kto będzie przeciwko nam?

Chrześcijan myślących w ten sposób do dialogu i wymiany doświadczeń nie trzeba zatem wcale zachęcać czy przekonywać. Jak jednak zmniejszyć lęk tych członków Kościoła, którzy się konfrontacji z innymi religiami bardzo obawiają? Otóż istnieją w naszym otoczeniu ludzie prowadzący od dłuższego już czasu twórczy dialog z niechrześcijańskimi religiami oraz różnorodnymi systemami rozwoju duchowego. Są wśród nich księża, zakonnicy i zakonnice, ale także i ludzie świeccy, którym kontakt z inną duchowością oraz odmiennego rodzaju wrażliwością religijną pozwolił na lepszą orientację we własnej tradycji, często też na dostrzeżenie tego, co w chrześcijaństwie jest jedyne w swoim rodzaju i niepowtarzalne. W szczególnie interesujących przypadkach taki kontakt z bogatą tradycją duchową zaowocował wiarą

w istnieniu osobowego Boga, a nawet spowodował powrót do chrześcijańskich korzeni. Relacje takich ludzi są wiarygodnym świadectwem i wskazówką dla tych, którzy się wahają i potępiają. A równocześnie relacje takie pozwalają zobaczyć, że z międzyreligijnego dialogu może płynąć wiele dobra dla wszystkich jego uczestników. Skoro zaś ilość kontaktów między wyznawcami różnych religii będzie raczej wzrastać niż maleć, to należy być do nich dobrze przygotowanym.

Zatem w 10. rocznicę spotkania w Asyżu pozwalamy sobie przedstawić czytelnikom teksty i świadectwa, w których autorzy dzielą się bardzo niekiedy osobistymi refleksjami i przemyśleniami powstałymi w efekcie swoich pogłębionych kontaktów z odmiennymi tradycjami duchowymi. Jak zobaczymy, kontakty te rzeczywiście wpłynęły na ich duchowość, zmodyfikowały ich stosunek do kosmosu, przyrody, innych ludzi, wreszcie Boga. Równocześnie teksty te wyraźnie pokazują, które elementy niechrześcijańskich tradycji duchowych zdają się niezwykle cenne i atrakcyjne, bądź też nawet mogą poszerzyć chrześcijańską duchowość o nowe, wcześniej nieobecne w niej, wątki. Nie trzeba chyba dodawać, że wszystkie te teksty niosą ze sobą przesłanie pokoju i pojednania oraz propozycję dialogu.

Pokój bowiem to nie tyle kwestia deklaracji ale pewien stan faktyczny, do którego można – i trzeba – aktywnie dążyć. Nieodmiennie muszą przejmować smutkiem słowa świętego człowieka (*holy man*) Indian Lakota, Czarnego Łosia, który we wstępie do swego testamentu duchowego, będącego przewodnikiem po religii plemienia Oglala, wyraził gorzkie przekonanie, iż „wśród chrześcijan wiele się mówi o pokoju, ale to tylko słowa”<sup>2</sup>. Zatem to, że inicjatywa pokojowego spotkania w Asyżu wyszła od Papieża, musi budzić radość i nadzieję, ale na tym nie można poprzestać. „Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi” (Mt 5, 9) – uczy nas Kazanie na Górze. Oznacza to, że pokój można przygotowywać i zaprowadzać. Jednymi z najważniejszych powodów braku pokoju są lęk i nienawiść, zaś ta ostatnia rodzi się także z niezrozumienia. Mam wielką nadzieję, że relacje, z którymi czytelnik zapozna się na dalszych stronach, przyczynią się choćby w minimalnym stopniu do zmniejszenia lęku oraz wzbudzą sympatię i zainteresowanie. Bowiem to, co światu grozi, to wcale nie konflikt między odmiennymi tradycjami duchowymi – które stanowczo należy odróżnić od fanatycznych i nie cofających się przed niczym fundamentalizmów różnego rodzaju – tylko nihilizm i pustka duchowa będące rezultatem uwiądnienia dotychczas żywotnych tradycji religijnych, nie znajdujących oddźwięku w sercu

<sup>2</sup> Zob. J. E. Brown, *The Sacred Pipe. Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux*, Penguin Books, New York 1971, s. XX.

współczesnego człowieka. Każdy, kto uważnie obserwuje współczesny świat, musi zauważyć, iż przestrzeń społeczna jest w ogromnej mierze pozbawiona sfery *sacrum* oraz że życie duchowe staje się coraz bardziej sprawą prywatną i marginalną. Gdyby ten proces usuwania świętości poza nawias życia codziennego miał się nadal pogłębiać, to chyba nic gorszego nie mogłoby już współczesnego człowieka spotkać.

Papież od pewnego czasu bardzo dobitnie nawołuje do spojrzenia w nasze chrześcijańskie sumienia i przyznania przed światem, że – jako chrześcijanie właśnie – wyrządziliśmy innym ludom oraz bogatym tradycjom duchowym wiele złego. Częścią przeprosin niech będzie wejście w twórczy i pełen szacunku dialog. Bowiem rozmawianie z kimś i wymienianie z nim doświadczeń oznacza także uznanie go za równego sobie, co z kolei niemożliwe jest bez uprzedniego pozbycia się demoralizującego braku pokory i nieuzasadnionego poczucia wyższości. Nie rezygnując z własnej integralności i nader cennej tożsamości, należy zatem uważnie wsłuchiwać się w to, co mają do powiedzenia wielkie tradycje duchowe – i jest to dla nas chrześcijan wielkie zadanie na przyszłość.

Czarny Łoś wyraził pragnienie wzajemnego szacunku dla odmiennych przekonań religijnych przy pomocy następujących słów:

Biali ludzie, a przynajmniej ci, którzy są chrześcijanami, powiedzieli nam, że Bóg zesłał ludziom Syna, który miał przywrócić porządek i pokój na całej ziemi; powiedziano nam także, iż ten Syn, Jezus Chrystus, został ukrzyżowany, ale że przyjdzie powtórnie w czasie Sądu Ostatecznego, na koniec tego świata czy też cyklu. Rozumiem to i wiem, że jest to prawdziwe. Jednak biali ludzie powinni również wiedzieć, iż według Indian było też wołą Wakan Tanka, Wielkiego Ducha, by zwierzę zamieniło się w dwunożną istotę po to, aby przynieść Jego ludowi najświętszą fajkę. Uczono nas także, iż ta istota – „Kobieta-Biała-Bawolica” (*White Buffalo Cow Woman*) – która przyniosła naszą świętą fajkę, pojawi się znowu pod koniec tego świata, którego nadejście, zgodnie z tym, co wiemy, my, Indianie, nie jest wcale takie odległe.<sup>3</sup>

Dla wielu cytat ten będzie nosił wszelkie znamiona niestosownej prowokacji. Pobrzmiwać w nim będą echa zgubnych praktyk w rodzaju „politycznej poprawności”, zaś oczywistym wyda się fakt, że w swej drugiej części wyznanie Czarnego Łosia należy potraktować jako po prostu całkowicie fałszywe. Mogę odpowiedzieć tylko w ten sposób: wszystko wskazuje na to, iż nie da się przekonać kogoś do miłości Chrystusa, jeśli wpierw powie mu się, że to, co dotychczas było dla niego najświętszą prawdą, jest niczym nie uzasadnioną fantazją, iluzją czy wręcz szkodliwym zabobonem. Jeśli zatem chcemy, by świat nas przynajmniej wysłuchał z uwagą – to powinniśmy pierwsi zrezygnować

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. XIX–XX.

z niczym nie uzasadnionej arogancji duchowej i wyciągnąć rękę do zgody. Musimy bowiem bardzo uważać, aby nie potwierdziła się gorzka konstatacja, której w 1938 roku dokonał jezuita Pierre Charles w swoim artykule odstawiającym kulisy powstania niesławnych protokołów mędrców Syjonu: „Niestety, nienawiść to skarb, a człowiek strzeże go zajadle i z wściekłością kamieniuje tych, którzy próbują mu go odebrać.”<sup>4</sup> Przeciwdziałanie tej nienawiści jest moim zdaniem najważniejszym przestaniem spotkania w Asyżu.

BARTŁOMIEJ DOBROCZYŃSKI, ur. 1958, dr psychologii, pracownik Instytutu Psychologii UJ. Wydał: *Ciemna strona psychiki. Geneza i historia idei nieświadomości* (1993). Publikował w czasopismach specjalistycznych, „Znaku”, „Tygodniku Powszechnym”, „Ethosie”, „Kresach”, „NaGłosie”. Wkrótce w Znaku ukaże się jego książka *New Age*.

## APEL WYDAWCÓW

W pełni popierając stanowisko Rady Polskiej Izby Książki, publikujemy poniżej skrót jej apelu:

*Droga Czytelniczko, Drogi Czytelniku,*  
*Dotychczas książki i prasa korzystały z „zerowej” stawki VAT, lecz w projekcie budżetu na rok 1997 rząd zamierza ją podwyższyć. Oznacza to, że zostanie ograniczona dostępność słowa drukowanego, gdyż:*

- *podrożeje każda książka, każda gazeta; wyższe ceny spowodują spadek popytu, w konsekwencji doprowadzą do zmniejszenia nakładów publikacji, co w przyszłości pociągnie za sobą jeszcze znaczniejsze podniesienie kosztów jednostkowych,*
- *obniży się poziom nauczania, ponieważ placówki naukowe, biblioteki, a także wszyscy uczący się będą musieli ograniczać swoje zakupy,*
- *autorzy – szczególnie debiutanci – będą mieli jeszcze większe trudności z opublikowaniem swoich utworów,*
- *wiele księgarń, szczególnie specjalistycznych, zniknie z rynku.*

**Poprzyj nasze starania o utrzymanie 0 proc. stawki VAT na książki i prasę:**

- **podpisz petycję w księgarni lub bibliotece!**
- **wypełnij i wyślij kartkę korespondencyjną do premiera, którą publikować będzie prasa!**
- **napisz do przedstawiciela swojego okręgu w sejmie i senacie!**  
(ul. Wiejska 4/6/8, 00-950 Warszawa)
- **napisz do lokalnej gazety!**

<sup>4</sup> Ks. P. Charles SJ, *Prawda o Protokołach mędrców Syjonu*, tłum. W. Błońska, seria: *Znak. Problemy*, (SIW Znak), Kraków, (1990), s. 16.

# DUCH ASYŻU W KLASZTORACH BENEDYKTYŃSKIEJ RODZINY

*Jan M. Bereza OSB*

## Początki dialogu monastycznego

W tym samym mniej więcej czasie, gdy św. Benedykt – twórca monastycyzmu zachodniego – siedział na swej macie w grocie gór Subiaco, Bodhidharma – twórca szkoły zen – siedział na górze Shaolin. Nie mogli się oczywiście znać ani nawet słyszeć o sobie; nie mogli tym bardziej przewidzieć, że po piętnastu wiekach ich uczniowie spotkają się na drogach kontemplacji. „Jeśli udałoby się znaleźć wspólną płaszczyznę między zenem a chrześcijaństwem”, pisał *rosi* (mistrz zen) Yamada po otwarciu benedyktyńskiego centrum medytacji, które prowadzi jego uczeń o. Willigis Jaeger OSB, „byłby to przełomowy moment w dziejach ludzkości, byłby to naprawdę punkt zwrotny dla rozwoju kultury rodzaju ludzkiego i dla urzeczywistnienia pokoju na świecie”. Ukazując różnice między buddyzmem i chrześcijaństwem na płaszczyźnie teologicznej i filozoficznej, *rosi* Yamada wskazał jednocześnie na możliwość znalezienia punktów stycznych na płaszczyźnie doświadczenia duchowego. I tak mistyczne doświadczenie św. Benedykta – kiedy to zobaczył on „cały świat w jednym promieniu słońca” (św. Grzegorz, *Dialogi*, XXXV, 3) – *rosi* Yamada uznał za oświecenie, *satori*, jakie miało wielu mistrzów zen.

Gdy Sobór Watykański II ogłaszał Deklarację o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, dialog międzyreligijny znany był zaled-

wie kilku członkom benedyktyńskiej rodziny. Niektórzy z nich, jak benedyktyni o. Henri Le Saux czy Jules Monchanin, opuścili swoją ojczyznę i wyjechali do Indii, by stać się „Hindusami dla Hindusów”. Założony przez nich w 1950 roku benedyktyński aśram Saccidananda głosi do dziś Ewangelię w języku, filozofii i kulturze Indii. Inni, jak trapista Thomas Merton, prowadzili ów dialog nie wychodząc w zasadzie ze swej pustelni.

Dialog międzyreligijny rozumiany był od początku jako duchowa wymiana – zgodnie z zaleceniami Dekretu o działalności misyjnej Kościoła, aby instytuty zakonne zastanawiały się uważnie, „w jaki sposób ascetyczne i kontemplacyjne tradycje, których nasiona Bóg niekiedy złożył w starożytnych kulturach jeszcze przed głoszeniem Ewangelii, można by przejąć do zakonnego życia chrześcijańskiego” (*Ad gentes divinitus*, 18). Po 20 latach od wydania soborowych dekretów Ojciec Święty Jan Paweł II w przemówieniu do uczestników plenarnego posiedzenia Sekretariatu d/s Niechrześcijan potwierdził to słowami: „Jest rzeczą możliwą, że każdy będąc w zgodzie z własną wiarą, ubogaca się wzajemnie poprzez wymianę duchowych doświadczeń i dzielenie się formami modlitwy, które są drogami spotkania z Bogiem (...), myślę tu szczególnie o dialogu międzymonastycznym.” Podobnie rozumieli sens owego dialogu jego pionierzy; o. La Saux pisał przed laty, że „Indie przychodzą w kolejnym stosownym czasie, w momencie wybranym przez Boga, by pomóc Kościołowi odkryć jego własne skarby lub przynajmniej przyczynić się do ich owocowania”<sup>1</sup>.

Benedyktyni byli wielokrotnie zachęceni przez Stolicę Apostolską do podjęcia dialogu z mnichami innych tradycji religijnych, istniało bowiem przekonanie, że religie, mimo wielu różnic filozoficznych, doktrynalnych czy obrzędowych, na płaszczyźnie życia monastycznego i kontemplacyjnego wykazują zadziwiające podobieństwa. Świadectwem tego jest przesłanie wystosowane przez Pawła VI w grudniu 1968 roku do uczestników spotkania zorganizowanego w Bangkoku przez l'Aide à l'Implantation Monastique (w skrócie A.I.M.), a także list wysłany z okazji podobnego spotkania w 1973 roku przez ówczesnego przewodniczącego Sekretariatu d/s Niechrześcijan, kardynała S.Pignedoli. W tym ostatnim dokumencie czytamy między innymi: „Historycznie patrząc, mnich jest podstawowym gatunkiem *homo religiosus* wszystkich czasów i służy za punkt odniesienia tak samo dla chrześcijan, jak i dla niechrześcijan. Istnienie monastycyzmu w samym sercu Kościoła katolickiego jest samo w sobie pomostem łączącym wszystkie religie.”<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Henri Le Saux, *Milczący świadkowie Absolutu*, tłum. Janina Mroczkowska, „Karmel” 1/1984, s. 8 (jest to fragment książki *Les Jeux de Lumière*, wyd. w 1979 r.).

<sup>2</sup> Cyt. za „Bulletin A.I.M.” 1980 (29), s. 25.

Jako odpowiedź na wezwanie Stolicy Apostolskiej w połowie lat 70. powstały dwie organizacje: w Ameryce The North American Board for East–West Dialogue (rada, która przyjęła potem nazwę Monastic Interreligious Dialogue – M.I.D.), w Europie zaś Dialogue Interreligieux Monastique (D.I.M.); obie stanowiły podkomisję A.I.M. i współpracowały z Papieską Radą d/s Dialogu Międzyreligijnego. Organizacje te stworzyły „Program duchowej wymiany Wschód – Zachód”, dzięki któremu mnisi katoliccy oraz mnisi buddyjscy i hinduistyczni mogli nawzajem odwiedzać swoje klasztory.

## Polskie doświadczenia

Do najważniejszych polskich epizodów dialogu międzyreligijnego na płaszczyźnie monastycznej należy zapewne spotkanie *W duchu Asyżu*, które miało miejsce w klasztorze benedyktynów w Tyńcu w październiku 1987 roku. Wzięli w nim udział wybitni mistrzowie zen: Seung Sahn, reprezentujący koreańską tradycję buddyzmu, i Jakusho Kwong, reprezentujący tradycję japońską. Spotkanie prowadził ówczesny podprzeor, a obecnie opat tyniecki o. Adam Kozłowski. Na moje wyznanie, że od wielu lat marzyłem, by doszło do takiego spotkania, *rosi* Kwong odpowiedział:

I moim marzeniem było spotkać praktykujących braci. Jestem Chińczykiem i mieszkam w Ameryce. W tym klasztorze czuję tyle serca i ciepła. Po raz pierwszy mój sen się ziścił.

Cisza, której razem doświadczamy, jest dużo głębsza, niż jestem w stanie wyrazić. Ta subtelna głębia zawiera w sobie zarówno to, co wewnętrzne, jak i to, co zewnętrzne, a jednak nie potrafimy jej nazwać. Ona patrzy poprzez nas, ona słucha poprzez nas, ona czuje poprzez nas, ona mówi poprzez nas i jeszcze jest cały czas z nami.(...)

Jest wiele dróg na górę, od podnóża aż do szczytu. Góra nie może stać bez swej podstawy i nie może stać bez swojego szczytu. Dlatego prawda nie może być wyłączająca, musi być włączająca wszystko. Ta podstawa jest względna, jest jakby źródłem, szczyt zaś jest Absolutem, ostatecznością. Ale szczyt i podstawa schodzą się razem – to tak, jak mamy różne szaty, inne style i różne formy przejawiania, ale istotowo jesteśmy jednym.

Następne pytanie: czym jest jedno?

Co jest co?

Co?

Dobry wieczór Wam!<sup>3</sup>

Po spotkaniu w Tyńcu pojechaliśmy do Częstochowy. W kaplicy Czarnej Madonny przywitał nas biskup częstochowski, który w tym

<sup>3</sup> Tekst spisany z taśmy magnetofonowej, tłum. Dorota Krzyżanowska.

czasie wręczał kopie obrazu delegacjom z różnych parafii. *Rosi Kwong* z towarzyszącymi mu buddystami złożył głęboki (do samej ziemi) pokłon przed obrazem Matki Boskiej Częstochowskiej. Otrzymałą od ojców paulinów kopię tego wizerunku zabrał do Kalifornii i umieścił w swoim centrum zen.

W późniejszych latach *Jakusho Kwong* odwiedził kilkakrotnie klasztor benedyktynów w Lubiniu. Na spotkaniu w maju 1990 roku wyjaśniał m.in. sens siedzącej medytacji:

Dogen był mnichem, który w XIII wieku przeniósł zen soto z Chin do Japonii i zaczął stosować siedzącą medytację jako drogę patriarchów.

Siedząca medytacja to nie jest tylko praktyka, to jest konieczność. To nie jest siedzenie, to nie jest uspokajanie umysłu, to nie jest forma siedzącego Buddy, bo twój umysł w istocie nie potrzebuje uspokojenia, on już jest spokojny i my musimy to na nowo odkrywać. Na siedzącą medytację potrzeba wiele czasu – 3, 4, 10, 20, 30 lat – to nie jest wcale dużo, ojciec Jan wie o tym... Czasami wydaje się, iż nic nie ulega zmianie, a tylko rosną trudności. Jeśli czegoś oczekujemy, rozczarowujemy się. Tak jest zwłaszcza na początku. Gdy pojawiają się trudności, wielu inteligentnych ludzi odchodzi, a często mniej bystrzy zostają. (...)

Forma siedzącej medytacji liczy sobie ponad 2000 lat, jest jednak poza słowami. Możemy mówić zwykle tylko o jednej stronie rzeczy, ale kiedy mówię „białe”, to powinno się w tym zawierać i „czarne” – to jest język czisty, który odzwierciedla się w siedzącej medytacji. (...)

Siedzenie to nie jest odpoczywanie, siedzenie to nie jest działanie. Wszystko, co zawiera działanie, zawiera i spoczynek. Kiedy widzimy poprzez te dwa aspekty, wtedy znikają problemy, wtedy widzimy, że są one puste. Kiedy praktykujemy siedzącą medytację, tworzymy ogromną ilość energii...

Jeśli siedzimy przez dłuższy czas, przychodzą nam różne myśli, odczuwamy ból; ból czyni nas małymi i upartymi, ból zmienia nasz oddech. Zamiast słuchać swoich myśli pośród bólu, słuchaj swojego oddechu. Bieg oddechu określa siłę twojego „siedzenia”. Twoje „siedzenie” potrzebuje siły.

Na pytanie „czy można wyłączyć całkowicie niepotrzebne myśli?” *rosi Kwong* odpowiedział:

Gdybyś nie miała myśli, to byś nie żyła. Gdy zaczynamy praktykować, oczekujemy, że całe myślenie zatrzyma się. Musimy zapytać samych siebie: co to jest myślenie? Jedna myśl znikająca w przestrzeni to nie jest myślenie. Jedna myśl przebiegająca przez twój umysł oznacza, że żyjesz. Nie-myślenie to bycie jak dziecko. Ponieważ możesz wejść do tego wymiaru rzeczywistości, możesz też odciąć gniew, głupotę, chciwość... Możesz stać się osobą bardziej współczującą. Musisz mieć jednak jakąś metodę praktyk, aby przemieniać umysł...

Natomiast zapytany o praktykę mantry *rosi Kwong* zwrócił uwagę, że daje ona dużo energii, ponieważ pozwala zapomnieć o sobie, a ponadto inspiruje do innych form praktyki.

Kiedy praktykowałem z wietnamskim mistrzem zen, nie „siedzieliśmy” zbyt długo, w czasie pracy lub innych zajęć ktoś uderzał w dzwon i powtarzaliśmy mantrę. To

wszystko ożywia nasze siedzenie, a ponieważ jako istoty ludzkie jesteśmy uwarunkowani, dlatego chwytny się różnych sposobów, aby ożywić naszą praktykę.<sup>4</sup>

Rok później Jakusho Kwong przybył do lubińskiego klasztoru w towarzystwie kilku uczniów z USA i z Polski. Goście brali udział w mszy świętej i benedyktyńskich modlitwach. W czasie jednego ze spotkań *rosi* Kwong mówił dużo o istocie medytacji, podkreślając, że powinna ona trwać i przenikać całe życie:

Ile razy zachodzi słońce? Ponieważ zachodzi wiele razy, dlatego jest bardzo piękne. Naszą praktykę powtarzalności cechuje ta sama powtarzalność i piękno. W tym, co robimy, nie powinniśmy czynić różnicy między tym, co świeckie, a tym, co święte. W każdym działaniu jest medytacja. Jeśli się spieszysz, powinieneś rzeczywiście się spieszyć. Jeśli zwalniasz, to naprawdę zwolnij. Wstawanie rano, mycie zębów, spożywanie posiłków... – cokolwiek robisz, to jest medytacja. Dzięki temu całe nasze życie może być połączone, zjednoczone. (...)

Podczas *sessin* pewna kobieta powiedziała mi, że nie wie, co praktykować: zen czy chrześcijaństwo... Nie mogłem powstrzymać się od śmiechu, bo zen to codzienne życie. Potrzeba jednak światła, aby mogło się rozwijać.

Dla wielu ludzi odcięcie myślenia jest przerażające, tak samo dla ludzi Zachodu jak i Wschodu. W swojej istocie umysł jest poza myśleniem. Myśli podobne są do fal na oceanie. Fale są tylko na powierzchni, na dnie ocean jest nieporuszony, panuje tam zupełna cisza (...).

W praktyce medytacji wszystko, co robimy – to obserwujemy swoje myśli. Mówimy o postawie ciała i postawie umysłu; kiedy siedzimy z wyprostowanym kręgosłupem, wtedy nasz umysł łączy się z ciałem, wtedy też nasze myśli zaczynają wygasać. Podobnie gdy idziesz na spacer w góry i wracasz, wtedy myślący umysł nie jest tak aktywny, umysł i ciało połączyły się. Podobnie jest z oddechem: na styku wdechu i wydechu nasze myślenie jest odcięte, to uniwersalny punkt. Kiedy pozwalamy myślom, aby odeszły tak, jak przyszły, wtedy umysł czuje ulgę, jest odświeżony. (...) Niektórym wydaje się, że droga do jedności jest daleka; mówi ci to myślący umysł, a ty w to wierzysz. Wierzymy w fale, nie wierzymy w dno. Powinniśmy mieć więcej wiary. (...)

Myślący umysł nie jest czymś złym. Ponieważ jesteśmy ludzkimi istotami, dlatego myślimy. Ale czyste myślenie jest czymś innym niż myślenie fałszywe, ze złudzeniami. Powinniśmy wiedzieć, jak myśleć na sposób jasny. Kiedy zaczynałem praktykować zen, też sądziłem, że myślenie nie jest dobrą rzeczą; jest tak wtedy, gdy nie mamy czystości w sobie, wtedy projektujemy na rzeczywistość swoje pragnienia, lęki, przyzwyczajenia itd. W czasie medytacji przechodzimy przez różne etapy, czasami wydaje się, że jesteśmy głupsi; w rzeczywistości – jesteśmy bardziej prości, a nasz umysł bardziej czysty. Wiele rzeczy powoduje zmiany w umyśle. Gdy pojawiają się trudności, powinieneś sprawdzić swoją postawę. Trzeba mieć jakąś metodę, wiele z nich jest potwierdzonych przez pokolenia, na przykład liczenie oddechów, koncentracja na oddechu czy mantry. Musisz coś wybrać i praktykować. Gdybyś był bez–myśli, wtedy bybyś wielkim mistrzem. Potrzeba nam wiary, wiara musi być przypomniana nieustannie, ponieważ tak szybko zapominamy. Jeśli nawet osiągniemy jedność ze wszystkim, to też musimy pamiętać, że małe jest małe.

<sup>4</sup> Tekst spisany z taśmy magnetofonowej, tłum. Jerzy Dmuchowski.

Jeśli siedzimy w medytacji, to czasami mamy dobre siedzenia, a czasami nie. Nie jest dobrze, abyśmy to oceniali i mówili: dzisiaj miałem dobre siedzenie, wczoraj miałem złe siedzenie. Wczoraj tworzy dzisiaj. Zazwyczaj szukamy pozytywnych aspektów: [nawet] kiedy nasza medytacja nie jest najlepsza, powinniśmy ją zaakceptować, ponieważ jest naszą medytacją. Wielu zaawansowanych uczniów ma okresy nienajlepszej medytacji, a następnie okresy bardzo dobrej. Spróbujmy więc nie oceniać i nie czynić różnicy między medytacją a przykładowo robieniem zakupów na bazarze.

W świątyni mego mistrza w Japonii pewien mnich pokazywał mi paczki zielonej herbaty i powiedział: „Ta herbata jest droższa i lepsza, a ta herbata jest tańsza i gorsza.” Potem uśmiechnął się i na jednym pudełku napisał „miła”, a na drugim – „dobra”. Którą herbatę wolisz?<sup>5</sup>

### Czarka zielonej herbaty

Kilka miesięcy później mogłem pić zieloną herbatę z *rosi* Kwongiem w jego ośrodku – Sonoma Mountain Zen Center. Przywitano nas przed obrazem Matki Boskiej Częstochowskiej. Nie był to jedyny polski akcent w tym miejscu. W pomieszczeniu przeznaczonym na *dokusan* (rozmowy z mistrzem zen) leżał kij z jałowca przywieziony z Zakopanego. Służy on często mistrzowi w czasie wygłaszania nauk. W tym właśnie pomieszczeniu *rosi* Kwong przygotował herbatę. Był to specjalny gatunek zielonej herbaty, parzony jedynie przy specjalnych okazjach – wielki znak gościnności i życzliwości. Potrzeba nam było ciszy, aby wyrazić uczucia i myśli. Chwila medytacji, pokłony, unosząca się woń kadzideł i słońce zachodzące za zboczem góry – dopowiedziały resztę.

Gdy *rosi* Kwong dowiedział się, że za kilka dni jadę do klasztoru kamedułów w Big Sur, gdzie przebywa br. David Steindl-Rast OSB (który wiele lat życia poświęcił, aby zbliżyć buddyzm i chrześcijaństwo), zachęcał mnie, abym wypił z nim czarkę zielonej herbaty i pozdrowił serdecznie. Gdy zaszło słońce, pożegnaliśmy się z ufnością, że znów się zobaczymy, może tym razem w Polsce. W każdym razie czarka herbaty pokona czas i przestrzeń, nie pozwoli zapomnieć.

Już w klasztorze kamedułów w Big Sur, ukrytym wśród gór nad oceanem, 15 stycznia wieczorem na tablicy ogłoszeń przeczytałem kartkę: „Jesteśmy w stanie wojny, zrzucamy ciężkie bomby na Irak i Kuwejt. Módlmy się o pokój.” Uświadomiłem sobie, że nie można uciec przed odpowiedzialnością za losy świata, nawet za murami najbardziej zamkniętego klasztoru, w najbardziej odległym zakątku Ziemi. Przypomniało mi się wtedy powiedzenie jednego z mistrzów zen: „Pijąc czarkę zielonej herbaty, możesz powstrzymać wojnę.” Stało

<sup>5</sup> Tekst spisany z taśmy magnetofonowej, tłum. Mikołaj Markiewicz.

się dla mnie oczywiste, że najprostsza ludzka czynność ma transcendentny wymiar.

W maju 1993 roku *rosi* Kwong znowu przebywał w Polsce i razem z XIV dalajlamą Tybetu odwiedził hitlerowski obóz zagłady w Oświęcimiu. Wizyta ta miała szczególnie symboliczne znaczenie, gdyż *rosi* jest z pochodzenia Chińczykiem. Dalajlama i *rosi* Kwong ukazywali światu, że Chińczycy i Tybetańczycy mogą żyć w przyjaźni, mimo niezliczonych zbrodni ludobójstwa, jakich dokonano w Tybecie. Wizyta w Oświęcimiu była także okazją do modlitwy o pokój z przedstawicielami różnych religii. W swym wystąpieniu Dalajlama podkreślił, że naturą człowieka jest łagodność oraz dobro i szczególnie w miejscach, gdzie dokonano wielu zbrodni, powinniśmy zastanawiać się, jak przekształcić ludzką energię. Zapytany o owoce „Programu duchowej wymiany” dla buddystów, odpowiedział m. in.: „Najważniejszą rzeczą, jakiej mogliśmy się nauczyć od braci chrześcijańskich, jest wasze zaangażowanie w życie społeczeństwa i na rzecz społeczeństwa.”

### Na dobrej drodze

Na prośbę kardynała F. Arinze i przy współpracy z Papieską Radą do Dialogu Międzyreligijnego powstał dokument *Kontemplacja i Dialog Międzyreligijny* będący podsumowaniem i oceną nagromadzonych doświadczeń, zarówno pozytywnych, jak i negatywnych. Dokument przypomina słowa Jana Pawła II wypowiedziane w Asyżu przy okazji Dnia Modlitw o Pokój: „Każda autentyczna modlitwa jest poruszana działaniem Ducha Świętego, który w tajemniczy sposób jest obecny w sercu każdego człowieka” i podkreśla, że „formy modlitwy wypracowane poza tradycją chrześcijańską nie są *a priori* zagrożeniem dla chrześcijańskiej wiary”. Dokument ukazuje pewne „kryteria rozróżniania”, aby prowadzony dialog był autentyczny, a także ukazuje szanse, jakie daje chrześcijanom spotkanie w duchu dialogu. „Chrześcijanin”, czytamy w dokumencie, „z największym zainteresowaniem obserwuje ludzi naprawdę religijnych, czyta i słucha świadectw ich wiary, które przypominają słowa Jezusa: »U nikogo w Izraelu nie znalazłem tak wielkiej wiary.«” W zakończeniu dokumentu zauważono, że mnisi i mniszki, podobnie jak i inni chrześcijanie, którzy poszukują kontemplacji w dialogu z duchowościami Wschodu, dobrze odnajdują się w spotkaniu dwóch ruchów w Kościele: odnowy kontemplacyjnej i dialogu międzyreligijnego. „W momencie połączenia tych dwóch sił”, stwierdza dokument, „mogą one stać się silnym ruchem odnowy życia we wspólnocie chrześcijańskiej, spotkanie to bowiem niesie ze sobą wzajemne oddziaływanie, w którym dialog jest za-

proszaniem do zatopienia się w modlitwie, a kontemplacja jest wezwaniem do rozszerzania praktyki dialogu”.

W listopadzie 1994 roku ojciec Opat Prymas Jerome Theisen OSB w liście rozesłanym do wszystkich wspólnot benedyktyńskich na świecie ogłosił powołanie Sekretariatu Generalnego D.I.M. – M.I.D.; do tej pory te dwie organizacje były komisjami A.I.M., teraz stały się niezależną organizacją współpracującą z Papieską Radą do Dialogu Międzyreligijnego. Opat Prymas wraz z Opatami Generalnymi cystersów powołali podobne komisje w Indiach i w Australii, a także zatwierdzili kandydaturę ojca Pierre’a de Bethune, przeora klasztoru benedyktynów Saint-André de Clerlande w Belgii, jako Generalnego Koordynatora wszystkich czterech komisji. Jednym z konsultorów komisji europejskiej (D.I.M.) był zamordowany w Algierii o. Christian de Chergé.<sup>6</sup> Wspomniany list Opata Prymasa kończy się słowami:

Wiele konfliktów w świecie ma podłoże religijne. Naszym obowiązkiem jest ukazanie duchowych wartości różnych religii istniejących w świecie, w nadziei, że poznanie i dialog naszych mniszek i mnichów przyczyni się do utrzymania pokoju w świecie. Pokój jest darem, który przekazał nam św. Benedykt. Musi on być naszym wkładem w dialog między religiami.

W słowach tych rozbrzmiewa duch Asyżu. Niech będą one dla nas wezwaniem do rozwijania dzieła, które 10 lat temu w Asyżu dało wszystkim ludziom wielką nadzieję na życie w pokoju.

JAN M. BEREZA OSB, ur. 1955, ukończył studia filozoficzne na ATK w Warszawie i teologiczne na PWT w Poznaniu. Publikował m. in. w następujących pismach: „»i« – miesięcznik trochę inny”, „Z pomocą”, „Nasza Rodzina”, „Monos”. Wydaje biuletyn „Medytacja i Dialog”, jest konsultorem D.I.M. Mieszka w Lubiniu.

<sup>6</sup> Po jego śmierci kardynał F. Arinze stwierdził, że dialog musi być prowadzony dalej: „Nie mamy alternatywy dla dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego. Powinno to być raczej bodźcem do rozwijania międzyreligijnego dialogu.”

# STARY MISTRZ I INNI

PIĘĆ NIECO PRZYPADKOWO ZESTAWIONYCH TEKSTÓW  
I KILKA SŁÓW KOMENTARZA

*Ks. Tomasz Węćławski*

Moją wypowiedź traktuję bardziej jako impuls do rozmowy niż jako gotową i sprecyzowaną opinię. Stąd też będzie ona miała charakter świadectwa raczej niż systematycznej i opartej na jasno przedstawionych argumentach refleksji. Ponieważ jednak jest to świadectwo teologa, uważam za swój obowiązek umieścić w nim także pewne minimum twierdzeń porządkujących. Uczynię to w zakończeniu. Żeby rzecz całą uczynić możliwie konkretną, jako punkt wyjścia tego krótkiego rozważania i świadectwa wybieram klasyczny tekst chiński wyjęty z *Dao de jing*, księgi przypisywanej Staremu Mistrzowi z szóstego wieku przed Chrystusem – Lao zi.

Moje świadectwo pragnie zarazem być zaproszeniem do wspólnego przeżycia. Dlatego postanowiłem dołączyć do tego tekstu wyjściowego cztery inne, pochodzące ze źródeł bardzo od niego odległych, wybrane jednak na zasadzie mniej lub bardziej wyraźnie narzucającego się skojarzenia. Proponuję czytelnikom, żeby (zanim w krótkim komentarzu przedstawię rodzące się we mnie wobec tego zestawienia tekstów pytania i odpowiedzi) spróbowali sami zastanowić się nad wrażeniem, jakie zestawienie to wywołuje w nich, i ewentualnie postawić swoje własne pytania. Oto tekst Lao zi:

Jedność osiągnięta od dawna: niebo osiągnęło jedność, skoro stało się czyste i jasne; ziemia osiągnęła jedność, skoro spoczęła spokojnie; duch osiągnął jedność, skoro stał się ożywczą mocą; dolina osiągnęła jedność, skoro wypełniła się (wodą); władca tego wszystkiego (człowiek) osiągnął jedność, skoro przestrzega porządku. Jest tak dlatego, że gdyby niebo nie stało się czyste i jasne, musiałoby się rozpaść; gdyby

ziemia nie spoczęła spokojnie, byłby to jej koniec; gdyby duch nie stał się ożywcza mocą, musiałby ustać; gdyby dolina nie wypełniła się (wodą), musiałaby zamrzeć; gdyby władca tego wszystkiego nie postępował szlachetnie, musiałby upaść. Korzeniem tego, co szlachetne, jest zawsze uniżenie. Początkiem tego, co wysokie, jest zawsze to, co niskie. Tak więc władca tego wszystkiego sam się nazywa „sierotą”, „mało wartym”, „do niczego”. Czy nie dlatego, że za początek wszystkiego uważa uniżenie? Może nie? Dlatego jednoczy, nie przymuszając do jedności. Nie pragnie lśnić jak drogi kamień, ale trwać jak zwykły kamyk. (...) Co jest pod niebem, ma początek, jest to matka wszystkiego pod niebem. Dobrze rozpoznać matkę to znaczy poznać dzieci. Kto wróci pod opiekę matki, na końcu życia nie poniesie szkody. Zatrzyma się zmienność, zamknie się brama, koniec życia nie będzie upadkiem. Widzieć małe sprawy to znaczy: widzieć jasno. Zachować łagodność to znaczy: moc. Używać jasności, żeby wracać do światła. Nie odstąpić od środka to się nazywa: być stałym (Lao zi, rozdz. 39 i 52; tłum. TW).

Teraz cztery inne teksty, które moje odczucia i moja wyobraźnia gotowe są połączyć z tym, co czytam u Lao zi. Podaję je tu w kolejności ich powstania. Zwracam jednakże uwagę szczególnie na trzeci spośród nich:

1. Kto baczy na wiatr, nie będzie siał, a kto na chmury patrzy, nie będzie zbierał. Jak nie wiesz, którą drogą duch wstępuje w kości, co są w łonie brzemiennej, tak też nie możesz poznać działania Boga – który sprawuje wszystko. Rano siej swoje ziarno i do wieczora nie pozwól spocząć swej ręce, bo nie wiesz, czy wszędzie jedno czy drugie, czy też są jednakowo dobre. Przyjemne jest światło i miło oczom widzieć słońce. Tak więc jeżeli człowiek wiele lat żyje, ze wszystkich niech się cieszy i niech pomni na dni ciemności, bo będzie ich wiele. Wszystko, co ma nastąpić, to marność (Koh 11, 4–8).

2. W owym czasie Jezus przemówił tymi słowami: „Wysławiam cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi, a objawiłeś je prostaczkom. Tak, Ojcze, gdyż takie było Twoje upodobanie. Wszystko przekazał mi Ojciec mój. Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn, i ten, komu Syn zechce objawić. Przyjdźcie do mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię. Weźcie moje jarzmo na siebie i uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem, a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych. Albowiem jarzmo moje jest słodkie, a moje brzemię lekkie” (Mt 11, 25–30).

3. Pewien mistrz mówi: „Wszystkie rzeczy podobne kochają się wzajemnie i łączą ze sobą, niepodobne natomiast unikają się i nienawidzą.” Inny mistrz twierdzi, że nie ma rzeczy bardziej od siebie odmiennych niż niebo i ziemia. W swej naturze ziemia poczuła, że daleka jest od nieba i do niego niepodobna. Dlatego umknęła od niego aż do najniższego miejsca. Z tej samej przyczyny pozostaje nieruchoma: lęka się doń zbliżyć. Niebo poznało w swej naturze, że ziemia umknęła od niego i zajęła najniższe miejsce, dlatego całe się jej oddało i tym sposobem uczyniło ją płodną. Mistrzowie są zdania, że szerokie i rozległe niebo nie zatrzymało w sobie niczego, nawet na szerokość końca szpilki, czego by nie dało ziemi w postaci płodności. Stąd zwana jest ona stworzeniem najpłodniejszym ze wszystkich rzeczy doczesnych.

To samo twierdzą o człowieku, który się unicestwił sam w sobie, w Bogu i wszystkich stworzeniach. Zajął najniższe miejsce, a Bóg musi się mu cały oddać – w przeciwnym razie nie byłby sobą. Dla mnie jest to prawda pewna, wieczna, nieprzemijająca: każdemu człowiekowi, który się wyrzekł samego siebie aż do samej głębi, Bóg musi się udzielić bez reszty i całą swą mocą oraz z taką pełnią i tak bezwzględnie, że niczego nie zatrzymuje ze swego życia, bytu, natury i Bóstwa, lecz wszystko to daje w postaci płodności człowiekowi, który się cały zdał na Niego i zajął najniższe miejsce (Mistrz Eckhart, *Kazanie 48*, w: tenże, *Kazania*, Poznań 1986, s. 299).

4. To, co proste, zawiera w sobie zagadkę tego, co trwałe i wielkie. Nagle zawita u człowieka, a przecież potrzebuje długiego dojrzewania. Swoje błogosławieństwo skrywa w niepozorności zawsze tego samego. Przestrzeń wszystkich rzeczy wyrastających wokół polnej drogi przynosi i daruje [nam] świat. W Niewypowiedzianym ich mowy, jak powiada Eckhart, stary mistrz lektury i życia, Bóg jest dopiero Bogiem (Martin Heidegger, *Der Feldweg*, Frankfurt a. M. 1978, s. 4; tłum. TW).

Może ktoś powiedzieć, że jakkolwiek analogie między tymi tekstami są uderzające, takie ich zestawienie jest zarazem przypadkowe i tendencyjne. Że zatem nie należy z niego wyciągać ogólniejszych, a już w żadnym razie wiążących wniosków. To prawda. Rzecz jednak w tym, że takie zestawienia pojawiają się w nas i wokół nas, czy chcemy tego, czy nie. Intensywność spotkań międzykulturowych i międzyreligijnych w naszych czasach gwałtownie rośnie – choćby tylko ze względu na łatwość komunikacji, ale przecież także ze względu na zachodzące na naszych oczach szybkie i głębokie przemiany kulturowe. Stwarza to dla teologii chrześcijańskiej dodatkowe i wciąż jeszcze nie dosyć poważnie podjęte wyzwania.

Ze względu na właściwe zadanie teologii, którym jest słuchanie głosu Boga samego, skądkolwiek On się odzywa, nie wydaje mi się rzeczą właściwą ani pochope wyciąganie wniosków o podobieństwie, pokrewieństwie czy nawet tożsamości istotnych pierwiastków różnych i naprawdę odległych od siebie kultur i religii, ani też równie pochope odrzucanie takich narzucających się zestawień i impulsów, które z nich płyną. Dlatego odważam się krótko skomentować zestawione tu teksty – a raczej samą możliwość i sens takiego zestawienia.

Co łączy tych pięć tekstów? Powracające w nich motywy? Są one przecież na tyle ogólne i fundamentalne, że nie ma bynajmniej nic dziwnego w ich obecności w tak różnych miejscach i u tak odmiennych autorów. Mniej lub bardziej wyraźnie we wszystkich pięciu tekstach pojawia się motyw nieba i ziemi, motyw uniżenia i pokory, motyw „cichego porządku” i wreszcie motyw matki (czy raczej synostwa). Podobieństwa są rzeczywiście zaskakujące. Czytelnik Eckharta może mieć wrażenie, że prawie bez zmian powtarza on to, co blisko dwa tysiące lat przed nim powiedział Lao zi – jakby Mistrz znał tamten

tekst! Jednakże to pokrewieństwo i powracanie motywów nie wydaje mi się tu wcale najważniejsze, nawet jeśli to ono skłoniło mnie do zestawienia tych właśnie pięciu tekstów. W tych sprawach lepiej jednak zachować daleko posuniętą ostrożność. Pochopne utożsamienia międzykulturowych motywów i pojęć już wiele razy okazały się pułapką. Z pułapką tą możemy się spotkać i dzisiaj w beztrójce, z jaką wielu ludzi szczerze oddanych sprawie spotkania i wzajemnego wzbogacenia kultur i religii przekracza dzielące je dotąd granice.

Co zatem naprawdę łączy te teksty? Mistrzostwo ich twórców? Owszem, z pewnością – i to mistrzostwo rozumiane jak najbardziej dosłownie. Przy wszystkich między nimi różnicach i całej dysproporcji to są rzeczywiście wielcy Mistrzowie – i tak też są mniej lub bardziej powszechnie nazywani. Znaczenie tych tekstów jest niewątpliwie związane z wagą wypowiedzi i siłą oddziaływania ich autorów. Wielu znalazło i znajduje w nich właśnie swoich mistrzów i przewodników, wielu też wyczuwa istotność ich słów. Wcale niemało jest takich, którzy gotowi są uznać za swoich mistrzów wszystkich pięciu. Wybierając i zestawiając te właśnie teksty, i ja się do nich przyłączam. Mógłbym zatem powiedzieć, że łączy te teksty również moja gotowość uznania autorytetu ich autorów – że więc także ja (choć oczywiście nie ja sam) łączę je ze sobą. Ale i to nie wydaje mi się teraz wcale ważne.

Pytanie, które najbardziej mnie porusza, kiedy spotykam się z wypowiedziami tego rodzaju i kiedy wyczuwam ich duchowe pokrewieństwo, brzmi nie tyle: co je między sobą i mnie z nimi łączy, ile raczej: co mnie (czy też nas) od nich dzieli. Nie pytam, co dzieli je między sobą, bo nie sądzę, żebym mógł uczciwie odpowiedzieć na takie pytanie, nie znając odpowiedzi na to o wiele bardziej fundamentalne, które właśnie postawiłem. Co zatem dzieli mnie od takich tekstów i od wyczuwalnego w nich i przez nie poczucia fundamentalnej jedności tego duchowego i fizycznego świata, w którym je znajduję?

Odpowiem słowem dobrze znanym, ale za mało pamiętanym i przypominanym – w szczególności w tym właśnie kontekście spotkania kultur i religii – to jest rozeznania i oceny wartości duchowych. Tym, co mnie oddziela od prawdy, jest „pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia [to znaczy: upojenie posiadaniem]” (1 J 2,16). Inaczej mówiąc, tym, co naprawdę dzieli mnie od każdego z tych tekstów, jest moje przekonanie, że, aby je zrozumieć, nie muszę się im wcale poddawać – wystarczy, że je przed sobą mam. Jak długo sądzę, że dobrze rozpoznaję wartość lub bezwartościowość zawartego w nich przekazu, jak długo zatem stawiam się tak czy inaczej ponad nimi (jako ten, który może i powinien rozstrzygać o ich wartości), rozmijam się z tym, co mogą one dla mnie i ze mną uczynić.

Czy jednak mam inne wyjście? Czy zadanie człowieka myślącego nie polega na tym właśnie, żeby rozeznawać, oceniać i rozstrzygać? Oczywiście, że na tym polega. Obok rozstrzygnięć, w których wyraża się moja władza nad poglądami i słowami innych, są jednak i takie, przez które uznają ich władzę nad sobą, a zatem ich prawo do mnie. Temu prawu innych do mnie wcale nie musi symetrycznie odpowiadać moje prawo do nich. Chrześcijańska teologia wywodzi się z takiego właśnie rozstrzygnięcia – i dlatego też jest zdolna odkrywać jego ślady, gdziekolwiek one są – a więc także poza tym obszarem, który dotąd uznawała za własny. Sądzę, że na tym właśnie polega wielka szansa dialogu chrześcijaństwa z innymi religiami. Nie należy się bynajmniej dziwić temu, że chrześcijaństwo okazuje się do tego dialogu bardziej skłonne niż jego ewentualni partnerzy. Jest tak dlatego, że chrześcijaństwo jest też bardziej niż większość innych historycznych religii skłonne do takiego samozakwestionowania w spotkaniu z innym, bez którego owocny dialog międzyreligijny jest w ogóle niemożliwy.

Nie znaczy to jednak bynajmniej, że tylko samo chrześcijaństwo jest zdolne do takiej postawy. To właśnie wydaje mi się najbardziej ujmujące i obiecujące w spotkaniu z myślą i kulturą chińską, że – wbrew (skądinąd uzasadnionemu) przekonaniu o jej poczuciu samowystarczalności i wyższości nad barbarzyńskim światem otaczającym Państwo Środka – najbardziej własne i wewnętrzne wzory i skale wartości tej kultury opierają się na tej samej zasadzie poddania i wydania siebie innemu, na której zbudowane jest chrześcijaństwo. „Korzeniem tego, co szlachetne, jest zawsze uniesienie.” Odkrycie tej zasady w samym sercu świata skądinąd zupełnie mi obcego skłania mnie do większego optymizmu niż najdokładniejsze nawet rozeznanie podobieństw i różnic między religiami.

KS. TOMASZ WĘCŁAWSKI, ur. 1952, prof. dr hab. teologii fundamentalnej, rektor Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Poznaniu. Wydał: *Obecność i spotkanie* (1981), *Zwischen Sprache und Schweigen. Eine Erörterung der theologischen Apophase in Gespräch mit Vladimir N. Lossky und Martin Heidegger* (1983), *Elementy chrystologii* (1988), *Gdzie jest Bóg?* (1992), *Wspólny świat religii* (1995), *W teologii chodzi o Ciebie* (1995).

# POTRZEBA JEDNEGO

*Jacek Bolewski SJ*

Czy chrześcijanin potrzebuje kontaktu z innymi religiami? Odpowiedź nie jest prosta. Kontakt był z pewnością nieunikniony u początków religii chrześcijańskiej. Wszak pierwsi chrześcijanie wywodzili się bez wyjątku z innych religii – z judaizmu albo z religii greckiej czy rzymskiej, jak w przypadku „pogan”. Przejście na chrześcijaństwo wiązało się z nowym spojrzeniem na religię wyznawaną dotąd. Można było dostrzec w niej przygotowanie do przyjęcia objawienia w Jezusie Chrystusie. W tym sensie apostoł Paweł uznaje żydowskie prawo za „pedagoga”, wychowawcę prowadzącego z woli Bożej do Chrystusa (por. Ga 3, 24), podczas gdy w religii greckiej może on odnaleźć intuicje, które spełniają się właśnie w chrześcijaństwie (por. Dz 17, 22 nn). Czy oznacza to, że kontakt z innymi religiami był potrzebny do poznania na ich tle wyższości religii chrześcijańskiej? I czy ta potrzeba pozostaje aktualna, tj. czy pełnia chrześcijańskiego objawienia daje się odkryć jedynie w kontekście pozostałych religii?

Powyższe pytania kryją wiele problemów. Teologiczna odpowiedź wymagałaby rozważenia roli poszczególnych religii w dziejach Bożego objawienia. Należałoby także rozróżnić między religią pojmowaną jako całość a jej pojedynczymi wyznawcami, dla których potrzeba spotkania z innymi religiami nie jest tylko sprawą teoretyczną, lecz wiąże się z konkretną sytuacją życiową. Nie wchodząc na razie w ogólne kwestie, przejdę do konkretów – do świadectwa o własnym doświadczeniu. Dopiero na tym tle pozwolę sobie następnie na kilka uogólnień.

Aby świadczyć, trzeba najpierw doświadczyć... Moje doświad-

czenie dotyczyło nie tyle innych, niechrześcijańskich religii, ile niektórych ich elementów, na dodatek – poza ich rodzimym, naturalnym otoczeniem. Najpierw było spotkanie z hathajogą. Wieści o niej dotarły do mnie w Warszawie pod koniec lat sześćdziesiątych z dwóch źródeł, obu związanych z moją rodziną. Z Poznania doszły mnie słuchy o działalności Tadeusza Paska, organizującego kursy hathajogi, natomiast w kręgach stołecznych usłyszałem o podobnych działaniach Maliny Michalskiej. W obu przypadkach chodziło nie o praktyki religijne w duchu hinduizmu, lecz o ćwiczenia, które miały pomóc w koncentracji, a głębiej – w integracji duchowo-cieleśnej. Kursy prowadzone przez panią Malinę miały początkowo charakter elitarny, gdyż odbywały się w pomieszczeniach jednego z teatrów i były przeznaczone głównie dla aktorów. Gdy udało się zdobyć miejsce w jednej ze szkół i ogłoszenie o kursach pojawiło się w warszawskiej prasie, grono ćwiczących jogę powiększyło się – także o mnie. Właściwie zacząłem ćwiczyć już przedtem, korzystając ze wskazówek, które dali mi uczestnicy wcześniejszych kursów. Ale dopiero osobisty, regularny udział w kursach Maliny Michalskiej pozwolił mi doświadczyć hathajogi na tyle głęboko, że stała się ona odtąd stałym elementem mojej drogi.

To doświadczenie dalej się rozwijało. Kiedy wstąpiłem do zakonu Towarzystwa Jezusowego, mogłem się przekonać, że mam tu jeszcze lepsze możliwości kontynuowania ćwiczeń. Wielkim zwolennikiem jogi okazał się ówczesny magister, mistrz jezuickiego nowicjatu. Z początku chyba nawet tego nie doceniałem, nie zdając sobie sprawy, że joga może wywoływać zastrzeżenia ze strony chrześcijańskiej. Uważałem raczej za oczywiste, że tego rodzaju ćwiczenia mogą jedynie pomóc. Sam doświadczałem ich dobrych skutków, odkąd w regularnym życiu zakonnym znalazłem dodatkową okazję do codziennego praktykowania. Przyznam zresztą, że bardziej od teorii interesowała mnie praktyka. Wiedziałem o istnieniu książki francuskiego benedyktyna o „jodze chrześcijańskiej”, ale nigdy jej nie przeczytałem. Wystarczała mi praktyczna wiedza, a jej postępy wiązały się znowu z rozwojem praktyki, stopniowo pogłębiającej się w wymiarze duchowym.

Nie jest pewnie przypadkiem to, że właśnie duchowość jezuicka pozwoliła na integrację ćwiczeń pochodzących z niechrześcijańskiej religii. Sam św. Ignacy Loyola jako autor wiekopomnych *Ćwiczeń duchowych* był otwarty na różnorodne praktyki, które uważał za pomocne w duchowym rozwoju. Podkreślał rolę ciała w modlitwie. Zalecał różne jego pozycje, pozostawiając wybór ćwiczącemu, czyli rekolektantowi, w zależności od celu danej modlitwy (CD 76). Wymieniał także inne ćwiczenia, zmierzające do lepszej integracji ciała

w rekolekcyjnym procesie. Były to na ogół praktyki zwane umartwieniami (por. CD 85 nn). Także ćwiczenia hathajogi mogą mieć podobny charakter, zwłaszcza dla tych, którzy przez zaniedbanie utracili sprawność fizyczną... Jednak wyraźniejszy jest pozytywny sens praktyki. Integracja ciała ma służyć znalezieniu jedności duchowo-fizycznej. Jedyne taka jedność umożliwi osiągnięcie pełni człowiekowi stworzonemu przez Boga jako duch wcielony, jedność obu wymiarów na tyle istotna, że również życie wieczne może osiągnąć pełnię nie tylko w duchowej, ale i cielesnej jedności z Bogiem, w tym, co nazywa się z-martwych-wstaniem.

Powyższe uwagi pokazują praktycznie, że spotkanie „wschodnich” i „zachodnich” ćwiczeń może prowadzić do głębszego zrozumienia obu stron... Z jednej strony praktyka hathajogi pozwala pojąć, że potoczne wyobrażenia o lekceważeniu cielesności i materii w hinduizmie wymagają rewizji. Jednak trzeba zarazem przyznać, że jedność duchowo-cielesna, wyraźna w praktyce joginów, nie znajduje u nich tak głębokiego uzasadnienia jak w chrześcijańskiej teologii i antropologii stworzenia, gdzie jedność dopełnia się na zawsze – w wieczności. Z drugiej strony ćwiczenia „wschodnie” właśnie pod względem praktycznym mogą uzupełnić drogę chrześcijańską. Wizja duchowo-cielesnej jedności człowieka, obecna już w starotestamentowej koncepcji stworzenia i pogłębiona w nowotestamentowej prawdzie o wcieleniu Boga, nie zawsze znajdowała stosowny wyraz w chrześcijańskiej „duchowości”. Jednostronne podkreślanie „umartwienia” ciała nie wystarcza, co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, ludzki duch także wymaga umartwienia w tej mierze, w jakiej to on staje się źródłem grzechu, przede wszystkim w opacznie pojmowanej wolności. Trzeba zatem pamiętać, że w duchowo-cielesnej jedności człowieka oba jej wymiary wymagają oczyszczenia, przy czym ważniejsze jest uwolnienie grzesznego ducha. Po drugie: podobnie jak negatywnych elementów nie wolno szukać jedynie w ciele, tak pozytywne nie dają się ograniczyć do ducha. Jedność – dana i zadana – oznacza, że istotna jest integracja, w której ciało stanowi nie tylko przeszkodę, ale także istotną pomoc. Ćwiczenia hathajogi są w tej perspektywie darem, jaki trudno znaleźć w całej dotychczasowej duchowości chrześcijaństwa!

Od ogólnych uwag w związku z chrześcijańską praktyką hathajogi powrócę do konkretnego świadectwa, które w moim przypadku wiąże się nadto z buddyzmem zen. Zetknąłem się z nim znowu za pośrednictwem osób spoza kręgu jego wyznawców. Pośrednikiem stał się dla mnie niemiecki jezuita, czynny od lat jako misjonarz w Japonii – Hugo Enomiya-Lassalle. Najpierw, a było to już po nowicjacie, pod koniec studiów filozoficznych, usłyszałem „przypadkowo” wypowiedź same-

go o. Lassalle'a w niemieckim radiu. Następnie sięgnąłem po jedną z jego książek o chrześcijańskim praktykowaniu zenu. Pod wpływem lektury zacząłem samodzielną medytację w tym duchu – w odpowiedniej postawie ciała i skupiając się na oddechu. Jednak po kilku miesiącach, podczas dorocznych rekolekcji ignacjańskich, pojawiło się nagle odczucie, że w mojej praktyce odchodzę od Chrystusa... Przeżycie było na tyle silne, że od razu zaniechałem dalszych prób. Mimo to nadal żywiłem przekonanie o możliwości integracji wschodniej i zachodniej praktyki, zenu i chrześcijaństwa. Rozeznanie sensu danego mi dotąd doświadczenia kazało dostrzec błąd nie w teorii, lecz w praktyce, zwłaszcza w jej samodzielności. Odtąd czekałem na okazję bezpośredniego spotkania z osobą „praktykującą”. Po kilku kolejnych latach zostało mi to dane, z pomocą tego samego pośrednika. Tak się złożyło, że „musiałem” odbyć rekolekcje ignacjańskie pod kierunkiem o. Lassalle'a, podczas jednego z jego pobytów w Niemczech. Kurs był utrzymany w całym tradycyjnym stylu, może dlatego, że uczestniczyli w nim wyłącznie jezuiti. Kiedy zapytałem Ojca, gdzie mógłbym poznać praktykę medytacji zen, wspomniął mi o prowadzonych przez siebie kursach w Bawarii, w hali zbudowanej na wzór wschodni przy franciszkańskim klasztorze. Skwapliwie skorzystałem z tej wskazówki, biorąc przez 2 następne lata udział w 7 kursach po 4–5 dni. Była to medytacja w czystym stylu zen. Moi przełożeni zakonni okazali znowu wielką otwartość, pozwalając na to, bym owe kursy medytacyjne potraktował jako moje doroczne rekolekcje, gdyż na „dodatkowe” kursy ignacjańskie brakowało mi wtedy czasu...

Nowe doświadczenie związało mnie już na stałe z medytacją, choć jej forma dalej się rozwijała. Ważne było świadectwo innych uczestników kursów – w większości chrześcijan, jednak w różny sposób rozczarowanych Kościołem. Wielu z nich doświadczyło, że medytacja zen, traktowana przez nich początkowo jako ucieczka od zniechęcenia chrześcijaństwem, doprowadziła ich do jego nowego odkrycia i do ożywienia życia sakramentalnego w Kościele. Ja również wiele zawdzięczałem kursom, a przede wszystkim stałej praktyce medytacji. Jednak znowu pojawił się niepokój i pytanie, czy medytacja skupiona wyłącznie na oddechu albo na buddyjskim koanie wystarcza, by zbliżyć mnie do Chrystusa – i czy się od Niego nie oddalam. Wyznam, że nie uspokoiły mnie pod tym względem ani osobiste odpowiedzi, ani postawa samego o. Lassalle'a. Wolałem zatem odłączyć się od niego... Szukając bardziej przekonującego zintegrowania medytacji zen i chrześcijaństwa, znalazłem je wreszcie dzięki ojcu Franzowi Jalicsowi, węgierskiemu jezuitcie działającemu w Niemczech. Prowadzone przez niego kursy od strony zewnętrznej niewiele się różniły od medytacji

u o. Lassalle'a. Istotne było jedno, decydujące dopowiedzenie: miejsce zenowskiej koncentracji na oddechu czy koanie zajęło skupienie na imieniu Jezus. Odczułem, że wreszcie znalazłem – nie tylko integrację wcześniejszych doświadczeń, ale wszystko...

Moje świadectwo wypada uzupełnić jeszcze o dwa elementy. Najpierw osobiście i praktycznie: „przejsie” przez praktykę zenu nie zmieniło mojej sympatii dla niego, pozwoliło jednak pojąć, że jako chrześcijanin winienem skupić się przede wszystkim na Jednym, do którego najpewniejszą drogą jest Jezus Chrystus. Nadto trudno było mi sobie wyobrazić, bym jako kapłan katolicki, na dodatek w katolickiej (mimo wszystko!) Polsce, zajmował się propagowaniem medytacji zen. Osobista droga otworzyła mnie raczej na szukanie pogłębionej, prostszej formy chrześcijańskiej. Tym, co znalazłem, próbuję się dzielić z innymi. Co do modlitwy indywidualnej: jest to zasadniczo tzw. modlitwa Jezusa, znana w tradycji Wschodu, nie dalekiego, ale bliższego – chrześcijańskiego. Do licznych jej opisów dołączyłem osobisty w *Prostej praktyce medytacji* (Wydawnictwo „M”, Kraków 1992). Natomiast co do kursów medytacji: prowadzę je (na razie tylko dla jezuitów!) w jedności z metodą Ignacjańską – w sposób opisany dokładniej w artykule *Rekolekcje integralne (w duchu św. Ignacego Loyoli)* w krakowskim kwartalniku „Życie Duchowe” (0/1/1994, s. 11–26).

Pozostaje ogólniejsza refleksja na tle powyższego świadectwa. Chrześcijańska ocena medytacji zen wymaga większego zróżnicowania niż w przypadku hathajogi. Zasadniczo można się zgodzić z wypowiedziami mistrzów zenu, według których nie jest on religią – przy założeniu, że jego istotę stanowi właśnie medytacja i związana z nią postawa, nie zaś zewnętrzne formy pochodzące z buddyzmu. W tej perspektywie zen może być praktykowany także przez chrześcijan jako dodatkowa pomoc na drodze życia i modlitwy. O ile jednak swoista potrzeba hathajogi może płynąć stąd, że w chrześcijańskiej tradycji brakuje tego rodzaju ćwiczeń, o tyle trudniej mówić o „potrzebie” medytacji zen dla chrześcijan. Należy raczej wskazać, że w samej tradycji chrześcijańskiej można znaleźć przykłady podobnej praktyki, równie prostej, a pogłębionej przez pełniejsze pojmowanie Jednego, który wart jest całkowitego oddania i skupienia. Tym Jednym jest nie tylko Osoba, lecz tajemnicza wspólnota – w Nim, z Nim i przez Niego. W tym sensie chrześcijanin nie potrzebuje zenu, ale zgodnie ze słowami Jezusa do Marty winien przyjąć: potrzeba tylko jednego (Łk 10, 42). Nie przypadkiem sformułowanie Jezusa jest otwarte i dopuszcza wiele precyzacji, gdyż ostatecznie chodzi o Jednego, który sam w sobie niejedno ma imię...

To nie wszystko. Potrzeba spotkania z wielkimi religiami świata staje się dla chrześcijan koniecznością tam, gdzie to one, nie chrześcijaństwo, mają większy wpływ na życie. Spotkanie powinno przebiegać nie w cieniu wrogiej konfrontacji, lecz w duchu, który dla chrześcijan jest Duchem Świętym – jedności i miłości. Wielość religii może być dodatkowym znakiem wielości w samym Bogu, którego wcielenie, w Jezusie i Jego Ciele – Kościele, daje się pojąć jedynie w Duchu, nie dającym się zamknąć w żadnej skończonej postaci, także religijnej. Ten Duch uczy chrześcijan pokory. Jedność, do której prowadzi w świecie, także poprzez wielość religii, nie jest i nie będzie nigdy ludzkim dziełem. Zapomina o tym wszelki religijny fundamentalizm, szukający fundamentu w różnego rodzaju „literze”, którą chciałby narzucić także innym. Tymczasem – litera zabija, tylko Duch daje życie (por. 2 Kor 3,6). Zgłębienie podstaw własnej religii nie dokona się bez otwarcia na Ducha, który wszystko przenika – także głębokości samego Boga (por. 1 Kor 2,10).

Im bardziej chrześcijanie zgłębią podstawy swojej wiary w Duchu Jezusa Chrystusa, tym bardziej będą zdolni dostrzec Jego działanie w innych religiach – w tym, co w nich jest „prawdziwe i święte”. Ostatnie sformułowanie pochodzi z soborowej *Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* (n. 2). Dokument zapewnia dalej, że Kościół odnosi się do nich ze „szczerym szacunkiem”, gdyż mimo różnic „odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi”. Jednak pierwszym zadaniem chrześcijan jest „głosić bez przerwy Chrystusa, który jest »drogą, prawdą i życiem« (J 14, 6), w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego i w którym Bóg wszystko z sobą pojednał” (tamże). Takie świadectwo jest największą potrzebą naszych czasów. Trzeba tylko jednego – skupienia się na Jednym, którego prawdę objawił światu Jezus, otwierając zarazem dalszą drogę, na której Jego Duch prowadzi „do całej prawdy” (J 16,13).

JACEK BOLEWSKI SJ, ur. 1946, ukończył fizykę, a następnie studia filozoficzno-teologiczne, wykładowca teologii dogmatycznej na PWT w Warszawie. Wydał m.in. *Prosta praktyka medytacji, Nic jak Bóg, Nie bać się nieba*. W latach 1992–95 był redaktorem naczelnym „Przeglądu Powszechnego”.

# STRAŻNICY I OPIEKUNOWIE MATKI ZIEMI

Z DANUTĄ OGÄOËNO – NAUCZYCIELKĄ  
TRADYCJI DUCHOWEJ INDIAN SENEKA –  
ROZMAWIA BARTŁOMIEJ DOBROCZYŃSKI

Już w przedpokoju wita mnie sporych rozmiarów fotografia szarego wilka, strzegącego mieszkania Danuty. Potem wraz z Gospodynią obutą w pokryte futrem mokasyny udajemy się do przestronnej kuchni, z której dochodzi dźwięk fletu. Danuta przynosi fotografie swoich indiańskich nauczycielek („te kobiety mnie inspirują” – mówi) i stawia je na stole. Obok kładzie dwa ozdobione wstążkami i piórami patyki, zaś na muszlę wysypuje mieszankę składającą się z suszonej szalwii, bizoniej trawy (*buffalo grass*) oraz tui. Zapala zielony kopczyk i delikatny zapach rozchodzi się po całym pomieszczeniu. Następnie przy pomocy bocianiego pióra – które symbolizuje pokój – oczyszczamy się dymem z kadzidła. Danuta bierze w obie dłonie muszlę z tłącą się mieszanką i śpiewa czirokeską pieśń serca – żeby nasza rozmowa była dobra. Wreszcie w glinianym czajniczku zaparza zieloną herbatę wymieszaną z kawałeczkami skórki pomarańczowej. Na pytania odpowiada powoli i z namysłem, podczas rozmowy często zamyka oczy. Później dowiaduję się, że myśli w języku angielskim i każdą odpowiedź musi sobie najpierw przełożyć na polski.

**BARTŁOMIEJ DOBROCZYŃSKI:** *Był taki moment w pierwszej połowie XX wieku, kiedy wyglądało na to, że Indianie w Ameryce Północnej wyginą, tym samym podzielią los mieszkańców Tasmanii, a także los wielu gatunków dzikich zwierząt. Zdawało się, że po „czerwonoskórych” zostaną tylko nieprawdziwe filmy, w których przedstawiani byli*

zazwyczaj jako żądni krwi barbarzyńcy, trochę relacji naocznych świadków podboju Dzikiego Zachodu – w tym także i autobiografie podykowane przez Indian – wreszcie pewna ilość eksponatów w muzeach etnograficznych. Na szczęście tak się jednak nie stało. Indianie nie tylko przetrwali demograficzny kataklizm, który doprowadził ich niemal na skraj zagłady, ale wszystko wskazuje na to, iż zaczęli się także odradzać duchowo. Wystarczy zajrzeć do Profiles in Wisdom – książki poświęconej głównym indiańskim przywódcom duchowym, prowadzącym swoje własne szkoły czy grupy – aby przekonać się, jak wielu jest tych ludzi i jak bardzo są interesujący. Okazuje się równocześnie, że ta odradzająca się duchowość znajduje wśród młodych Indian coraz większą liczbę zwolenników, mało tego, również i przedstawiciele innych ras – w tym także ludzie biali – zaczynają w indiańskich naukach znajdować inspirację, mądrość i pocieszenie.

Ty właśnie jesteś taką białą kobietą, która nosi imię irokeskie – Ogäoëno – co znaczy „Pieśń Śniegu”. Jesteś, z wyboru, członkinią narodu Seneka – jednego z sześciu plemion ligi Irokezów – i należysz do klanu Wilka. Twoimi nauczycielkami były dwie bardzo wybitne kobiety...

DANUTA OGÄOËNO: Ciągłe się uczyć...

...Babcia Twylah Nitsch i Dhyanı Ywahoo. Prowadzisz warsztaty, w których wykorzystujesz elementy indiańskiej tradycji i wiedzy duchowej. Dzięki Tobie ludzie, również i w Polsce, mogą się z tą tradycją zapoznać i włączyć jej różnorodne elementy w swoje codzienne życie. To wszystko jest niezwykle fascynujące, ale i zarazem trochę egzotyczne. Tak więc moje pierwsze pytanie właściwie samo się narzuca: powiedz, jak do tego doszło, że Ty, Polka urodzona w Polsce, stałaś się rzeczniką i orędowniczką właśnie indiańskiej ścieżki duchowej?

Przyjechałam do Polski po prawie trzydziestoletnim pobycie w Kanadzie. Mniej więcej dziesięć lat temu przeżyłam okres poszukiwań i zadawania sobie istotnych pytań: Kim jestem? Dokąd idę? Czy ma sens to, co zrobiłam? Co chcę dalej począć ze swoim życiem? I tak się złożyło, że również w tym samym czasie bardzo interesowałam się literaturą indiańską. Przeczytałam parę książek na ten temat, wysłałam list do kobiety, która te książki napisała – z podziękowaniem, bo to był pokarm dla mojej duszy. Czułam, że to do mnie przemawia. A parę miesięcy później moi przyjaciele, którzy mieszkają w Montrealu – Ormianin i Amerykanka – zawiadomili mnie, że zamierzają przeprowadzić wywiad z indiańską nauczycielką, która nazywa się Twylah Hurd

Nitsch. Ten Ormianin robił film o różnych szkołach rozwoju duchowego i zapytał mnie, czy chciałabym z nimi pojechać. Zgodziłam się z radością, a po rozmowie z nim zdałam sobie sprawę, że jestem w posiadaniu książki, którą przeczytałam, ale nieuważnie – a ona była dedykowana właśnie Babci Twylah Nitsch (jej drugie imię – Yehweh-node – znaczy „Dwa Wilki”). Potraktowałam to jako drogowskaz. Pojechaliśmy więc we trójkę i trafiliśmy na niebywale bogaty okres. Nie wiedzieliśmy, że będą się tam wtedy odbywały liczne obrzędy. Pamiętam moją typowo zachodnią niecierpliwość: miałam zegarek i ciągle dopytywałam się, kiedy odbędzie się to, a kiedy tamto. Pamiętam, jak z małego domku wyszła kobieta, która wyglądała jak Indianka, ale potem okazało się, że jest Żydówką, że studiuje u Babci Twylah Nitsch i na imię ma Wata Jis. Powiedziała: słuchaj, tutaj po prostu operujemy czymś takim, co się nazywa czasem indiańskim, to znaczy rzeczy się zaczynają, kiedy pokazuje się pierwsza gwiazda na niebie albo kiedy wschodzi księżyc lub słońce i tak dalej... Pamiętam, że na samym początku było to dla mnie szokujące, natomiast gdy patrzę na to z z dzisiejszej perspektywy, to widzę, że od momentu, w którym przestąpiłam próg tego indiańskiego rezerwatu – który nazywa się Cattaraugus i mieści się w stanie Nowy Jork koło Buffalo w pobliżu jeziora Erie – czas zaczął mieć dla mnie inne wymiary.

Przez następne trzy dni odbywały się przeróżne ceremonie. Był ceremoniał, który po angielsku nazywa się „*Sweat Lodge*” – co można przełożyć jako „Szałas potów”. Jest to proces oczyszczania ciała, umysłu i duszy, bardzo potężny proces. Była również modlitwa zapalenia fajki, którą prowadził Indianin – Czerwony Wilk – i która na tyle, na ile ją rozumiem, jest jedną z najpiękniejszych modlitw, jakie znam. Potem był Taniec Ducha, który odbywał się po procesie oczyszczenia przez parę i trwał aż do wschodu słońca.

Pobył tam był dla mnie wielkim oczyszczeniem. Na drugi dzień zobaczyłam kobietę, która prowadzi ten ośrodek – „Szkołę Wilka” – i jest duchową przywódczynią ludu Seneka. Zwróciła się do mnie – miałam już wtedy czterdzieści lat – tymi słowami: „A ty, dziewczynko, masz tutaj wrócić, ja chciałabym się jeszcze czymś z tobą podzielić.” Ja to zaproszenie po prostu przyjąłam i wróciłam dosłownie tydzień później, a potem te przyjazdy były coraz częstsze i częstsze, tak że w końcu pojęłam, że trafiłam na coś, co przeczuwałam już od pewnego czasu: zetknęłam się z duchowością, która mi odpowiada, która uwzględnia głęboki związek człowieka z Ziemią. Rozpoczęłam jak gdyby proces uzdrawiania samej siebie, poprzez pewne ceremonie. Taki był początek mojego spotkania z Babcią Twylah i Indianami Seneka...

*Na czym polegało to duchowe uzdrawianie i zaznajamianie się z irokeską tradycją? Bo nasze europejskie przyzwyczajenia są takie, że jak natrafiasz na szkołę „rozwoju wewnętrznego”, czy też jak zaczynasz się otwierać na wymiar duchowy, to najczęściej czytasz książki, ogromną ilość książek. Takie jest, szczególnie w kręgach intelektualnych, najczęstsze wyobrażenie o tym, co powinien zrobić człowiek, który nagle odczuł przebudzenie w sferze ducha. Ale podejrzewam, że tam to odbywało się całkiem inaczej.*

Oczywiście. Po pierwsze, to wszystko dlatego tak mnie ujęło, że i ta pierwsza nauczycielka, Twylah Nitsch, i druga, którą potem spotkałam, są dla mnie ucieleśnieniem radości. Mądrości i radości. To jest to, co mnie ostatecznie przekonało. To zresztą manifestuje się fizycznie, kiedy patrzysz na te kobiety, kiedy słyszysz, jak one mówią, kiedy widzisz je w relacjach z innymi ludźmi. Byłam tym zafascynowana, poczułam, że to mnie inspiruje i mi pomaga. Tego samego lata, kiedy po raz pierwszy przyjechałam do Babci Twylah, w kilka tygodni później miałam wrócić do Polski, żeby z moją córką, która mieszka w Kanadzie, wziąć udział w pielgrzymce do Częstochowy. Chciałam to przeżyć, było to dla mnie ważne. Zwierzyłam się z tego Babci Twylah. Powiedziała: „Zanim tam pojedziesz, wróć tutaj, bo ja chciałabym podzielić się z tobą pewnymi rzeczami.” I teraz, z perspektywy czasu, rozumiłam, jak ważne było to, że przed pielgrzymką do Częstochowy spotkałam się z Babcią.

Chciałabym powiedzieć teraz kilka słów o Babci Twylah, skąd to się wzięło, że ona uczy. Jest to starsza kobieta, ma już osiemdziesiąt kilka lat. Kiedy miała trzy lata, był taki moment, że była umierająca. Jej dziadek Moses Shongo przywrócił jej życie sztucznym oddychaniem, ale powiedział wtedy: „Z moim oddechem przekazuję ci całą swoją wiedzę.” Powiedział jej też: „Przyjdzie taki moment, kiedy będziesz niewidoma i zobaczysz, kiedy będziesz głucha i usłyszysz, kiedy będziesz sparaliżowana i będziesz chodziła.” To wszystko nastąpiło w jej życiu. Rzeczywiście było tak, że przez parę miesięcy była niewidoma, a także głucha...

*Jej dziadek, jak rozumiem, był Indianinem?*

Tak. Zresztą Moses Shongo był jednym z najbardziej znanych „*Medicine men*” wśród Indian Seneka. Oczywiście ona rozumiała już wtedy, że były to testy inicjacyjne, po to, żeby jeszcze lepiej widzieć, jeszcze lepiej słyszeć i chodzić w bardziej zrównoważony sposób po Matce Ziemi. Dla mnie to były niesłychane rzeczy, ponieważ wiedziałam, że

ta kobieta była doświadczona przez życie w sposób bardzo dramatyczny, który być może tutaj ludzie postrzegaliby jako tragedię. Natomiast ona zawsze mówiła o tym z uśmiechem i opowiadała, że wiele się nauczyła wtedy, kiedy była niewidoma czy nie słyszała. Jej życie pełne było takich wezwań. Kiedy miała kilka lat, została zabrana z rezerwatu, ponieważ w tym czasie wszystkich Indian nawracano na wiarę katolicką. Trafiła do domu białych ludzi. To był dla niej trudny okres. Po paru latach wraca do rezerwatu, gdzie jest dalej kształcona przez dziadka, babcie i matkę. Dostaje coraz więcej „narzędzi”, po to, aby w pewnym momencie zacząć się dzielić tym z ludźmi.

Jej szkołę nazwałabym „Drogą Pokoju”: to miejsce, gdzie człowiek zostaje bardzo silnie dowartościowany, ale zarazem „sprowadzony na ziemię”. W języku irokeskim nie ma na przykład takiego słowa jak „wada”. Rzeczy, których nie posiadamy, nazywają oni *latent talents*, czyli talentami ukrytymi. W tej szkole istnieją sposoby na to, żebym się zorientowała, jakie są moje ukryte talenty – a więc coś, o czym dotychczas sądziłam, że tego nie posiadam – i mogła je w sobie „obudzić”. Cały czas posługuje się tam słowem, myślą, uczynkiem w taki sposób, aby wydobyć w człowieku to, co w nim najlepsze, i mówiąc o dowartościowaniu, takie postępowanie mam właśnie na myśli. Babcia Twylah powtarzała zawsze: „Uważajcie, co mówicie. Nie zdajecie sobie sprawy, jaką potęgą w człowieku jest myśl.” Jeśli powiem: „Chciałabym być zdrowa, ale...” – to owo „ale” już neguje to, co powiedziałam przedtem. Równocześnie w szkole Babci Twylah dostaje się do ręki masę narzędzi, które pozwalają wnikliwie spojrzeć na samego siebie i wziąć odpowiedzialność za własne życie. Unikać oskarżania innych – to jest pierwsza lekcja, jaką ona daje ludziom, którzy tam przyjeżdżają. Zazwyczaj pokazujemy palcem drugiego człowieka, mówiąc: „Jest mi źle i to jest jego wina”, podczas gdy trzy pozostałe palce wskazują na nas samych. Trzeba poznać siebie i spróbować siebie zrozumieć. Pierwszy etap, przez który się przechodzi, Babcia nazywa „smażeniem mózgu”. Chodzi o to, że jako Europejczycy przyzwyczajeni jesteśmy raczej do myślenia linearnego, a Indianie posługują się symboliką koła i spirali, można wręcz powiedzieć, że ich myślenie jest koliste. Według nich wszystko porusza się po okręgu, tak jak Słońce, Księżyc i Ziemia. Kiedy siedzę z innymi ludźmi w kole, to każdy z nas jest w tej samej odległości od jego środka. Na początku trudno mi było pojąć pewne rzeczy, ich zrozumienie następowało stopniowo.

Taki pierwszy pobyt u Babci („*Intensive*”) trwa kilka dni. Siedzi się w kuchni. Ona wyjmuje różne tabele, diagramy, mówi o totemach zwierzęcych, o drzewach, o kamieniach. Zaczyna się uczyć, jak rysować

wać swoje własne koło, aby zobaczyć, kim i gdzie jestem w życiu na tym kole, jaka jest dla mnie – mówiąc symbolicznie – pora roku, jakie totemy, jakie zwierzęta, drzewa, emocje wspierają mnie na mojej „czerwonej ścieżce życia”. Indianie nie dają ci nigdy odpowiedzi – dają ci „narzędzia”, abyś mógł odpowiedzieć sobie sam. Jednym z takich wspaniałych narzędzi jest wizja jasności („*clarity vision*”): na dwadzieścia cztery godziny odchodzisz do ciemnego pomieszczenia. Wcześniej musisz jasno uświadomić sobie, jakie masz pytanie, po co tam idziesz, co chcesz zrównoważyć i oczyścić w swoim życiu. Siada się kolejno w miejscach symbolizujących cztery kierunki – i jest to właśnie operowanie kołem – a więc Wschód – Południe – Zachód – Północ. Każdy z tych kierunków ma swoje symboliczne znaczenie i niesie jakąś specyficzną energię. Wschód oznacza iluminację, umysł, energię męską, słońce, Południe – energię naszego dziecka, cechy takie, jak wiara, ufność, niewinność, a także poczucie humoru. Zachód to energia kobieca, element wody, emocje, ale również i ich transformacja, zaś Północ to nasza mądrość, którą wyrażamy poprzez wdzięczność. Podczas „wizji jasności” muszę znaleźć się w tych czterech miejscach i usłyszeć siebie. Bywa różnie – czasem człowiek jest zły i nie wie, co tam w ogóle robi... Czasami coś się udaje. Ale w ciągu tych dwudziestu czterech godzin zawsze przychodzi ten moment pełnej jasności, uświadomienia sobie motywów własnego postępowania, znalezienia sposobu zrealizowania jakiegoś nowego twórczego pomysłu... To są ich narzędzia. Narzędziem jest też choćby ten patyk na stole, „*talking stick*”, czyli „mówiący patyk”. On służy do tego, aby naprawdę nauczyć się słuchać drugiego człowieka. Jest też drugi patyk, który służy do zadawania pytań („*questioning stick*”). Gdy grupa ludzi chce rozwiązać jakiś problem czy podjąć decyzję na rzecz klanu, narodu czy społeczeństwa, osoba, która trzyma patyk, wyraża to, co ma w sercu i umyśle, a pozostali słuchają. Gdy druga osoba bierze patyk, oni słuchają z kolei tego, co ona mówi. Te narzędzia były dla mnie tak przekonujące, że w pewnym momencie zdałam sobie sprawę, że muszę zrobić swój własny „mówiący patyk”. W filozofii indiańskiej ważne jest to, z jakiego drzewa się go zrobi, jakie pióro mu towarzyszy – to wszystko jest ich językiem. Bo wspiera mnie to drzewo czy mądrość tego konkretnego ptaka.

Kiedyś należałam do ludzi, którzy byli nieufni w stosunku do innych. Wielkim prezentem, jaki dostałam od Indian, było to, że poprzez zrozumienie i życie w harmonii z naturą powróciła moja ufność do człowieka. Czuję, że w moim przypadku to nie mogłoby nastąpić odwrotnie. I czuję się przez tę naturę wspierana. Jednym z narzędzi, jakie dostaje się u Indian Seneka, są totemy zwierzęce, które prowadzą

cię na twojej ścieżce przez życie. To nie oznacza, że nagle stajesz się wilkiem, rysiem czy ptakiem, tylko że jeśli masz na przykład totem wilka, to posiadasz te same atrybuty: potrafisz przecierać ścieżki, jesteś człowiekiem, który lubi być w stadzie – czyli w rodzinie lub w grupie – ale ma również silną potrzebę indywidualności. Poprzez obserwację natury, zachowania tego zwierzęcia, oni ośmielają się powiedzieć: ty również posiadasz taką mądrość. Nie przypadkiem u Indian Seneka jest osiem klanów – każda rodzina podporządkowana jest jakiemuś zwierzęciu. Jeżeli urodzę się w klanie Bobra, to oznacza, że w pewnym momencie będę umiała budować, niekoniecznie konkretnie most czy drogę, ale choćby udany związek. Ale jeśli skończę naukę w tym klanie, to pójdę na przykład do klanu Sarny, ponieważ klan Sarny uczy mnie fizycznej sprawności. I piękne jest to, że przez cały czas wchodzę coraz głębiej w samą siebie. To niezwykle, że na przykład u Babci Twylah, która ma przeszło osiemdziesiąt lat, widać zrównoważoną męską energię, czyli tę energię, która aktywnie wchodzi w świat i coś robi, ale równocześnie jest w niej przepiękna kobieta, a także i energia dziecka – obecność niewinności, wiary, ufności. I to wszystko jest zjednoczone. Ja teraz bardzo dużo uczę się od natury. Słucham wiatru inaczej, niż robiłam to parę lat temu, inne jest nawet dla mnie spotkanie z psem na ulicy, zdaję sobie sprawę, że są to moi sprzymierzeńcy. Dlatego, być może, bardzo bliską mi osobą w chrześcijaństwie jest święty Franciszek, który zwracał się do zwierząt w taki sposób, jak robią to Indianie. Jest tam jakiś element pokory, którego my nie mamy. W polskim języku skojarzenia z nazwami zwierząt są bardzo złe. Wilk to rabuś, który coś ci zjada, kura jest głupia, gęś też jest głupia... Więc czego ja się mam nauczyć od tego zwierzęcia? Zastanawiam się, dlaczego ludzie w ten sposób myślą. Dlaczego nie można się uczyć na przykład od mrówki. Staję zafascynowana przed mrowiskiem i obserwuję jego niezwykle porządek i organizację. Od mrówki mogę się nauczyć cierpliwości, pracowitości, przez samą tylko obserwację. Albo coś takiego: przechodzę przez jakiś trudny proces i staję twarzą w twarz ze swoim gniewem, który od czasu do czasu we mnie wybucha, i chcę aktywnie coś z nim zrobić. Indianie mówią, że myśleć można dużo i długo o pewnych rzeczach, ale jeśli czegoś z tym nie zrobisz, to tkwi to po prostu w tobie w dalszym ciągu. Jednym ze sposobów jest robienie masek. Ja też to robię podczas moich warsztatów z ludźmi. Jeśli chcę zobaczyć swoją złość, to robię maskę, odlew swojej twarzy, i „nakładam” tę złość czy gniew na siebie. Wyrażam go po to, ażeby w pewnym momencie go „puścić”. Później tę maskę palę albo oddaję rzece lub Matce Ziemi i wtedy następuje transformacja – zrobione! Totemy zwierzęce to poza wszystkim innym świetna zabawa. Nawet

dla ludzi, którzy są sceptyczni. To, że masz swoje totemy i poznałeś zwierzęta, które wspierają cię w twoim życiu, wcale nie oznacza, że nie uczysz się od wszystkich zwierząt. Może być tak, że uczysz się na przykład od borsuka, choć borsukiem nie jesteś. Te dziewięć zwierząt, które przychodzą do ciebie, to jak gdyby całość ciebie – twój fizyczny i psychiczny autoportret. Ludzie pytają na przykład, jak długo mogą się uczyć od mrówki. A kluczowym słowem dla mrówki jest „cierpliwość”. I z własnego doświadczenia wiem, że jeśli tylko powiem sobie, że już jestem cierpliwa, to zaraz się okazuje, że mogę się tej cierpliwości uczyć na nowo albo że jest następny odcień cierpliwości, który jest mi w ogóle nie znany.

*Muszę powiedzieć, że od samego początku pociągaty mnie w tradycji duchowości indiańskiej trzy sprawy i chciałbym, żebyśmy o nich teraz porozmawiali. Pierwsza to właśnie niesłychana wręcz konkretność tych narzędzi, które oni oferują. W licznych nieindiańskich szkołach doskonalenia duchowego opisy tego, co człowiek powinien robić i co może osiągnąć w miarę pracy nad sobą, są zazwyczaj tak skomplikowane i ezoteryczne, że często aż niezrozumiałe. Natomiast w przypadku „szalasu potów”, „mówiących patyków” czy „totemów” nie potrzeba „żadnej filozofii”, a tylko po prostu bardzo uważnego wykonania konkretnej rzeczy. Może i niektórych odstręcza ta mitologiczność – gdy mówisz, że ten ptak czy to drzewo cię wspiera. U nas w Europie przeważa tendencja, żeby takie wypowiedzi traktować bardzo dosłownie. Ludzie wyobrażają sobie na przykład, że gdzieś nad tobą leci taki ptak, który mówi ci do ucha, co masz robić, a przecież – jak widać z tego, co mówiłaś – zupełnie tak nie jest.*

*Druga sprawa to w ogóle stosunek do świata natury. Zawsze miałem taki problem, który próbowałem rozwiązać na wiele różnych sposobów i nigdy mi się to nie udawało. Darwin sformułował go bardzo lapidarnie, więc powtórzę jego słowa. Otóż powiedział on, że z jednej strony trudno mu uwierzyć, iż człowiek pojawił się na Ziemi w wyniku czystego przypadku – i to go powstrzymuje przed ateizmem – ale z drugiej strony od teizmu odstręcza go fakt, iż wynika z niego, jakoby Bóg stworzył myszy tylko po to, aby jadły je koty. Pojawia się więc jakiś taki dziwny paradoks, bowiem mówimy o pięknie stworzenia, o tym, że wszystko na Ziemi jest tak wspaniale urządzone, ale jednocześnie każdy, kto się temu uważniej przyjrzy, zobaczy, że cały świat żywy nawzajem zabija się i pożera. W związku z tym „sentymalnie” omijamy problem zwierząt, gdyż jemy je, zabijając bez specjalnego szacunku czy jakichś skrupułów – gdy widzi się, jak wygląda w rzeczywistości tzw. przemysłowy ubój zwierząt w rzeźni, to po prostu krew się ścina w żyłach – zaś z drugiej*

strony naszym dzieciom serwujemy opowiadki o barankach, krówkach i króliczkach, usiłując niezręcznie zatuszować fakt, że one później i tak zostaną zabite i zjedzone. W tekstach Indian poruszyło mnie to, że oni – przy pomocy tej swojej niedualistycznej koncepcji Kosmosu – w bardzo prosty sposób dają sobie radę z tym problemem. Moja ulubiona bajka indiańska mówi o tym, jak to ludziom bardzo przeszkadzało, że oprócz karibu – będących źródłem pożywienia – są na świecie również i wilki. Ludzie proszą więc Stwórcę, żeby zostawił na Ziemi karibu, ale zabral z Niej wilki, gdyż – jak to sobie naiwnie wyobrażali – mieliby wtedy pożywienia pod dostatkiem, bo nie byłoby już konkurencji. Stwórca – niejako na próbę – spełnia ich prośbę i natychmiast okazuje się, że karibu zaczynają ginąć. Ludzie bowiem w swej ignorancji wybijają najlepsze sztuki, a więc rozmnażają się pozostałe – coraz słabsze i bardziej chorowite. Ich cherlawe i rachityczne potomstwo nie potrafi przeżyć w trudnych warunkach i w końcu karibu znikają z powierzchni Ziemi. Stwórca wzywa zatem ludzi do siebie i mówi: „Wasz błąd polega na tym, że uważacie karibu i wilki za dwie różne rzeczy. Tak naprawdę jednak wilki i karibu stanowią jedność: nie ma wilków bez karibu ani karibu bez wilków. Silne wilki opiekują się słabymi karibu – zjadając je – a silne karibu opiekują się słabymi wilkami – gdyż nie dając się im złapać, nie pozwalają im na przeżycie.” Natomiast w naszej kulturze wilki uważane są za szkodniki, na które myśliwi muszą polować po to, aby one nie zabijały „pożytecznych” zwierząt. U Indian – przeciwnie – to wilki są opiekunami karibu, bo tylko one potrafią zadbać o to, aby karibu pomyślnie się rozwijały. Zaś Stwórca kończy swą lekcję dla ludzi mniej więcej w ten sposób: „I cały świat jest tak urządzony. Wszystkie rośliny i zwierzęta nawzajem o siebie dbają – czyli są nierozdzielną jednością – a właściwie to Ja dbam o wszystko ze środka każdej rzeczy.” I to jest w indiańskiej wizji świata tak poruszające i uderzające: to wszechobecne przekonanie, że wszyscy jesteśmy nawzajem ze sobą powiązani. Tak typowy dla białej kultury indywidualizm polegający na tym, że żyje się jakby osobno i tylko na własny rachunek, zawsze był dla Indian czymś niezrozumiałym. Czarny Łoś powiada, że każdy, kto postępuje w taki sposób, „jest zgubiony, żyje po swojemu i wyłącznie dla siebie, nie zaś dla swego ludu”.

Wreszcie trzecia sprawa to nacisk, jaki kładzie się na przemianę: w filozofii indiańskiej mamy do czynienia z mocnym przekonaniem, że należy się stale zmieniać i nie bać się tego procesu. W naszej kulturze żąda się, aby człowiek wyrobił w sobie dużo trwałych cech, żeby miał wyraźnie ukształtowaną osobowość i by inni mogli spodziewać się po nim ciągle tego samego. Niczego tak się nie boimy jak zmian. Jesteśmy

kulturą jakby „siedzącą” czy „zakotwiczącą się”. Chodzi nam w życiu o to, żeby zbudować jak najwięcej systemów obrony przed światem, który zbyt często traktujemy jak gnostycy: jawi się on nam jako niezrozumiały, obcy, a niekiedy wręcz wrogi. Natomiast w indiańskiej duchowości uderzające jest – tak jak zresztą i w Ewangelii – to, że zaleca ona: bierz przykład z ziarna i nie bój się zmian. Ziarno umiera i rodzi się coś nowego. Jest taka hurońska modlitwa, która charakteryzuje absolut i polega na naprzemiennym powtarzaniu dwóch zdań: „Ja jestem taki sam. Ja ciągle się zmieniam.” W naszej kulturze zazwyczaj nie ma tego drugiego zdania: wolimy podkreślać, iż absolut jest stały i niezmienny. Indianie wyrażają konieczność zmian na wiele sposobów, z których chyba najbardziej uderzającym jest taniec. Indianie to naród, który tańczy. Widać to od Patagonii aż po Alaskę. My, kiedy się modlimy, stoimy w bezruchu. U nich oczywiście są i takie modlitwy. Ale – może oprócz chasydów, gdzie taniec też jest wyrazem duchowości – Indianie są jedyną znaną mi kulturą, która tak często przy jego pomocy wyraża najistotniejsze sprawy duchowe.

Oczywiście to był pewien syntetyczny skrót, ale właśnie te cechy indiańskiego oglądu świata przemówiły do mnie najsilniej i wydają mi się najbardziej cenne. Ty znasz Indian o wiele lepiej, w związku z tym chciałbym, żebyś powiedziała, co ta kultura ma właśnie teraz do zaoferowania człowiekowi Zachodu? Wszystko bowiem wskazuje na to, że Indianie nie chcą zachować swojej wiedzy duchowej tylko dla siebie. Jeżeli Babcia Twylah powiedziała Ci, że musisz do niej jeszcze wrócić, to przecież nie dlatego, że uznała Cię za Indiankę. Ona wiedziała, że jesteś białą kobietą. Więc oznacza to, że oni nie tylko sami odradzają się duchowo, ale i chcieliby tym swoim odrodzeniem podzielić się z innymi. Przeciętnemu człowiekowi Indianie kojarzą się z książkami Karola Maya, natomiast z naszej rozmowy powoli zaczyna wyłaniać się zupełnie inny obraz. A więc powiedz, co oni mogą dać w darze nam, ludziom Zachodu?

Pierwsza rzecz, jaką bardzo głęboko czuje, to fakt, że Indianie są – jak sami zresztą siebie nazywają – strażnikami i opiekunami Matki Ziemi. Przełom lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych w Stanach Zjednoczonych to okres, kiedy zaczynają przekazywać tę swoją wiedzę. Nie jest to przypadkowe. Jak powiada starszyzna indiańska, wtedy nastąpił moment zachwiania równowagi, braku szacunku dla procesów zachodzących na Ziemi. Ponieważ oni zawsze żyli w harmonii z Ziemią, uważają, że mają obowiązek podzielenia się swoją mądrością. A także i dlatego, że wielu z nas, białych ludzi, zaczęło po tę mądrość przyjeżdżać do nich. To nie oni poszukują uczniów czy nawracają, to

absolutnie nie leży w ich sposobie bycia. Oni mieli wyraźne wskazówki od swojej starszyny, że w życiu całego świata nastął moment, kiedy trzeba się dzielić tą mądrością, bo ona jest w tej chwili potrzebna. Ja czuję bardzo silnie, że w sprawach Ziemi oni mają wiedzę, której my nie posiadamy. My możemy im przekazywać pewne rzeczy, ale tamtego możemy się uczyć od nich. Zauważyłam, że w obydwu szkołach, w których byłam, obecny jest ten aspekt poszanowania procesu, dnia, człowieka, ptaka, drzewa, wszystkiego – a tego nie doświadczyłam w swojej kulturze. To było fascynujące. W głębi duszy czułam, że ja też to przecież gdzieś posiadam i chcę to obudzić. Muszę Ci powiedzieć, że przywódczyni obu tych szkół są wspaniałymi mówczyniami. Przodkiem Babci Twylah jest zresztą potężny „*Medicine man*” – Czerwony Kubrak (*Red Jacket*) – który wymowy uczył się od potoków górskich. W naszej kulturze można powiedzieć, no, jak tu uczyć się mowy od potoków? Okazuje się, że można się uczyć – od ptaków, od drzew, kamieni, od wody, trzeba tylko wyciszyć się na tyle, żeby to usłyszeć. Tylko jak będziemy w stanie usłyszeć to wszystko, kiedy jesteśmy tacy zagonieni? Dlatego wielu ludziom wydaje się niestychane, jeśli mówię, że dla mnie pióro jastrzębia, które wisi na tym moim patyku, coś oznacza...

*A z jakiego drzewa jest patyk?*

To jest olcha. Patyk jest objedzony przez bobry. I nieprzypadkowo na tym patyku znalazł się kryształ górski, podarunek od Babci Twylah. Kryształ reprezentuje scalenie się, zjednoczenie, światło. Masz na tym patyku trzynaście różnych kolorów, które są naniesione na koło indiańskie. Żeby to było jasne, odwołajmy się do symboliki zegara. Ta wskazówka, która idzie ze środka do jedyńki, reprezentuje uczenie się prawdy, druga to poszanowanie prawdy, trzecia – poznanie prawdy, czwarta – widzenie prawdy, piąta – słyszenie prawdy, szоста – mówienie prawdy, siódma – kochanie prawdy, ósma – służenie prawdzie, dziewiąta – życie w prawdzie, następna – kreowanie prawdy, jedenasta – dzielenie się prawdą i ostatnia – dziękowanie prawdzie. O co tu chodzi? Oni powiadają, że w związku z tym, iż wędrujemy po tym kole, na którym znajduje się wszystko: ludzie, emocje, drzewa, ptaki, cały świat, musimy znaleźć także swoje koła, aby wiedzieć, co już zrobiliśmy i czego jeszcze mamy się nauczyć. W mojej kulturze spotkałam się z czymś, co nazywam „arogancją duchową” – to znaczy przekonaniem, że mogę się nauczyć tylko od człowieka. Tutaj okazuje się, że mogę się nauczyć od każdej formy życia...

*...nie tylko życia, bo od kamienia także...*

Tak więc – nie omijam niczego. Na czym to polega? Na przykład Babcia Twylah na podstawie kamyka, który jej przyniesiesz, zwykłego kamyka, a nie żadnego kryształu, powie ci, dokąd wędrujesz, co masz zrobić, co usunąć ze swojego życia. Ona potrafi usłyszeć wibracje kamienia. Indianie często medytują z drzewami. To u nas również jest nieznanne. Kiedy mówię o tym ludziom, patrzą na mnie nieufnie, tak samo jak ja patrzyłam na początku. Indianie najpierw pytają drzewa, czy mogą do niego podejść. To jest bardzo dziwne. W naszej kulturze, gdy potrzebuję drewna na opał, rąbię je i ono jest moje. To jest klucz – my jesteśmy władcami, sprawujemy kontrolę...

Wracając do baśni o zwierzętach, którą opowiedziałeś: Indianie jedzą zwierzęta, ale jest to święty akt. Nie biorą nigdy więcej, niż potrzebują. Robią to zawsze z poszanowaniem tego zwierzęcia i świadomością, że jego życie kontynuuje się w nich i że oni kiedyś również pójdą do ziemi i będą pokarmem dla innych. Jest to nieustanny proces dziękczynienia. Kiedy mieli polować na bawoły, odbywali wcześniej ceremonię, w której dziękowali bawołom za życie, za futra, które one im oddadzą, żeby mogli żyć. Zawsze brano tylko tyle, ile trzeba. Wszystko się zmieniło, gdy na tamte tereny wszedł biały człowiek. Dla nich było niezrozumiałe, jak można zabijać tylko po to, żeby na przykład obciąć bizonowi język czy głowę i powiesić na ścianie, a zostawić tysiące rozkładających się ciał. Oni cały czas odprawiają dziękczynienie, co u nas jest prawie nieznanne. Słowo „modlitwa” zastępują słowem „podziękowanie”. Mówią: podziękuj, a już to masz. Nawet jeżeli jesteś chory, to podziękuj tej chorobie, bo ona może cię czegoś nauczyć. Tak jak Babcie, która, gdy po okresie niewidzenia odzyskała wzrok, zobaczyła wtedy naprawdę. Podobnie wyostrzył jej się słuch po tym, jak była głucha przez parę miesięcy. To jest zupełnie inne podejście do człowieka, zwierzęcia czy dziecka. Trzeba to samemu przeżyć, żeby zrozumieć. Na początku to wydaje się bardzo dziwne – jak to, mam pytać drzewa, czy mogę go posłuchać? Kiedy my wychodzimy w góry, żeby się wspinać, zdobywamy je. Indianin idzie w góry, żeby zrobić tam „wizję poszukiwania”. Najpierw pyta góry, czy może na nią wejść. I powiada, że słyszy jej odpowiedź. I przez to, że robi to z takim poszanowaniem dla drugiej formy życia, wchodząc pod tę górę słyszy coś, czego ja nie jestem w stanie usłyszeć, bo ja po prostu ją zdobywam. Dla mnie najbardziej cenne jest to, że zaczęłam inaczej postrzegać naturę, zwracać uwagę na rzeczy, które omijałam, ponieważ szłam z taką pewnością siebie i mentalnością człowieka, który bierze. I w tym naprawdę wiele możemy się od nich nauczyć.

*Opowiedz mi jeszcze o Dhyani Ywahoo. Bo tu, na zdjęciu, widać niezmiernie piękną młodą kobietę, a równocześnie mówisz, że ona jest Twoją nauczycielką. Jak to możliwe?*

Wyobraź sobie, że ona jest już babcią! Dhyani pochodzi z narodu Czirokezów (*Tsalagi*), a ośrodek, który założyła trzynaście lat temu, to ośrodek „Promienia Słonecznego” (*Sunray Meditation Society*) w Vermont, gdzie ona dzieli się z innymi ludźmi nauką, którą nazywa „Ścieżką Piękną”. Dhyani należy do klanu Ziemniaka (*Ani Gadoah Clan*), którego członkowie od dwudziestu siedmiu pokoleń są strażnikami świętego ognia i kryształów, a ona jest ich spadkobierczynią duchową i kapłanką. Jednym z ćwiczeń duchowych tego ośrodka jest medytacja, w której traktuje się ludzkie ciało jak kryształ. Poprzez pewne dźwięki uaktywniamy te miejsca w naszym ciele, które potrzebują zharmonizowania. Te dźwięki są bardzo stare i doprowadzają do tego, że umysł i ciało wracają do równowagi. Szkoła Dhyani Ywahoo łączy tradycję indiańską z tradycją buddyzmu tybetańskiego. W 1979 roku Dalajlama przyjechał do Stanów Zjednoczonych, żeby spotkać się z przedstawicielami starszyny Indian Hopi, a potem z Irokezami, po to, aby wspólnie zastanowić się nad tym, jak połączyć te dwie ścieżki w chwili, kiedy na świecie wyraźny stał się brak harmonii i równowagi. Z jednej strony na Zachodzie rozwija się nieprawdopodobna technologia, i to jest wspaniałe, ale z drugiej strony trzeba zrównoważyć to czymś innym. I oni wnoszą tutaj swoje podarunki. W szkole Dhyani Ywahoo praktykuje się na przykład taniec, który nazywa się „tańcem czterech kierunków”. Jest to ćwiczenie, które powoduje, że odzyskujesz równowagę cielesną, umysłową i duchową. Ale ten taniec jest jednocześnie akupresurą dla Matki Ziemi.

*Czy to znaczy, że po prostu masujesz Ziemię, kiedy tańczysz?*

Tak – ja zresztą to bardzo mocno czuję. Gdy patrzy się na to, co dzieje się teraz na świecie – chodzi mi choćby o New Age – to wyraźnie widać, że ludzie zbyt dużo uwagi zwracają na siebie samych. Natomiast w ścieżce indiańskiej powiedziane jest – i to mi się tak podoba – że jeśli nie będę łączył mojej praktyki duchowej z faktem, że zamieszkuję Matkę Ziemię i wspieram ją, to wtedy muszę się zastanowić, na ile ta moja praktyka potrzebna jest światu. To, że ludzie robią coś wyłącznie dla siebie, powinno być zrównoważone tym, że potem się tym dzielą dla dobra wszystkich stworzeń i dla dobra Ziemi przede wszystkim. Tak więc te tańce i medytacja, których się nauczyłam i które prowadzę, powodują, że przywrócona zostaje harmonia. Tych narzędzi jest sporo.

Uczy się ich na drodze inicjacji, wejścia w pewne procesy. Potem jest się sprawdzanym – bo nie ja mam tańczyć, ale „taniec ma tańczyć przeze mnie” i jeżeli „taniec mnie dobrze prowadzi”, to znaczy, że mogę go przekazywać innym ludziom. „Puszczam” umysł i całą siebie. I wtedy ten taniec ma cechy uzdrawiające dla mnie, dla otoczenia i dla Ziemi. Pewne rzeczy mogę już przekazywać. Jestem nauczycielką Indian Seneką, a także uczę czirokeskiej medytacji i tego tańca, ale równocześnie jestem nadal uczennicą w obydwu tych szkołach. Odczuwam ciągłą wdzięczność – że ich spotkałam – i chcę się od nich dalej uczyć. Wydaje mi się, że już nie należy bać się różnych wpływów czy różnych narzędzi, ponieważ jeśli mam swoją tożsamość i wiem, kim jestem, to naprawdę mogę się poprzez to tylko wzbogacić. Mam poczucie, że naprawdę można połączyć obydwa te światy – świat Indian i świat białego człowieka – i że one się tak bardzo między sobą nie różnią. Zbudowanie pomostu między nimi jest moim wielkim marzeniem.

*Chyba bardzo ważne jest to, co powiedziałaś w tej chwili: że jak masz już swoją tożsamość, to nic Ci nie zagraża, a raczej wszystko Cię wzbogaca. Takich kontaktów najbardziej obawiają się przede wszystkim ludzie, którzy nie posiadają własnej tożsamości, którzy wewnątrz mają tylko pustkę duchową i słusznie się obawiają, że w tę próżnię wleje się im coś szkodliwego. Doświadczenie mówi mi, że tak jest ze wszystkim – obojętnie, czy chodzi o buddyzm tybetański, wegetarianizm, muzykę rockową czy ekologię głęboką – najbardziej lękają się tych zjawisk ci, którzy sami nie mają świata wiele do zaoferowania.*

Możemy chyba zakończyć słowami zazwyczaj używanymi przez Seneków na zakończenie rozmowy: „*Da Naho, Nyah weh Swenio*” (co znaczy: Zostało powiedziane, dziękuję, Wielka Tajemnico).

*Dziękuję za rozmowę.*

DANUTA OGÃOËNO, ur. 1946, wyjechała z Polski do Kanady w połowie l. 60.; była projektantką mody, modelką, projektowała i wykonywała biżuterię; ukończyła College of Psychotherapeutics w Montrealu i Seneca Indian Historical Society Wolf Clan Teaching Lodge. Od półtora roku mieszka w Krakowie.

# CHRZEŚCIJAŃSKI ZEN

*Yves Raguin SJ*

Japoński mistrz zen *rosi* Yamada powiedział, że zen zanika w buddyzmie, ale odradza się pośród chrześcijan.<sup>1</sup> Zapewne brzmi to paradoksalnie, ale jest w tym stwierdzeniu pewna prawda. Czy istnieje zatem we współczesnym, przekształcającym się buddyzmie zen zen chrześcijański, który może prowadzić do głębszego poznania Boga?

Nie czuję się kompetentny, aby określić to, co dzieje się w buddyzmie zen wewnątrz buddyjskich wspólnot, ale myślę, że mogę rozważyć to, co dzieje się obecnie, gdy zen jest adaptowany przez chrześcijan, wywierając wpływ na nasze duchowe życie i na naszą chrześcijańską teologię. Pierwszy mój kontakt z buddyzmem miał miejsce przeszło 50 lat temu, gdy studiowałem w Lyonie teologię. Francuski teolog Henri de Lubac prowadził wtedy wykłady na temat przemian w buddyzmie podczas jego przejścia z Indii do Chin. W późniejszym czasie zajmowałem się buddyzmem z okresu jego rozwoju w Chinach w I wieku n.e. Wykłady ojca de Lubac otworzyły mój umysł na szereg problemów powstających podczas spotkania się różnych teologii, filozofii i duchowości. W tym czasie coraz więcej mojej uwagi pochłaniał buddyzm zen. Wtedy też przechodziłem przez doświadczenie treningu zen, oczywiście nie jako buddysta, lecz jako chrześcijanin. Zacząłem rozumieć, w jaki sposób buddyzm zen może pomóc chrześcijanom w ich spotkaniu z Bogiem.

<sup>1</sup> Artykuł ten ojciec Yves Raguin przedstawił na seminarium w chrześcijańskim centrum w Tao Fong Shan w marcu 1992 roku, a następnie opublikował w czasopiśmie „Areopagus” w Hongkongu.

## Czym jest zen?

Używam terminu zen, który jest japońskim odczytaniem chińskiego znaku *chan*. Znak ten jest pierwszym z dwóch połączonych znaków *chan-na*. To zestawienie jest transkrypcją sanskryckiego słowa *dhyana*, które oznacza „kontemplację” lub „medytację”. Termin *chan-na* lub *chan* z biegiem czasu stał się techniczną nazwą pewnego typu medytacji lub kontemplacji, również nazwą szkoły buddyzmu, w której stosuje się ten rodzaj praktyki. Wykryształowanie się tej metody wymagało wiele czasu. Podkreślenie ważności wewnętrznego doświadczenia miało już swoje miejsce w nauce Buddy, gdy odrzucił zewnętrzne praktyki ascezy bramińskich joginów. Budda zwrócił się ku swej istocie, aby osiągnąć wyzwolenie i oświecenie. Dopiero jednak gdy buddyzm przeszedł do Chin i zetknął się z taoizmem, zaczął rozwijać się zen.

### Pochodzenie szkoły zen

Istnieje pewna kontrowersja wokół pochodzenia szkoły zen. Według tradycji zen bierze swój początek od samego Buddy. Wspomina o tym poniższa historia:

Budda po swej mowie podniósł kwiat i bez wypowiedzenia słowa trzymał go przed słuchaczami. Zdziwieni uczniowie trwali w milczeniu zastanawiając się, co Siakjamuni chciał przekazać przez ten nieoczekiwany gest. Tylko na twarzy czcigodnego Kasjapy pojawił się uśmiech zrozumienia. Siakjamuni uznał to za właściwą odpowiedź i rzekł: „Przeniknąłem tajemnicę rzeczywistego oka—dharma, niewyraźalny, subtelny wgląd w nirwanę, niezależny od słów i znaków, przekazywany poza wszelkimi świętymi pismami, przekazuje go teraz czcigodnemu Kasjapie.”<sup>2</sup>

Powyższa historia ukazuje dwa ważne aspekty zen. Zen nie używa tekstów, a jego nauka wymaga głębokiej, pozawerbalnej komunikacji pomiędzy mistrzem a uczniem. Z tego powodu mistrz zen nie głosi długich mów i wyjaśnień. Przekazuje swym uczniom jedynie ogólne wprowadzenie, aby sami mogli wejść w doświadczenie zen, pomaga im odkryć świadomość wewnętrznej jaźni. Z tego też powodu medytujący Budda nigdy nie jest przedstawiany jako patrzący w niebo. Jego droga nie jest drogą transcendencji, lecz drogą immanencji. Chociaż istnieje prawdopodobieństwo, że szkoła zen została zapoczątkowana w Chinach, to jednak historia Buddy ukazuje, że ta metoda medytacji posiada swe początki w jego osobistym doświadczeniu. Jest to z pewnością prawda, ale jest również prawdą, że potrzeba było stuleci, aby ta metoda medytacji rozwinęła się w obecnej formie.

<sup>2</sup> John C. I. Wu, *The Golden Age of Zen*, Taipei 1967, s. 30.

## Post serca

Uczeni są zgodni, że chiński zen jest w swej istocie taoistyczną drogą Lao-tzu i Chuang-tzu przekształconą poprzez wpływ buddyzmu mahajany. Według Wu Ching-hsiung zen jest buddyjską drogą praktyki tego, co Chuang-tzu określił jako „poszczący umysł, siedzenie w zapomnieniu i jasność jak poranek”. Zen jest kombinacją taoistycznej praktyki i buddyjskiej percepcji duchowego doświadczenia. Określając to bardziej dokładnie, możemy powiedzieć, że zen jest włączeniem taoistycznej praktyki w buddyjską metafizykę. Wu powołuje się na słynny tekst taoistycznego filozofa Chuang-tzu, zawierający opowieść o uczniu Konfucjusza Yen Hui, który poszedł, aby pożegnać swego mistrza. Uczeń powiedział Konfucjuszowi, że udaje się do północnych Chin, aby nawrócić króla, który prześladuje swych poddanych. Objął nauczycielowi wszystkie strategie, jakie zamierzał zastosować. Na każdą z nich Konfucjusz odpowiadał, że nie przyniesie powodzenia, ponieważ król nie będzie go słuchał i w końcu może nawet go zabić. Yen Hui oświadczył: „Nie potrafię ci przedstawić innych strategii. Czy mógłbyś powiedzieć mi, co zrobić?” „Zacznij pościć – odpowiedział Konfucjusz – a wskażę ci drogę. Ale nawet jeśli posiadasz drogę, czy działanie będzie łatwe? Każdy, kto sądzi, że jest to łatwe, narazi się na dezaprobatę Promiennego Nieba.” Yen Hui powiedział: „Moja rodzina jest biedna, nie smakowałem wina ani mięsa. Czy jest to wystarczający post?” „To jest tylko zewnętrzny post – odparł Konfucjusz – ale nie jest to post umysłu” (chiński ideogram może być tłumaczony zarówno jako „serce”, jak i „umysł”). Możemy sądzić, że Yen Hui był oświecony, ponieważ zauważył: „Jedyna przeszkoda, która powstrzymuje mnie od praktykowania postu umysłu, znajduje się we mnie. Gdy tylko rozpocząłem tę praktykę, uświadomiłem sobie, że moje »ja« nigdy nie istniało. Czy jest to tym, co ty rozumiesz jako pustkę?” „Dokładnie – powiedział Konfucjusz – to wszystko dotyczy tego (pustki).”

Według buddyjskiej tradycji głównym łącznikiem pomiędzy buddyzmem Indii a zen są nauki indyjskiego mnicha zwanego Bodhidharma, który przybył do Chin w 520 r. n.e. Był 28 patriarchą indyjskiej szkoły zen. Jego drogą było osiągnięcie świadomości wewnętrznych doświadczeń na najgłębszym poziomie istnienia. Spędził 9 lat w jaskini, „siedząc przed ścianą” w głębokiej medytacji. Bodhidharma był pierwszym chińskim patriarchą. Piąty patriarcha Hong-ren z VII wieku miał dwóch sławnych uczniów. Jednym z nich był Hui-neng, który został szóstym patriarchą i założył Południową Szkołę (Nan zong chan). Główny nacisk spoczywał w niej na *dun-che*, na „nagłym oświeceniu”. Drugim uczniem był Zhen-yui (605–706), utworzył on Północną Szkołę (Bei zong chang), która nauczała *jian-wu*, „stopniowego oświecenia”.

Zen został sprowadzony do Japonii najpierw przez japońskiego mnicha Dasho (629–700). Wkrótce potem wielu chińskich mistrzów udało się do Japonii. Od tego czasu japoński zen rozwinął się w trzy odrębne szkoły; każda ze szkół ma swą własną drogę ku oświeceni. Obecnie głównymi szkołami w Japonii są: *rinzai*, *soto* i *obaku*.

### Antropologia zen

Aby zrozumieć drogę zen, trzeba zwrócić się do antropologii. Powszechnie przyjmuje się koncepcję, że człowiek składa się z ciała i duszy. Ale taka struktura istoty ludzkiej nie odpowiada rozumieniu zen. Studiując chińską filozofię i antropologię, odkryjemy, że ludzka istota jest pojmowana w trzech poziomach. Konfucjusz opisuje ludzką istotę jako złożoną z trzech części: ciała, serca i ludzkiej natury. Ludzka natura jest postrzegana jako dar Nieba. Konfucjański filozof Menciusz, który prawdopodobnie żył w III wieku p.n.e., wyraził tę prawdę w prosty sposób: „Jeżeli użyjesz i wyczerpiesz wszystkie właściwości twojego serca, poznasz swoją ludzką naturę. Jeżeli poznasz swoją ludzką naturę, poznasz Niebo.” Ale dla taoistów trzy poziomy to ciało, serce i pierwotny oddech lub duch. Ten pierwotny oddech jest siłą, która ożywia ludzkie istnienie i cały kosmos. Jest godnym uwagi, że taka koncepcja pochodzenia i struktury ludzkiej natury jest bliska temu, co znajdujemy w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju, gdzie Duch Święty jest tworzącą i ożywiającą siłą Boga.

W buddyzmie również odnajdujemy trzy poziomy: ciało, serce i pierwotną naturę. Pierwotna natura jest jednym z tym, co nazywamy „naturą buddy”, i może być również nazwana „istotą”. Ta istota jest podstawą wszystkiego. Każde istnienie posiada naturę buddy. Natura buddy sama w sobie jest absolutnym istnieniem. Istnienie samo w sobie jest tym, co jest. Faktycznie jest to definicja Absolutu, *tathata* czy *bhutatahata* w sanskrycie. Termin ten może być przetłumaczony jako: „co jest, jakie jest”; oznacza „istnienie samo w sobie”, nie odnoszące się do niczego poza nim.

W chrześcijańskiej tradycji mówimy, że człowiek składa się z ciała i duszy. Ale ta struktura staje się problemem, gdy pragniemy określić nasz związek z Bogiem. Z tego powodu powinniśmy ponownie zwrócić się do tradycji biblijnej, która postrzega człowieka w trzech płaszczyznach: ciała, duszy i ducha.

Istotą doświadczenia zen, używając terminologii zen, jest „ujrzenie własnej natury” (*jiang-zing* w terminologii chińskiej i *kensho* w terminologii japońskiej). Termin „ujrzeć” oznacza tu „doświadczyć” lub „być świadomym”. Według Hui-nenga ta świadomość nie pojawia się

na skutek wpatrywania się (w coś), co implikuje dystans pomiędzy przedmiotem i podmiotem, ale poprzez widzenie wewnętrznego z wewnątrz. *Kensho* zatem jest pełną świadomością własnej ludzkiej natury. Istnieją różne stopnie doświadczenia *kensho*. Gdy osiągniemy pełne *kensho*, możemy wówczas nazwać to „pełnym oświeceniem” lub „pełną świadomością”. Na określenie tego doświadczenia używamy japońskiego terminu *satori*, co oznacza „wiedzieć” lub „wiedzieć w pełni”.

### Zen dla chrześcijan

Łatwo jest praktykować zen w celu pogłębienia chrześcijańskiej kontemplacji. *Rosi Yamada* powiedział:

zen jest metodą stosowaną przez buddystów, ale również może być używany przez wyznawców innych religii. Podążamy jedną drogą, ty jako chrześcijanin, ja jako buddysta. Zatrzymujemy się w drodze i wymieniamy doświadczenia. Wzajemnie się rozumiemy, ponieważ praktykujemy tę samą metodę. Ale na końcu drogi pozostaniesz chrześcijaninem, a ja buddystą, ponieważ nie postrzegamy ostatecznej rzeczywistości w ten sam sposób.

Możemy praktykować siedzącą formę medytacji razem z buddystami, oddychając, opróżniając nasze umysły i uciszając nasze uczucia w ten sam sposób, jak oni to robią. Ale gdy zbliżymy się do doświadczenia naszej ludzkiej natury, buddyści dostrzegą w nim naturę buddy, a my chrześcijanie obraz Boga. Moim doświadczeniem oświecenia będzie widzenie obrazu Boga we mnie. W tym obrazie Boga spotykam się z moim Bogiem. Buddyści będą widzieli swą ludzką naturę jako naturę buddy.

Chrześcijanie i buddyści zgadzają się, że zarówno Bóg, jak i natura buddy lub Absolut są poza naszym zasięgiem poznawczym i zrozumieniem. Myślałem, że mogę poznać Boga poprzez studiowanie teologii i czytanie o Bogu. Ale studia buddyizmu i praktyka zen przekonały mnie, że Bóg jest zawsze poza możliwością mojego zrozumienia. Istnieje wiele możliwości wykorzystania metod zen przez chrześcijan. Niektórzy stosują tylko pierwszy stopień: siedzenie i oddychanie. Poprzez regularny i naturalny oddech opróżniają swe umysły z pełnych niepokoju i rozprasających myśli. Oddech pomaga kontrolować emocje. Jest nam łatwiej skupić się na głębszych poziomach naszego istnienia, ludzkiej natury i ducha, kontrolując myśli naszego umysłu i uczucia serca. Jest to jak przebywanie wewnątrz nas samych, z uwagą skupioną na wewnętrznej tajemnicy, gdzie Bóg spotyka nas na poziomie ducha. Wiele osób idzie dalej w swym doświadczeniu i próbuje ogarnąć w pustce i ciszy tajemnicę Bożej obecności w nas. Ta metoda zen kieruje naszą uwagę na dokonujące się w nas misterium, a my czekamy, aby objawiło się w nas. Nie ma sposobu, aby zmusić

naszą ludzką naturę czy naszego ducha, oby jaśniały w nas. Czasem możemy ją (naszą ludzką naturę) przelotnie dostrzec; jest to małe *kensho*. To małe *kensho* może być postrzegane jako błyski światła w nocy lub jako spokojnie świecące gwiazdy na niebie. Innym razem jesteśmy przyciągani poprzez moc, która sprowadza nas do głębszych poziomów świadomości. Po prostu spostrzegamy siebie na poziomie istnienia, którego nie byliśmy przedtem świadomi. Doświadczamy głębi i wielkości, które były dla nas nie znane. Jako chrześcijanie możemy postrzegać to jako wejście w świadomość Chrystusa. Podczas tego procesu możemy odczuć, że Chrystus do nas woła: „Idź głębiej, poza twą zwykłą świadomość, a ja sprawię, że będziesz uczestniczył w mej świadomości.” Poprzez pogłębienie naszej świadomości dochodzimy do miejsca, z którego Chrystus przenosi nas w stan swej świadomości.

Istnieje wiele trudności w praktykowaniu zen przez chrześcijan. Wydaje się, że jedną z najbardziej poważnych jest fakt, że w procesie opróżniania naszego umysłu nie powinniśmy myśleć o niczym, nawet o Chrystusie. Poza czasem praktyki zen powinniśmy studiować święte pisma, zastanawiać się nad nimi, prowadzić rozmyślenia nad osobą Chrystusa i Jego orędem. Ale podczas formalnej praktyki zen nie powinniśmy myśleć o Nim. Nie powinno to jednak być problemem. Można by powiedzieć, że w swej najwyższej formie Ewangelia nie zaleca podążania za Chrystusem czy Jego naśladowania. Chrystus powiedział swoim uczniom: „Jeszcze tylko krótki czas i świat mnie oglądać nie będzie; lecz wy oglądać mnie będziecie, bo Ja żyję i wy żyć będziecie” (J 14, 19). Według tych słów Chrystusa możemy powiedzieć, że nie stanowi On dla nas przedmiotu refleksji czy medytacji, ale jest On tym, który poprzez moc Ducha czyni nas uważnymi na obecność Bożą w nas.

Czy nie był to zwykły sposób modlitwy Chrystusa? Przebywając samotnie na górze, w głębi swej ludzkiej istoty był świadom, że jest Synem Ojca. Tak jak my jesteśmy świadomi, że nasza ludzka natura jest obrazem Boga, tak Chrystus był bardziej świadom, że jest doskonałym obrazem Boga. Praktyka zen może doprowadzić nas do głębszego poznania tego, jak Chrystus rozumiał bycie całkowicie człowiekiem i Bogiem. To głębokie zrozumienie tajemnicy Chrystusa jest jednym z głównych dobrodziejstw, jakie otrzymałem poprzez praktykę zen.

*przekład Jan Sar*

YVES RAGUIN SJ, ur. 1912 we Francji. W latach 1959–1964 był przełożonym wspólnoty jezuitów w Wietnamie i wykładowcą filozofii buddyjskiej i taoistycznej. W czasie pobytu na Tajwanie kierował wydawaniem słownika chińskiego. Założył tam też Ricci Institute for Chinese Studies uznawany za centrum badań nad kulturą chińską. Autor licznych publikacji w wielu językach.

# TEOLOGIA RELIGII, KARL BARTH I OJCOWIE KOŚCIOŁA

Z KSIĘDZEM BISKUPEM ALFONSEM NOSSOLEM  
ROZMAWIA GRZEGORZ CHRZANOWSKI OP

GRZEGORZ CHRZANOWSKI: *Ksiądz Biskup jest specjalistą od ekumenizmu wewnątrz wspólnoty chrześcijańskiej. Dziś, w kontekście spotkania różnych kultur i tradycji religijnych, mówi się o ekumenizmie w szerszym znaczeniu, o ekumenizmie planetarnym. Pogląd taki sugeruje istnienie wspólnej płaszczyzny, która ten ekumenizm umożliwia. Zacznijmy od pytania zupełnie podstawowego: czy inne religie, które także mają aspiracje do bycia uniwersalnymi drogami zbawienia, posiadają wymiar zbawczy?*

BP ALFONS NOSSOL: Od razu trzeba powiedzieć, że nie mamy tutaj do czynienia z ekumenizmem we właściwym tego słowa znaczeniu. To już jest dialog międzyreligijny. Najlepszy dowód, że mamy dwie papieskie rady, radę do spraw dialogu ekumenicznego i jedności chrześcijan oraz radę do spraw dialogu międzyreligijnego. Dlatego to już jest „ekumenizm” w cudzysłowie, bo ekumenizm jest specyficznym pojęciem zarezerwowanym dla dialogu w obrębie chrześcijaństwa.

Natomiast problem dialogu między religiami jest zagadnieniem dość dawnym i w tej kwestii dzisiejsza teologia fundamentalna, dawniejsza apologetyka, zawsze podkreślała tezę o absolutnym charakterze chrześcijaństwa. Co robić jednakże z tymi potężnymi religiami mono-teistycznymi, czy one też są drogami zbawienia? Są, ale nie mają mocy zbawczej, bo moc zbawczą ma jedynie Chrystus. Dawna zasada *Extra*

*Ecclesiam nulla salus*, interpretowana chrystologicznie, nadal obowiązuje. *Extra Ecclesiam, scilicet extra Christum nulla salus*. Inne drogi zbawcze, nazwijmy je tak umownie, wielkie religie, zwłaszcza religie monoteistyczne, są próbą pójścia *ad fontes*, poszukiwaniem etiologicznego wytłumaczenia rzeczywistości, i jako takie ukierunkowane są na dobro i prawdę. Inne religie są także drogami prowadzącymi do zbawienia, ale ostatecznie, dawcą pojednania, usprawiedliwienia i zbawienia jest wyłącznie Chrystus. Religie niechrześcijańskie są pedagogami, nauczycielami, *didaskaloi ad Christum*. Zbawienie płynie od Chrystusa. Oprócz Jezusa Chrystusa nie ma innego pośrednika między niebem a ziemią. W teologii wspaniałe jest to, że my nie przeczymy, iż inne religie są także drogami zbawienia, bylebyśmy tylko zgodnie z naszym przekonaniem wiary utrzymywali łączność ze źródłem i mocą zbawczą, którą daje Chrystus, jedyny Zbawiciel, jedyny Pojednawca.

*W jaki sposób zbawcza moc Chrystusa, zbawienie, które dokonało się dzięki Niemu, może być dostępne dla wyznawców innych religii? Jest rzeczą oczywistą, i Kościół także już się z tym pogodził, iż prawdopodobnie nigdy nie nadejdzie chwila, gdy cała ludzkość uzna Chrystusa za jedynego Zbawiciela. Edward Schillebeeckx mówi o nieprzekraczalnym pluralizmie religijnym jako zasadzie w teologii. Hans Urs von Balthasar sformułował tezę o „nie-katolickości” Kościoła w jego wymiarze historycznym – zawsze, aż do końca świata, będą istniały religie i wspólnoty, które pozostaną poza obrębem Kościoła. W jaki sposób wyznawcy innych religii uczestniczą w zbawieniu przez Chrystusa?*

Przez swoje otwarcie wobec Transcendencji. Każda tożsamość religijna, tożsamość wyznaniowa ma charakter otwarty. Gdyby religie były zamknięte, byłyby martwymi monadami. Dzięki swojej otwartości, otwartości wertykalnej, a nie tylko horyzontalnej, otwartości na prawdę, miłość, dobro i piękno, posiadają także automatycznie otwarcie w kierunku Boga, źródła zbawienia, w stronę pojednania i jego daru. Ale takie ujęcie zagadnienia dialogu międzyreligijnego możliwe jest jedynie w wymiarze teologicznym, czysto religioznawczo nie sposób tego dokonać. Zresztą „czysty” religioznawca, wyzuty z wszelkich odniesień wertykalnych potraktuje zagadnienie wyłącznie religiologicznie. W ujęciu teologicznym, choć w sposób niewidzialny, na szlakach wielkich religii monoteistycznych, w ogóle na szlakach religii, tkwi drogowskaz do jedynego źródła zbawienia, które znajduje się w krzyżu Pojednawcy i Zbawcy – Syna Bożego. Możliwość zbawienia otwiera się dzięki zakotwiczeniu, choćby w sposób załączkowy, w tym dążeniu do dobra, prawdy, miłości, piękna.

*Ksiądz Biskup jest znawcą myśli protestanckiego teologa Karla Bartha. Czy poruszał on zagadnienie dialogu międzyreligijnego, a jeśli tak, to jakie stanowisko zajmował w tej kwestii i, może szerzej, jak postrzegany jest we współczesnej teologii protestanckiej dialog międzyreligijny ?*

W dziedzinie religiologii Karl Barth posiadał poglądy dość „fundamentalistyczne”. W jego ujęciu religia, która nie przyjmowała jako swojego centrum historycznej postaci Jezusa, który jest Chrystusem, była właściwie ateizmem. Później Barth zmienił nieco swoje poglądy, ale w okresie tak zwanej teologii dialektycznej, a jest on jej współtwórcą, wszystko, co było czysto „religijne”, traktował jako ateizm. Religia sama z siebie nie ma żadnej mocy zbawczej. Chrześcijaństwo według niego nie jest religią, chrześcijaństwo jest wiarą. Moc zbawczą może mieć jedynie wiara. Religie są jak gdyby „błędnymi ścieżkami w historii świata”. Moc zbawczą mogą mieć wyłącznie wtedy, jeżeli zostaną ukierunkowane na Chrystusa. W okresie dialektycznym, głównie w drugim wydaniu *Listu do Rzymian*, problem religiologiczny ujmuje Barth bardzo radykalnie, idąc niemal w kierunku fundamentalizmu nadprzyrodzonego. Jego uwaga skupiona była głównie na Chrystusie, który daje moc zbawczą naszemu przekonaniu religijnemu. Barth sprzeciwia się wszystkiemu, co jedynie człowiecze, ziemskie, czysto religijne. Uwzględnia wyłącznie wymiar wertykalny. Żadna religia, w której konsekwentny chrystocentryzm nie dochodzi do głosu, nie ma nadprzyrodzonej mocy, nie ma żadnego dynamizmu zbawczego. Barth posunął się nawet do porównania religii do małej pompki, która tylko na bardzo niewielką wysokość może wypompowywać trochę wody. Chrześcijaństwo zaś tym się odznacza, że wszystko spada z potężną siłą, jak grom z jasnego nieba. Wszystko dane jest z góry; przeważa wymiar wertykalny. Religie są ludzkim narzędziem, przy pomocy którego człowiek próbuje dotrzeć do Boga. Chrześcijaństwo natomiast cechuje się tym, że właśnie niebo schodzi do człowieka. I wtedy w procesie pojednania dokonuje się usprawiedliwienie, dokonuje się zbawienie.

Karl Barth właściwie przez całe życie polemizował ze Schleiermacherem, siła jego teologii wzięła się z tej polemiki. W ostatnim okresie życia, gdy pisał słowo wstępne do wydania dzieł wybranych Schleiermachersa, pojawia się w jego refleksji teologicznej nowy ton. Powołując się na tajemnicę Wcielenia, zaczął podkreślać także „humanistyczny” wymiar chrześcijaństwa. W ostatnim tomie *Dogmatyki* wcześniejszy wertykalizm Bartha schodzi na plan dalszy, a dochodzi mocno do głosu horyzontalizm, jak na przykład w sporze o chrzest niemowląt. W tym okresie Barth uważał, iż trzeba odczekać, aż ludzie świadomie, w sposób dojrzały podejmą decyzję. Cały jego wertykalizm

pierwotny jakby się już nie liczył. Dziś na przykład istnieje w Kościele podobny spór na temat bierzmowania. Czy należy udzielać tego sakramentu na zakończenie szkoły podstawowej, gdy kończy się jeden etap życiowy, czy dopiero w trzeciej klasie szkoły średniej. Również w dialogu katolicko-prawosławnym był to potężny punkt sporny, ponieważ prawosławni domagali się, aby udzielać bierzmowania przy chrzcie, żeby nie psychologizować dzieła Ducha Świętego. Zarzucali nam, że my, katolicy, zdradziliśmy apostołski porządek. Tymczasem jeden z archiwistów watykańskich, profesor Peri z Rzymu, odnalazł fotokopię wypowiedzi samego Focjusza świadcząca, że już za jego czasów były dwie praktyki odnośnie do chrzmatyzacji, odnośnie do bierzmowania: nasza, dzisiejsza, obejmująca młodzież, oraz praktyka udzielania bierzmowania łącznie z sakramentem chrztu. I to ich przekonało. Mówili: skoro wy kładzicie tak mocny akcent na wymiar pastoralny tego zagadnienia, my nie będziemy was zmuszać. Ale początkowo uważali, że powinniśmy przyjąć ich zwyczaj jako jedynie autentyczny, prawdziwie „ortodoksyjny” i zgodny z tradycją apostołską.

*Upraszczając i próbując spojrzeć przekrojowo na dyscyplinę, jaką jest teologia religii, można powiedzieć, że istnieją trzy modele dialogu międzyreligijnego. Pierwszy, zwany ekskluzywnym, jest dostownym zastosowaniem, w sensie eklezjocentrycznym bardziej niż chrystocentrycznym, zasady „Extra Ecclesiam nulla salus”, poza wspólnotą chrześcijańską nie ma zbawienia. Drugi – inkluzywny – głosi, że prawda o zbawieniu została najpełniej objawiona w Chrystusie i najpełniej obecna jest w Kościele, ale i w innych religiach obecne są elementy prawdy i dobra oraz możliwe jest w nich zbawienie. Trzeci model to pluralistyczna teologia religii, wielość równoważnych dróg prowadzących do zbawienia głoszona przez takich filozofów jak na przykład John Hick, który mówił o „przewrocie kopernikańskim” w teologii religii – przejściu od teologii religii skoncentrowanej na własnej tradycji religijnej do pojmowania religii jako rzeczywistości równoprawnych „orbitujących” wokół Boga. Który z tych modeli jest poglądem Księdza Biskupa?*

Opowiadałbym się za inkluzywizmem, w nawiązaniu do słynnego w teologii ekumenicznej sformułowania z Konstytucji Dogmatycznej *Lumen Gentium*, nr 8 – „*subsistit in*”. To jest najbezpieczniejsze. Mówiąc o modelu inkluzywnym, rozumiemy przez to, że inne religie subzystują, w wymiarze wertykalnym, w mocy, która posiada wymiar zbawczy. Podobnie jak wszystkie Kościoły chrześcijańskie subzystują w jednym niepodzielnym Kościele Chrystusowym, jedynym, świętym, katolickim i apostołskim. Oczywiście każdy Kościół twierdzi, że tylko on posiada *plenissimam subsistentiam*. Ale to już jest kwestia wiary,

której nigdy nie będziemy potrafili do końca uzasadnić racjonalnie. W religiologii, która nie zaniedbuje wymiaru teologicznego, też nie będziemy mieli uzasadnień. Dlatego określenie Soboru Watykańskiego II „*subsistit in*” bardzo dużo rozwiązuje, pozwala myśleć o religiach niechrześcijańskich w szerszej perspektywie. Ponieważ nie możemy tajemnicy rozwiązać do końca, nie określimy w oparciu o nasze ludzkie próbie wartościowania, co dokładnie *subsistit in* oznacza, nie możemy odtajemniczać. Wystąpilibyśmy wówczas przeciw wymiarowi wertykalnemu, który jest wymiarem głębi i tajemnicy.

Jest prawdą, że współcześnie trzecia droga, pluralistyczna teologia religii posiada wielu zwolenników. Uważam jednak, że teologia religii, która nie zaniedba podstawowego zagadnienia pojmowania religii jako drogi prowadzącej do zbawienia – z niezbędnym zachowaniem zasady jedyności pośrednictwa zbawczego Chrystusa – będzie najbezpieczniejszym i teologicznie najbardziej twórczym modelem w dialogu międzyreligijnym. Pluralizm religiologiczny może dojść do pewnego punktu, w którym będzie abstrahował od wszelkich odniesień wertykalnych. Będzie wtedy czystym religioznawstwem. Wiemy doskonale, że można być wielkim religiologiem, nawet jako człowiek niewierzący, ale nie można być teologiem bez wiary. Religiologia obejduje się bez wiary i bez wymiaru wertykalnego, ale teologia nie. Dla teologii wiara jest organem poznawczym, jest narzędziem. Mówimy o teologii, że to jest *scientia sui generis*, że jest to refleksja wiary. Pluralizm religiologiczny wydaje się próbą reaktywowania koncepcji apologetycznej. To jest pewne zubożenie problematyki, która tymczasem nabrała już głębi teologicznej. Tej głębi teologicznej nie wolno pominąć, jeśli chcemy traktować religię jako drogę do zbawienia.

Powszechnie przyjmuje się, że pierwszy model, eklezjocentryczny, został we współczesnej teologii scalony z chrystocentrycznym. Już Pius XII w liście do arcybiskupa Bostonu, interpretując powiedzenie św. Cypriana, wyraźnie powiedział, że „*extra Ecclesiam*” znaczy „*extra Christum*”, bo Kościół to Mistyczne Ciało Chrystusa. A zatem poza Kościołem, czyli poza Chrystusem, nie ma zbawienia.

*Stawia się niekiedy zarzut teologii, że rozpatrywanie innych religii z wnętrza teologii chrześcijańskiej jest, pomimo znamion dużej otwartości, wyrazem pewnego totalitaryzmu eklezjocentrycznego. Jeżeli to, co jest wartościowe w innych religiach, w gruncie rzeczy przynależy do Chrystusa, to także jakoś do Kościoła. Czy nie brak w tym ujęciu uznania innych religii w ich całkowitej odrębności?*

Tak było dawniej, gdy akcentowano przede wszystkim pojęcie absolutnego charakteru chrześcijaństwa. Współcześnie nie mówi się o absolut-

nym charakterze chrześcijaństwa, ale o jego charakterze uniwersalnym. Absolutny znaczy *non plus ultra*, od razu mamy tutaj do czynienia z zabiegiem idealizowania i ideologizowania. Wkraczamy w całą skomplikowaną problematykę relacji między wiarą a ideologią. W wierze mamy relację personalną, dialog między ludzkim „ja” i Boskim „Ty”; liczą się przede wszystkim relacje personalne, decydujące o dialogalnym charakterze ludzkiego bytu. W ideologii istnieją relacje reistyczne. Ideologia bazuje na idei; dąży do ocalenia swojej idei za wszelką cenę, nawet za cenę życia ludzkiego. Idea ma rzekomo służyć ludziom, ale to ludzie jej służą. Tam, gdzie z wiary uczyni się ideologię, zaczynają płonąć stosy. Stosy płoną tam, gdzie także na religię patrzy się reistycznie. Myślę, że w pluralistycznej wizji religii może bardzo łatwo dojść do jej nowej ideologizacji. Ta tendencja zagraża każdej religii, dlatego lepiej nie podkreślać absolutnego charakteru chrześcijaństwa, to jest zresztą ujęcie heglowskie. Niełatwo wyleczyć się z „ukąszenia heglowskiego”, jest to prawie niemożliwe. Nawet wielcy i wybitni teologowie i filozofowie zachodni w jakiś sposób na to ukąszenie heglowskie chorują. Jest rzeczą interesującą, że wśród wielkich teologów zachodnich prawie każdy zajmował się Heglem, czy to w pracy doktorskiej czy w pracy habilitacyjnej i coś z tego Hegła w nich zostało. Oczywiście to pomaga w snuciu koncepcji i precyzacji pojęciowej, ale pozostaje skłonność do absolutyzowania, która przesłania nieco element personalistyczny. Niewątpliwie pojawienie się teologii religii jest pewnym plusem, który zyskała teologia, w dużej mierze dzięki Soborowi Watykańskiemu II. Nie powinniśmy się teraz poza ten etap cofnąć.

*Myślę, że zgodziłby się Ksiądz Biskup ze stwierdzeniem, iż ekumenizm nie jest tylko jedną z gałęzi teologii, ale raczej niezbywalnym wymiarem wszelkiej teologii chrześcijańskiej. Czy można powiedzieć, że teologia religii, podobnie jak ekumenizm, staje się kontekstem dla wszelkiej współcześnie uprawianej teologii? Czy uprawiając chrześcijańską teologię, zawsze trzeba brać pod uwagę ten nieprzekraczalny pluralizm religijny?*

Nie jestem o tym do końca przekonany. Chciałbym jeszcze raz powtórzyć, że ekumenizm i teologia religii to nie to samo. Próba zrównania tych dwóch dyscyplin jest zabiegiem sztucznym, robionym na siłę, między innymi po to, aby uwiarygodnić koncepcję pluralistyczną. Pozostaniemy przy wymiarze ekumenicznym jako czymś specyficznym. Religiologia, dialog między religiami jest odrębną dziedziną. To nie jest już ekumenizm w ścisłym tego słowa znaczeniu. W religioznawstwie pojawia się właśnie ten element idealizacyjny i ideologizujący. Tymczasem teologia chrześcijańska kładzie akcent przede wszys-

tkim na personalistyczny charakter odniesienia człowieka do Boga. Nie wolno tych dwóch dziedzin utożsamiać, gdyż ich pomieszanie oznaczałoby cofnięcie się, regres. Niby szeroki uniwersalizm, ale z drugiej strony zaczęłyby się nam zacierać rozróżnienia, a co najważniejsze, zostałyby zagubiony bardzo nośny i ważny w chrześcijaństwie wymiar personalistyczny, wymiar godności ludzkiej i godności całego *milieu divin*. Także Ojcie Świąty w *Przekroczyć próg nadziei* w podobny sposób ujmuje problematykę teologii religii.

*To jest linia soborowa...*

Tak, choć Sobór tego jeszcze tak wyraźnie nie stawiał, ponieważ w ujęciu soborowym obecne było jeszcze wyraźnie echo idei „absolutnego charakteru” chrześcijaństwa. A dziś, jak już wspomniałem, mówilibyśmy raczej o jego charakterze uniwersalistycznym. W różnych kulturach, religiach, systemach filozoficznych obecne są ślady Słowa, *rationes seminales*. Można je spotkać wszędzie, w całym stworzeniu i we wszystkich wymiarach świata.

*Powrót do teologii Ojców Kościoła...*

Oczywiście! To jest powrót *ad fontes*. Ile u Ojców Kościoła było mądrości! Zawsze mnie frapuje ich umiejętność odnoszenia wszystkiego do Chrystusa jako uniwersalnej zasady zbawczej. Podobnie zresztą jak czynił to sam Jezus. Uczniom idącym do Emmaus Zbawiciel sam wyjaśnia Pisma, pokazuje, jak chrystologicznie interpretować Stary Testament. Pan Jezus tłumaczy uczniom, że nie rozumieją Pism, bo przecież Stary Testament jest księgą o Chrystusie. Sam Chrystus jest egzegetą Starego Testamentu.

*Stary Testament przygotowywał Żydów na przyjęcie Chrystusa, a niektórzy Ojcowie Kościoła mówili, że filozofia przygotowywała Greków. Czy rolą religii niechrześcijańskich w zbawczym planie Boga jest przygotowanie świata na przyjęcie Chrystusa?*

Można by tak powiedzieć, ale to nie musi być przyjęcie świadome, może ono posiadać charakter nieświadomy. W sumie jednak, jeżeli chcemy jakiegokolwiek religii przyznać właściwość szlaku prowadzącego do zbawienia, to powinna ona oznaczać, w jakimś sensie, przygotowywanie na przyjęcie Chrystusa oraz zaakceptowanie dóbr zbawczych, które tylko Chrystus ze sobą niesie i których nam udziela.

BP ALFONS NOSSOL, ur. 1932, biskup opolski, profesor w Wyższym Seminarium Śląska Opolskiego. Wydał ostatnio: *Przez prawdę do miłości. Wewnętrzne ukierunkowanie mocy Słowa Bożego* (1994).

# „OTELLO” I ETYKA PODEJRZEŃ

*Włodzimierz Galewicz*

Słyszy się czasem opowieść o ludziach, którzy – na pozór tryskający energią i zdrowiem, pełni nadziei i planów na przyszłość – wybrali się raz w podróż do obcego kraju – i podróż ta okazała się ich ostatnią podróżą. W tym obcym kraju, gdzieś na innym lądzie, z ich życiem stało się coś niedobrego. Jakaś groźna choroba – być może już przedtem nosili w sobie jej zarodek – rozwinęła się w nich tak gwałtownie i „zrobiła swoje” tak szybko, że nie wrócili nigdy do domu.

Także w tragedii Otella jest coś z dramatu takiej bezpowrotnej podróży w nieznaną. Gdy poznajemy go w pierwszym akcie, ten „dzielny żołnierz i wódz wyborny”<sup>1</sup>, który ma już za sobą wiele różnych przygód, wybrał się właśnie na kolejną, całkiem inną i – jak się niebawem okaże – najbardziej niebezpieczną ze swoich życiowych eskapad: ciemnoskóry mężczyzna, zstępujący już na dodatek ze szczytu swoich męskich lat, decyduje się poślubić słodkie młodzietkie dziewczę z dobrej weneckiej rodziny, którego czułe uczucia zaskarbił sobie snując opowieści o trudach i znojach swojego twardego, żołnierskiego żywota. Na początku wszystko zapowiada się nieźle. Potajemny ślub Otella i Desdemony, bez wiedzy i zgody jej ojca Brabantia, wywołuje wprawdzie nieco hałasu. Brabantio, który do tej pory tak chętnie zapraszał Maura do swojego domu (chlubiąc się może swoją „otwartością” dla co wartościowszych osobników innej rasy), teraz z nieukrywaną zgrozą przyjmuje wieść o tym, że ten „stwór” wyciągnął swoje

<sup>1</sup> William Shakespeare, *Otello, Maur wenecki*, przeł. St. Barańczak, Poznań 1993, s. 44 (w dalszym ciągu cytuję to wydanie, podając numery stron w nawiasach).

„usmolone ramiona” (s. 21) po jego czystą perełkę; głośno awanturuje się i publicznie, w pałacu Doży, oskarża swojego mimo woli nabytego zięcia, że ani chybi obałamucił Desdemonę za pomocą jakichś narkotyków lub czarów. Jednakże Otello, jako głównodowodzący sił zbrojnych, jest osobistością zbyt ważną i szczególnie teraz, u progu wojny z Turkami, zbyt potrzebną Wenecji, ażeby Doża czy ktokolwiek ze starszyny chciał nawet udawać, że bierze to wątle oskarżenie rozżalonego patrycjusza na serio, zwłaszcza kiedy wezwana przed oblicze dostojnej Rady Desdemona skromnie, ale stanowczo potwierdza swoją miłość do Maura i dobrowolność swojego małżeństwa. Zwiedziony ojciec wraca więc do domu (na pożegnanie z sykiem ostrzegając czy strasząc Otella, że teraz już j e g o Desdemona i „męża zwieść może”; s. 35), a świeżo zaślubieni małżonkowie (niespecjalnie chyba przestraszeni i raczej wzajemnie ufający sobie) udają się zaraz potem na Cypr, gdzie Otello, mianowany nowym gubernatorem tej wyspy, ma dać odpór zmierzającemu ku niej otomańskiemu wrogowi. Z nimi lub za nimi wyruszają tam również inne najważniejsze postacie tragedii: zastępca wodza Cassio, adiutant Otella Iago ze swą żoną Emilią i odrażony epuzer Desdemony, wciąż jeszcze wzdychający do niej Rodrigo.

Docierając wreszcie na Cypr po szczęśliwie przebytym sztormie (który na domiar dobrego rozproszył nieprzyjacielską flotę), stając na brzegu u boku swojej słodkiej Desdemony, Otello czuje się jak wybraniec fortuny:

Gdybym miał teraz skonać, skonałbym  
 U szczytu szczęścia: gdyż tak absolutna  
 Radość wypełnia mi duszę, że los  
 Podobną nigdy już mnie nie nagrodzi (s. 53).

Te tak radosne, że aż wyzywające słowa (budzą one zresztą najwyraźniej odruch lęku w jego żonie) stają się istotnie złowrogą wróżbą, która niebawem się sprawdzi. Wystarczy bardzo niewiele czasu, aby (służąca jednocześnie za pokojówkę Desdemony) Emilia, którą jej pani, mniej lub bardziej świadomie szykując się do swego ostatniego snu, prosi o zaścielenie łóżka pościelą z nocy poślubnej, mogła powiedzieć: „Jakże się wszystko dziwnie odmieniło...” (s. 149).

I tak też to jest. Sam Cypr nie jest co prawda dla Otella żadnym „innym krajem”. Otello czuje się tutaj jak u siebie w domu, może nawet bardziej niż w Wenecji. Zna dobrze tę wyspę i ma na niej dobrych znajomych, którzy go serdecznie witają – znak, że już nieraz tu bywał. Bywał nieraz – ale dotąd zawsze sam, bez Desdemony. To Cypr z Desdemoną jest dla Otella całkiem obcym lądem. I stanie się dla nich obojga lądem niedobrej odmiany.

Otello rychło zdaje sobie sprawę, że z tej jego podróży w nieznaną nie będzie powrotu. Już pożerany przez swoją bestię, przesywany coraz wścieklejszą zazdrością o rzekomo zdradzającą go żonę, uświadamia sobie, że cała jego dotychczasowa „służba”, wszystko, czym żył do tej pory, należy do przeszłości:

Spokój i pogoda ducha  
 Nigdy nie wróca; lasy pióropuszy  
 Wiejące nad wojskami, wielkie wojny,  
 Które z ambicji czynią cnotę; rzenie  
 Konia, wysoki i ostry dźwięk trąbki,  
 Nagły dreszcz werbla, przenikliwy świst  
 Piszczalki, sztandar, cała ta królewska  
 Chwała, ten przepych, ta wspaniałość dumnej  
 Wojny – już nigdy! I wy, śmiercionośne  
 Machiny, z głębi rozwartych gardzieli  
 Wysyłające Jowiszowy grzmot –  
 Już nigdy! Służba Otella skończona! (s. 103).

Te zmiany, które zachodzą w życiu Otella, przybyłego na Cypr ze swoją młodziutką żoną, dotyczą jednak nie tylko jego losów, myśli, uczuć. Dokonują się także w jego charakterze i sposobie zachowania – w tym wszystkim, dzięki czemu Otello był dotąd dla innych i dla samego siebie Otellem. Zauważa to nawet tak niewiele widząca i do samego końca prawie nic nie rozumiejąca Desdemona. Nawet ona musi w pewnej chwili powiedzieć: „Mój mąż dziś przestał być sobą” (s. 117). A cóż dopiero ma rzec jej kuzyn, elegancki i elokwentny Lodovico, kiedy, przybywszy właśnie z Wenecji z listem od Doży wzywającym Otella (za późno!) z powrotem do kraju, jest świadkiem sceny, w której nie panujący już nad sobą „wódz” najpierw wydaje jakieś wściekle okrzyki, a potem podnosi rękę na swoją anielską, przez cały czas poprawną i potulną żonę i uderza ją w twarz, wołając „Diablica!”. Lodovico na pewno ma rację, gdy mówi:

Wodzu, nikt w Wenecji  
 Nie dałby wiary, żeś mógł tak postąpić,  
 Choćbym przysięgał, że sam to widziałem,  
 To niesłychane (s. 140).

Po tym zaś, jak Otello (to jak katarynka powtarzając powitalną formułkę „witaj na Cyprze”, to znów sam do siebie klnąc „Do kroćset capów i małp”) wybiega z komnaty, Lodovico raz jeszcze daje wyraz swemu osłupieniu, mówiąc do stojącego obok Iagona:

I to jest ten szlachetny Maur, którego  
 Tak ceni Senat? Ów zrównoważony,  
 Obcy gwałtownym uniesieniom umysł,

Pancerzem wszelkich cnót tak osłonięty,  
Że nie przebije go, nawet nie draźnie  
Sirzała przypadku, dziryt złej przygody? (s. 141).

I kiedy kłamca Iago potwierdza jego spostrzeżenie, wzdychając „Bardzo się zmienił”, to jest to tym razem prawda – jakkolwiek cynicznie brzmiałaby ta prawda w ustach tego, który jest sprawcą owej duchowej zmiany, tej ostatniej „złej przygody” Otella.

Już wkrótce po wylądowaniu w swoim „obcym kraju” „szlachetny Maur” Otello jest faktycznie człowiekiem zmienionym nie do poznania – tak jak zmieniony może być ktoś, kogo toczy śmiertelna choroba. Ale przecież ten nowy Otello, bijący po twarzy, a w końcu duszący swą żonę, nie jest też jakimś całkiem innym idywiduum, tylko przez nieprawdopodobną, kuglarską sztuczkę autora „doklejonym” do Otella „szlachetnego Maura” i połączonym z nim w jedną osobę. Jest on raczej jedną z tych postaci, które czają się w dawnym Otellu i w sprzyjających warunkach, na jego łądzie niedobrej odmiany, zawsze mogą z niego wychynąć.

\*

Choroba, która draży Otella na Cyprze, na imię ma, jak wiadomo, zazdrość. Nad ciężką chorobą, która go opada, człowiek nie sprawuje zazwyczaj kontroli – nie jest jej panem. Porównując przyczynę niedobrej odmiany, jaka dokonuje się w życiu i w całym duchowym wnętrzu Otella, do wyniszczającej go choroby, idziemy zatem – czy nie nazbyt ufnie? – za jego własną interpretacją. W swoim ostatnim monologu, wygłoszonym tuż przed samobójczą śmiercią, Otello charakteryzuje samego siebie jako kogoś,

kto nie był  
Szczególnie skłonny do zazdrości, ale  
Judzony, nie mógł nad nią zapanować (s. 197).

Ta charakterystyka, po której następuje owa „krwawa krecha”, nie przekreśla wprawdzie winy Otella, ale na pewno ma ją w naszych oczach łagodzić; Otello nie przestaje zasługiwać na karę i dezaprobate, być może jednak należy mu się raczej nasza litość niż pogarda. Owszem, także za swoją chorobę człowiek może być odpowiedzialny – jeżeli nabawił się jej sam, przez własną lekkomyślność. Otello jednak – jak chciałoby się powiedzieć na jego obronę – nie budzi w sobie sam tej „zielonookiej bestii” (s. 93), która go zżera. Rozbudza ją w nim ten, kto ją tak nazwał, czarny charakter Iago.

Kiedy śledzi się akcję *Otella*, odnosi się w ogóle wrażenie, że prawdziwym a k t o r e m tego, co się na nią składa, jest jedynie ten

diaboliczny adiutant nieszczęsnego „wodza”, podczas gdy wszystkie inne jej postacie, z tytułowym bohaterem włącznie, to tylko narzędzia w rękach tego genialnego intryganta. W istocie niemal całą główną część tragedii, od przybycia bohaterów na Cypr do uduszenia Desdemony, można przedstawić jako serię działań Iagona. Tak więc to on w drugim akcie najpierw upija Cassia, znając jego słabą głowę i zaostżaną przez alkohol porywczność, a potem napuszcza na niego tego „żałosnego psiaka na swej smyczy”, Rodriga, prowokując w ten sposób nocną awanturę, po której rozgniewany Otello udziela dymisji swojemu zastępcy. To Iago w następnym, trzecim akcie z jednej strony namawia Cassia, aby, chcąc wrócić do łask przełożonego, poszukał wstawiennictwa u jego wiele teraz mogącej małżonki, z drugiej zaś strony za pośrednictwem Emilii nakłania i tak już chętną do pomocy Desdemonę, żeby upraszała męża o cofnięcie dymisji, co ta biedaczka czyni z tak ślepym uporem, że wreszcie nieuchronnie przekonuje Otella o słuszności jego (także zresztą wzbudzonych przez Iagona) podejrzeń co do jej małżeńskiej wierności. To również Iago, aby utwierdzić Otella w tym przekonaniu, podsuwa mu pod oczy ostateczny „dowód” w postaci niefortunnej chustki, która przypadkiem zgubiona przez Desdemonę, już nie przypadkiem trafia do rąk Cassia. To wreszcie od Iagona Otello, w pełni już przeświadczony o wiarołomności żony i zdecydowany na jej zgładzenie, czerpie inspirację, jak najrzęczniejsz będzie tę sprawę załatwić. Otello jest tylko tym, który w końcu dusi – wszystko inne czyni albo sprawia Iago. Zdumiewa przy tym skuteczność, z jaką ten intrygant przeprowadza cały swój wymyślny plan.

Można by wprowadzić powiedziec: sukces intryganta Iagona jest jednak koniec końców raczej wątpliwy. Owszem, jego intryga gubi Otella, ale i on sam nie uniknie zguby. Co więcej:

Może być pewien, że go nie ominie  
Najwymyślniejsza i najsrozsza kara,  
Która mu będzie bolesną i długą  
Udręką (s. 196).

Nowo mianowany gubernator wyspy, którym pod koniec tragedii zostaje Cassio, ma przecież wybrać dla łotra „czas, miejsce, rodzaj karni” (s. 198), a i każdy z nas, oburzonych widzów, może to sobie na własny użytek uczynić, stosownie do swoich upodobań i wyobrażeń o sprawiedliwości.

I to oczywiście prawda. Ale nie jest to wystarczający argument, aby kwestionować skuteczność Iagona. Stąd, że Iago działa także na własną zgubę, nie wynika, że tym samym nie realizuje on swych celów. Nie jest bowiem powiedziane, że główny cel Iagona to: nie zgubić siebie.

Być może Iago nawet sobie wmawia, że działa w swoim własnym interesie; o tym jednak, czego naprawdę chce Iago, trzeba sądzić na podstawie jego czynów, a nie jego słów. To, co sam Iago mówi o swych planach, nie trzyma się kupy. Zgodnie z jego słowami pragnie on „ustrzelić dwa zające jednym łajdactwem” (s. 39): z jednej strony – zajmując miejsce Cassia, którego Maur niesprawiedliwie, jego zdaniem, uczynił zamiast niego swoim zastępcą, z drugiej zaś – zemścić się i za tę, i za inne domniemane krzywdy także na samym Maurze. Zemsta Iagona jest wszakże tak bezwzględna i posuwa się tak daleko, że nieuchronnie pcha Otella ku zagładzie. Jak jednak można chcieć zgładzić wodza, a jednocześnie pragnąć zostać jego zastępcą? Sam mściciel przyznaje, że w jego zbrodniczych planach „nie wszystko jeszcze widać jak na dłoni” (s. 57). Iago nie działa z jakimś jasno ustalonym celem, lecz raczej dąży w pewnym określonym kierunku, nie zdając sobie na początku sprawy, dokąd tą drogą ostatecznie dotrze. On sam może być zatem nieco zaskoczony widząc, jak efektem jego działania staje się w końcu totalna destrukcja, obejmująca także jego samego. To jednak nie dowodzi, że nie zmierzał ku tej destrukcji. Nie kto inny przecież jak sam Iago mówi jeszcze w pierwszym akcie do Rodriga: „odkąd się nauczyłem, co jest korzyścią, a co stratą, nie spotkałem ani razu człowieka, który by naprawdę umiał kochać samego siebie” (s. 37). Także i on, Iago, nie jest takim człowiekiem. Ten właściwy animator wszystkich nieszczęść i zbrodni, do których dochodzi w tragedii, nie tyle kocha sam siebie, ile nienawidzi innych; a poza tą nienawiścią objawia może jeszcze jakąś dziwną, bezinteresowną i bezosobową fascynację złem.<sup>2</sup>

W tym sensie trzeba podtrzymać i potwierdzić zdanie, że Iago realizuje swoje zamiary z niesłychanym powodzeniem. Czym tłumaczą się jego sukcesy? Iago nie wykonuje przecież na ogół tego, co sobie ukartował – całej tej mokrej roboty – własnymi rękami. Własnoręcznie „jedynie” dobija rannego Rodriga tudzież pod osłoną nocy rani Cassia. Do pozostałych zdarzeń, które animuje, doprowadza posługując się innymi osobami. Jakim sposobem Iagonowi udaje się tak łatwo manipulować postaciami tragedii?

W *Hamlecie* jest słynna scena, w której książę Hamlet, rozmawiając z parą dawnych koleżków, nastanych, żeby go wybać i wydobyć

<sup>2</sup> Zgodnie z częstokroć przytaczanym wyrażeniem Coleridge’a sprężyną knoawń Iagona miałyby być „niczym nie umotywowana złość, poijująca na motywy” („the motive-hunting of a motiveless malignity” – Coleridge’s *Shakespearean Criticism*, ed. T. M. Raysor, 2 vols. 1930, t. I, s. 49; cytuję za wstępem do wydania w *The New Cambridge Shakespeare: Othello*, ed. by N. Sanders, Cambridge University Press: Cambridge 1984, s. 25). Natomiast A. C. Bradley w jego *Shakespearean Tragedy* (3rd Edition 1992) tłumaczył postępowanie Iagona głównie nienawiścią, słusznie zauważając, że pragnąć zła dla osoby, której się nienawidzi, to nie to samo co pragnąć zła po prostu dla zła (*op. cit.*, s. 195).

z niego tajemnicę jego „obłądu”, pokazuje jednemu z nich flet i prosi, by na nim zagrał. Kiedy ten, mimo ponawianej prośby, odmawia, tłumacząc się, że nie umie, Hamlet mówi:

Na miłość boską, myślisz, że łatwiej zagrać na mnie niż na piszczałce? Nazwij mnie jakim chcesz instrumentem, szarp moje struny, wal mnie pałką – nic z tego nie wyjdzie.<sup>3</sup>

Także w *Otellu* mówi się – niejeden raz – o instrumentach muzycznych. Kiedy Otello, wylądowawszy szczęśliwie na Cyprze, zapewnia Desdemonę:

Naszych serc nic już odtąd nie rozdzieli,  
Nie wprawi w rozdźwięk!

Iago szyderyczym szeptem dorzuca na stronie:

Prawda, dostrojeni  
Jesteście nieźle – teraz, lecz już wkrótce  
Ja, z całą swoją uczciwością, będę  
Kręcił kółkami strun waszej muzycki (s. 53).

Tej obietnicy Iago dotrzymuje. Już niebawem „gra”, jak tylko zechce, na *Otellu*, na *Desdemonie*, na wszystkich innych postaciach tragedii. Jakim więc sposobem Iagonowi udaje się to, co książę Hamlet miał za niemożliwe?

Iago to niewątpliwie nie lada wirtuoz – maestro intrygi i geniusz oszczerstwa. Swoją wirtuozerię demonstruje szczególnie w tej roli, w której jest rzeczywiście nie do zastąpienia. Wiele z tego, co w tragedii Szekspira dzieje się za sprawą Iagona, w nieco innym dramatycznym świecie mogłoby być dziełem przypadku. Jest jednak pewna funkcja, w której Iago wydaje się niezastąpiony. I właśnie w niej okazuje się niezrównany. Tą najważniejszą funkcją, jaką spełnia on wobec Otella, jest rola siewcy podejrzeń, partnera judzącego dialogu. To, że na przykład Cassio znajduje chustkę *Desdemony*, jest wprawdzie rzeczywiście kolejną sprawką Iagona, ale równie dobrze mogłoby być wynikiem niefortunnego zbiegu okoliczności (jak jest nim choćby fakt, że *Desdemona* gubi swoją chustkę i że ta wpada w oko żony Iagona). Ze „zbiegiem okoliczności” *Otello* nie rozmawiałby jednak tak, jak rozmawia z Iagonem. Bez Iagona ten dialog, w trakcie którego *Otello* dochodzi do przekonania o niewierności żony, utraciłby jak gdyby jeden ze swoich wymiarów, „spłaszczyłby się” do „wewnętrznego dialogu” samego Otella, do „rozmowy jego duszy” z nią samą. Ale jest przecież różnica między „płaskim” dialogiem wewnątrz jednego czło-

<sup>3</sup> William Shakespeare, *Hamlet, książę Danii*, przeł. St. Barańczak, wydanie drugie poprawione, Poznań 1994, s. 115.

wieka, nawet jeżeli jest to człowiek w środku rozdarty, jak gdyby podzielony na dwa różne głosy, a prawdziwym, „przestrzennym” dialogiem między różnymi osobami. Jest to różnica tak zasadnicza, że wydaje się nader wątpliwe, aby przez sam tylko „wewnętrzny dialog”, przez jakiś toczący się w nim samą spór wokół Desdemony, Otello mógł kiedykolwiek dojść do tego, do czego tak szybko doprowadził go dyskurs z Iagonem.

Decydujące dialogi Otella z Iagonem to właśnie rozmowy, w których biorą udział niejako trzy strony: Iago i rozszczępiony na dwa głosy Otello. Jeden z tych głosów jest głosem Otella już otwierającego się na złe domysły, Otella szybko nabierającego podejrzeń i chciwym wzrokiem łowiącego wszystko, co tylko może być dla nich pokarmem; drugi głos to głos Otella roztropnego, obiektywnego, jeśli już nie „ufnego i wolnego od niskich podejrzeń” (s. 111) (jakim nadal widzi go Desdemona), to przynajmniej przyglądającego się nieufnie także swym podejrzaniom. Zamiarem Iagona jest naturalnie jak najbardziej wesprzeć, jak najwydatniej wzmocnić pierwszy z tych głosów, natomiast stłumić drugi. Iago nie realizuje jednak tego zamiaru na najkrótszej drodze. Ten urodzony kłamca dobrze wie, że kłamstwo, jeżeli ma być skuteczne, nie może być tak prostolinijne. Ażeby nie stracić wiarygodności w oczach swej ofiary i nie ściągnąć jej podejrzeń na siebie, Iago uprawia zatem szczególną grę z tymi dwoma głosami w Otellu – stara się, kiedy tylko może, stworzyć wrażenie, że głos podejrzewającego jest głosem samego Otella, nie podsycanym przez żadne zewnętrzne podszpty, natomiast głos nieskorego do podejrzeń, roztropnego – głosem jego, Iagona. Z jednej więc strony nie dopowiada swoich pomówień do końca, zaznacza je tylko na tyle wyraźnie, żeby Otello był się ich w stanie domyślić i żeby wydawało się mu prawie, że są to myśli mające źródło w nim samym. Z drugiej strony „czyta w myślach” Otella, uprzedza wszelkie jego wątpliwości, sam już z góry wypowiada nasuwające się argumenty, które mogłyby świadczyć o niesłuszności żywionych „przez nich” podejrzeń, wciągając tym samym Otella w rolę tego, który odparowuje te racje i wyszukuje przeciwnie, przemawiające za tym, że „ich” podejrzania jednak są słuszne.

Ta wirtuozeria, jaką popisuje się Iago w sztuce oszczerstw i podszeptów, tłumaczy niewątpliwie do pewnego stopnia jego sukcesy w owej – wykluczanej przez Hamleta – grze na ludzkich instrumentach. Czy jednak jest to już pełne wytłumaczenie? Czy tajemnica powodzenia Iagona nie tkwi także w tym, że jego instrumenty są p r o s t s z e?

Jeżeli przyjrzeć się nieco postaciom *Otella*, trudno nie potwierdzić tego domysłu. Każdy z bohaterów tej tragedii – poza samym Iagonem – ma pewną bardzo ograniczoną ilość „klap i wentyli”, co sprawia, że

jest dosyć łatwo manipulowalny. Cassio na przykład ma słabą głowę, a do tego jest „porywczy i w złość wpada łatwo” (s. 55). Wiadomo zatem, że gdy tylko wmusi się w niego o jeden kieliszek za dużo, bez trudu da się go wciągnąć w jakąś burdę, przez którą narazi się wodzowi. Słodka aż do mdłości Desdemona jest niezwykle uczynna, a przy tym niezmiernie naiwna. Jeżeli więc zasugeruje się jej, żeby wstawiła się u męża za zwolnionym Cassiem, będzie jak nakręcona powtarzała swoją prośbę przy każdej, najbardziej nawet niestosownej okazji, w swej naiwności nie zauważając, że wpędza w ten sposób męża w coraz dzikszą furję. Sam wreszcie Otello ma naturę „otwartą i szczerą” (s. 40), a zarazem gwałtowną. Jeżeli podsunie się mu zrećźnie jakieś podejrzenie mające pozór prawdopodobieństwa, można liczyć na to, że da mu łatwo wiarę, a raz uwierzywszy, prędko posunie się do ostateczności.

Zapewne, literatura ma swoje prawa. Postacie literackie nie mogą mieć tak złożonych i zawiłych charakterów jak osoby realne. Jednakże prostota charakterów *Otella* idzie tak daleko, że każe nam wręcz spytać, czy są to charaktery l u d z k i e. Zauważmy: wśród postaci tej tragedii zaznacza się wyraźny kontrast pomiędzy Iagonem a innymi osobami. Te inne osoby dostrzegają – poniewczasie! – odmienność Iagona i tłumaczą ją sobie tym, że mają do czynienia z wcielonym diabłem. Czy jednak nie należy tej różnicy opisać inaczej? Czy nie jest raczej tak, że Iago jest w tej tragedii jedynym człowiekiem – bardzo złym człowiekiem – który wkradł się nocą do składu śpiących marionetek i porusza nimi, jak mu się tylko podoba? I że marionetki, które same mają się za istoty ludzkie, biorą go za diabła?

„Marionetkowość” postaci *Otella* z jej tytułowym bohaterem na czele polega niewątpliwie w pewnej mierze na tym, że każda z nich ma jakąś jedną łatwo dostępną dla manipulatora „sprężynę”, jedną wyraźnie zarysowaną skłonność, która, nie znajdując przeciwwagi w innych skłonnościach, to ustępujących jej, to górujących nad nią, czyni tym samym jej posiadacza jakoś przeraźliwie i nieludzko o b l i c z a l - n y m (wyobraźmy sobie, co by to było, gdyby np. Cassio, oprócz swojej zapalczowości, miał jeszcze skłonności homoseksualne, zaoszczędzające się również pod wpływem alkoholu, i gdyby żałosny, ale kto wie czy nie przystojny Rodrigo, chcąc go zirytować, raczej zainteresował go jako obiekt zalotów: cały wymyślny plan uknuty przez Iagona wzięłby wówczas w łeb już w punkcie wyjścia!). Oprócz tej względnej prostoty charakterów i przewidywalności zachowań jest jednak, jak się wydaje, jeszcze jedna rzecz, dzięki której ofiary intrygi Iagona tańczą w końcu tak, jak jemu się podoba. Może zresztą w ogóle nie da się opowiedzieć *Otella* jako bajki o złym człowieku w składzie marionetek.

Może w tej bajce jest raczej tak, że jedna z kukiełek była na początku normalnym ludzikiem, karzełkiem z ludzkim umysłem i sercem, który w pewnej chwili, nie mogąc znieść swoich ludzkich uczuć i myśli, wołał zostać marionetką i sam posłusznie wyciągnął swoje małe rączki do poruszających nim odtąd linek i sznurków? Czy zatem ta niedobra odmiana, ta nieoczekiwana metamorfoza, jaka dotyka Otella na Cyprze, nie jest czasem przemianą człowieka w kukiełkę?

\*

*Otello* to tragedia podejrzeń. Sam tytułowy bohater podejrzewa Desdemonę o zdradę. Brabantio, ojciec Desdemony, podejrzewa Maura o czarnoksiężskie praktyki, za pomocą których uwiódł jego córkę. Iago podejrzewa Otella, że wkracza na jego „małżeńskie podwórko” (s. 56) i to podejrzenie sam podaje (inna rzecz, czy zgodnie z prawdą) za jeden z motywów popychających go do zbrodniczej intrygi. Tenże Iago podejrzewa zresztą – przynajmniej przez chwilę – i Cassia, jakoś zbyt dwornie i kordialnie witającego się z Emilią, o to, że też chciałby „sypiać w jego szlafmycy”<sup>4</sup>. Emilia wreszcie – jak wyznaje pod koniec tragedii – podejrzewała, że dzika zazdrość Otella jest sprawką jakiegoś nikczemnego intryganta<sup>5</sup>; najwidoczniej jednak nie dopuszczała do siebie myśli, że tym nikczemnikiem mógł być jej mąż, i przez to też dopomogła Iagonowi w jego intrydze.

Franciszek Bacon, filozof, którego w swoim czasie podejrzewano nawet o to, że był prawdziwym autorem sztuk niejakiego Szekspira, w swoim eseju *O podejrzaniach* pisał:

nie ma lepszego sposobu na to, by miarkować podejrzania, niż uważać je za prawdziwe, a niemniej trzymać je w cuglach tak, jak gdyby były fałszywe. W ten bowiem sposób człowiek winien kierować się swymi podejzzeniami, iżby podejmować środki, jak gdyby było prawdą to, co podejrzewa, lecz aby tym nie czynić szkody.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Tamże, s. 57. W żadnym innym miejscu Iago nie wraca do tego podejrzenia. Bradley przypuszcza więc, że ta przelotna myśl znika z jego umysłu w tej samej chwili, w której się pojawia. Byłaby ona jednym z tych doraźnych niby-motywów, za pomocą których ów lotr, mimo wszystko nie całkiem wyzuty z moralnych skrupułów, próbuje sam przed sobą wytłumaczyć się ze swoich lotrostw (por. *op. cit.*, s. 406).

<sup>5</sup> W oryginale Emilia wykrzykuje: „O villainy! / I thought so then” (5. 2. 190–191), co Barańczak tłumaczy: „Nikczemność! Z dawna ja podejrzewałam” (s. 188). To „z dawna”, wprowadzone przez tłumacza, jest nieco mylące. Zważywszy na względną krótkość czasu, w jakim rozgrywa się akcja tragedii, sugeruje ono bowiem, że Emilia już wcześniej podejrzewała o coś Iagona (bo czego innego mogła domyślać się „z dawna”?). O to jednak poczciwej pokojówki Desdemony raczej nie należy podejrzewać. A już z pewnością nie odgadywała ona, jaki użytek jej mąż (ten „dziwaki”, miewający czasem niezrozumiałe dla niej zachcianki) zamierza uczynić z owej fatalnej chustki, którą na jego prośbę wykradła (por. w tej sprawie uwagi Bradleya, *op. cit.*, s. 185 i 404–405).

<sup>6</sup> Fr. Bacon, *Eseje*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1959, s. 144.

Bacon zaleca nam więc, innymi słowy, byśmy sprawdzali nasze podejrzenia tak dokładnie, jak gdyby one były najprawdopodobniej słuszne, zarazem jednak nie poddawali się im, nie dali im się „ponosić”, póki ich dokładnie nie sprawdzimy. U samego Szekspira nikt nie stosuje się do tej rozsądnie brzmiącej rady lorda Verulamusa. Brabantio oskarża Maura o uwiedzenie córki za pomocą czarów, zanim jeszcze sama „uwiedziona” zdąży na ten temat cokolwiek powiedzieć. Iago, jak sam przyznaje, nie ma pojęcia, czy Otello rzeczywiście „pełni za niego służbę” w jego łóżku, a w gruncie rzeczy nie zależy mu chyba aż tak bardzo, żeby się tego dowiedzieć; postanawia jednak działać tak, jak gdyby to podejrzenie, najwyraźniej dosyć dla niego wygodne, „było pewnością” (s. 39). Emilia całkiem słusznie podejrzewa, że Desdemonę oczernił w oczach Otella „jakiś podły szkodnik, / nieuleczalny intrygant, co pragnie / Wkręcić się w pańskie łaski oszczerstwami” (s. 151), nie zauważa jednak (choć już by mogła), że temu opisowi dokładnie odpowiada jej mąż. Wreszcie także Otello w jakiś sposób na pewno wykracza przeciwko zdrowym zaleceniom Bacona, chociaż, jak zobaczymy, zachodzi jeszcze pytanie, w jaki: Czy biorąc się do działania bez należytego sprawdzenia słuszności swoich podejrzeń? Czy raczej poddając się swym podejrzaniom już przy ich sprawdzaniu?

Bacon pisze też w swoim eseju: „Podejrzenia są wśród myśli tym, czym nietoperze wśród ptaków: zawsze latają w mroku. Należy je z pewnością tłumić lub co najmniej roztaczać nad nimi ścisłą kontrolę.”<sup>7</sup>

Wypowiadając się o tym, co należy robić, Bacon pozwala nam traktować jego esej jako przyczynek do szczególnej działki etyki. Jeżeli mówi się czasem o „etyce przekonań”, czemu by nie mówić o „etyce podejrzeń”? Taka etyka podejrzeń nie określałaby może, jakie podejrzenia wolno nam mieć, jakich zaś nie mamy prawa żywić, tak jak właściwa etyka – etyka czynów – pragnie ustalić, jakich czynów powinniśmy dokonywać, jakich zaś nie. Instruowałaby nas jednak, jak mamy się zachowywać wobec naszych podejrzeń.

Ktoś mógłby na to powiedzieć: Dobrze radzić i pouczać! Nietoperz żyje pod naszym dachem, ale nie jest stworzeniem domowym. Przybywa do nas nie wiadomo skąd i sam znajduje sobie pożywienie. Czy podejrzenia dają się „tłumić”? Albo „trzymać w cuglach”? Czy smutny przypadek Otella nie dowodzi raczej, że człowiek nie ma nad nimi kontroli?

Przytoczmy jeszcze jeden fragment eseju Bacona: „Podejrzenia, które umysł stwarza sobie sam, są jak gdyby tylko brzęczeniem owadu;

<sup>7</sup> Tamże, s. 143.

podejrzenia natomiast podsycane sztucznie i takie, które nasuwają człowiekowi opowiadania i szepty innych ludzi, mają w sobie żądła.”<sup>8</sup>

To spostrzeżenie dobrze odpowiada temu, co powiedziałem nieco wcześniej, zauważając czy też domyślając się, że samo tylko „brzęczenie owadu”, jak określa Bacon podejrzenia powstające niejako samorzędnie, nie doprowadziłyby zapewne Otella do takiej udręki i zbrodni i że najistotniejsza rola, jaką w tragedii „weneckiego Maura” spełnia czarny charakter Iago, to rola siewcy i ogrodnika podejrzeń. W tragedii tej jest jednak taki moment, w którym Otello ostatecznie decyduje się zawieńczyć oszczercy, uznać zasiane w nim przez Iagona podejrzenie za prawdziwe, a podjąwszy (czy też właśnie podejmując) tę decyzję, woła:

niechaj pierś  
Poklują żądła os, aby się stała  
Zbiornikiem jadu! (s. 108).

Ta przypadkowa zbieżność metafor, pełniejsza zresztą w przekładzie niż w oryginale<sup>9</sup>, jest dla naszych celów dosyć fortunna. Podsuwa ona być może jakąś odpowiedź zarówno na pytanie o to, czy jest sens wygłaszać rady lub normy regulujące nasz stosunek do własnych podejrzeń, jak i na pytanie, dzięki czemu Iago może tak łatwo „grać” na Otellu, tak bez trudu nim manipulować. Aby rozwinąć tę odpowiedź, cofnijmy się nieco i prześledźmy proces, w którym Otello pod wpływem Iagona nabiera przekonania o słuszności swoich podejrzeń i o niewierności Desdemony.

Wskutek insynuacji oszczerczego adiutanta Otello bardzo prędko traci swoją pierwotną, jakby aprioryczną pewność, że nie jest zdradzany przez żonę. Nie znaczy to, by od razu był pewny, że jest przez nią zdradzany. Otello jest łatwowierny, ale nie aż tak naiwny, aby mu w ogóle nie przychodziło do głowy, że podszepty Iagona mogą być potwarzą. W pewnej chwili ofiara woła do swojego dręczyciela:

Jeżeli okaże się, żeś ją spotwarzył,  
By mnie udęczyć – to daj sobie spokój  
Z modłami, wyśmiej wyrzuty sumienia (s. 104).

Umysł Otella w tej fazie jego niedobrej przygody nie znajduje się właściwie w stanie „niepewności”. Trudno powiedzieć, aby Otello z mniejszym lub większym prawdopodobieństwem „przypuszczał”, że

<sup>8</sup> Tamże, s. 144.

<sup>9</sup> W oryginale przytoczone słowa Otella brzmią: „Swell, bosom, with thy fraught, / For »tis of aspics« tongues” (3. 3. 450–51). Jak potwierdza także komentator cytowanego wydania angielskiego (s. 132), „aspics” to rodzaj zmił, jadowitych węży. Metafora Otella nawiązuje do wyobrażenia, że jadowite węże kłusają językiem; zwraca na to uwagę wydawca angielsko-niemieckiej edycji *Othello*, Deutsche Prosafassung mit Anmerkungen, Einleitung und Kommentar von Balz Engler. Bern 1977, s. 174.

Desdemona być może zdradza go z Cassiem, tak jak na przykład Iago podejrzewa, że jego Emilia kto wie czy nie udostępnia swoich wdzięków Maurowi. Być może Otello w ogóle nie jest zdolny do takich „przypuszczeń”, do „podejrzeń” w tym problematycznym sensie. W każdym zaś razie stan, w którym znajduje się teraz, jest raczej stanem wahania, miotania się pomiędzy dwiema pewnościąściami. Sam Otello opisuje tę swoją wewnętrzną kondycję mówiąc do Iagona:

Myślę, że jest mi wierna, i że nie jest,  
Myślę, żeś człowiek prawy i żeś łotr:  
Muszę mieć dowód! (s. 105).

Ten stan wahania, zawieszenia, niezdecydowania, jest dla czynnej natury Otella kondycją ponad jego siły. Otello musi jak najprędzej wyrwać się, wyborykać z tej nieznośnej kondycji, sam jednak, nienawykły do takich sytuacji, czuje się w niej całkiem bezradny. Kiedy Iago udaje, że dotknięty niewdzięczną nieufnością wodza chce już sobie pójść, zostawić go samego z jego wątpliwościami, Otello woła za nim: „Nie, stój! Potrzebna mi twoja uczciwość” (s. 104)<sup>10</sup>. I faktycznie: Otello bardzo potrzebuje Iagona, choć raczej nie jego uczciwości. Otello potrzebuje Iagona jako „upewniacza”, jako tego, kto pomoże mu możliwie szybko rozstrzygnąć, która z tych jego dwóch „myśli”, dwóch ścierających się w nim ocen rzeczywistości, jest prawdą. A Iago, wdychając ciężko, że nie ma „nabożeństwa do takich usług” (s. 106), z „przyjaźni i uczciwości” naturalnie nie odmawia mu. Dzięki jego „pomocy” Otello bardzo gładko pozbywa się przyprawiających go o zawrót głowy wahań, chociaż czyni to na drodze, która, z logicznego punktu widzenia, wygląda jak parodia racjonalnego myślenia. Otello chce się przecież upewnić, czy Iago nie jest oszczercą; gdy jednak ten podsuwa mu w tym celu dwa kolejne oszczerstwa (mówiąc, że słyszał Cassia lubieżnie wdychającego przez sen do Desdemony i że widział go wycierającego sobie usta jej chustką), nasz bohater przyjmuje to skwapliwie za dobrą monetę i ma już znowu swoją niecierpliwie pożądaną pewność: „Wszystko wreszcie jasne: / To prawda!” (s. 108).

W tym właśnie punkcie akcji następuje moment, który jest czymś w rodzaju kryzysu w „chorobie” Otella. Utwierdzając się w swoim podejrzeniu, bohater woła:

Iago, spójrz: całą swą miłość  
Wrywam z serca i jak puch dmuchawca  
Odsyłam w niebo dmuchnięciem; już po niej,  
Znikła.

<sup>10</sup> W oryginale: „Nay, stay: thou shouldst be honest” (3. 3. 382).

Wygłaszając te słowa, Otello podejmuje najwyraźniej jakąś ważną, znaczącą wiele dla niego i dla nas decyzję. Postanawia z czymś skończyć i coś innego zacząć – pytanie tylko co. Jego wypowiedzi nie można bowiem rozumieć dosłownie. Miłość to przecież nie wąż roślina, którą dałoby się jednym ruchem – aktem woli – wyrwać ze swego serca, mówiąc sobie: odtąd nie kocham. Jak zresztą dalej widzimy, Otello nie przestaje z tą chwilą kochać Desdemony. Właściwą treść jego decyzji nieco lepiej widać w następującym zaraz potem retorycznym zawołaniu:

Wstań, czarna zemsto, z podziemi; miłości,  
Oddaj koronę i tron w moim sercu  
Tyrańskiej nienawiści.

I właśnie po tym wezwaniu padają przytaczane już raz słowa:

niechaj pierś  
Poklują żądła os, aby się stała  
Zbiornikiem jadu! (s. 108).

Otello nie przestaje więc kochać, ale przestaje r z ą d z i ć s i ę miłością. Przestaje odtąd kierować się nią w swoim poruszaniu się po świecie i w swoim w i d z e n i u ś w i a t a. Uciekając ze stanu tej najnieznośniejszej dlań „niepewności”, zawieszenia, jak gdyby „bezkrólewia” w jego sercu, oddaje się we władzę „zielonookiej bestii”; sam decyduje się (bo przecież j e s t to jakaś decyzja, nawet jeśli w „rzeczywistości” nie dokonuje się ona cała w jednej chwili, tak jak ze względów dramaturgicznych musi być przedstawiona w tragedii) na to, by dać wiarę swoim podejrzeniom, sam z jakąś rozpaczliwą determinacją (jak już, to już!) „nadstawia pierś” ich jadowitym żądłom.

Od tej pory Otello właściwie już nie waha się, w co ma wierzyć, co myśleć, co robić. Owszem, niby w dalszym ciągu domaga się od Iagona, żeby przedstawił mu jakiś ostateczny dowód,

jeśli nie naoczny,  
To choć bez sęka czy drzazgi, o którą  
Może zaczepić się wątpliwość (s. 104).

Jego upewniacz nie musi się jednak specjalnie wysilać, żeby podsunąć mu coś, w czym Otello dopatry się i dosłucha takiego niewątpliwego dowodu. Kiedy nieco wcześniej Iago z całą swoją ostrożną obłudą upominał Otella, aby obserwował żonę „bez uprzedzeń a zarazem bez zaślepienia” (s. 94)<sup>11</sup>, już wtedy brzmiało to jak okrutne szyderstwo.

<sup>11</sup> W oryginale: „not jealous, not secure” (3. 3. 200), przy czym „secure”, jak czytamy w komentarzu do cytowanego wydania angielskiego (s. 122), znaczy tutaj tyle co: „free from suspicion”, czyli (w swej naiwności) nic nie podejrzewający.

Teraz zaś, po tym jak Iago wsączył w coraz bardziej bezwolną wobec niego ofiarę kolejną porcję swojej trucizny, Otello jest już wszystkim, tylko nie bezstronnym obserwatorem. To, jak bardzo jest uprzedzony i jednocześnie zaślepiony (już nie przez miłość, lecz przez ową zazdrość, która objęła w jego sercu tron po miłości), najlepiej pokazuje zaaranżowana przez Iagona scena z Cassiem, w której Otello dostaje to, czego chciał – uzyskuje swój „dowód” i do reszty upewnia się o winie żony. Iago poleca w tej scenie swojemu wodzonemu za nos „wodzowi”, żeby się ukrył, sam zaś zagaduje Cassia o jego nienajcnotliwszą przyjaciółkę Biankę, licząc na to, że wszystkie te uśmieszki, wzgardliwe gesty i frywolne żarty, od których Cassio nie może się wstrzymać, gdy mówi o zadurzonej w nim po uszy kurtyzanie, Otello zinterpretuje sobie opacznie. I tak też się staje. Otello odnosi wszystko, o czym opowiada Cassio, do Desdemony, przypisując jej nawet takie zachowania, przy których inny, bardziej obiektywny podsłuchiwaniec uznałby za absolutnie nieprawdopodobne, aby jakakolwiek, choćby najbardziej zepsuta czy też najśmiertelniej zakochana dama z towarzysztwa (a cóż dopiero małżonka gubernatora) mogła kiedykolwiek zachowywać się w ten sposób (np. nachodzić kochanka, kiedy ten rozmawia na przystani z grupką znajomych, i rzucać się mu na szyję). Fakt, że do ukrytego Otella nie dociera być może wszystko, co mówi Cassio, nie jest tutaj wystarczającym usprawiedliwieniem. Otello słyszy już tylko to, co chce słyszeć. Ofiara dała się pożreć swej bestii i patrzy na świat jej zielonymi oczyma.

\*

Poddając się władzy zazdrości, przyjmując jej optykę, Otello czuje się jak sternik, który powierza swój statek potężnemu prądowi. Sternik dostaje się w swój prąd nie bez własnego udziału i nie bez własnej woli w prądzie pozostaje. Otello z góry jednak wie, dokąd jego prąd go doniesie:

Jak Morze Pontyjskie,  
Którego zimny i wartki prąd nie zna  
Odpływów, ale niezmiennie rwie naprzód  
Ku Propontydzie i Hellespontowi –  
Tak moje krwawe myśli w dzikim pędzie  
Nigdy nie spojrzą wstecz i nie opadną  
Do pokornego poziomu miłości,  
Lecz będą biec, wezbrane, aż je wchlonie  
Bezdenne i bezkresne morze zemsty (s. 108).

Siła morskiego prądu jest siłą natury, tak jak naturalną potęgą jest w odczuciu Otella zazdrość, doprowadzająca go aż do konwulsji.

Z nieco mniejszym rozmachem dałoby się może porównać tę siłę, która ponosi myśli Otella, do dzikiego górskiego strumienia. Jak jednak wiadomo, najdziksze potoki, kiedy dopływają do ludzkich osiedli, są już zwykle nieco ucywilizowane i skanalizowane. Także namiętności, wzbierające w Otellu, nie rozwijają się poza cywilizacją. Nawet jeżeli swój pęd biorą z natury, kierunek zawdzięczają po części kulturze. Bo przecież to ona określa repertuar zachowań, do jakich może sięgnąć męczyzna sądzący, że jego kobieta zadaje się z innym. I jedno z tych zachowań Otello wybiera.

Nie jest to wprawdzie wybór całkiem samodzielny. Mówiąc owo „Nie, stój!” do niby odchodzącego Iagona, Otello, jak aktor całkiem wybity ze swej dawnej roli, powstrzymuje swojego s u f l e r a. Usłużny podpowiadacz pozostaje przy nim i podszeptuje mu nową rolę, w którą bohater, niby z ciężkim sercem, lecz także z wyraźnie odczuwalną ulgą, zaraz znakomicie się „wczuwa”.

Kultura określa, kultura kształtuje, ale i zniekształca ludzką rzeczywistość. W wypowiedziach Otella, który „dał się wpuścić” w rolę zdradzanego męża, mściwego rogowca, często – przynajmniej dla naszych uszu – zgrzyta fałsz (nie jestem pewien, czy jest to zawsze efekt zamierzony). Kiedy jak zwykle chętny do „pomocy” i pełen niewyczerpanej inwencji adiutant, słysząc od wodza, że jego zamiarem jest zgładzić wiarołomną żonę za pomocą trucizny, doradza mu, aby ją raczej udusił „w tym samym łóżku, które tak splugawiła”, Otello z uznaniem przyjmuje ten świetny pomysł, mówiąc: „Dobrze, dobrze. Tak będzie sprawiedliwiej. Bardzo dobrze” (s. 136). W podobnym tonie Otello przemawia także w scenie, w której ma się już zaraz zabrać do duszenia Desdemony, ale przez chwilę jeszcze chce sobie popatrzeć na nią, śpiącą na ich „splugawionym łóżku”, aby po raz ostatni nasycić się jej widokiem. Porównując swoją żonę do róży, którą za chwilę zerwie, mówi wtedy:

Trzeba jej zapach chłonać, póki żyje –  
Jej słodki oddech, który niemal sprawia,  
Że Sprawiedliwość chce złamać swój miecz.

I dalej:

czuję żal,  
Tak jak go może czuć bóg w niebie, kiedy  
Razi piorunem tych, których miłuje (s. 175).<sup>12</sup>

<sup>12</sup> W oryginale te ostatnie słowa brzmią: „this sorrow’s heavenly – it strikes where it doth love” (5. 2. 20–21), co można odczytywać nie tylko jako nawiązanie do mitologii greckiej (tak jak Barańczak), ale także do Biblii. Przy tej drugiej interpretacji – przyjmuje ją między innymi komentator cytowanego wydania angielskiego (s. 172) – uzurpacja Otella posuwa się jeszcze dalej!

Żałosne to przecież słowa, jeżeli się zważy, że wygłasza je po prostu rogacz z urojenia, który, nawet gdyby jego urojenia były prawdą, byłyby tylko prawdziwym rogaczem, a który na dodatek jeszcze sobie wyobraża, że jest jakimś mieczem w rękę Sprawiedliwości (niedobrze kojarzą się nam takie wyobrażenia!), jakimś n.żologicznym bogiem, wymierzającym zasłużoną karę grzesznym śmiertelnikom, których jednak, mimo całej ich niskiej niegodziwości, miłuje.<sup>13</sup> To nie sama retoryczna sztuczność tych słów jest dla nas rażąca (nikt rozsądny nie może mieć pretensji do bohatera, że nawet konając, przemawia rymami). Za pomocą tej pięknej retoryki Otello nie ujmuje jednak tylko treści wypełniających go naturalnych namiętności w kulturalną formę; przede wszystkim przestania nią sobie trochę mniej piękną prawdę o swoich właściwych motywach.

Ten nie dający się nie odczuć fałsz – coś jakby sztuczny dymek – wisi już do końca tragedii nad całą tą długą sceną w małżeńskiej sypialni Otella. W kilka chwil po (dosyć amatorsko zresztą wykonanym) uduszeniu Desdemony „rzeczywisty sprawca” jej śmierci, diabeł Iago, zostaje wreszcie przy wydatnym udziale jego własnej połowicy, wreszcie przeglądającej na oczy Emilii, zdemaskowany i zidentyfikowany (w swojej diabolicznej naturze). Wszyscy pozostali uczestnicy tragedii wzajemnie wyjaśniają i wybacząją jedni drugim wszystkie zaszłe nieporozumienia; wszyscy włącznie z leżącą sobie cichutko na łóżku i martwą już wprawdzie, ale na swój niemy sposób też do końca towarzyszącą nam Desdemoną, która – trochę dzięki amatorszczyźnie swego dusiciela – zdążyła jeszcze wcześniej wszystko i wszystkim wybaczyć. Odnosimy wrażenie, że mamy przed sobą jakąś pogodzoną wreszcie po przejściowych niesnaskach rodzinę, znowu skupioną przy jednym stole i zajętą rozwiązywaniem dość pasjonującej łamigłówki, jaką jest misterna intryga Iagona. Co wiele głów, to nie jedna, więc familijna łamigłówka rozwiązuje się gładko; coraz to dojdzie ktoś nowy i dorzuci jakiś szczegół, a z tych szczegółów układa się spójna całość. Dla ostatecznego dopełnienia tej całości potrzebny jest już tylko jeden fakt, końcowy akord, wszyscy więc – ze sceny lub z widowni – dyskretnie spoglądamy na Otella, a on jest świadom pokładanych w nim nadziei i nie zamierza ich zawieść, bynajmniej, choć przedtem musi załatwić jeszcze jedną drobną, ale też bądź co bądź nie dającą się zlekceważyć sprawę, to jest zadbać o swój należyty nekrolog i portret pośmiertny. Kiedy wytworny i wymowny Lodovico, który już po wyklarowaniu się wszystkiego najwyraźniej poczuwa się, by coś wy-

<sup>13</sup> I pomyśleć, że Bradley (por. *op. cit.*, s. 169) mimo to nie znajduje w tej scenie z duszeniem „niemalże niczego”, co by zmniejszało nasz podziw i sympatię dla Otella!

głosić, pyta z respektem Otella: „cóż ci powiedzieć?”, ten z wyższością odpowiada:

Mów, co chcesz, nieważne;  
Możesz mnie nazwać mordercą z honorem,  
Gdyż do każdego postępku jedynie  
Honor mnie pchał, nie nienawiść (s. 194).<sup>14</sup>

Zebrani wysłuchują tej samooceny odchodzącego wodza z pełnym szacunkiem i nikt nie jest, ma się rozumieć, tak niedelikatnym pedantem, by wprowadzać nudne dystynkcje i zwracać uwagę na to, że zabójca, którego do czynu popchnął między innymi urażony honor własny, to niekoniecznie jeszcze „zabójca z honorem”. Nikt także nie dziwi się ani nie sprzeciwia, kiedy w chwilę potem bohater, instruując przy sposobności widza i krytyka, jak należy interpretować jego charakter oraz jego dramat, mówi, że w relacji zdawanej z tych „nieszczęść”, jakie miały miejsce na Cyprze, trzeba będzie wspomnieć

o kimś, kto kochał nie nazbyt  
Mądrze, lecz nazbyt gorąco, kto nie był  
Szczególnie skłonny do zazdrości, ale  
Judzony, nie mógł nad nią zapanować;  
Kto, jak ów parias indyjski, odrzucił  
Perłę, cenniejszą niż skarby całego  
Jego plemienia (s. 197).

Skreśliwszy sobie to całkiem nieźle, trzeba przyznać, brzmiące epitafium, Otello dodaje wreszcie ten ostatni element, nieodzowny do dokończenia układanki i uwieńczenia tragedii, mianowicie przebija się (mieczem). Co jednakowoż czyni tak godnie, że nie mamy wątpliwości, iż oto znów stoi przed nami ten „szlachetny Maur”, który tym razem wymierza sprawiedliwość sam sobie. Tym bardziej, że bohater (i twórca dramatu) wpada jeszcze na wyborny pomysł, żeby ten samobójczy cios skojarzyć z żołnierskim sztychem, zadany kiedyś wcześniej niecnemu wrogowi:

Spiszcie to wszystko i dodajcie jeszcze,  
Że raz, w Aleppo, gdy Turek w turbanie  
W ataku złości bił Wenecjanina  
I lżył Weneckie Państwo, pochwycałem  
Za gardło tego psa obrzezanego  
I cios zadałem – o, tak (s. 197).<sup>15</sup>

<sup>14</sup> W oryginale Otello przedstawia się nam tutaj jako „an honourable murderer” (5. 2. 291).

<sup>15</sup> Trudno nie zgodzić się tutaj z T.S. Eliotem, że w tej swojej przedśmiertnej mowie Otello nie robi nic innego, jak sam się pociesza, usiłując uciec od rzeczywistości. I że przybierając swoją dramatyczną pozę, próbuje oszukać widza, a przede wszystkim samego siebie; por. T. S. Eliot, *Shakespeare and the stoicism of Seneca*, w: *Selected Papers*, 1932 (1949 edn), s. 130–131; cytuję za wstępem do wydania w *The New Cambridge Shakespeare*, s. 24.

Już po przebicciu się, zanim jeszcze padnie na swoje małżeńskie łóżko i skona, chyba to on, Otello, Maur wenecki, podróżnik zagubiony w swoim obcym kraju, prawdziwy człowieczek z raczej innej bajki, pewnego razu wpędzony w kukielkę i odtąd mający już problemy ze swą tożsamością, czujący się to bogiem, to łotrem, to „mieczem Sprawiedliwości”, to „psem obrzezanym”, chyba to on wypowiada swoje wzruszające słowa:

Ucałowałem cię, zanim zabiłem;  
Teraz, przez siebie samego zgładzony,  
Skonam, całując usta Desdemony (s. 197).

I zapewne dopiero padając dostrzeże sine plamy na białej szyi Desdemony i leciutki obrzęk jej warg.

WŁODZIMIERZ GALEWICZ, ur. 1952, dr hab., docent w Instytucie Filozofii UJ. Wydał: *Nicolai Hartmann* (1987), *Analiza dobra* (1988), *Z fenomenologii wartości* (red., 1988).

## **BESTSELLER BIBLIOTEKI „WIEZI”**

### *Dzieci Soboru zadają pytania*

Pod redakcją Zbigniewa Nosowskiego. Wstęp bp Tadeusz Pieronek. Tom 89, Warszawa 1996, cena zbytu 20 zł (200 000 s. zł).

W trzydziestą rocznicę zakończenia II Soboru Watykańskiego Dzieci Soboru – przedstawiciele pokolenia trzydziestolatków, którzy nie pamiętają Kościoła przedsoborowego – zadają pytania ekspertom.

Książka jest zbiorem 20 wywiadów inspirowanych poszczególnymi dokumentami soborowymi, wśród rozmówców są m.in. bp Jan Chrapek, Stanisława Grabska, ks. Wacław Hryniewicz, o. Jan Andrzej Kłoczowski, o. Jacek Salij, ks. Józef Tischner, bp Józef Życiński.

Każdy wywiad jest okazją do:

- przypomnienia nauczania Soboru,
- opisu przemian w Kościele i w świecie w ciągu ostatnich 30 lat,
- oceny realizacji Soboru w Kościele powszechnym i w Polsce.

Obowiązkowa lektura dla wszystkich osób zainteresowanych misją Kościoła katolickiego we współczesnym świecie!

**Zamówienia prosimy kierować: Biblioteka „WIEZI”**

**00-950 Warszawa, ul. Kopernika 34, skr. pocz. 209, fax (22) 26 79 83**

# Z UMIAREM O UMIARKOWANIU

NIC PONAD MIARĘ, CZYLI CNOTA UMIARKOWANIA  
W KONTEKŚCIE HISTORYCZNYM

*Jan Kiełbasa*

Współczesny autor zwięźle, a przenikliwie pisze: „Doprawdy to bardzo dobra rzecz – umiarkowanie, choć niepozorna może aż do nudy.”<sup>1</sup> Coś, co się nie narzuca, nie poraża, nie olśniewa: ani genialne, ani gigantyczne, ani heroiczne, ba, nawet nieszczerólnie atrakcyjne (nuda!), ale przecież ostatecznie „to bardzo dobra rzecz”. Dlaczego? I dlaczego równocześnie „niepozorna może aż do nudy”? Spróbujemy później przybliżyć się chociaż do prawdopodobnej odpowiedzi na te pytania. W punkcie wyjścia natomiast przyjmijmy jedną z zasad „mądrości tego świata”, sformułowanych przez Józefa Marię Bocheńskiego: „Zachowaj we wszystkim umiar.”<sup>2</sup> Brzmi to raczej banalnie, ale – wedle autora – wcale nie jest takie oczywiste, skoro „wielu ludzi wyobraża sobie, iż można mieć dobre życie z jej pogwałceniem”. Co jednak sprawia, że „takie postępowanie nie ma nic wspólnego z mądrością i jest głupotą życiową”? Co uzasadnia pochwałę umiarkowania i wyprowadzony stąd imperatyw bycia umiarkowanym? Odpowiedź najbardziej adekwatna winna zapewne odwoływać się do samej wartości umiarkowania i jej obowiązywalności: umiarkowanie jako wartość – ideał i cnota – domaga się realizacji, tzn. winno być, i to jest właściwie jedyna i wystarczająca racja sformułowanej wyższej zasady. Ale Bocheński postępuje inaczej, tzn. odwołuje się do świadectw em-

<sup>1</sup> Tadeusz Żychiewicz, *Cnoty i niecnoty*, Kraków 1991, s. 67.

<sup>2</sup> *Podręcznik mądrości tego świata*, Kraków 1992, s. 37; kolejne cytaty odnoszą się do tego samego dzieła, s. 37–38.

pirycznych: „A jeśli się zapytamy, na czym się ta zasada opiera, odpowiedź brzmi: na wielowiekowym doświadczeniu ludzkości.” Ponadto zapewnia nas, że „wszyscy mędrcy są pod tym względem zgodni”. Właściwa to zatem chwila, by zastanowić się nad tym, w jakiej tradycji (zwłaszcza filozoficznej, skoro o mędrkach mowa) ugruntowana jest cnota umiarkowania i tak ponoć powszechna jej apologia.

Otóż „zasada Bocheńskiego” (a raczej – jako się rzekło – zasada „mądrości tego świata”, od której to mądrości wspomniany autor tu i ówdzie się dystansuje – a to ironią, a to spojrzeniem z wyżyn innej Mądrości) nie jest niczym innym, jak nieco zmodyfikowaną wersją starożytną maksymy „*meden agan*” – „nic ponad miarę”. Jej autorstwo jest niepewne, ale według dość zgodnego świadectwa greckich filozofii i kronikarzy wiązać ją należy z inskrypcją w świątyni w Delfach i z tradycją siedmiu mędrców. Platon traktuje ich zbiorowo i żadnego z nich nie wskazuje imiennie jako autora maksymy<sup>3</sup>, natomiast Stobajos wyróżnia Ateńczyka Solona, Diogenes Laertios zaś – Chilona z Lacedemonu.<sup>4</sup> Współbrzmia z tą maksymą inne sentencje przypisywane siedmiu mędrcom, np. „*metron ariston*” – „najlepszy środek, umiar” (Kleobulos) albo „*me epithymei adynata*” – „nie pożądaj rzeczy niemożliwych” i „*thymu kratei*” – „panuj nad namiętnością” (Chilon), wreszcie „*metroi chro*” – „używaj z umiarem” i „*blaberon akrasia*” – „nieopanowanie jest szkodliwe” (Tales). Warto zwrócić uwagę, że wspomniane maksymy wskazują również – wprost lub nie wprost – na możliwy przedmiotowy zakres cnoty umiarkowania. Zasada „nic ponad miarę”, a podobnie „zachowaj we wszystkim umiar”, zdaje się mieć całkowicie ogólny i bliżej nieokreślony zakres („nic”, „wszystko”). Natomiast przywołani tu mędrcy z zamierzchłych czasów byliby autorami pierwszych, nadzwyczaj lakonicznych i zdroworozsądkowych bardziej niż filozoficznych prób dookreślenia przedmiotu umiarkowania. Jednak znacznie więcej i bardziej systematycznie pisali o tym Platon i Arystoteles i ich śladami zamierzam teraz podążać w poszukiwaniu możliwych sensów terminu „umiarkowanie”, sprawdzając przy okazji, jaką pozycję i funkcję przypisywali oni cnotie określanej tym terminem.

Stanowisko Platona zdaje się dość konsekwentne, pomimo charakterystycznego dla jego wczesnych zwłaszcza dialogów pozornie negatywnego wyniku rozważań nad cnotą zwaną „*sofrosyne*”, którą traktować tu stale będziemy jako tożsamą z umiarkowaniem.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Por. *Protagoras*, 343 E, *Charmides*, 165 A.

<sup>4</sup> Podaję za: Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 2, Berlin 1907, s. 518, 521; z tego samego źródła pochodzą inne sentencje siedmiu mędrców, s. 520–522.

<sup>5</sup> W przekładach Wł. Witwickiego nie widać, co prawda, konsekwencji w tłumaczeniu terminu „*sofrosyne*” (raz jest faktycznie „umiarkowaniem”, kiedy indziej – „rozważą” bądź

Faktycznie, finał dialogu *Charmides*, poświęconego właśnie umiarkowaniu, do złudzenia przypomina zakończenie rozważań czy to o pięknie w *Hippiaszu Większym*, czy o męstwie w *Lachesie*, czy wreszcie o pobożności w *Eutyfronie*. Czytamy bowiem: „A teraz cóż – klęska z każdej strony i nie możemy dojść, na jaki właściwie byt dawca nazw tę nazwę położył: *sofrosyne*.”<sup>6</sup> Jednak, podobnie jak w przypadku tamtych dialogów, ciekawa i ważna zdaje się droga dojścia do tej negatywnej konkluzji: być może z mnogości lepiej lub gorzej uzasadnionych hipotez uda się nam wyprowadzić niejedną sensowną konsekwencję. Wedle pierwszej sformułowanej przez Platona hipotezy *sofrosyne* polega na tym, „żeby porządnie i ładnie wszystko robić, a spokojnie. (...) W ogóle jest to pewien spokój” (tamże, 159 B). Rzecz tylko w tym, że taka hipoteza, przy pewnej interpretacji terminu „spokój”, utożsamiającej go z flegmatycznością zachowań i powolnością działań, narażona jest na zarzut, że pomija fakt, iż niekiedy większą wartość ma działanie szybkie i sprawne, charakter mocny i energiczny. Jeżeli *sofrosyne* jest cnotą, tzn. odnosi się do tego, co „moralnie piękne”, a nadto znaczy tyle co spokój, to mogłoby się zdarzyć, że jej przeciwieństwo – działanie właśnie nie–spokojne, nie–powolne – byłoby lepsze niż sama cnota (por. tamże, 159 C – 160 D). Taka ewentualność była zaś dla Platona nie do przyjęcia, co ujawnia słabość rozpatrywanej hipotezy. Inna rzecz, że określenia takie jak spokój czy porządek mogą się później okazać przydatne w analizie właściwej treści i funkcji umiarkowania, wskazując na integralne składniki tej cnoty. Druga wyłożona w *Charmidesie* hipoteza sugeruje, iż *sofrosyne* „powoduje, że się człowiek wstydi. (...) To będzie tyle, co wstyd, ta *sofrosyne*” (tamże, 160 E). Wątpliwość budzi już to, czy umiarkowanie jest po prostu równoznaczne z odczuciem wstydu, czy też raczej pozostaje z nim w relacji przyczynowo–skutkowej, a zatem jedynie ów wstyd w pewnych sytuacjach wyzwala. Ale Platon wskazuje na inną jeszcze trudność: za Homerem powiada mianowicie, że wstyd raz bywa dobry, a innym razem zły, stosownie do okoliczności; ta aksjologiczna niejednoznaczność uniemożliwia utożsamienie wstydu z jednoznacznie dobrą cnotą umiarkowania (por. tamże, 161 B). Innego rodzaju problemy wynikają z twierdzenia (skądinąd bardzo popularnego, choć niekoniecznie w tym samym kontekście), że *sofrosyne* to tyle co r o b i ć s w o j e, czyli własne, a nie obce (por. tamże, 161 B). Otóż „robić swoje” to zwrot bardzo niejasny i nieściśły (przynajmniej w dyskursie filozoficznym), o czym się łatwo przekonać, śledząc tok rozumowania

„rozsądnym panowaniem nad sobą”), w tym jednak tekście ów termin zawsze używany będzie we wskazanym sensie.

<sup>6</sup> *Charmides*, 175 B.

Platona: można sobie na przykład wyobrazić, że ów zwrot odnosi się do jakiegoś skrajnie, groteskowo wręcz, autarkicznego modelu życia, gdzie każdy robi wszystko sam i wyłącznie dla siebie, niczego od innych nie biorąc i niczego też innym nie dając (por. tamże, 161 E–162 A). Z takim modelem – nawet w wersji złagodzonej, nakazującej, by przede wszystkim interesować się sobą – *sofrosyne* nie ma oczywiście nic wspólnego. Dopiero aksjologiczne dookreślenie „tego, co swoje” – mianowicie jako „tego, co dobre i pożyteczne” (odpowiednio – „obce” jest tylko to, co szkodliwe, nigdy zaś odwrotnie), pozwala poważnie potraktować tę próbę zdefiniowania interesującej nas cnoty (por. tamże, 163 B–D). Wynika z niej bowiem teza, której Platon nigdzie w *Charmidesie* nie zakwestionował, choć traktował ją raczej postulatywnie niż opisowo: *sofrosyne* znaczy tyle, co „czynienie rzeczy dobrych” (tamże, s. 163 DE). Oczywiście, tego rodzaju definicja wydaje się wyjątkowo ogólna: zarówno „czynienie”, jak i „rzeczy dobre” bardzo różne mogą mieć znaczenie i do różnych faktów mogą się odnosić. Zwraca jednak uwagę coś, co nie zdarza się w filozofii Platona nazbyt często: nadaje on mianowicie w tym momencie analizowanej cnotce charakter dynamiczny i zasadniczo pragmatyczny (choć nie jest wykluczone, że „czynieniem rzeczy dobrych” byłaby dla niego również... kontemplacja). Inaczej zupełnie wygląda kolejna próba przybliżenia natury *sofrosyne*: umiarkowanie mianowicie byłoby wiedzą podmiotu o sobie samym, poznaniem samego siebie (por. tamże, 164 D – 165 B). To intelektualistyczne rozumienie cnoty, tak typowe dla Platona i jego mistrza Sokratesa, prowadzi do hipotez coraz bardziej skomplikowanych i ryzykownych, i coraz bardziej odległych od praktycznego, „życiowego” wymiaru *sofrosyne*, sugerowanego przez określenie poprzednie („czynienie rzeczy dobrych”). Oto na przykład *sofrosyne* – jako jedyna spośród wszystkich rodzajów wiedzy – miałaby być czymś w rodzaju meta-nauki, wiedzy o sobie samej i o każdej innej postaci wiedzy (por. tamże, 166 E). Trzeba przyznać, że teza, która cnotę umiarkowania definiuje jako wiedzę o wiedzy, wydaje się cokolwiek ekstrawagancka. Nie lepiej prezentuje się hipoteza kojarząca dwa poprzednie twierdzenia, tzn. utożsamiająca *sofrosyne* z samowiedzą podmiotu i równocześnie z wiedzą o wiedzy: być umiarkowanym znaczyłoby wtedy tyle, co znać samego siebie i wiedzieć, co się wie i czego się nie wie (por. tamże, 167 A; również 169 B: *sofrosyne* jako wiedza o wiedzy i niewiedzy), bądź – w zmodyfikowanej wersji – wiedzieć, że się wie i że się nie wie (por. tamże, 170 CD). Pierwszy argument krytyczny wobec tej hipotezy sam budzi niemałe zastrzeżenia, jako że proponuje rozumowanie *per analogiam*, które nie

wydaje się tu akurat specjalnie trafne. Gwoli ścisłości podajmy jednak, iż Platon zakwestionował twierdzenie utożsamiające umiarkowanie z samowiedzą podmiotu czy wiedzą samoodnoszącą się również ze względu na to, iż zjawisko samoodnoszenia się nie ma odpowiednika ani w doświadczeniu zmysłowym (nie widzi się widzenia, nie słyszy słyszenia *etc.*), ani w stanach emocjonalnych i aktach woli (nie można pożądać pożądania, miłować miłości, lękać się lęku *etc.*; por. tamże, 167 C – 168 A). Jak wspominałem, traktuję ten wywód jako wielce nieoczywisty. Jednak krytykowana przez Platona hipoteza, zwłaszcza w wersji zmodyfikowanej, traktującej *sofrosyne* jako świadomość, że się coś wie i że się czegoś nie wie, bez wskazania, co mianowicie konkretnie się wie, a czego się nie wie, byłaby dodatkowo jeszcze niesprawdzalna i – co gorsza – praktycznie, a więc i moralnie, bezużyteczna (por. tamże, 170 A – 172 A). Tymczasem dla Platona umiarkowanie ma być niewątpliwie czymś dobrym i właśnie pożytecznym, tak iż w wyniku skojarzenia takiego przekonania ze znaną tezą intelektualizmu etycznego otrzymujemy w końcu twierdzenie, że *sofrosyne* jest wiedzą pożyteczną, czyli wiedzą o tym, co dobre i co złe (por. tamże, 169 E, 174 B–E). Wydaje się, że tej tezy Platon nigdy nie sfalsyfikował, ale też jej potwierdzenie jest tylko warunkowe: gdyby *sofrosyne* była wiedzą o tym, co dobre i co złe (a przy tym samowiedzą podmiotu i wiedzą o wiedzy), to byłaby pożyteczna jako gwarancja racjonalności w życiu prywatnym i publicznym, albo inaczej: byłaby wielkim dobrem, zwłaszcza gdyby „rządziła i domami, i państwami” (por. tamże, 171 D – 172 A, 172 D, 173 B–D).

O tego rodzaju pożytkach umiarkowania pisał Platon nie tylko w *Charmidesie*; w *Państwie* znaleźć można fragment, w którym orzeka się – tym razem już nie w trybie warunkowym – iż *sofrosyne* „na całe państwo się rozpościera i sprawia, że się we wszystkim zgadzają najślabi i najmocniejsi, i ci pośredni też – czy by to szło o rozum, czy o siłę, a może o ilość również albo o pieniądze, lub o cokolwiek innego w tym rodzaju. (...) Taka jednomyślność, taka naturalna zgodność co do tego, która strona powinna rządzić i w państwie, i w każdym z osobna, to jest *sofrosyne*.”<sup>7</sup> Pomijając pytanie o to, czy taki powszechny i „naturalny” *consensus* jest w ogóle możliwy, a nawet jeśli możliwy, to czy naprawdę pożądany, pragnę skoncentrować się na innej implikacji przedstawionego wyżej poglądu: umiarkowanie, rozumiane jako wiedza o tym, co dobre i co złe, jest pożyteczne dokładnie dlatego, że jest czynnikiem konstytuującym jakąś

<sup>7</sup> *Państwo*, ks. IV 432 A.

zgodność, jakiś porządek zarówno w strukturze i funkcjonowaniu „polis”, jak w „niepolitycznych” relacjach międzyludzkich i – co dla nas szczególnie interesujące – w samej ludzkiej naturze, w strukturze osobowości, w charakterze i postępowaniu konkretnego indywiduum. Chcę zwrócić uwagę, iż przynajmniej w trzech sprawach stanowisko Platona – jak tu już napisano – jest rzeczywiście bardzo konsekwentne: po pierwsze, *sofrosyne* jako wiedza o tym, co dobre i co złe – właśnie jako wiedza – nie może się realizować bez udziału rozumu, a tym bardziej wbrew rozumowi. Po drugie, wyrazem, ale i konsekwencją tak rozumianej cnoty umiarkowania jest pewnego rodzaju wewnętrzny ład w człowieku, hierarchiczne uporządkowanie i funkcjonalna zgodność różnych elementów natury ludzkiej. Po trzecie, umiarkowanie jako cnota osobista, tzn. wewnętrzne uporządkowanie tego oto konkretnego indywiduum, jest niezbędnym warunkiem zaistnienia umiarkowania jako cnoty obywatelskiej czy też publicznej, rządzącej „i domami, i państwami”.

Oto w *Fedonie* Platon powiada tak: „Istnieje przecież chyba tylko jedna moneta prawdziwa, za którą wszystko to wymieniać należy: rozum (*fronesis*). I cokolwiek za niego dostaniesz czy kupisz, to tylko jest rzeczywiste: i męstwo, i *sofrosyne*, i sprawiedliwość, i w ogóle prawdziwa dzielność, na rozumie oparta. (...) Jeśli przy nich nie ma rozumu (...) taka dzielność to bodajże będzie tylko marą jakąś i ułudą” (tamże, 69 B). W dialogu *Protagoras* z kolei znaleźć można taką myśl: „Byle tylko człowiek miał poznanie tego, co dobre i co złe, wówczas nie potrafi ulec niczemu ani robić nic innego, tylko to, co mu wiedza dyktuje, bo rozum wystarczy człowiekowi zawsze do obrony w walce wewnętrznej” (tamże, 352 C). W innym zaś miejscu: „Ulegać pokusom i nie móc opanować siebie to przecież nic innego, jak głupota, a panować nad sobą, to nic innego, jak tylko mądrość” (tamże, 358 C). Jest więc jasne, że cnoty umiarkowania – wedle Platona – nie można odrywać od intelektualnego, poznawczego czy – jeśli kto woli – „mądrościowego” kontekstu.

*Sofrosyne* ma niewątpliwie swój kontekst intelektualny, ale jako cnota etyczna musi mieć również swoje praktyczne konsekwencje, tzn. odzwierciedlenie w osobowości, charakterze i postępowaniu konkretnego człowieka. Wraca więc problem celowości, a mówiąc wprost – pożyteczności tej cnoty: do czego jest umiarkowanie? Sądzę, że łatwiej będzie ten problem rozwiązać, jeśli się wskaże przedmiotowy zakres *sofrosyne* (umiarkowanie w czym albo w stosunku do czego). I znowu Platon konsekwentnie, choć w różnych wariantach, powtarza ten sam pogląd: „Umiarkowany to ten, co nad wszystkimi żą-

dzami i rozkoszami panuje.”<sup>8</sup> Albo: „Rozsądne panowanie nad sobą (*sofrosyne*) (...), to żeby się nie unosić żądzami, mało dbać o nie i żyć porządnie.”<sup>9</sup> Wreszcie wersja najbardziej rozbudowana i może najciekawsza, zaprezentowana w IV księdze *Państwa*: „*Sofrosyne* jest podobna do pewnego współbrzmienia i harmonii. (...) *Sofrosyne* to jest pewien ład i wewnętrzne panowanie nad przyjemnościami i nad żądzami. (...) Mówi się przecież o mocy nad sobą, sam nie wiem dobrze, co to znaczy. (...) A to panowanie nad sobą to zabawny zwrot. Bo panujący nad sobą miałyby zarazem sobie podlegać, a poddany sobie byłby panującym. Bo przecież w tych wszystkich zwrotach mówi się o jednym i tym samym człowieku. (...) Ten zwrot znaczy to, że w samym człowieku jest pewna cząstka najlepsza i jest inna, gorsza. I kiedy to, co z natury lepsze, panuje nad tym, co gorsze, to znaczy, że człowiek panuje nad sobą, i to się chwali.”<sup>10</sup> Pojawia się tu nadzwyczaj ciekawa kwestia relacji między umiarkowaniem a opanowaniem, czy też panowaniem nad sobą (*enkrateia*). Nad tym jednak, czy są to pojęcia równozakresowe, których można używać zamiennie, bo i ich desygnaty są ze sobą tożsame (jak zdaje się sądzić Witwicki, właśnie zamiennie traktując oba terminy w swoich przekładach), czy też zachowują swoją nie tylko fonetyczną i graficzną odrębność, będziemy się zastanawiać później, analizując jaśniejsze w tej materii stanowisko Arystotelesa. Tymczasem warto zauważyć, że paradoksalny charakter tej zdolności, którą nazywamy panowaniem nad sobą (panujący byłby zarazem pod jakimś względem poddanym i na odwrót), spostrzegł również – i w terminach prawie takich samych jak Platon opisał... Roman Ingarden. W dziewiątym krakowskim wykładzie z etyki powiada bowiem, że wewnętrzne opanowanie siebie „jest to taka postawa czy zachowanie się wobec czegoś, co do mnie należy, że ja jestem górą w stosunku do tego, co do mnie należy, co się we mnie dzieje.”<sup>11</sup> Ale i to określenie musiało pozostać problematyczne, skoro sam Ingarden stawia takie oto pytania: „Jak to właściwie jest, że coś, co się we mnie znajduje, co ze mnie pochodzi, co jakoś należy do dziedziny mnie samego, może odgrywać taką rolę, iż uzyskuje przewagę nad innym czynnikiem, także znajdującym się we mnie, który pokrywam słowem »ja« w pewnym specjalnym znaczeniu? Jak mogę ulec czemuś, co jest mną samym, co jakoś do mnie należy?” Nie chcąc już mnożyć paradoksalnych formuł, opatrzonych wielkim

<sup>8</sup> *Uczta*, 196 C.

<sup>9</sup> *Fedon*, 68 C.

<sup>10</sup> *Państwo*, ks. IV 430 E – 431 A.

<sup>11</sup> Roman Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, s. 250–251; następujący cytat odnosi się do tej samej partii tego samego dzieła.

znakiem zapytania („ja” może panować nad „ja”? jak „ja” może poddawać się „ja”? co z „ja” nad czym z „ja” panuje?), dopowiedzmy tylko, że panowanie nad sobą, a dokładniej – w ujęciu Platona – panowanie rozumności nad sferą zmysłową, pożądawczą i impulsywną w człowieku – jest znakiem i konsekwencją cnoty umiarkowania, wskazując jej przedmiotowe odniesienie (przyjemności i pożądania), ale też prowadząc do trudno rozwiązywalnego w teorii problemu tożsamości „ja”: rozdwojonego, a przecież wciąż jednego i tego samego.

Dopiero od panowania nad sobą i całego kompleksu cech osobowych, skojarzonych z cnotą umiarkowania i budujących wewnętrzny ład w poszczególnych jednostkach, można prawomocnie przejść – wedle Platona – do projektu życia publicznego zorganizowanego zgodnie z tą cnotą, tak by porządek społeczny budowały wewnętrznie uporządkowane jednostki. Ich nieliczność przesądza niewątpliwie o skali trudności (a może i o szansach powodzenia) takiego elitarnego projektu.<sup>12</sup> Jednak Platon swój idealny porządek społeczny wyprowadził z przesłanek normatywnych, a nie empirycznych, dlatego było dla niego oczywiste, że ten, kto pretenduje do rządzenia innymi, uprzednio musi rządzić samym sobą. Widać doskonale tę zależność w dialogu *Gorgiasz*: „Porządek i proporcja w duszy nazywają się praworządnością i prawem; stąd powstają ludzie przestrzegający prawa i porządku.”<sup>13</sup> A zatem ustami Sokratesa Platon jeszcze raz, z całym przekonaniem i z całą powagą, wypowiada pogląd, iż od *sofrosyne* – cnoty osobistej (porządek i proporcja w duszy) zależy *sofrosyne* „obywatelska” (ludzie przestrzegający prawa i porządku). W innym zresztą miejscu Platon będzie dowodził, że skoro ideałem dla człowieka jest życie uporządkowane (*bios kosmios*), tzn. życie w zgodzie i przyjaźni z bogami i ludźmi, a zatem również życie we wspólnocie „polis”, to warunkiem takiego życia jest „uporządkowana” dusza (*psyche kosmia*), w którą ład wnosi nie co innego, jak tylko cnota umiarkowania (por. tamże, 506 C – 508 A).

Arystoteles w niektórych sprawach poszedł za poglądami Platona w kwestii *sofrosyne*, w innych zaś mniej lub bardziej od nich odstąpił. Jego stanowisko warte jest jednak szczególnej uwagi, jako że kluczowym pojęciem w jego systemie etycznym jest przecież *mesotes*: „złoty środek” czy też „właściwa miara” – kategoria wprowadzająca jakby cnotę umiarkowania w samo centrum moralności (w sferze faktów), ale i włączająca ją w eksplikację każdej szczegółowej cnoty (w sferze teorii). Już teraz bowiem możemy założyć, że bez

<sup>12</sup> *Państwo*, ks. IV 431 BC.

<sup>13</sup> *Gorgiasz*, 491 D, 504 D.

cnoty umiarkowania trudniej by nam było – z powodów poznawczych i psychologicznych – utrafić w swym postępowaniu w ów „złoty środek”, że bardziej bylibyśmy skłonni – w sytuacji decyzyjnej – wybierać zachowania czy działania skrajne, nie trzymające się właściwej miary, obciążające nas jakimś nadmiarem bądź niedostatkiem. Z kolei definiowanie każdej cnoty jako środka między dwiema skrajnościami, z których każda jest wadą, stawia cnotę umiarkowania w uprzywilejowanej pozycji również na gruncie teorii, przynajmniej w arystotelesowskim systemie etycznym. Opis czy analiza każdej postaci dzielności etycznej odwołuje się przecież do kategorii miary, której nośnikiem i najpierwszą realizacją jest właśnie *sofrosyne*. Tą drogą dochodzimy do wniosku, że jakiś umiar obecny jest w pojęciu i realizacji każdej cnoty, co skądinąd doskonale współbrzmi z poglądem wyrażonym przez św. Tomasza z Akwinu: „Umiarkowanie brane ogólnie nie jest cnotą osobną, lecz ogólną, ponieważ pojęcie umiarkowania oznacza pewne usposobienie lub umiar nałożony przez rozum na ludzkie działania i uczucia, a to zachodzi w każdej cnotcie.”<sup>14</sup> Oczywiście, ta obecność umiaru w każdej cnotcie nie oznacza w żaden sposób jej dozowania, uśredniania, uprzedmiotowienia: nigdy nie dość powtarzać, że „złoty środek” nie jest aksjologicznym zerem, wyrównaniem czy też zbilansowaniem dobra i zła, podobnie jak nie jest też jakąś aksjologiczną średnią, czyli tzw. moralnością statystyczną; przeciwnie, w rozumieniu Arystotelesa, jest to zawsze aksjologiczne maksimum.

Jednak cnota umiarkowania jest nie tylko nieodzownym składnikiem innych cnót, a jej funkcja nie sprowadza się do czysto instrumentalnej funkcji udziału w tychże cnót objaśnianiu i realizacji. Istnieje też jako cnota osobna, o odrębnej naturze, z własnym przedmiotem i własną funkcją. Przyjrzyjmy się zatem bliżej arystotelesowskiej interpretacji *sofrosyne* rozumianej właśnie jako cnota szczególna i szczegółowa. Po pierwsze, zgodnie z ogólną zasadą etyki Arystotelesa, aby być naprawdę cnotą, *sofrosyne* musi być właściwą miarą, środkiem między dwiema aksjologicznie negatywnymi skrajnościami. Faktycznie, w obu *Etykach* znaleźć można sformułowane *explicite* sądy tego rodzaju: „Jeżeli umiarkowanie jest najlepszą trwałą dyspozycją w rzeczach, z którymi ma do czynienia człowiek nieumiarkowany, umiar zachowany w stosunku do przyjemności dostarczonych przez wrażenia zmysłowe będzie umiarkowaniem, i umiar znajduje się pomiędzy umiarkowaniem a brakiem wrażliwości.”<sup>15</sup> Albo: „Umiarkowanie jest właściwym środ-

<sup>14</sup> Św. Tomasz z Akwinu, ST II II-ae, qu. 141, a. 2, resp. (wyd. polskie, *Summa teologiczna*, t. 22, Londyn 1963, s. 10).

<sup>15</sup> *Etyka Eudemejska*, 1231 a.

kiem w odniesieniu do przyjemności (bo jest nim w mniejszym stopniu i inaczej w odniesieniu do przykrości); w tej samej dziedzinie objawia się też nieumiarkowanie, czyli rozwiązłość.<sup>16</sup>

Kolejny krok zapowiadają już właściwie zacytowane wyżej określenia umiarkowania: jeżeli *sofrosyne* jest środkiem między rozwiązłością a brakiem wrażliwości, to dzieje się tak dlatego, że tylko ona zachowuje właściwą miarę czy też umiar wobec czegoś, do czego dwie postawy skrajne odnoszą się z przesadą. Chodzi zatem o przedmiotowe odniesienie tak cnoty umiarkowania, jak dwu przeciwstawnych jej (a i sobie nawzajem) wad moralnych, czyli, oczywiście, o przyjemności i ich pożądanie. Rzecz jednak charakterystyczna, że ze względu na ten specyficzny przedmiot znacznie bardziej prawdopodobna jest przesada w kierunku nadmiaru (w poszukiwaniu i wyborze rodzajów przyjemności, a także w przeżywaniu trwałej lub czasowej ich deprywacji) niż w kierunku niedostatku, o którym Arystoteles powiada, że „taka niewrażliwość nie tkwi w naturze ludzkiej” (tamże, 1119 a 7). Ale też taki stan rzeczy, tzn. łatwość i powszechność nadużywania przyjemności przy równoczesnej wyjątkowości ich unikania czy wręcz nieodczuwania, sprawia, że *sofrosyne* zdawać się będzie bliższa tej patologicznej, skądinąd hedonicznej, niewrażliwości niż wadzie przeciwnej, zwanej przez Greków „*akolasia*” („rozwiązłość, nieumiarkowanie”). Dokładnie odwrotnie ma się rzecz z cnotą męstwa: w tym przypadku nadmiar, czyli brawura albo zuchwalstwo, jest czymś rzadszym i poniekąd trudniejszym (abstrahując od tego, czy aby na pewno świadomym), znacznie powszechniejsze natomiast jest tchórzostwo; dlatego męstwo będzie relatywnie „bliższe” właśnie nadmiarowi, nie zaś niedostatkowi. W każdym razie cnota idzie zawsze za tym, co trudniejsze i radsze (por. tamże, 1105 a 8–10), w naszym zatem przypadku pójdzie raczej za powstrzymaniem się od przyjemności (oczywiście „zgodnie ze słuszną oceną”, czyli w granicach rozsądku), nie zaś za całkowitą wobec nich uległością. Wypada tu jednak zaznaczyć, że Arystoteles nie propaguje bynajmniej ideału radykalnie ascetycznego: ani same przyjemności nie są z natury złe, ani dążenie do nich nie jest z konieczności „grzeszne”, skoro człowiek umiarkowany (*sofrosyne*) ma do nich niewątpliwe prawo, tyle tylko, że pod pewnymi warunkami: „Brak ich nie budzi w nim przykrości ani pożądania, chyba że we właściwej mierze, nie bardziej niż trzeba, nie wtedy, kiedy nie trzeba, ani w ogóle w żaden niewłaściwy sposób” (tamże, 1119 a 14–15). Podane warunki są wyłącznie negatywne, tzn. odnoszą się do reakcji na

<sup>16</sup> *Etyka Nikomachejska*, 1117 b 24–25.

brak przyjemności. I choć są to wskazówki wystarczające dla rozpoznania człowieka umiarkowanego, który nie cierpi z powodu braku przyjemności, do których ma skądinąd prawo, to jednak później zaprezentowana zostanie również pozytywna charakterystyka przyjemności godnych wyboru, harmonizujących z cnotą umiarkowania, których Arystoteles, rzecz jasna, nie każe się wyrzekać.

Nie jest w każdym razie ściśle i zgodnie z intencją Arystotelesa pojmowanie *sofrosyne* jako umiaru czy wręcz powściągliwości w poszukiwaniu i zażywaniu przyjemności traktowanych *en bloc*, w sposób niezróżnicowany. Otóż wielokrotnie i z zastanawiającym naciskiem zawęził on zakres przedmiotowy tej cnoty do ściśle określonego rodzaju przyjemności, pozostawiając inne jakby poza obszarem swoich zainteresowań, może nawet poza granicami regulacji etycznej, a przynajmniej poza granicami obowiązywania cnoty umiarkowania. Wyraźnie to różni jego stanowisko choćby od poglądów św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu, rozciągających obowiązywalność tej cnoty na takie dziedziny, tzn. takie rodzaje przyjemności i pożądań, o których Arystoteles nie myślał albo które świadomie pominał. Św. Augustyn pisze na przykład o umiarkowaniu w stosunku do przyjemności dostarczanych przez wszystkie zmysły (w tym – względem wysublimowanych przyjemności estetycznych), a również względem bogactwa, ambicji, starań o popularność i sławę, a nawet względem ciekawości poznawczej.<sup>17</sup> Ten ostatni przypadek – sugerujący, iż nawet w dziedzinie tak oderwanej jak poznanie konieczny jest umiar, bo i tu możliwe są patologiczne pożądania – brał też pod uwagę św. Tomasz z Akwinu, postulując dodatkowo umiarkowanie w gniewie, zabawie i wyglądzie zewnętrznym.<sup>18</sup> A w czasach znacznie nam bliższych o umiarkowaniu i nieumiarkowaniu w śpiewie, daklamacji bądź sposobie pisania wspominał filozof francuski Alain (właśc. Émile Chartier).<sup>19</sup> O umiarkowaniu w krytycyzmie prosił przywołany na samym początku Tadeusz Żychiewicz (por. dz. cyt., s. 67). Oczywiście, nie chcąc zbanalizować ani samego pojęcia, ani jego desygnatu, należy się wystrzegać wszelkiej przesady w używaniu terminu „umiarkowanie”. Ograniczmy się więc do stwierdzenia, że być może cnota umiarkowania jest sekwencją wielu umiarów, tak różnorodnych jak różnorodne są ich przedmioty, tzn. ludzkie przyjemności i pożądania. Tymczasem dla Arystotelesa „człowiek umiarkowany nie jest umiarkowany wobec wszystkich żądz ani wobec wszystkich rzeczy przyjemnych, ale – jak się sądzi – wobec wrażeń dwóch rodzajów zmysłów – smaku i dotyku, a napraw-

<sup>17</sup> Por. *Wyznania*, ks. X, 30–39, Warszawa 1987, s. 248–266.

<sup>18</sup> Por. ST II II–ae, qu. 158, 167, 168, 169.

<sup>19</sup> Por. *Éléments de philosophie*, Paris 1962, s. 300.

dę to wobec dotyku. (...) Musimy nieumiarkowanie zaliczyć do tego, co ma związek z wrażeniami dotyku; podobnie i człowiek nieumiarkowany ma związek z tego rodzaju przyjemnościami.”<sup>20</sup> W *Etyce Nikomachejskiej* znaleźć można wywód jeszcze bardziej stanowczy, usuwający kolejno poza zakres cnoty umiarkowania tzw. przyjemności duchowe (zaspokajanie ambicji, pragnienie wiedzy) i wszystkie przyjemności zmysłowe poza dotykowymi, jako że wyłącznie te ostatnie „są też udziałem innych istot żyjących i (...) wobec tego mają w sobie coś godnego niewolników i coś zwierzęcego” (tamże, 1118 a 24–25). Taka redukcja wszelkiego rodzaju przyjemności do jednej wyłącznie ich odmiany – tej jednej jedynej, która miałaby się znaleźć w zakresie przedmiotowym *sofrosyne* – wydaje się zdumiewająca. Argumentacja Arystotelesa, która miałaby wspierać taki redukcjonistyczny zabieg, zawężający znacząco obszar realizowania się cnoty umiarkowania, wyrażona jest niewątpliwie w mocnych słowach (że mianowicie chodzi tu o przyjemności „godne niewolników” i „zwierzęce”), ale nie sądzę, by była równie mocna merytorycznie. Wygląda na to, że Arystoteles dość arbitralnie rozszedł, do których to przyjemności cnota umiarkowania się stosuje, wobec których zaś jest niepotrzebna, a zatem nie obowiązuje. Znajduję jednak dwie racje, z których jedna pozwoliłaby zniuansować kategorię sąd co do tego, że wyłącznie przyjemności dotykowe mogą być przedmiotem cnoty umiarkowania, druga zaś mogłaby być częstokwem choćby uzasadnieniem generalnego stanowiska Arystotelesa.

Po pierwsze zatem trzeba przyznać, że do swojego zasadniczego wyводу, przeczącego, by inne przyjemności zmysłowe (np. wzrokowe) mogły być przedmiotem umiarkowania, Arystoteles włączył – być może mimochodem – i taką uwagę: „Można by przypuścić, że także w odniesieniu do tych rzeczy istnieje jakieś rozkoszowanie się właściwe obok przesadnego i niedostatecznego” (tamże, 1118 a 5–6). Co prawda, całe to zastrzeżenie ma charakter warunkowy („można by przypuścić...”), ale chyba warto jest odnotowania jako świadectwo wahania i niepewności co do stanu rzeczy, o którym filozof gdzie indziej wypowiada sądy tak kategorięczne i zadziwiająco jednostronne. Zwracam zatem na to uwagę w nadziei, że uczyni to stanowisko Arystotelesa bardziej pojmowalnym i akceptowalnym także dla tych, którzy – nawet jeśli mają rozwiniętą wrażliwość na kwestie etyczne w ogóle, a zrozumienie dla umiarkowania w szczególności – mogą zbyć wzruszeniem ramion taką osobliwą interpretację *sofrosyne*, która wymaga od nich – nie wiedzieć dlaczego – koncentracji na przyjemnościach dotykowych i troski wyłącznie o właściwy do nich stosunek.

<sup>20</sup> EE 1230 b – 1231 a.

Wydaje mi się, że dziś skłonni jesteśmy raczej gdzie indziej szukać „korzenia” tej cnoty i jej dwoistego zaprzeczenia, no i znacznie więcej przypadków włączamy do ich dziedziny.

Trzeba też jednak wspomnieć o jeszcze innej możliwości interpretacyjnej, uzasadniającej częściowo negatywne „wyróżnienie” przyjemności dotykowych: być może także inne przyjemności mogą generować niezdrowe, tzn. nadmierne bądź niestosowne (tylko nie dostosowane do okoliczności albo wręcz z gruntu złe) pożądania, ale największą przeszkodą dla życia zgodnego z ideałem człowieka etycznie dzielnego jest to, co człowieka od tego wzorca maksymalnie oddala, upodabniając go do istot, które żyją „poza dobrem i złem” (nawet jeśli to nasi „bracia mniejsi”). Według Arystotelesa zaś taką właściwość mają te pożądania, które rodzą się za sprawą dających przyjemność wrażeń dotykowych. Nie dotyk sam w sobie zasługiwałby więc na tak negatywne wyróżnienie, ale raczej destrukcyjne dla natury ludzkiej konsekwencje upodobania do przyjemności dostarczanych przez ów zmysł. Być może zatem dla uratowania samych fundamentów moralności, samej możliwości bycia człowiekiem etycznie dzielnym (bo po to, by nim być, trzeba w ogóle jeszcze być człowiekiem, i to człowiekiem rozumnym), Arystoteles domaga się wyjątkowej powściągliwości w dążeniu do przyjemności dotykowych i rozkoszowaniu się nimi. A zatem umiarkowanie obowiązywałoby nie tyle wyłącznie wobec przyjemności dotykowych, ile przede wszystkim wobec nich: porażka na tym polu, tzn. uległość wobec pożądań przez te przyjemności generowanych, mogłaby być bowiem katastrofalna dla samego naszego człowieczeństwa. W tym kontekście stanowisko Arystotelesa – wciąż przecież dyskusyjne – zdaje się nie brzmieć już tak dziwnie.

Tym, co przesądza o zadośćuczynieniu lub uchybieniu cnotcie umiarkowania, jest zatem – według Stagiryty – stosunek do przyjemności, zwłaszcza dotykowych. Rzecz charakterystyczna, że o jakości tego stosunku decyduje w znacznej mierze inna cnota kardynalna – roztropność (*fronesis*), która pozwala wartości etyczne realizować w konkretnych warunkach konkretnego działania, zgodnie – jak Arystoteles ma zwyczaj powtarzać – ze słuszną oceną. Do tego zasadniczego uwarunkowania Arystoteles dołącza coś, co traktuję jako zewnętrzny znak rozpoznawczy i obiektywny sprawdzian właściwego stosunku do przyjemności, a tym samym urzeczywistniania (lub nie) cnoty umiarkowania: chodzi o odporność na deprivację, znoszenie braku przyjemności, samo pojawienie się i intensywność przeżycia przykrości. W *Etyce Nikomachejskiej* znaleźć można liczne świadectwa takiego paralelnego myślenia o *sofrosyne* i jej przeciwieństwie, myślenia łączącego postulat roztropnego stosunku do przyjemności (tak,

by ich wybór dokonywany był ze względu na wysoką wartość etyczną i wymagania rozumnej natury ludzkiej, ale też brał pod uwagę okoliczności miejsca, czasu i sposobu) z prognozą bądź oceną wyników „testu na depriację”, tzn. reakcji na doświadczenie przykrości. Czytamy zatem:

Nieumiarkowanym nazywamy kogoś dlatego, że z powodu braku przyjemności doznaje przykrości większej niż powinien (...), umiarkowanym zaś nazywa się kogoś z tego powodu, że brak przyjemności nie jest mu przykry. (...) Człowiek umiarkowany nie znajduje przyjemności w tym, co daje największą przyjemność człowiekowi rozwiązłemu, lecz raczej budzi to w nim wstręt. (...) Pragnie natomiast w sposób umiarkowany i właściwy wszystkich rzeczy przyjemnych, które przyczyniają się do zdrowia i dobrego samopoczucia, a także innych przyjemności, o ile nie stanowią przeszkody w osiągnięciu wspomnianych właśnie lub nie są niezgodne z tym, co moralnie piękne. (...) Bo kto nie spełnia tych warunków, stawia tego rodzaju przyjemności wyżej, aniżeli one na to zasługują; nie tak natomiast postępuje człowiek umiarkowany, lecz tak jak mu nakazuje słuszną oceną (*orthos logos*) (tamże, 1119 a 11–20).

Jak widać, pozytywna charakterystyka przyjemności (tych, które są godne wyboru dla człowieka umiarkowanego) uwzględniać musi to, że nie są one autoteliczne, ale zorientowane są – z jednej strony – na „to, co moralnie piękne”, z drugiej zaś – na celowe funkcjonowanie ludzkiego organizmu (stąd wzmianka o zdrowiu i dobrym samopoczuciu). To podwójne podporządkowanie przyjemności i ich pożądania gwarantowane jest również podwójnie: przez wspomnianą roztropność czy też „słuszną ocenę” i przez cnotę umiarkowania. Arystoteles postuluje bowiem, by stosunek do przyjemności wyrażał się w takich pożądaniach, które by pod tą podwójną gwarancją podpadały, tzn. „były umiarkowane i nieliczne i w niczym nie sprzeciwiały się rozumowi” (tamże, 1119 b 10–11). Jest to postulat dobrze ugruntowany w arystotelesowskiej antropologii: „Ta część duszy, która jest siedliskiem pożądań, powinna stosować się do nakazów rozumu. Dlatego trzeba, by ta część duszy zgadzała się u człowieka umiarkowanego z rozumem, bo celem ich obu jest to, co moralnie piękne, i człowiek umiarkowany pożąda tego, czego trzeba, i tak jak trzeba, i wtedy kiedy trzeba, a to właśnie nakazuje też rozum” (tamże, 1119 b 13–20). Cnota umiarkowania pozwala zatem – jak z tego wynika – właściwie wybierać właściwe przyjemności, tzn. wybierać roztropnie, stosownie do „słusznej oceny” i zewnętrznych okoliczności, ale też wybierać „według wartości” – to, co się godzi, to, co „moralnie piękne”. Wprowadza w ten sposób w dziedzinę naszych pożądań racjonalny i etyczny ład, którego fundamentem – w zgodzie z intuicją Platona i Arystotelesa – jest właśnie miara.

Stoi przed nami jeszcze jedna kwestia, pozornie semantycznej tylko

natury: czy naprawdę to samo znaczą umiarkowanie i panowanie nad sobą (*enkrateia*)? W cytowanych fragmentach dialogów Platona można by łatwo znaleźć potwierdzenie praktyki zamiennego traktowania tych kategorii. Niewątpliwie nie jest to zwykły przypadek, i również Arystoteles uznawał pokrewieństwo i częste współwystępowanie desygnatów tych pojęć, związanych wspólnym odniesieniem przedmiotowym. Jednak rozróżnienie i rozdzielenie umiarkowania i panowania nad sobą nie było dla niego wyłącznie kwestią przywiązania do subtelnych dystynkcji terminologicznych. Pierwszym sygnałem, że to jednak nie to samo, jest inny status obu pojęć w systemie etycznym Arystotelesa. *Sofrosyne* jest, oczywiście, jedną z postaci dzielności etycznej i nie bez powodu nazywa się ją cnotą kardynalną; *enkrateia* ma natomiast status inny, chciałoby się rzec – połowiczny, i skądinąd nie do końca jasny. Raz, co prawda, w *Etyce Eudemejskiej*, Arystoteles powiada, że panowanie nad sobą jest cnotą (tamże, 1223 b), z reguły jednak formułuje swą myśl inaczej: „Wszak nawet panowanie nad sobą nie jest cnotą, lecz ma charakter mieszany.”<sup>21</sup> Może to znaczyć, jak sądzę, tyle, że *enkrateia* jest trwałą dyspozycją (*hexis*), funkcjonującą na pograniczu rozumnej i nierozumnej „części” duszy, w taki oto sposób, że w działaniu ujawnia się dominacja pierwiastka rozumnego, natomiast w sferze przeżyciowej, poprzedzającej działanie lub mu towarzyszącej, zachowują swoją moc pobudzenia emocjonalne lub instynktowe, nie podporządkowane władzy rozumu. Działanie zatem byłoby czymś przebiegającym obok tego, co się dzieje we wnętrzu działającego człowieka, a raczej to ostatnie byłoby w jaskrawej opozycji do tego, co się ujawnia na zewnątrz.

Jeżeli dobrze rozumiem intencję Arystotelesa, to panowanie nad sobą byłoby zawsze związane z jakąś wewnętrzną walką i konfliktem między różnymi „warstwami” osobowości; innymi słowy, człowiek opanowany nie byłby wolny od gwałtownych nawet pożądań i namiętności, ale miałby zawsze dość siły, by je w sobie powściągnąć, by stawić im opór na tyle skuteczny, by nie zakłócały jego działania, które pozostawałoby racjonalne i moralnie dodatnie. A zatem panowanie nad sobą byłoby tożsame z siłą charakteru czy woli, nie zaś z małą podatnością na bodźce zmysłowe i emocjonalne, niewrażliwością na przyjemności *etc.* Dokładnie odwrotnie należałoby scharakteryzować przeciwieństwo panowania nad sobą – nieopanowanie (*akrasia*): tym razem nie byłaby to z konieczności jakaś „moral insanity”, niegodziwość czy choćby zamierzona rozwiązłość, a jedynie słabość charakteru, uleganie popędom, niezdolność do stawienia im oporu.

<sup>21</sup> EN I 128 b 33–34.

Jak zatem tak rozumiane panowanie nad sobą i jego przeciwieństwo mają się do cnoty umiarkowania i wady nieumiarkowania (rozwiązłości)? Po pierwsze, Arystoteles powiada, że pojmowane w sensie ścisłym, wszystkie te dyspozycje mają to samo odniesienie przedmiotowe, tzn. przyjemności i pożądania, ewentualnie przykrości: „Jasne więc, że opanowanie (*enkrateia*) i jego brak dotyczą tylko tego samego, co umiarkowanie i rozwiązłość” (tamże, 1149 a 20–22). Po drugie jednak, okazuje się że tożsamość przedmiotu owych dyspozycji nie przesądza jeszcze o tożsamości samych tych dyspozycji, ponieważ różnicować je może – i faktycznie będzie – nastawienie i postawa podmiotu, który na ten sam przedmiot może rozmaicie reagować. Ba, nawet zewnętrzne podobieństwo zachowań człowieka umiarkowanego i opanowanego (a również ich antagonistów) nie daje podstaw do wyciągania nazbyt pospiesznych wniosków co do ich tożsamości. Arystoteles stawia sprawę tak: „Łączymy w pewien sposób człowieka nieopanowanego z nieumiarkowanym, a podobnie opanowanego z umiarkowanym (...), ponieważ jedni i drudzy mają do czynienia z tymi samymi poniekąd przyjemnościami i przykrościami; lecz chociaż są to te same przyjemności i przykrości, to jednak stosunek wspomnianych ludzi do owych przyjemności i przykrości jest różny: bo jedni kierują się w tej mierze postanowieniem, a drudzy – nie” (tamże, 1148 a 13–17). Wynika stąd na przykład, iż człowiek nieumiarkowany dąży do przyjemności wszelkiego rodzaju i przy wszelkich okazjach najzupełniej świadomie, na mocy własnej amoralnej decyzji, natomiast człowiek nieopanowany czyni tak poniekąd niechcący, jakby wbrew sobie, wyłącznie wskutek słabości swojej woli. Ale jest jeszcze inny moment różnicujący umiarkowanie i opanowanie (i odpowiednio – dyspozycje im przeciwne): chodzi mianowicie o samą podatność na bodźce, które trzeba będzie miarkować czy też nad którymi trzeba będzie próbować zapanować. Arystoteles uważa, iż „jeżeli do opanowania należy żywienie żądz silnych a złych, to człowiek umiarkowany nie będzie opanowany ani człowiek opanowany nie będzie umiarkowany; nie są bowiem cechą człowieka umiarkowanego ani zbyt silne, ani złe żądze. A przecież człowiek opanowany musi je żywić” (tamże, 1146 a 10–13). Wracamy zatem do motywu wyjściowego: panowanie nad sobą zakłada jakiś opór, jakąś walkę, i to – warto zwrócić uwagę – z przeciwnikiem nie tylko silnym, ale i złym; trzeba zatem realnie odczuwać – jako dramatyczną pokusę i gwałtowną presję – wszystkie te szkodliwe, mroczne, moralnie naganne pożądania, by w starciu z nimi wypróbować swoje opanowanie. Aby panować nad sobą, czy raczej nad czymś z siebie, trzeba mieć właśnie nad czym panować. Natomiast cnota umiarkowania wprowadza – jak tu

już wspomniano – racjonalny i etyczny ład w życiu człowieka, poczynając od jego „życia wewnętrznego”. Nie ma tu już zatem miejsca na gwałtowne i szkodliwe pożądania, z którymi należałoby dopiero walczyć. *Sofrosyne*, wspierana przez roztropność, chroni człowieka wewnątrznie uporządkowanego od wszelkich nazbyt intensywnych, a nade wszystko aksjologicznie ujemnych pobudzeń. Tak zdaje się sądzić Arystoteles i stąd wyprowadza wniosek, że umiarkowanie jest jednak czymś innym niż panowanie nad sobą. Jest czymś więcej – spełnioną, a nie „połowiczną” cnotą.

Idąc śladami Arystotelesa, a wcześniej Platona, doszliśmy do punktu, w którym starożytna tradycja, tak wysoko ceniąca cnotę umiarkowania (a również i dyspozycję zwaną panowaniem nad sobą), musiałaby odpowiedzieć nam na wiele trudnych pytań, rozwikłać wiele dylematów, uchylić wiele wątpliwości. Niektóre mają swe źródło w samej tej tradycji; jeśli nie platońskiej czy arystotelesowskiej, to – na przykład – stoickiej. Wystarczy przypomnieć sobie, do jak radykalnych zabiegów wobec całej sfery emocjonalnej miała służyć – w tej tradycji – cnota umiarkowania; nikt może wymowniej niż Cynceron nie określił stosunku stoików do „namiętności”, czyli urojeń, „które trzeba do cna wyrwać i wyplenić, nie tylko zaś przyciąć lub obciąć”<sup>22</sup>. Nietrudno sobie wyobrazić, w jakim kierunku musiała pójść reakcja na takie oświadczenia i zamiary. Ale do problemów odziedziczonych po starożytnych dołączyły się nowe, po części związane z losami „etyki cnot” i samego pojęcia cnoty. Umiarkowanie – zarówno pojęcie, jak i jego desygnat – dzieliło te losy, a może nawet bardziej niż inne „klasyczne”, tradycyjne cnoty było wystawione na „pryncypialne” krytyki i szyderstwa jako wyjątkowo wygodny obiekt ataków. Dla niektórych było esencją tego wszystkiego, co złe, anachroniczne i nieautentyczne w moralności, a nawet w całej cywilizacji. Zdawało się wszak jednym wielkim ograniczeniem, a w skrajnej postaci – wręcz zaprzeczeniem. Zawsze jednak, i wtedy, kiedy krytkowane było z oskarżycielską pasją, i wtedy, kiedy kwestionowane było przy pomocy wyrafinowanej ironii, dawało jeszcze do myślenia. Może dzięki tym starożytnym mistrzom, którzy uczyli nas, że „nic ponad miarę”; tym samym mistrzom, którym chcielibyśmy postawić jeszcze tyle pytań... Bo doprawdy „umiarkowanie to taka niepozorna cnota, bez której wszelkie inne, o wiele bardziej okazałe i spizowe cnoty, stają się karykaturą.”<sup>23</sup>

JAN KIEŁBASA, ur. 1959, dr filozofii, wykładowca w Instytucie Filozofii UJ.

<sup>22</sup> Marek Tulliusz Cynceron, *Rozmowy tuskulańskie*, ks. IV, 26, (w:) *Pisma filozoficzne*, t. 3, Warszawa 1961, s. 668.

<sup>23</sup> T. Żychiewicz, dz. cyt., s. 66.

POWROTY

# REALIZM, PRAWDA I CEL NAUKI

*Tadeusz Szubka*

W dyskusjach dotyczących celu nauki i relacji teorii naukowych do rzeczywistości przyjęło się wyróżniać dwa stanowiska: realizm i antyrealizm (przybierający najczęściej postać instrumentalizmu). Realizm w odniesieniu do nauki, w skrócie realizm naukowy, rozumiany jest zwykle jako pogląd, według którego celem nauki jest po prostu prawda, a doskonałe teorie naukowe są wiernym odzwierciedleniem rzeczywistości (przynajmniej w jakimś określonym aspekcie). Poglądowi temu – jako niejasnemu i utopijnemu – przeciwstawiają się rozmaite wersje antyrealizmu, które cel nauki upatrują w trafnym przewidywaniu zjawisk, a teorie naukowe traktują nie jako „lustrzane” odbicia rzeczywistości, lecz jako narzędzia do wysuwania empirycznych przewidywań.<sup>1</sup>

Dyskusja między tymi dwoma obozami toczyła się dotąd przy milczącym założeniu, że w sprawach tych *tertium non datur*, czyli trzeba należeć do jednego albo do drugiego obozu. Ale w ostatnich latach coraz częściej pojawiają się głosy, że jest to być może założenie nieuprawnione. Być może przedstawiciele obu tych obozów wikłają się w sztuczną, filozoficzną interpretację nauki, która nie ma nic wspólnego z rzeczywistą praktyką naukową i jej celami. Krótko mówiąc, należy przewyciężyć realizm i antyrealizm jako „nienaturalne” postawy w stosunku do nauki

<sup>1</sup> Najważniejsze artykuły z ostatnich lat dotyczące naukowego realizmu i antyrealizmu zawiera antologia *The Ontology of Science*, ed. by John Worrall, Aldershot: Dartmouth 1994.

i zastąpić te stanowiska czymś bardziej „naturalnym”, co nie dziedziczy ich wątpliwych założeń filozoficznych. Strategię taką proponuje w swoich publikacjach amerykański filozof nauki Arthur Fine. Poniżej przedstawię pokrótce jego krytykę realizmu i antyrealizmu oraz główne idee stanowiska, które ma przewyżczać tę tradycyjną opozycję.<sup>2</sup> W uwagach końcowych zwrócę natomiast uwagę na kluczowe założenia tego stanowiska i postaram się odpowiedzieć, czy faktycznie wykracza ono poza ową opozycję.

### Realizm–antyrealizm jako komiczny taniec wokół nauki

Realizm i antyrealizm są, zdaniem Fine'a, teoretycznym wyrazem pewnych postaw w stosunku do nauki, a mówiąc dokładniej, postaw dotyczących znaczenia nauki, jej właściwej interpretacji i rozumienia. Spór między realizmem a antyrealizmem jest w pewnym sensie odzwierciedleniem dualności tego, co zewnętrzne, i tego, co wewnętrzne, a jego siłą napędową jest dążenie do ugruntowania nauki w jednym albo drugim członie tej dualności.

Według zwolenników realizmu nauka bada coś, co jest radykalnie różne od nas, coś, co jest „zewnętrzne” i zasadniczo od nas niezależne. Krótko mówiąc, nauka dotyczy świata samego w sobie (czyli Świata z dużej litery), który ma określoną i poznawalną strukturę. Zdania naukowe wyrażają twierdzenia o Świecie i należy je pojmować w duchu korespondencyjnej teorii prawdy i semantyki referencjalnej, czyli semantyki, która poszczególnym składnikom zdania przyporządkowuje odpowiednie elementy rzeczywistości samej w sobie (np. Rzeczy, Własności i Relacje). Przy takich założeniach ogólny cel nauki może być tylko jeden: ma ona zmierzać do odkrycia prawdy, gdzie prawda rozumiana jest jako zgodność z niezależną i zewnętrzną rzeczywistością.<sup>3</sup>

Najczęściej powtarzany zarzut pod adresem takiego realizmu jest następujący. W myśl zarysowanego poglądu relacja korespondencji wiąże każde prawdziwe zdanie naukowe z odpowiednim fragmentem (Stanem Rzeczy, Faktem) Świata. Ale jak stwierdzić, czy taki fragment istnieje i czy wzięty sam w sobie ma on taką właśnie naturę, jaką przypisuje mu dane zdanie? Stwierdzenie czegoś takiego jest zasadniczo niemożliwe, gdyż nie mamy bezpośredniego dostępu do Świata. To prawda, że poznajemy otaczającą nas rzeczywistość, lecz ponieważ dzieje się to w drodze interakcji przyczynowej, nie uzyskujemy wiedzy o zupełnie niezależnej od nas

<sup>2</sup> Krytyka ta oraz Fine'owska próba wyjścia poza opozycję realizm – antyrealizm spotkała się z wysoką oceną m.in. D. Davidsona oraz R. Rorty'ego. Por. D. Davidson, *The Structure and Content of Truth*, „The Journal of Philosophy” 87(1990), s. 305, oraz R. Rorty, *Pragmatism, Davidson and Truth*, w: *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. by E. Lepore, Oxford: Blackwell 1986, s. 355.

<sup>3</sup> A. Fine, *Unnatural Attitudes: Realist and Instrumentalist Attachments to Science*, „Mind” 95(1986), s. 150. Por. tenże, *The Shaky Game: Einstein, Realism and the Quantum Theory*, Chicago: Chicago University Press 1986, ss. 136–137.

rzeczywistości, lecz o rzeczach w takiej mierze, w jakiej wchodzimy z nimi w rozmaitego rodzaju interakcje. Mówiąc inaczej, relacja korespondencji wiąże zdania naukowe jedynie z rzeczywistością, jaka nam się jawi, a nie z rzeczywistością samą w sobie, czyli ze Światem.

Fine zauważa, że strategia odpowiedzi na ten zarzut polega zazwyczaj na zwróceniu uwagi, iż realisci są w stanie przytoczyć pośrednie racje przemawiające za tym, że owa korespondencja ze Światem ma jednak w nauce miejsce. Racje te składają się na tzw. eksplanacjonistyczną obronę realizmu. Obrona ta wychodzi od czegoś, co na ogół uważane jest za niekwestionowany fakt: od instrumentalnej skuteczności nauki, tj. tego rodzaju praktycznej skuteczności urządzeń technicznych zbudowanych w oparciu o rozmaite teorie naukowe, z którą mamy do czynienia nieomal na każdym kroku. Ale fakt ten domaga się wyjaśnienia i zdaniem zwolennika tej obrony wiarygodne wyjaśnienie owego faktu przynosi realistyczna interpretacja nauki. Innymi słowy, ktoś, kto proponuje eksplanacjonistyczną obronę realizmu, „utrzymuje, że tylko prawdziwość (lub przybliżona prawdziwość) nauki może wyjaśnić jej rozciągniętą w czasie serię instrumentalnych sukcesów i czuje się upoważniony do wyprowadzenia z tego wyjaśnienia wniosku, iż nauka jest prawdziwa albo w dużej mierze prawdziwa”<sup>4</sup>.

Na pozór jest to bardzo przekonująca obrona realizmu, lecz jej bliższa analiza pokazuje, że nie osiąga ona zamierzonego celu lub osiąga go za cenę dogmatycznego założenia trafności realizmu w jednej z faz argumentacji. Jeśli bowiem *f a k t y c z n i e* wyjaśniamy instrumentalną skuteczność nauki (a nie coś więcej, co implikuje prawdziwość nauki w realistycznym sensie), to zupełnie dobrym wyjaśnieniem jest poprzestanie na stwierdzeniu instrumentalnej rzetelności nauki. Zwolennik realizmu będzie prawdopodobnie nalegał, że takie wyjaśnienie nie jest w pełni zadowalające i dostatecznie głębokie, lecz przy próbie precyzacji tego, o co mu chodzi, okaże się, iż jego zastrzeżenia mają sens jedynie w ramach realistycznego modelu wyjaśniania. Nie można się zatem domagać bardziej zadowalającego wyjaśnienia bez ukrytego przesądzenia sprawy na korzyść realizmu. Sytuacja taka czyni prawdopodobnym przypuszczenie, że nie ma jakiegось wyróżnionego świadectwa pośredniego przemawiającego na rzecz realizmu. Wszelkie dostępne świadectwo w tej mierze przemawia jedynie na rzecz instrumentalnej rzetelności nauki i nie bardzo wiadomo, w jaki sposób od tej rzetelności przejść do realistycznie rozumianej prawdziwości nauki.

W rezultacie obrona eksplanacjonistyczna nie tylko nie wspiera realistycznej interpretacji nauki, lecz zdaje się nawet stanowić wzmocnienie argumentacji za instrumentalizmem, który jest jedną z odmian antyrealistycznego podejścia do nauki. Najogólniej antyrealizm w odniesieniu do nauki można scharakteryzować jako stanowisko filozoficzne zaprzeczające, że nauka dotyczy rzeczywistości samej w sobie, czyli Świata (choćaż

<sup>4</sup> Fine, *Unnatural Attitudes*, s. 153.

bynajmniej nie kwestionujące, że bada ona otaczający nas świat czy rzeczywistość, w której żyjemy), odrzucające korespondencyjną teorię prawdy i semantykę referencjalną oraz upatrujące celu nauki w instrumentalnej użyteczności (w przewidywaniu przyszłego biegu zjawisk, konstrukcji urządzeń technicznych itp.). Można powiedzieć, że w pewnym sensie dąży on do ugruntowania nauki w ludzkiej aktywności i potrzebach, czyli w tym, co „wewnętrzne”.

Rozwiniętą postacią instrumentalizmu we współczesnej filozofii nauki jest stanowisko B.C. van Fraassena, znane pod nazwą konstruktywnego empiryzmu.<sup>5</sup> Według tego stanowiska nauka zasadniczo ogranicza się do tego, co obserwowalne (aczkolwiek ramy tego, co obserwowalne, nie są ustalane apriorycznie, lecz wyznaczone przez teorię naukowe określające, co możemy obserwować, a czego nie). O wartości teorii naukowej nie decyduje to, czy proponowane w niej wyjaśnienia są prawdziwe, tj. korespondują z rzeczywistymi stanami samego świata, bo tego nie możemy efektywnie stwierdzić, lecz to, czy jest ona empirycznie adekwatna, tj. zgodna z obserwowalnymi zjawiskami. Daje to w rezultacie dwie typowo antyrealistyczne tezy konstruktywnego empiryzmu: (1) celem nauki są teorie empirycznie adekwatne, (2) akceptacja teorii sprowadza się wyłącznie do uznania jej empirycznej adekwatności.

Fine w swej krytyce tego stanowiska zwraca uwagę, że chociaż van Fraassen stara się uniknąć wad dogmatycznych i apriorycznych postaci tradycyjnego empiryzmu, to jednak niezbyt mu się to udaje. Chociaż na pierwszy rzut oka twierdzenie, że to sama nauka określa granice obserwowalności, wydaje się bardzo otwarte i niedogmatyczne, to próba jego zastosowania rodzi wiele kłopotów. Przy takim bowiem postawieniu sprawy obserwowalność staje się jedną z własności badanych przez naukę. A jeśli tak, to w gestii nauki pozostaje określenie, czy sama ta własność jest obserwowalna, czy też nie. Nie może to być wynikiem uprzedniego apriorycznego rozstrzygnięcia filozoficznego, jak zdaje się to implikować konstruktywny empiryzm, przyjmując za rzecz oczywistą, że własność obserwowalności jest obserwowalna. Ale zwolennik tego stanowiska najprawdopodobniej odpowie, że nie ma czegoś takiego jak oderwana własność obserwowalności – obserwowalne lub nie są tylko poszczególne, konkretne rzeczy (marchewki, stoly, krzesła itp.). Nie jest to jednak odpowiedź satysfakcjonująca, gdyż określenie, które rzeczy (i dlaczego właśnie one) są obserwowalne, wymaga odwołania się do jakiejś teorii, której nie można z kolei – w myśl zasad konstruktywnego empiryzmu – zasadnie zaakceptować bez wyodrębnienia jej części obserwowalnej. A to wymaga odwołania się do jeszcze innej teorii i tak dalej, i tak dalej. Zdaniem Fine'a uniknięcie tego ciągu w nieskończoność i efektywne określenie, co jest obserwowalne, nie jest w tej sytuacji możliwe bez

<sup>5</sup> Przedstawione szczegółowo w jego książce *The Scientific Image* (Oxford: Clarendon Press 1980) oraz precyzowane i modyfikowane w wielu późniejszych publikacjach.

zewewnętrznych, poza-naukowych ustaleń. Tak więc konstruktywny empiryzm, podobnie jak to było w przypadku innych, dawniejszych postaci empiryzmu, wymaga „apriorycznego rozstrzygnięcia filozoficznego sporu w sprawie tego, co uważać za obserwowalne”<sup>6</sup>.

Konstruktywny empirysta, którego nie zadowalała ta konkluzja, będzie starał się ją uchylić przez przyjęcie, że sądy dotyczące obserwowalności są wyłączone spod jurysdykcji obowiązującej przy identyfikacji obserwowalnej warstwy skomplikowanych teorii naukowych. Strategia ta naraża jednak konstruktywny empiryzm na zarzut arbitralności, gdyż nie bardzo wiadomo, w jaki sposób wytłumaczyć owo wyłączenie sądów o obserwowalności z ogólnej empirystycznej maszynerii. Co więcej, ów zarzut arbitralności można wzmocnić następującym spostrzeżeniem. Różnica między tym, co obserwowalne i nieobserwowalne, ma niewątpliwie charakter gradualny. Przecież obok tego, co o b s e r w o w a l n e, czyli stwierdzane za pomocą naszych organów zmysłowych, wyodrębniamy niekiedy to, co w y k r y w a l n e, czyli stwierdzane za pomocą rozmaitych urządzeń technicznych, na przykład mikroskopów elektronowych. I tak atomy nie są w sensie ścisłym obserwowalne, lecz są bez wątpienia wykrywalne. Jeśli przyrzeć się tej dystynkcji, to trudno doszukać się jakichkolwiek powodów, które nakazywałyby zredukować akceptację teorii naukowej do akceptacji tego, co obserwowalne, z wyłączeniem tego, co wykrywalne. Nie da się bowiem zaprzeczyć, że wiele instrumentów naukowych funkcjonuje co najmniej równie rzetelnie jak nasze organy zmysłowe. Wydaje się wobec tego, że jedynie arbitralne założenia aprioryczne nakazują konstruktywnemu empiryście przyjęcie konkluzji, że ściśle biorąc nie mamy prawa, by akceptować istnienie czegoś, co nie jest obserwowalne, gdzie to, co nieobserwowalne, obejmuje również to, co w pewnym sensie wykrywalne (np. atomy, kwarki itp.).

Tak więc, stwierdza Fine w ostatecznej konkluzji swojej krytyki, konstruktywny empiryzm unika wątpliwej metafizyki naukowego realizmu jedynie za cenę obarczenia się równie wątpliwym bagażem empirystycznej epistemologii. Wydaje się też, że wątpliwym bagażem filozoficznym obciążone są także inne warianty antyrealizmu.<sup>7</sup> Nasuwa to metaforyczny obraz sporu realizmu z antyrealizmem jako pewnego rodzaju komicznego tańca, w którym realista wykonuje dziwaczne kroki metafizyczne, a antyrealista, chcąc nauczyć swego partnera prawidłowych ruchów, również wykonuje nieprawidłowe i dziwaczne kroki, tylko w przeciwnym kierunku.

<sup>6</sup> *The Shaky Game*, s. 145.

<sup>7</sup> Fine stara się tego dowieść, analizując poglądy tych, którzy „kupczą” prawdą, czyli redukują ją do takich epistemicznych kategorii, jak racjonalna akceptowalność lub słuszna czy uprawniona stwierdzalność (np. H. Putnam – przynajmniej w niektórych swoich publikacjach – i R. Rorty) oraz tych, którzy skłaniają się w stronę stanowiska zwanego *quasi*-realizmem (np. S. Blackburn). Por. *The Shaky Game*, s. 137–142 i *Unnatural Attitudes*, s. 159–160, 169–170.

## Naturalna postawa ontologiczna

W tej sytuacji – twierdzi Fine – jedynym rozsądnym posunięciem jest dyskretnie wycofanie się z tego tańca. Jak jednak adekwatnie uprawomocnić owo posunięcie i co można zaproponować w miejsce owego szalonego tańca wokół nauki? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy cofnąć się do ogólnej charakterystyki realizmu i antyrealizmu. Każde z tych dwóch opozycyjnych stanowisk stara się podać interpretację nauki zgodną z uprzednimi poza-naukowymi, filozoficznymi założeniami. Według realizmu cały sens i znaczenie nauki bierze się stąd, że jest ona o Świecie. Natomiast dla antyrealistów jest wręcz przeciwnie – znaczenie nauki bierze się z relacji, w jakiej pozostaje ona do nas. Można zatem powiedzieć, że realistów łączy z antyrealistami następujące ogólne założenie: „traktują oni naukę jako zbiór praktyk domagających się interpretacji i traktują samych siebie jako podających jej trafną interpretację”<sup>8</sup>. Wspólna dla realistów i antyrealistów jest zatem pewna postawa hermeneutyczna wobec nauki.

Fine uważa, że przewyciężenie realizmu i antyrealizmu naukowego dokonuje się przez zakwestionowanie tej właśnie postawy hermeneutycznej. Rezultatem takiego posunięcia jest tzw. naturalna postawa ontologiczna. Ogólnie biorąc, pozwala nam ona skutecznie tłumić impuls bezrefleksyjnego zadawania pytania „jaki to wszystko ma sens?” Natomiast w odniesieniu do nauki postawa ta zaleca zaprzestanie konstrukcji teleologicznych struktur, w których można by umiejscowić naukę. Inaczej rzecz ujmując, wyraża się ona w przekonaniu, iż nauka nie potrzebuje żadnego ugruntowania czy zewnętrznego autorytetu, czyli że jej rozumienie nie wymaga żadnych domieszek filozoficznych. W pewnym więc sensie naturalna postawa ontologiczna jest stanowiskiem radykalnie „deflacionistycznym”, sprowadzającym się do twierdzenia, że pełne rozumienie nauki można uzyskać bez wychodzenia poza obręb historii nauki i praktyki naukowej.

W świetle tego stanowiska nauka jest zasadniczo bytem historycznym, rozwijającym się i zmieniającym za sprawą oddziaływania rozmaitych czynników wewnętrznych i zewnętrznych. Taki „byt” można rzecz jasna badać na rozmaite sposoby, np. socjologiczny, historyczny, aksjologiczny i metodologiczny, oraz wysuwać cały różnorodny zestaw kwestii dotyczących określonych historycznych faz jego rozwoju. Niekiedy praktyka naukowa udzieli jednej definitywnej odpowiedzi na daną kwestię; niekiedy będzie częściowo przemawiała na rzecz kilku dopełniających się lub wykluczających odpowiedzi; niekiedy zaś będzie oczywiste, że nauka nie daje żadnych podstaw do odpowiedzi na postawione pytanie i wtedy trzeba będzie się zdecydować albo na porzucenie go, albo na nadanie nauce pewnej zewnętrznej interpretacji, która pozwoli na nie odpowiedzieć.

<sup>8</sup> *The Shaky Game*, s. 148.

„Dobre wyczucie i dialektyka racji rządzi takimi sądami i nic ich na nas nie wymusza.”<sup>9</sup>

Powyższe sformułowania są raczej ogólnikowe i mimo wszystko nie przedstawiają dobrze specyfiki naturalnej postawy ontologicznej na tle tradycyjnego sporu realizm – antyrealizm. Jednakże specyfikę tę przybliży nieco metafora czy alegoria, którą w innym miejscu podaje Fine.<sup>10</sup> Według niej wszelkie realizmy i antyrealizmy zdają się traktować naukę jako wielkie przedstawienie (np. jako sztukę teatralną czy operę), którego realizacja wymaga trzymania się odpowiednich reguł interpretacji i wierności wobec oryginału. W takim kontekście jest oczywiście miejsce na zasadny spór o to, które „odczytanie” i interpretacja sztuki jest najlepsza. Dla naturalnej postawy ontologicznej nauka nie jest bynajmniej tego rodzaju przedstawieniem. Jest raczej przedstawieniem, w którym aktywną i twórczą rolę odgrywają zarówno wykonawcy, jak i widownia. Reguły interpretacji nie determinują treści przedstawienia, lecz są jego częścią. Oznacza to, że jeśli są jakieś pytania czy wątpliwości dotyczące znaczenia tej czy innej reguły lub jej celu, to na to wszystko jest miejsce w samym przedstawieniu. Co więcej, pierwowzór czy tekst przedstawienia nie ma wykończonych postaci i żaden wcześniejszy dialog nie ustala dalszego przebiegu akcji. Jeśli nauka jest tego rodzaju improwizowanym przedstawieniem, to rzecz jasna nie może być ona przedmiotem jakiegokolwiek globalnej interpretacji, gdyż określa ona swoje interpretacje lokalnie, przechodząc kolejne fazy rozwoju.

W takiej sytuacji staje się zrozumiałe, dlaczego zwolennik naturalnej postawy ontologicznej z rezerwą odnosi się do sporu realisty z instrumentalistą o to, czy celem nauki jest prawda, czy też, powiedzmy, empiryczna adekwatność. Wysoce podejrzaną jest dla niego bowiem samo mówienie o ogólnych celach nauki. Oczywiście, niekwestionowalne wydaje się to, że poszczególne badania są na coś ukierunkowane i że określone grupy badawcze czy uczeni mają swoje cele (np. precyzyjniejsze wykonanie zaprojektowanego eksperymentu, rozwiązanie określonego równania, zbudowanie odpowiedniego urządzenia). Ale stwierdzenie na tej podstawie istnienia jakiegoś jednego celu nauki musiałoby z konieczności być oparte na logicznie błędnym wnioskowaniu, w którym z przesłanki „wszyscy mają cele” wyprowadza się konkluzję „istnieje cel, do którego wszyscy dążą”. Trudno byłoby jednak podejrzewać, iż elementarny błąd logiczny jest główną siłą napędową rozbudowanej dyskusji o celu nauki. O wiele ważniejszym czynnikiem wydaje się tu dążenie do pokazania racjonalności nauki, przez udowodnienie, iż dysponuje ona odpowiednimi środkami do realizacji wartościowych celów. Skąd wszelako bierze się owa troska o racjonalność nauki? Fine wysuwa przypuszczenie, że jej źródłem są różne fundamentalistyczne programy ugruntowania naszej wiedzy na niezawodnych i niepowat-

<sup>9</sup> *Unnatural Attitudes*, s. 173.

<sup>10</sup> *The Shaky Game*, s. 148.

piewalnych podstawach oraz chęć usunięcia groźby sceptycyzmu i relatywizmu. Jednakże analiza sporu realizmu z antyrealizmem oraz niepowodzenia rozmaitych wersji fundamentalizmu pokazują, że realizacja tych dążeń na globalną skalę nie jest możliwa. Ponadto racjonalność nauki na małą skalę jest czymś oczywistym dla tych, którzy ją uprawiają i badają. Nie ma zatem potrzeby, aby poszukiwać czegoś tak złudnego jak jeden Wielki Cel nauki; małe cele poszczególnych badaczy, teorii czy procedur naukowych są tu zupełnie wystarczające.

Kończąc zarys proponowanej przez siebie naturalnej postawy ontologicznej, Fine pisze, że

Sktania nas ona do zbadania tego, co dzieje się z filozoficznego punktu widzenia, kiedy podchodzimy do nauki z zaufaniem i otwarcie, tj. bez sztywnego przywiązania do filozoficznych szkół i idei oraz bez zamiaru doczepienia nauki do jakiejś gotowej maszyny filozoficznej. Podejście takie automatycznie unika inflacyjnych filozofii realizmu i antyrealizmu i czyni to bez uwikłania się w relatywizm czy irracjonalizm. Krótko mówiąc, nie spełniają się nasze najgorsze obawy. Zamiast tego naturalna postawa ontologiczna otwiera „trzecią drogę”. Cechą charakterystyczną tej drogi jest radykalny deflacionizm, który powstrzymuje się przed wprowadzaniem jakichkolwiek uzupełnień do nauki i wiązaniem jej z czymś innym. Tak więc „naturalność” naturalnej postawy ontologicznej jest, rzec by można, „naturalnością kalifornijską” – tylko bez żadnych dodatków proszę!<sup>11</sup>

### Naturalizm, antyescencjalizm i prawda minimalna

Na podstawie ostatniego zdania powyższego cytatu oraz innych wypowiedzi Fine'a można domniemywać, że proponowana przez niego postawa ontologiczna zasługuje na miano „naturalnej” głównie dlatego, iż jest przejawem spontanicznego zdroworozsądkowego spojrzenia na naukę, pozbawionego obciążenia filozoficznych. Tak jak w życiu codziennym i w odniesieniu do konkretnych spraw ufamy świadectwu naszych zmysłów i temu, co uzyskujemy z wiarygodnych źródeł informacji, tak też – według zwolennika naturalnej postawy ontologicznej – powinniśmy podchodzić do nauki, nie szukając dla niej jakiegoś ostatecznego ugruntowania. I takie właśnie podejście do nauki łączy zwykłych ludzi i uczonych, którzy nie mają zbyt wiele do czynienia z filozofią. Ale, jak się wydaje, ostatecznie nie tylko o taką naiwną naturalność postawy ontologicznej chodzi jej propagatorowi. Argumentując bowiem za niewykonalnością realistycznej idei porównywania teorii naukowych z rzeczywistością samą w sobie, czyli ze Światem, Fine zwraca uwagę, iż takie porównanie nie jest możliwe, gdyż my sami znajdujemy się w świecie, zarówno fizycznie, jak i pojęciowo. Oznacza to, że „m y s a m i jesteśmy również przedmiotami nauki, a pojęcia i procedury, którymi posługujemy się do wydawania sądów o badanym przedmiocie i poprawnym stosowaniu czegoś, są również częścią tego samego naukowego świata”<sup>12</sup>. I bynajmniej sens tego twier-

<sup>11</sup> *Unnatural Attitudes*, s. 177.

dzenia nie sprowadza się do banalnej tezy, że istnieją nauki szczegółowe, które badają człowieka jako byt przyrodniczy. Fine'owi idzie o coś więcej. O to mianowicie, że cała nasza aktywność poznawcza ma taki charakter, iż w pełni i adekwatnie opisują ją i wyjaśniają nauki przyrodnicze. Wobec tego naturalność postawy ontologicznej jest w rzeczywistości naturalizmem. Zresztą otwarcie przyznaje się do tego jej twórca, sugerując w pewnym momencie, że łatwo dałoby się upodobnić naturalną postawę ontologiczną do znaturalizowanej epistemologii Quine'a, czy nawet do znaturalizowanej nauki o nauce.<sup>13</sup>

Fine ma co prawda zasadnicze zastrzeżenia wobec tej ostatniej idei, lecz ich źródłem nie jest świadomość ograniczeń naturalizmu, lecz radykalny antyesencjalizm. Krótko mówiąc, nie ma czegoś takiego jak nauka czy określone, stałe dyscypliny naukowe, lecz są tylko różnorodne teorie zwane naukowymi, rozwijane i modyfikowane w czasie. Wymysłem wyobraźni jest zatem coś takiego jak istota nauki czy rodzaj naturalny zwany nauką. Gdyby nauka miała swoją istotę, to wtedy można byłoby próbować uprawiać jakąś znaturalizowaną naukę o nauce (fizykę czy chemię nauki), która wykrywałaby regularności rządzące fenomenami naukowymi, formułowała je w postaci praw i poszukiwała głębokich struktur tłumaczących występowanie tych regularności. Ale nawet gdyby nauka nie miała jakiegś czasowej istoty, lecz była wyodrębnionym i jednorodnym bytem historycznym, to przecież dałoby się skutecznie uprawiać coś w rodzaju ewolucyjnej biologii nauki. Tymczasem i to, zdaniem Fine'a, nie jest możliwe. Różne historyczne przejawy tego, co umownie zwiemy nauką, mają bowiem niepowtarzalny i jednostkowy charakter. Chociaż więc ograniczymy się do określonego wycinka czasowego, miejsca i dziedziny, to i tak nie będziemy w stanie podać informatywnej charakterystyki tego, co sprawia, że dana teoria jest naukowa, określić zasady wyboru teorii itp. Na niepowodzenie skazane są w tym zakresie nie tylko normatywne rozważania metodologiczne, lecz również najprawdopodobniej badania opisowe, sprowadzające się do zbierania i korelowania danych oraz formułowania ostrożnych uogólnień.<sup>14</sup>

I rzecz bodaj najbardziej kluczowa dla naturalnej postawy ontologicznej: antyesencjalizm tego stanowiska przejawia się nie tylko w koncepcji nauki jako czegoś historycznego, niejednorodnego i otwartego, lecz również w koncepcji prawdy. Chociaż bowiem zwolennik tej postawy uznaje, że pojęcie prawdy jest fundamentalnym pojęciem semantycznym, a sposób jego użycia, logika i gramatyka są odpowiednio zdeterminowane i mogą być opisane w ogólnych kategoriach, to jednak zdecydowanie obstaje, iż nie da się „wyjaśnić” lub „zanalizować” pojęcia prawdy bez popełnienia

<sup>12</sup> *The Shaky Game*, s. 131–132.

<sup>13</sup> *Unnatural Attitudes*, s. 174.

<sup>14</sup> „Najprawdopodobniej”, gdyż zwolennik naturalnej postawy ontologicznej ma pewne podstawy, by z rezerwą odnosić się do takich czysto opisowych projektów, aczkolwiek nie może podać przeciw nim konkluzywnych, apriorycznych argumentów (tamże, s. 175).

błędnego koła lub nieuprawnionych redukcji. Krótko mówiąc, jest to ujęcie prawdy odrzucające możliwość zbudowania teorii prawdy, określającej „naturę” prawdy, „istotę” relacji czynienia prawdziwym i metafizyczny status „czynników uprawdzielających”. Sednem takiego deflacyjnego czy minimalistycznego ujęcia prawdy jest równoważnościowa, odcudzysławiająca (czyli dyskwtacyjna) formuła

„*p*” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy *p*

uzupełniona być może uwagami o innych użyciach słowa „prawdziwy” (zalecającym, np. w zdaniu „to, co powiedziałeś, jest prawdziwe!”, czy ostrzegawczym, np. w wypowiedzi „masz pełne uzasadnienie, by tak uważać, lecz może to nie być prawdą”). Fine sądzi, iż takie pojęcie prawdy umożliwia zwolennikowi naturalnej postawy ontologicznej akceptowanie wyników nauki jako prawdziwych i pojmowanie prawdy w zwykły referencjalny sposób, bez obawy uwikłania się w realizm. „Tak więc naturalna postawa ontologiczna aprobuje zwykłą semantykę referencjalną i poprzez prawdę zobowiązuje nas do przyjmowania istnienia indywiduów, własności, relacji, procesów itp., do których odnoszą się twierdzenia naukowe akceptowane przez nas jako prawdziwe.”<sup>15</sup> Brzmi to na pierwszy rzut oka zaskakująco realistycznie, lecz należy pamiętać, iż Fine’owi chodzi tu o indywidua, własności, relacje i procesy składające się na poznawany przez nas świat, a nie o Elementy rzeczywistości samej w sobie, czyli Świata.

Dla losów naturalnej postawy ontologicznej decydujące znaczenie ma więc to, czy da się opracować i obronić takie minimalistyczne pojęcie prawdy, pozbawione metafizycznych obciążeń realistycznego rozumienia prawdy, a zarazem adekwatnie tłumaczące sposób funkcjonowania predykatu „prawdziwy” w naszym języku. Ostatnie propozycje w tym względzie, szczegółowo rozwinięte przez Paula Horwicha i Crispina Wrighta<sup>16</sup>, wydają się w znacznej mierze spełniać potrzeby zwolennika naturalnej postawy ontologicznej.

Ale nawet dysponując szczegółowo opracowanym minimalistycznym pojęciem prawdy, wspierającym naturalną postawę ontologiczną, musimy pozostawić sprawą otwartą, czy stanowisko Fine’a wykracza w istotny sposób poza tradycyjny spór realizm – antyrealizm. Jak najbardziej wiarygodna jest bowiem sugestia, którą rozwija Wright, a mianowicie, że nie ma niczego w logice antyrealizmu, co zabraniałoby powiązania go z minimalistycznym pojęciem prawdy oraz z tezą, iż żadne nieodparte racje nie wymuszają na nas jego wypełnienia bardziej substancjalną treścią. Przy takim jednak ujęciu dialektyki sporu o realizm antyrealizm staje się

<sup>15</sup> *The Shaky Game*, s. 130.

<sup>16</sup> Zob. P. Horwich, *Truth*, Oxford: Blackwell 1990, i C. Wright, *Truth and Objectivity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1992. Należy zaznaczyć, że między propozycjami obu tych autorów istnieją spore różnice, lecz ich przedstawienie i przedyskutowanie wymagałoby osobnego artykułu.

stanowiskiem pierwotnym i wyjściowym, natomiast na zwolennikach realizmu ciąży obowiązek przekonującego pokazania, że mimo wszystko minimalistyczna koncepcja prawdy deformuje „naturalną logikę prawdy” lub też że realistyczna idea korespondencji ze światem jest nierozzerwalnie związana z pojęciem prawdy. Oczywiście konsekwencją takiego ujęcia jest wszelako to, że naturalna postawa ontologiczna, zaproponowana przez Fine’a jako przewyższenie tradycyjnej opozycji realizm – antyrealizm, staje się po prostu (umiarkowaną) formą antyrealizmu. Dla kogoś jednak, kto jest przekonany, że struktura sporu o realizm jest taka, iż każda próba jego przewyższenia musi przybrać postać realizmu lub antyrealizmu, nie jest to wcale konsekwencja niepożądana czy zaskakująca.

TADEUSZ SZUBKA, ur. 1958, dr filozofii, adiunkt w Zakładzie Logiki i Teorii Poznania KUL. Obecnie przebywa jako *postdoctoral research fellow* na Uniwersytecie Queensland w Brisbane, Australia.

**NOWOŚĆ WYDAWNICTWA**

**znak**

**Patrick Roth**

**RIVERSIDE. NOWA RZECZ O CHRYSZTUSIE**

tłum. Małgorzata Łukasiewicz

Apokryficzna opowieść, majstersztyk językowy i kompozycyjny, głęboka metafora religijna, uznana przez krytykę niemiecką za wybitne dzieło literackie. Bohaterami są dwaj młodzi chrześcijanie posłani w 37 roku przez apostoła Tomasza (który zamierza pisać ewangelię) do trędowatego starca, którego w swoim czasie nie udało się Chrystusowi uzdrowić... Książkę czyta się z rosnącym napięciem i myśli o niej długo po lekturze.



## *Kultura masowa*

---

# PORZĄDKOWANIE NOTATEK

*Piotr Kowalski*

Zadanie kandydatowi na studenta studiów humanistycznych pytania o lekturę powieści Harlequina, literatury sensacyjnej, *science fiction*... wprawia go tylko w chwilowe zmieszanie. W jego wzroku zaraz można wyczytać pewność i satysfakcję – nie dał się zwieść tej prowokacji. Przecież nikt aspirujący do bycia intelektualistą do ręki czegoś takiego nie weźmie, a już na pewno – nie będzie miał dobrego zdania! Problem polega jednak na tym, że wielu maturzystów nie potrafi nazwać swoich literackich upodobań. Do kultury masowej nie wypada się przyznawać, ta inna budzi mierne zainteresowanie.

Kandydaci bywają stawiani w sytuacji trudnej: sądzą, że pytający z pewnością żyje wyłącznie wśród arcydzieł, w pogardzie mając masową produkcję i jej konsumentów, i że oczekuje się od nich tego samego. Konsumenci zaś – poza takimi stresującymi sytuacjami – pozostają doskonale obojętni na ubolewania krytyków. Sytuacja taka utrzymuje się od dziesiątków lat – świadomość owego stanu rzeczy musi stanowić punkt wyjścia dla wszelkiej refleksji na temat kultury masowej: krytycy, którzy często sami bywają ukradkowymi konsumentami, narzekają na tych, którzy upodobali sobie *mass-culture*, ci ostatni zaś ani na chwilę nie biorą poważnie utyskiwań „fachowców”.

Jedynym efektem wieloletniej krytyki jest to, że w sytuacjach „oficjalnych” nikt (poza fachowcami, lecz o tym za chwilę) nie przyzna się do gustowania w produktach kultury masowej, co wynika – i to kolejny osobliwy sukces – z ustabilizowania się stałego inwentarza pretensji; na schematyczność i konwencjonalność tekstów kultury masowej jej oponenti odpowiadają równie zestandaryzowanym zestawem zarzutów.<sup>1</sup>

1. Powstanie nowoczesnej kultury masowej wiąże się ze zmianami społecznymi, których wykładnikiem jest urbanizacja i industrializacja oraz upowszechnienie nowych technologii (np. techniki druku). Rzecz dzieje się w końcu XVIII wieku i zbiega się w czasie z Rewolucją Francuską. Wątek to ważny – kultura masowa od początku związana jest z kształtowaniem się nowożytnych demokracji, co rozstrzyga o politycznym wymiarze wielu dyskusji. Amerykańskie refleksje Alexisa de Tocqueville’a czy paryskie relacje N.E. Restifa de la Bretonne, pomimo różnic poglądów, łączy wiele analogicznych spostrzeżeń.

2. Demokracja kultury masowej polega m.in., wedle niezwykle rozpowszechnionych opinii (od von Neumana do A. Hausera), na procesach „opadania wartości”, które powstały w jedynie kulturotwórczych kręgach „klasy próżniaczej”. Niezbędna w sytuacji wszelkich parlamentarnych wyborów potrzeba zjednywania sobie wyborców powołuje nie tylko instytucję „kielbasy wyborczej”, ale także, jak przekonywali Ortega y Gasset czy Znaniński, konieczność przypochlebiania się tym, do których owe obniżone wartości są adresowane. Discopolowe tańce przedstawicieli klasy politycznej – sądzą krytycy – nie pozostają bez wpływu na samych taneczników.

Takie spostrzeżenia mogą dostarczyć przesłanek dla wartościowań przeciwnych. Otóż wielbiciele gatunków masowych zyskują „alibi” dla swoich gustów wskazując na listę tych, którzy gusty te „tworzyli”. W końcu prawodawcą kryminału był libertyn i esteta Thomas de Quincey, horror wywodzi się z takich igraszek intelektualistów jak powieść gotycka, nie wspominając już o Frankensteinie, zrodzonym z ducha oświeceniowego umysłu.

3. Kultura masowa odpowiada tworzeniu się masowego człowieka. O tym, kim może on być, często pisano z przerażeniem: wystarczy sięgnąć do Ortegi y Gasset, Huxleya, Znanińskiego, Orwella, Fromma czy Marcusego. Masowy człowiek, uzurpujący sobie coraz więcej praw decydowania o kształcie świata, wedle katastroficznej wizji Witkacego ostatecznie pogrzebie wszelkie „uczucia metafizyczne”. Zafascynowa-

<sup>1</sup> Zestaw argumentów krytycznych niewiele się powiększył od czasu opublikowania w roku 1964 przez A. Kłoskowską *Kultury masowej*.

ny idea sprawności i efektywności, definitywnie stanie się instrumentalnym „człowiekiem jednowymiarowym”. Uprzedmiotowiając cały otaczający Kosmos, czyniąc go obszarem swoich eksploratorskich apetytów, także innych ludzi pozamienia w rzeczy. Podzieli też los króla Midasa: stanie się tylko elementem zreifikowanego świata.

4. Homogenizacja jest efektem nieuniknionym. Mieszają się masowe gusty i gesty schlebających masom polityków. Swoje wymuszają też koszty nowoczesnych technologii. Aby się opłacały, produkty muszą być przeznaczone dla „wszystkich”. Na kulturowym rynku towary układa się obok siebie – w telewizji kryminal sąsiaduje z publicystyką, transmisja sportowa z debatą krytyków, koncert z filharmonii z relacją z Opola czy przebojami disco–polo. Można rzecz jeszcze bardziej skondensować: w programie informacyjnym wszystko zostaje sprowadzone do wyrwanych z kontekstu, tak samo krótkich kilkusekundowych migawek – wizyta polityka jest równie ważna jak obraz dyrygenta machającego rękami, jako że na muzykę braknie już czasu.

5. Kicz i banał, piszą krytycy, odpowiada mentalności człowieka masowego. O ile „prawdziwa” sztuka wymaga od swojego odbiorcy z jednej strony umiejętności autotelicznego przeżywania, z drugiej zaś – aktywności, poznawczego wysiłku, to świat tekstów masowych jest domeną bierności i pasywnego, hedonistycznego konsumowania. Minimalizowanie napięć i poznawczych niepokojów, schlebianie gustom i unikanie wszelkich niepewności prowadzą do osobliwej psychicznej gratyfikacji – przyjemnie jest znajdować się w świecie o wysokim stopniu przewidywalności. Eskapizm jako skłonność człowieka masowego znajduje przełożenie na rozstrzygnięcia masowej estetyki: seryjność i schematyczność nie jest wadą, lecz cechą pożądaną cenionych produktów.

6. Niepokoje moralistów i pedagogów należą do stałego repertuaru krytyk sztuki masowej. Dla umysłów nieukształtowanych niebezpieczne jest zarówno obcowanie z przekazami pełnymi agresji, okrucieństwa, zabijania, gwałtu, jak i kiczowatymi opowieściami, które są ich zupełnie pozbawione. Brutalność w takich przypadkach staje się udziałem tych, którzy oglądają brutalne sceny, odbiorcy romansów i kiczy zaś – pozostać mają jedynie bierni, niemyślący i głupi.

7. Kultura masowa w warunkach socjalistycznych długo nie mogła zyskać stosownego nazwania, jako że sam termin zarezerwowany był dla spraw tak podejrzanych, jak stonka ziemniaczana i coca-cola. Kultura ta, piszą o tym jeszcze i dziś niektórzy krytycy, nosi w sobie znamię obcości (dawniej powiedziałyby się „ideologicznej”, dziś na przykład „narodowej”). Polityczny wątek krytyki stanowi ważny motyw: wedle Orwella doskonale sterowna kultura, przylegająca do gustów odbiorców, staje się narzędziem niewolenia społeczeństwa. W wer-

sji Huxleya nie ma przymusu. Nie trzeba politycznego nacisku: kulturowe zmiany, podążając wytyczonym już traktem, prowadzą do uludyczenia kultury i rezygnacji z tego, co może być problemem, może wiązać się z wysiłkiem intelektualnym czy wątpliwościami poznawczymi. Masowy człowiek, sprawny w codziennym działaniu, znajdzie spełnienie w swojej przedsiębiorczości, nie zaś w stawianiu pytań egzystencjalnych czy metafizycznych. Zmęczony bohater będzie oczekiwać, że fachowcy, nie narażając go na stresy, zadbają o jego wolny czas.

Standardowy zestaw do krytyki kultury masowej, choć w wielu sprawach nie stracił aktualności, generalnie w coraz mniejszym stopniu przylega do współczesnej sytuacji cywilizacyjnej i kulturowej. Znikł dawny argument „ideologiczny”, z pedagogicznym jest gorzej, jako że nie jest wcale oczywiste, czy wycofanie się państwa z opieki nad kulturą (co widać w osobliwych kontredansach wokół podatku VAT dla książek) należy do osiągnięć kultury polskiej po 1989 roku.

W ponowoczesnym świecie debatowanie o wartościach wyższych i niższych, o elitarności i popularności, tradycjonalizmie i awangardowości, etniczności i uniwersalizmie, kulturowej aktywności i biernej recepcji... staje się zajęciem coraz bardziej jałowym. W polskiej rzeczywistości, cywilizacji wczesnorynkowej i standardów drapieżnego kapitalizmu, kultura zdaje się znajdować w fazie „przedkontestacyjnej” – tyle że nie wiadomo, czy w odmiennych warunkach uda nam się dojść do antykonsumpcjonistycznych pytań lat sześćdziesiątych. Paradoksalnie jednak ten stan kulturowy i etyczny, z całą polską mizérią cywilizacyjnego niedorozwoju, zostaje poddany takiej presji technologicznego postępu, że nie tylko biznesmeni z „komórkowcami”, ale całe społeczeństwo gwałtownie dryfuje od fazy „neobarbarzyństwa” ku cywilizacji „technopolu”: wymykającego się spod kontroli i możliwości recepcji zalewu informacji. Przypomnijmy w tym miejscu słowa Postmana: „Technopol rozkwita w środowisku, w którym zerwaniu uległ związek między informacją a celem człowieka, to znaczy informacja pojawia się jako niezróżnicowana, do nikogo nie kierowana, w ogromnej objętości i z szaloną prędkością, oderwana od teorii, znaczenia i celu.”<sup>2</sup>

Rozmowa o kulturze masowej w Polsce, w takiej osobliwej sytuacji, kiedy to zderza się świadomościowe dziedzictwo „minionego okresu”, „ludowy” światopoglądowy konserwatyzm, etos oparty na efektywności działania, nie skorelowany z innymi niż ta efektywność potrzebami, oraz nowoczesne, coraz łatwiej dostępne technologie, może być przed-

<sup>2</sup> N. Postman, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, Warszawa 1995, s. 86.

siewzięciem trudnym, ale obiecującym wiele intelektualnej satysfakcji. Zanim przyjdzie czas na syntetyczne ujęcia, trzeba przynajmniej próbować uporządkować notatki i spostrzeżenia.

1. Przed kilku laty uczoney literaturoznawca z troską pochylił się nad dalszym losem młodszego kolegi, który nierozważnie, marnując talent, zajął się kulturą masową. Wątpliwość, jaką zgłosił, była poważna: obcowanie z dziełami wielkimi wzbogaca tego, kto podąża za ich myślą i pięknem. Humanista dłubiący w kiczach powinien porzucić wszelką nadzieję na własną wielkość. Niepokój uczonego nie mógł dziwić: o trwałości takiego myślenia świadczy reakcja kandydatów na studia, ale także stan polskiej refleksji nad literaturą i kulturą popularną. Dopiero od niedawna systematycznie pracuje się nad ich poznaniem i opisaniem historii. Bez wątpienia pionierskie są publikacje w „Literaturze Ludowej” prowadzonej od 1972 roku przez Czesława Hernasa. Zapowiadany na bieżący rok *Słownik literatury popularnej* pod redakcją Tadeusza Żabskiego będzie pierwszym syntetycznym opracowaniem na ten temat w polskim literaturoznawstwie. Etnologia, zwłaszcza na łamach „Polskiej Sztuki Ludowej”, od niedawna poważnie potraktowała problematykę sztuki popularnej, ma jeszcze jednak sporo do nadrobienia.

Zastrzeżeń uczonego nie można lekceważyć. Kultura popularna jako przedmiot intelektualnych zainteresowań może bowiem okazać się niebezpieczną pułapką. Może prowadzić do naukowych eksploracji, które są tylko „autorefleksją” kultury masowej. Zakochani w literaturze *science fiction* mają do dyspozycji nie tylko swoje, świetnie redagowane, czasopismo, ale także publicystów, którzy zbrojąc się w naukowy sztafaż, pisują o „filozofii *science fiction*”, opowiadają o tradycyjnych korzeniach – nawet *Gilgamesz*, nie mówiąc o atomowej zagładzie Sodomy i Gomory, może zostać włączony do antologii tej odmiany literatury. I czy można powątpiewać o sensie czytania nawet drugorzędnych autorów dzieł mających takie „źródła” i dysponujących swoją „filozofią”?

Intelektualiści, kiedy już zaakceptowali kulturę masową jako przedmiot badań (a nie jedynie traktowaną z wyższością rozrywkę zmęczonego intelektu), zobaczyli w niej niespodziewane głębie. Okazało się wtedy, że tkwią w niej mityczne struktury, baśniowe schematy, że przywołane zostają – nawet w najbrutalniejszym horrorze – tradycje europejskiej i egzotycznej demonologii... *Bestiarium* współczesnej kultury wywodzić się ma z najodleglejszych i najbardziej nobliwych przekazów, z mitologii greckiej i folkloru rodzimego. Uruchomienie takiej poznawczej narzędziowni pozwala mówić o mitycznych pokładach *Dynastii*, egzystencjalnych głębiach *Batmana*, horror, taki jak *Lśnienie* Stanleya Kubricka, może być wersją mitu inicjacyjnego albo opowieścią o mękach drogi do indywidualności...

2. „Narodowa w formie” miała być kultura socjalistyczna. Bez większych złudzeń co do głębinowych wartości, jakie kultura ludowa mogłaby posiadać, w polityce kulturalnej państwa kolorowy i widowiskowy folklor odgrywał wielką rolę. Od dawna był przedmiotem poromantycznych fascynacji – intelektualiści, dzięki „estetycznemu stosunkowi do poezji ludowej” (o czym w międzywojniu pisał Stefan Kołaczkowski), mogli w niej odnajdować sprawy wielkie, zakodowane rudymenarne egzystencjalne pytania, pokłady myślenia mitycznego itd. Zapewne zbiory Kolberga, przynosząc „święteczny” obraz kultury tradycyjnej (materia zgromadzona w *Ludzie* – pokazał to bez złudzeń Ludwik Stomma – pochodzi przede wszystkim ze świętecznych czasów w folklorze), oraz literackie fascynacje znakomicie ułatwiały takie wykorzystanie tradycji folklorystycznych, które czyniły z nich bajecznie kolorowe, egzotyczne i w ten sposób modne i wystawione na sprzedaż gadżety.

Folklorizm, ważny fragment nie tylko socjalistycznej kultury masowej, powołał do życia wiele form ludycznego spędzania czasu. Festiwale, najczęściej organizowane w czasie kanikuły, aby zająć czymś urlopowiczów i wyciągnąć od nich nieco funduszy, wielkie handlowo-rekreacyjne imprezy, które jeszcze niedawno nazywało się cepeliadami – to tylko niektóre z możliwych komercyjnych, a dawniej – ideologicznych zastosowań fragmentów narodowej tradycji. Z folklorem (tym skansenowym, który i tak dożywa swoich dni w wiejskich rezerwatach), nobliwym przedmiotem humanistycznych studiów, niewiele ma to już wspólnego. Ale czy umniejsza to w jakimś stopniu przyjemność bycia w Kazimierzu lub Zakopanem? Czy uliczny kontakt z kapelami górali andyjskich nie może dostarczać takich samych radości i estetycznych przeżyć jak występy Trebuniów–Tutków? Gdy górale wystąpią z *Twinkle Brothers*, zespołem grającym *roots reggae*, będzie to folklorizm, godna szacunku kulturowa synteza, czy też dobre, rozrywkowe widowisko?

3. Przygoda folkloryzmu, wciąż atrakcyjnego elementu kultury masowej i komercyjnej, i intelektualne igraszki humanistów mogą inspirować do postawienia wniosku definicyjnego: współczesna kultura masowa polega przede wszystkim na oferowaniu ogromnej ilości wielopostaciowych, wziętych z różnych miejsc geograficznych i społecznych, przekazów, które pozbawia „naturalnych” kontekstów. Czyni je przez to egzotycznie atrakcyjnymi i podatnymi na wszelkie interpretacyjne nadużycia. W tym miejscu doświadczenie konsumenta i badacza spotykają się – odbiorca lubi wiedzieć, że ma nieskończone obfitą ofertę, z której może wybierać dowolne kawałki i cieszyć się z ich zupełnie swobodnego zestawiania. To taki szczególnie rodzaj

*puzzle*, w którym nie ma znaczenia, z którego pudełka wzięto się kartoniki.

Od czasu doświadczeń ewolucjonistów dobrze wiadomo, że wy-preparowane z kontekstów artefakty, na przykład „relikty”, poddają się wszelkim nadinterpretacjom. W praktyce kulturowego uczestnictwa we współczesności takie procedury są oczywiste z kilku powodów. Wynikają na przykład z przemian wzorców edukacyjnych. Dyskusje intelektualistów na temat tzw. „kanonu kulturowego”, zespołu podstawowych i ogólnie znanych tekstów i faktów kulturowego dziedzictwa, potwierdzają jedynie potoczną intuicję – braku kulturowych standardów. Nawet ze studentami wydziałów humanistycznych coraz trudniej się porozumieć, gdy zakłada się oczywistą znajomość dzieł klasycznych. Zamiast tworzącego „poziom zero” kanonu, bazy wszelkiej komunikacji, są jedynie przypadkowe lektury, nie układające się w sensowne struktury interpretacyjne. Uczestnik kultury, jeżeli nie jest to jego specjalną ambicją, nie zyskuje takiego przygotowania, które umożliwiłoby mu obcowanie z dziełami wymagającymi uwzględnienia ich kulturowych kontekstów i wykorzystania różnych kodów odbiorczych.

Homogenizacja kultury ugruntowuje „bezkontekstowość” odbioru. Kulturowa oferta podlega przede wszystkim prawom rynku, które bywają uzupełniane intencjami edukacyjnymi, działaniami promocyjnymi, inicjatywami wysokokulturowymi itd. Ich zetknięcie tym bardziej prowadzi do tworzenia wielobarwnej mozaiki kulturowych towarów. I ta jej cecha – wielokształtność – bywa dla większości odbiorców walorem najważniejszym, nie stwarzającym konieczności (i szansy) posługiwania się w odbiorze odpowiednim, skomplikowanym systemem odczytań rozmaitych typów przekazów. Nikogo nie dziwi, ani nie skłania do refleksji, folklor andyjski na Krupówkach mieszający się z popularnymi fragmentami z repertuaru skrzypcowego, melodiami szlagierów odtwarzanych z kaset, które reklamują „handlowcy”, gawędzący w wolnych chwilach z masowo produkującymi portrety i karykatury malarzami zza wschodniej granicy albo z ludowymi producentami pamiątek czy artystą kamieniarzem oferującym przechodniom osobliwe, awangardowo–prehistoryczne rzeźby... W świątecznym czasie urlopu turyści bywają w szczególnie sposób otwarci na kulturę.

4. W dobie Internetu świąteczny świat urlopu może wyglądać jeszcze inaczej. Nieprawdopodobna łatwość dostępu do informacji, niczym nie sterowanej, porządkowanej czy nawet cenzurowanej (co pokazują dyskusje o internetowej pornografii), buduje cywilizację współczesnego technopolu. Nadmiar przekazów, ich przypadkowość, stawia przed użytkownikiem problemy, których rangi egzystencjalnej nie da się w tej chwili do końca przewidzieć.

Kiedy turystyka stała się jednym z dochodowych przedsięwzięć przemysłu kulturowego, jasne się stało, że idea *navigare necesse est* przestała być aktualna. Podróżuje się w interesach albo dla zobaczenia Innego, pogapienia się na egzotyczne krajobrazy, cepeliowskie folkloxy albo poukładane według kolekcjonerskich zasad rzeczy, które kulturalny człowiek zobaczyć powinien. Gapiostwo sprzed telewizora i voyerizm turysty niewiele się różnią. Przed wyprawą foldery skutecznie uczą widzenia rzeczywistości, gwiazdkami oznaczając hierarchie i skale pożądaných uczuć. Kiedy skomputeryzowane biura podróży zaczną spełniać obietnice i swą ofertę wesprą prezentacjami w wirtualnej rzeczywistości komputera, podróżowanie może okazać się jeszcze bardziej zbędne. Naskórkowe doświadczenie świata stanie się zaś znacznie doskonalsze. Wobec takich zdarzeń estetyka musi postawić pytanie o „nadmimetyczność”, dramatycznie inaczej konstruowaną iluzję rzeczywistości przedstawionej.<sup>3</sup>

Relacja między komputerami a sztuką uznawaną za wysoką jest bardzo poplątana. Idzie już nie tylko o grafikę i jej niezwykle przetworzenia, ale także o nieprzewidywalne skutki upominania się o aktywność odbiorcy sztuki przeciwstawionego biernemu konsumentowi kultury masowej. W interaktywnych grach komputerowych, w rzeczywistości wirtualnej odbiorcy (a może raczej – uczestnikowi czy też „mieszkańcowi”?) wyznaczone zostają radykalnie odmienne funkcje. Opozycja aktywności–bierności przestaje mieć jakikolwiek typologizujący sens. Autoteliczna postawa, którą estetycy uważali za ważny wyróżnik kontaktu ze sztuką, znajdzie osobliwe spełnienie w alienującym ze świata *profanum* wejściu w alternatywną, totalną rzeczywistość multimedialną.

5. Kultura masowa tworzy swój odrębny świat od samego początku swego istnienia. O ile dla kultury uczonej oczywiste było istnienie kulturowego kanonu, rozpoznawania intertekstualnych gier, jakie toczyły się z tradycją, to – analogicznie – i w niższym obiegu istniały teksty, które u właściwych dla nich odbiorców ewokowały odpowiednie systemy wartości (np. rozpoznanie „estetyczności”) i układały się w szczególnego rodzaju konstelacje. Emma Bovary bez trudu odnajdowała następne lektury, wiedziała, co z nimi począć i jak żyć w wykreowanym przez nie świecie. Nie musiała rozpoznawać aluzji, tropić polemik, nawiązań i tego, co ważne dla sztuki wysokiej. Ważniejsze było – bo tak rozstrzyga estetyka masowych przekazów – aby przylegały one do lektur wcześniejszych, by potwierdzały swoje zasady konstrukcyjne i wypełniały nowymi detalami obraz odgraniczzonego od rzeczywistości pozaliterackiej świata. Czytelniczce romansów wystarczy lektura kilku

<sup>3</sup> *Po kinie?... Audiowizualność w dobie przekazników elektronicznych*, wybór, wprowadzenie i oprac. A. Gwóźdź, Kraków 1994.

stron, aby wejść do „ogrodów miłości”, i radość sprawi jej fakt, iż są one ciągle takie same. Można podejrzewać, że to wejście w dobie intermedialności może być znacznie bardziej alienujące. Interakcyjna przygoda bohaterki *Purpurowej róży z Kairu* Woody Allena jest obrazem pełnym ważnych intuicji.

W globalnej wiosce kultury elektronicznej budowane przez masowe przekazy uniwersum wygląda bardzo podobnie, tyle że jest bogatsze ilościowo i składa się z tekstów jeszcze bardziej oderwanych od swoich pierwotnych, kulturowych kontekstów. McLuhan nie miał racji – jego metafora nie oddaje istoty sprawy: przyspieszony obieg informacji, skrócenie dystansów czasowych i przestrzennych nie stworzy kultury analogicznej do doświadczeń plemiennych. Zamiast systemu otrzymuje się bowiem ponowoczesną sieczkę, mieszankę elementów, które znaczą tyle, ile wynikać może z aktualnej ich konfiguracji; to nie kończąca się zabawa w układanie znaczących akcydentalnie struktur. Koncepcja otwartego dzieła zdaje się organizować sytuację współczesnej kultury; problem polega jednak na tym, że coraz trudniej o strukturujące kulturę centrum, punkty odniesienia i zasady porządkujące.

*Przystanek Alaska*, serial, który równocześnie fascynował widzów na całym świecie, lokalną, prawie folklorystyczną społeczność uczynił przedmiotem tęsknot mieszkańców wielkomiejskich aglomeracji. Sukces filmu tkwił nie tylko w utopii lokalnej wspólnoty; opierał się także na osobliwości w budowaniu jej obrazu. Radiowy *speaker* mówi fragmentami kultur całego świata, dawny kosmonauta ma syna na Dalekim Wschodzie i może się z nim porozumieć, zakochany w muzyce skrzypek gra na najcenniejszym instrumencie, Indianie mają swych szamanów, miejscowy samouk z pamięci cytuje światową filmografię, a najtrudniejsze filmy chętnie oglądają drwale i myśliwi. Kiedy przyjeżdża cyrk, to nie ma już wątpliwości, że mówi się Fellinim. Wszystko pokruszone, dokładnie wymieszane i pozbawione wyrazistości, łagodnie ze sobą współgrające – tak wygląda wizja szczęśliwej społeczności.

W ponowoczesnej kulturze wszystko się miesza i staje się zbiorem liczmanów, którymi można dowolnie żonglować. Wielbicieli *Miasteczka Twean Peaks* dawali się wodzić na pokuszenie w przewidywaniu rozstrzygnięć, bo swobodnie poruszali się wśród fabularnych schematów i filmowych chwytów, którymi operował Lynch. Nie było pointy – ten okrutny żart z serialowych przewyczajeń mieści się jednak znakomicie w poetyce serialu: wciąż można liczyć na dalsze ciągi, mnożące się perypetie, widziane już po stokroć w innych filmach.

W kulturze, która musi sprzedać się jak największej ilości odbiorców, wszystko nadaje się do kupienia. Każdy powinien czuć się doskonale w uniwersum tekstów. Chandlerowski Marlowe kpi z He-

mingwaya, bo sam był skrojony na jego modłę. Bohaterowie dzieł współczesnych nie tylko oglądają filmy, ale żyją w świecie, który wykreowały wcześniejsze dzieła: prędzej czy później Janek Kos musi spotkać swojego Hansa Klossa.

Woody Allen, intelektualista szyczący ze świata kultury masowej, za pomocą ironii próbuje chronić wartości intelektualne zagrożone przez uniformizujący i spłaszczający mechanizm komercji. Granice ironiczności w świecie pozbawionym klarownych układów wartości okazują się problematyczne. Kpiące cytowanie fragmentów seriali, obrazów i haseł z reklam i innych sztuk masowych nie na wiele się zdaje – Mel Brooks i jego jeszcze mniej wyrafinowani naśladowcy i tak zamieniają tę konwencję w gigantyczne śmietnisko autotematycznych przywołań i ośmieszeń. Coraz bardziej trywialna komedia rozbroi wszelką kontestację.

6. Reklama agroturystyki, pomysłu bez wątpienia godnego uwagi z powodów zdrowotno-relaksowych oraz ekonomicznych, ewokuje dwa różne sposoby wartościowania zachowań, co przed laty znakomicie opowiedział w *Awansie* Edward Redliński. Odwołując się do racjonalnego, instrumentalnego nastawienia do świata, trzeba mówić o korzyściach finansowych, walorach poznawczych, ekologicznej żywności jako odtrutce na miejskie miazmaty... Gdy jednak wczasowicze, zamiast w komfortowym ośrodku gustują w atrakcjach zadymionej chałupy miejscowego kułaka, okazuje się, że ważniejszy jest argument „egzotyki” – wygoda i cywilizacja łączyć się muszą z rajsłą niewinnością nie skazonego żadną głębszą myślą tubylca; w wiosce na krańcu świata, gdzie wszystko jest proste i oparte na emocjach – miłość i jej spełnienie zawsze ostatecznie okazują się istotą tego świata.

Przekazy w kulturze masowej, bezwstydnie chcąc się przypodobać odbiorcy, posługują się dwoma sposobami modelowania świata. Jednym z nich jest to, co wynika, najogólniej rzecz ujmując, z dziedzictwa Kartezjusza – racjonalizmu, który pozbawiając świat transcendencji, szuka sensu każdego jego fragmentu z osobna. Cywilizacja technopolu jest najdalszym punktem dojścia takiego myślenia; wcześniej jest agresywna wizualna reklama, która nie dbając o całość, tnie ciało człowieka na kawałeczki, funkcjonalne dla reklamowanego produktu. Pornograficzne, instrumentalne traktowanie ciała i jego funkcji dobrze oddaje konsekwencje życia w pokawałkowanym świecie. Drugi sposób, by posłużyć się znów porządkującą etykietą, wywodzi się z myśli Rousseau: prawda o rzeczywistości i poznającym podmiocie zawiera się w jego „współczującym” uczestniczeniu w świecie. Kicz i jego psychologia są niechcianymi efektami upowszechnienia tego ważnego wątku myśli europejskiej. W tej wizji świata – dla której zasadą konstytutywną jest spojrzenie przez czujące, a więc najlepiej miłosne,

doświadczenie – nie fragmenty, lecz całość zdaje się być najważniejsza. Gdyby nie intelektualne skomplikowanie i szczególnie dramatyzm mitu o Androgyne, to właśnie on najlepiej oddawałby istotę sprawy – w ogrodach miłości nie ma tak naprawdę konfliktów, ponieważ oczywista jest hierarchia wartości i doświadczeń. W reklamowych obrazach raj, pastelowych i pogodnych, nic się nie dzieje – obrazy nakładają się na siebie, a dzięki miękkiemu montażowi skutecznie eliminuje się wszelkie napięcie.

Dwa, historycznie opozycyjne, sposoby widzenia świata spotykają się w masowych przekazach, które bez większych oporów układają się obok siebie. Oto gdy jedna reklama przemawia odwołując się do chłodnego rozumu, który chce określić rzeczywistość i zamienia ją w inwentarz przedmiotów, a człowieka w *animal dépravé*, zaraz następna apeluje do czującego serca, które pozwala porzucić poznawcze dystanse i wytyczone przez rozum granice, co ma być niezbędnym warunkiem dotarcia do prawdy egzystencji. Rap i disco–polo, osobliwa, mozaikowa poetyka MTV i „koncert życzeń” mogą bez większych problemów koegzystować w ramach tej samej kultury. Nawet jeden koncert metalowej grupy realizuje na zmianę oba modele – przechodząc od ostrej muzyki i dostosowanej do niej gry świateł do lirycznej ballady śpiewanej przy płomykach zapalniczek.

Zaciekłość krytyki, pogarda estetyków, niepokoje moralistów, konstatacje filozofów, groza psychologów, niechęć konserwatywnych polityków (i łatwość akceptacji przez polityków pragmatystów), praktycznie od ubiegłego stulecia ustaliły standardowy obraz kultury masowej i ukształtowały podstawowy zestaw kategorii i inwektyw, jakich zwykło się używać w odniesieniu do tej kultury. W ponowoczesnym świecie, w którym wyboraznie kształtują multimedia i dwuznaczne uroki technopolu, standardowe krytyki będą mieć coraz mniejsze zastosowanie, bo przestaną opisywać kulturową rzeczywistość. Choć obraz pływających na discopolowej scenie polityków wskazuje na to, iż perypetie spotkania wysokich technologii informacyjnych z kulturową codziennością są dla Polski jeszcze odległą perspektywą – dobrze już teraz myśleć o nowym zestawie kategorii do nie kończących się dyskusji o kulturze wyższej i niższej. Kultura zaś i tak niewiele będzie sobie z tych debat robiła.

PIOTR KOWALSKI, dr hab., profesor w Katedrze Folklorystyki Uniwersytetu Opolskiego. Bada pogranicza folkloru i kultury popularnej oraz masowej. Wydał: *Parterowy Olimp* (1988), *Współczesny folklor i folklorystyka* (1990), *Samotność i wspólnota* (1993), *Prośba do Pana Boga* (1995), *(Nie)bezpieczne światy kultury masowej* (1996).



*Kultura masowa*

---

# FORMUŁY, GATUNKI I ARCHETYPY

*John G. Cawelti*

Formuła literacka jest to, ogólnie rzecz biorąc, struktura konwencji narracyjnych lub dramaturgicznych użyta w wielu pojedynczych utworach.<sup>1</sup> Blisko związane z koncepcją formuły, którą pragnę tu przedstawić, są dwa potoczne użycia tego terminu; jeśli je połączymy, otrzymamy, jak sądzę, właściwą definicję formuł literackich. Pierwsze użycie dotyczy po prostu konwencjonalnego ujęcia danego przedmiotu lub osoby. O epitetach homeryckich, takich jak „szybkonogi Achilles” czy „Zeus chmurozbiórca”, mówi się często jako o formułach, podobnie jak stosuje się to określenie do powtarzających się u Homera porównań i metafor („jego głowa upadła mówiąc w piach”), w przekonaniu, że były one konwencjonalnymi formułami, przy pomocy których bardowie wypełniali wersy heksametru daktylicznego. Rozciągając to pojęcie powiemy, że każda forma stereotypu kulturowego spotykana powszechnie w literaturze – rudzi, popędliwi Irlandczycy; błyskotliwie

---

<sup>1</sup> Poniższy tekst to fragment wstępu do książki Johna G. Caweltiego *Adventure, Mystery and Romance. Formula Stories as Art and Popular Culture*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1976.

analityczni, ekscentryczni detektywi; złotowłose dziewice i seksowne brunetki – jest często określana jako formułowa. Należy przy tym zaznaczyć, iż tego rodzaju użycie odnosi się do konwencjonalnych wzorców, które zazwyczaj są właściwe danej kulturze i epoce, a poza tym określonym kontekstem znaczą co innego. Na przykład dziewiętnastowieczny formułowy związek pomiędzy jasnymi włosami i czystością erotyczną ustąpił w wieku XX zupełnie innej formule blondynki. Formuła gwałtownego temperamentu Irlandczyków była szczególnie charakterystyczna dla kultury angielskiej i amerykańskiej w okresach, kiedy Irlandczyków postrzegano jako społecznych intruzów z niższych klas. Drugie powszechne zastosowanie terminu formuła w literaturze odnosi się do szerszych typów fabuły. Jest to koncepcja spotykana powszechnie w tych podręcznikach dla marzących o karierze pisarskiej, które podają przepisy na 21 absolutnie pewnych intryg: chłopak spotyka dziewczynę, chłopak kłóci się z dziewczyną, chłopak zdobywa dziewczynę. Te ogólne wzory fabularne nie ograniczają się koniecznie do konkretnej kultury lub epoki. Zdają się raczej reprezentować typy opowieści, które, nawet jeśli nie są uniwersalne, z pewnością były popularne w wielu różnych kulturach i w wielu różnych okresach. Są one *de facto* przykładami tego, co niektórzy badacze nazywali archetypami lub wzorcami oddziałującymi w obrębie wielu kultur. Jeśli teraz przyjrzymy się popularnemu gatunkowi, takiemu jak western, kryminał lub powieść szpiegowska, zauważymy, że łączą one w sobie te dwa zjawiska literackie. Tego rodzaju popularne modele gatunkowe są pod względem materiału kulturowego wcieleniami archetypowych form opowiadań. Stworzenie westernu wymaga nie tylko umiejętności budowania ekscytującej opowieści przygodowej, ale także niezbędnej dla wsparcia akcji i nadania jej znaczeń zdolności posługiwania się określonymi dziewiętnasto- i dwudziestowiecznymi obrazami i symbolami, takimi jak kowboje, pionierzy, wyjęci spod prawa, miasta pograniczne i *saloons*, wraz z odpowiednimi tematami lub mitami kultury: opozycja natura – cywilizacja, kodeks Zachodu, opozycja prawo i porządek – bezprawie. Formuły są zatem sposobami, dzięki którym określone tematy kulturowe i stereotypy zostają wpisane w bardziej uniwersalne archetypy opowiadań.

Powód, dla którego formuły są właśnie tak zbudowane, jest, moim zdaniem, całkiem prosty. Niektóre archetypy opowiadań w sposób szczególny zaspokajają ludzkie potrzeby rozrywki i ucieczki. Aby jednak wzorce te mogły zadziałać, muszą być zawarte w postaciach, miejscach i sytuacjach posiadających odpowiednie znaczenie wewnątrz kultury, która je wytwarza. Nie da się napisać udanej powieści przygodowej o typie społecznym, który w danej kulturze nie jest postrzegany

w kategoriach heroizmu; dlatego właśnie tak mało jest opowiadań o hydraulikach czy zamiataczach ulic. Z całą pewnością nie jest jednak nie do pomyślenia, aby wytworzyła się taka kultura, która przypisze tym zajęciom inny system wartościowania lub interpretacji – moglibyśmy wtedy oczekiwać wykształcenia się formuł powieści przygodowych na ich temat. Niewątpliwie można dostrzec oznaki takiego rozwoju w literaturze popularnej Rosji Radzieckiej i maoistycznych Chin.

Formułą jest kombinacją czy syntezą kilku pojedynczych konwencji kulturowych oraz bardziej uniwersalnej formy lub archetypu opowiadania. Jest również pod wieloma względami pokrewna tradycyjnej koncepcji gatunków literackich. Można się spodziewać sporego zamieszania wokół terminów „formuła” i „gatunek”, ponieważ bywają one używane na określenie tej samej rzeczy. Na przykład wielu teoretyków i krytyków filmowych posługuje się terminem „gatunek popularny” w odniesieniu do typów literackich takich jak western czy kryminał, mając najwyraźniej na myśli to, co ja nazywam formułą. Z drugiej strony termin ten jest często używany w opisie szerszych rodzajów literackich, takich jak dramat, proza beletrystyczna czy poezja liryczna. To oczywiście zupełnie inny sposób klasyfikacji niż rozróżnienie na western, kryminał, powieść szpiegowską. Jeszcze inne zastosowanie terminu gatunek pojawia się w koncepcjach tragedii, komedii, romansu i satyry. Dopóki takie koncepcje gatunków zakładają określone wzorce i oddziaływanie opowiadań, pozostają jakoś podobne do tego rodzaju klasyfikacji, jakiego wymaga definicja gatunków popularnych. Ponieważ teorie te wyraźnie wskazują na uniwersalne lub międzykulturowe koncepcje struktury literackiej, są przykładami tego, co nazwałem archetypami. Nie sądzę, aby sprawiało to wielką różnicę, czy nazwiemy coś formułą, czy gatunkiem popularnym, o ile tylko mamy pewność, o czym mówimy i dlaczego. Ze względu na klarowność proponuję jednak pewne rozróżnienie, które wydaje mi się pożyteczne.

Sądzę, że kiedy definiujemy klasy literackie, mamy zazwyczaj na oku dwa pokrewne, choć różne cele. Przede wszystkim możemy być zainteresowani konstruowaniem dobrze sprawdzających się uogólnień dotyczących dużych grup dzieł literackich, ponieważ zależy nam na uchwyceniu określonych trendów historycznych bądź też chcemy przyłożyć literaturę do innych wzorców kulturowych. W tym wypadku nie obchodzą nas zasadniczo artystyczne wartości poszczególnych dzieł, ale do jakiego stopnia posiadają one cechy wspólne mogące być wskaźnikami ważnych tendencji kulturowych. Z drugiej strony posługujemy się klasami literackimi dla definiowania i oceniania wyjątkowych wartości pojedynczych dzieł. Myślimy wtedy o gatunkach nie tyle jako o uogólnionych opisach pewnej liczby poszczególnych utwo-

rów, ale jako o zespole artystycznych ograniczeń i możliwości. Mając na uwadze taką koncepcję, możemy oceniać pojedyncze dzieło co najmniej na dwa sposoby: (a) ze względu na stopień, w jakim ono spełnia – lub nie – idealne założenia gatunku i poprzez to realizuje – lub nie – pełny efekt artystyczny tego szczególnego typu lub konstrukcji (w ten właśnie sposób Arystoteles opisuje tragedię); (b) pod kątem tego, na ile pojedyncze dzieło odbiega od płaskiego standardu gatunku, aby osiągnąć jakiś wyjątkowy wyraz lub efekt.

W mojej definicji pojęcie formuły jest środkiem dla uogólniania cech charakterystycznych dużych zespołów pojedynczych dzieł poprzez zastosowanie pewnych kombinacji materiału kulturowego i archetypowych wzorów opowiadań. Koncepcja ta przydatna jest przede wszystkim jako metoda analizy historycznych i kulturowych przesłanek dotyczących zbiorowych fantazji wspólnych dużym grupom ludzi oraz rozpoznawania kulturowych i epokowych różnicowań w obrębie tych fantazji. Jeśli przejdziemy od kulturowego lub historycznego zastosowania pojęcia formuły do refleksji nad artystycznymi ograniczeniami i możliwościami poszczególnych wzorców formułowych, zaczniemy traktować formuły jako bazę dla różnego rodzaju sądów estetycznych. W tym wypadku możemy powiedzieć, że nasza uogólniona definicja formuły stała się koncepcją gatunku. Najlepiej jest rozumieć formułę i gatunek nie jako terminy określające dwa różne przedmioty, ale raczej dwie fazy lub dwa aspekty złożonego procesu analizy literackiej. Ten sposób ujmowania zależności pomiędzy formułą i gatunkiem stanowi odbicie procesu rozwojowego gatunków popularnych. W większości przypadków wzorzec formułowy istnieje przez dłuższy czas, zanim zostanie postrzeżony przez swych twórców i odbiorców jako gatunek. Za przykład może posłużyć formuła westernu, która została jasno zdefiniowana już w XIX wieku, ale dopiero w wieku XX western zaczął być świadomie postrzegany jako odrębny gatunek literacki i filmowy. Jeśli uznamy gatunek za klasę literacką, która obejmuje pewne typowe wzorce ze względu na ich artystyczne ograniczenia i możliwości, pomoże nam to poczynić dalsze pożyteczne wyjaśnienia. Ponieważ koncepcja gatunku wymaga podejścia do struktur literackich od strony estetyki, może być rozpatrywana albo pod względem formuł specyficznych dla danej kultury, albo w odniesieniu do szerszych, bardziej ogólnych archetypów literackich. Zdarza się, że chcielibyśmy ocenić konkretny western na tle innych westernów. W takim przypadku posłużymy się pojęciem gatunku formułowego lub też niezbyt jasnym pojęciem gatunku popularnego. Możemy również omówić ten western na tle bardziej ogólnych koncepcji genologicznych, jak tragedia lub romans. Posłużymy się wtedy gatunkiem archetypowym.

## Charakterystyka artystyczna literatury formułowej

Literatura formułowa jest w pierwszym rzędzie odmianą sztuki literackiej, może zatem być analizowana i oceniana tak jak każdy inny rodzaj literatury. Dwa podstawowe aspekty struktur formułowych – tak istotna dla nich standaryzacja i związek z potrzebą ucieczki i odpoczynku – były powszechnie odsądzane od czci i wiary przez poważną myśl artystyczną ostatnich stu lat. Aby rozważać literaturę formułową w jej własnych kategoriach, zamiast z miejsca ją potępiać, zajmijmy się niektórymi z implikacji estetycznych tych dwóch podstawowych cech.

Mimo że standaryzacja nie jest wysoko oceniana przez nowoczesne ideologie artystyczne, stanowi ona na swój sposób istotę literatury. Standardowe konwencje stwarzają wspólny grunt dla pisarzy i odbiorców; bez jakiejś formy standaryzacji komunikacja artystyczna nie byłaby możliwa. Dobrze ustalone konwencjonalne struktury są zaś szczególnie istotne dla tworzenia literatury formułowej, odzwierciedlają ponadto zainteresowania odbiorców, twórców i wydawców.

Odbiorcy znajdują w znanym kształcie zadowolenie i podstawowe bezpieczeństwo emocjonalne; co więcej, uprzednie doświadczenie odbiorcy z formułą daje poczucie, że wiadomo, czego się spodziewać po kolejnych utworach, co z kolei wzmacnia zdolność rozumienia i zabawy szczegółami dzieła. Twórcom formuła zapewnia środek szybkiej i wydajnej produkcji nowych dzieł. Zapoznawszy się raz z zarysem formuły, pisarz, który poświęca się tego rodzaju twórczości, nie musi podejmować tylu trudnych decyzji artystycznych co powieściopisarz nie posługujący się formułą. Dlatego właśnie twórcy literatury formułowej są zazwyczaj tak niezwykle płodni. Georges Simenon wydał nieprawdopodobną ilość pierwszorzędnych powieści kryminalnych, niejako na marginesie swojej mniej formułowej prozy. Inni mają jeszcze bardziej spektakularne osiągnięcia pod względem ilości: Frederick Faust i John Creasey opublikowali każdy po ponad 500 powieści używając różnorodnych pseudonimów. Z punktu widzenia wydawców lub wytwórni filmowych produkcja dzieł formułowych jest wysoce zracjonalizowaną operacją z gwarantowanym minimalnym dochodem oraz możliwością wielkich zysków w przypadku szczególnie popularnych wersji indywidualnych. Z ekonomiką nowoczesnego wydawnictwa i studia filmowego łączy się nieunikniona tendencja do standaryzacji, chociażby dlatego, że jedno odnoszące sukcesy dzieło stanie się bodźcem dla wielu naśladowań inspirowanych przez producentów, mających nadzieję na udział w zyskach.

Jeśli produkcja formuł byłaby wyłącznie kwestią ekonomiczną, moglibyśmy oddać cały ten temat w ręce specjalistów od badania

rynku. Nawet jeżeli względy ekonomiczne byłyby jedynym motywem produkcji formuł – a przecież zaznaczyłem już, że istnieją także inne ważne motywy – nadal istniałaby potrzeba zbadania rodzaju i poziomu artystycznej kreacji możliwej w obrębie granic wyznaczanych przez formułę.

Robert Warshow w eseju poświęconym filmowi gangsterskiemu daje rozsądną definicję specyficznych imperatywów artystycznych rządzących tego rodzaju twórczością literacką:

Sukces takiego rodzaju oznacza, że jego konwencje wpisały się w powszechną świadomość i stały się akceptowanym nośnikiem określonego zestawu postaw i określonego efektu artystycznego. Do każdego poszczególnego dzieła danego rodzaju podchodzimy ze ściśle sprecyzowanymi oczekiwaniami, a oryginalność jest dobrze widziana tylko o tyle, o ile wzmacza oczekiwane doświadczenie, nie zmieniając jego cech zasadniczych. Co więcej, zależność pomiędzy konwencjami, które konstytuują rodzaj, i rzeczywistym doświadczeniem odbiorców lub rzeczywistymi faktami jakiegokolwiek sytuacji, którą dzieło jakoby opisuje, posiada zaledwie drugorzędne znaczenie i nie determinuje siły oddziaływania artystycznego. Tylko w sensie ostatecznym dzieło odwołuje się do realnego doświadczenia odbiorcy; bardziej bezpośrednio odwołuje się ono do poprzednich doświadczeń z danym typem: stwarza własne pole odniesień [podkreślenia pochodzą ode mnie].

Skoro przyjemność i udatność pojedynczego dzieła formułowego zależy od stopnia intensyfikacji znanego doświadczenia, formuła tworzy własny świat, z którym zaznajamiamy się poprzez powtórzenia. Uczymy się w ten sposób, jak odbierać ten fikcyjny świat, nie porównując go bez przerwy z naszym osobistym doświadczeniem. Dlatego, jak zobaczymy za chwilę, literatura formułowa jest najbardziej odpowiednim nośnikiem doświadczeń ucieczki i wytchnienia. Najpierw jednak pozwolę sobie podjąć niektóre z artystycznych problemów wynikających z podstawowego imperatywu formułowego: intensyfikacji oczekiwanego przeżycia. W tym rodzaju literatury związek pomiędzy dziełem indywidualnym i formułą jest poniekąd analogiczny do związku wariacji z tematem lub stosunku przedstawienia do tekstu. Aby stać się dziełem wartościowym i budzącym jakiegokolwiek zainteresowanie, poszczególna realizacja formuły musi posiadać niepowtarzalną, specyficzną cechę właściwą jej samej, tym niemniej cechy te muszą ostatecznie zmierzać do spełnienia formy konwencyjnej.

Nie jest łatwo wyrazić słowami subtelne i dość nieuchwytnie cechy, które sprawiają, że jedno przedstawienie wybija się nad inne. W jednym z dalszych rozdziałów będę omawiał ten problem w związku z formułą klasycznej powieści kryminalnej. W tym przypadku jakość poszczególnego dzieła zależy od posiadanej przez pisarza umiejętności wymyś-

lania nowego, pomysłowego typu mistyfikacji, przy założeniu, że wciąż poruszamy się wewnątrz konwencjonalnej struktury racjonalnego dochodzenia. Każda formuła posiada własny zespół ograniczeń, określających, jakie nowe i niepowtarzalne elementy są możliwe bez napięcia jej do niemożliwości. Możemy wskazać co najmniej dwie umiejętności artystyczne, które wszyscy dobrzy pisarze formułowi zdają się w pewnej mierze posiadać: umiejętność ożywiania stereotypów i zdolność dodawania nowych elementów intrygi lub sytuacji, mieszczących się jednak zawsze w obrębie ograniczeń formułowych.

Zdolność tchnięcia nowego ducha w stereotypowe postacie i sytuacje, tak że znów zaczynają budzić zainteresowanie, jest szczególnie istotna dla sztuki formułowej wysokich lotów, ponieważ twórca westernu czy powieści kryminalnej nie może ryzykować zbyt dużego oddalenia się od typowych postaci i sytuacji, których oczekuje jego publiczność. W westernie na przykład autor, który wykorzystuje takie stereotypowe sytuacje, jak konny pościg, bójka w barze czy strzelanina oraz takie konwencjonalne postacie, jak nauczycielka ze wschodniego wybrzeża, tancerka rewiowa, zręczny hazardzista, nieuczciwy bankier, pijaczyna doktor lub prawnik oraz kowboj jako główny bohater, będzie miał tę przewagę, że wzmocni natychmiastową reakcję publiczności poprzez rozpoznanie, które bierze się z wielu uprzednich spotkań z tymi postaciami i sytuacjami. Lecz dobry pisarz musi odnowić te stereotypy dodając do nich nowe elementy, pokazując nam ich nowe i niespodziewane możliwości lub zestawiając je z innymi stereotypami w szczególnie wyrazisty sposób. Ostatecznym testem ożywienia stereotypu jest stopień, w jakim przemienia się on w archetyp, przekraczając w ten sposób swój konkretny moment kulturowy i utrzymując zainteresowanie następnych pokoleń i innych kultur. Formuły jako stereotypy strukturalne, które przez wiele lat podobały się publiczności, same w sobie posiadają sporo takiej mocy. Western jest udaną formułą od ponad stu lat i stał się gatunkiem o światowej popularności. Poszczególne przykłady formuł mają zasadniczo tendencję do ograniczania się w swym oddziaływaniu bądź to do konkretnej epoki, bądź do określonej kultury, tym niemniej wiele pojedynczych dzieł formułowych zawiera ożywione stereotypy, które funkcjonują poza swym historycznym momentem.

Dwa rodzaje ożywienia stereotypów wydają się szczególnie skuteczne. Pierwszy z nich to stereotypowy bohater, który uosabia zarazem wartości wydające się przeciwieństwem jego stereotypu. Na przykład Sherlock Holmes jest stereotypem racjonalnego badacza, najdoskonalszym wcieleniem człowieka kierującego się rozumem. A jednak równocześnie w jego sylwetce paradoksalnie ujawniają się podstawowe cechy stereotypu przeciwnego – rozmarzonego romantyka – jest bowiem

Holmes również bohaterem obdarzonym intuicją, marzycielem, człowiekiem z uzależnieniami, który godzinami gra bez celu na skrzypcach. To połączenie przeciwstawnych rysów stereotypowych jest jednym z czynników sprawiających, że Holmes jest tak fascynującym bohaterem literackim. Podobnie paradoksalna mieszanka wyróżnia kreacje niektórych wielkich gwiazd westernu. Gary Cooper jest na przykład typowym gwałtownikiem o niezwykłej sprawności w posługiwaniu się rewolwerem i pięściami, jego bohater bywa jednak również nacechowany wielką nieśmiałością i delikatnością. Ponieważ Cooperowi udało się zawrzeć w swym sposobie bycia i fizycznej postaci te dwie stereotypowe sprzeczności, stał się być może najznakomitszą gwiazdą westernu, jako że taka sama mieszanka jest cechą bohatera najwybitniejszych opowieści westernowych: *Destry znowu w siodle* (*Destry Rides Again*) Maxa Branda, *Shane* Jacka Schaefera, *Wirginijczyka* (*The Virginian*) Owena Wistera.

Drugim sposobem ożywiania stereotypu jest nadanie stereotypowej postaci znaczących rysów ludzkiej złożoności lub słabości. Jest to sprawa bardzo delikatna, ponieważ jeśli bohater stanie się zbyt po ludzku skomplikowany, może zaburzyć porządek pozostałych elementów formuły. Wiele utworów wypada fatalnie dlatego, że tworzą bohaterów i sytuacje zbyt złożone dla struktury formułowej, której część stanowią, a zarazem nie dość zindywidualizowane, aby utrzymać własną strukturę nieformułową. Mistrzem tego sposobu podejścia do stereotypów był reżyser John Ford. Operując zespołem stereotypowych postaci, potrafił swoim wykonawcom podsunąć sceny lub gesty, które nadawały bohaterom bogaty rys ludzkiej złożoności. Doskonałym przykładem takiej sceny jest wielka sekwencja poświęcenia kościoła w *Mieście bezprawia* (*My Darling Clementine*), gdzie stereotypowy bohater westernu, Wyatt Earp, musi towarzyszyć damie na zebraniu kościelnym i na tańcach. Cudownie nieporadne i niezgrabne gesty, które Ford zdołał wydobyć z grającego tę rolę Henry'ego Fondy, nadają heroicznej postaci Earpa zachwycająco ciepłego wymiaru ludzkiej komedii, nie podcinając zarazem wymaganej przez formułę zasady szlachetności. Innym przykładem tego rodzaju kreacji, wpisującej się bardzo mocno w tradycję fordowską, jest sposób, w jaki Sam Peckinpah potraktował dwóch podstarzałych bohaterów westernowych w *Strzałach o zmięczeniu* (*Ride the High Country*). Zmęczone nogi, obolały bok i artretyzm, z którymi podczas swej heroicznej wyprawy komicznie zmagają się Joel McCrea i Randolph Scott, sprawiają, że ich bohaterowie stają się znacznie ciekawszy i niezapomniani, a jednocześnie nie pozbawiają ich stereotypowego heroizmu. Te właśnie chwile naprawdę wzmagają – w tym sensie, w jakim użył tego słowa Warshaw – naszą przyjemność

wynikającą ze spełnienia w danym dziele heroicznego wzorca formuły westernu.

Rodzaj wyjątkowości fabuły i sytuacji właściwy strukturom formułowym jest analogiczny do artystycznej wartości ożywienia stereotypu. Elder Olson wspomniał mi raz, że jego zdaniem faktyczna różnica pomiędzy powieściami przygodowymi czy powieściami grozy a „poważną” literaturą polega na tym, że ta ostatnia stara się pokazywać postacie i sytuacje o charakterze uniwersalnym, podczas gdy najwyższe osiągnięcia tej pierwszej polegają na stworzeniu czegoś wyjątkowego. Na pierwszy rzut oka stwierdzenie to zdaje się zaprzeczać z właściwym formułom naciskiem na struktury konwencjonalne. Tym niemniej cenimy pewien rodzaj wyjątkowości w literaturze formułowej właśnie dlatego, że jest to typ tak wysoce ustandaryzowany. To nie artystyczna oryginalność dzieła przebija się poza konwencje danego środowiska kulturowego: udane dzieło formułowe jest wyjątkowe wówczas, gdy oprócz przyjemności zawartej w strukturze konwencjonalnej wnosi nowy element do formuły lub wyraża osobisty punkt widzenia swego twórcy. Jeśli tego typu nowe elementy zyskują również szeroką popularność, mogą przekształcić się w chętnie naśladowane stereotypy, w podstawę nowej formuły lub nawet w całkowicie nową formułę. Opowiadania i powieści Dashiella Hammetta odmieniły powieść kryminalną, wprowadzając nowy typ detektywa osadzonego w nowych okolicznościach. Ponieważ te nowe elementy zaczęto powszechnie naśladować, dzieło Hammetta doprowadziło do wytworzenia nowej formuły powieści kryminalnej, która, jak zobaczymy, jest całkowicie odmienna od klasycznego kryminału. W wielu momentach w historii westernu nowe dzieło dawało bodziec do powstania nowej wersji formuły. Ostatnio, na przykład, chętnie naśladowuje się sposób potraktowania konwencji westernowych w powieści Thomasa Bergera *Maty wielki człowiek* oraz w bardzo udanym filmie nakręconym na jej podstawie. Innym aktualnym przykładem dzieła, którego sukces będzie zapewne oznaczał pojawienie się nowej wersji tradycyjnej formuły, jest *Ojciec chrzestny*.

Kolejną ważną cechą charakterystyczną literatury formułowej jest dominujący wpływ dążenia do ucieczki i rozrywki. Ponieważ takie rodzaje formułowe, jak powieść grozy i powieść przygodowa służą chwilowej ucieczce od monotonii życia, opowieści takie są powszechnie definiowane jako podliteratura (w opozycji do literatury), rozrywka (w opozycji do literatury poważnej), sztuka popularna (w opozycji do sztuk pięknych), kultura niska (przeciwstawiona wysokiej) czy też przy pomocy innych pejoratywnych określeń. Problem z tego rodzaju podejściem polega na tym, że prowadzi ono do postrzegania i oceny

literatury formułowej po prostu jako gorszej lub zniekształconej formy czegoś lepszego, zamiast widzieć w tych „eskapistycznych” cechach aspekty artystycznego wyrazu wraz z własnymi celami i uzasadnieniami. W końcu, mimo że większość z nas potępia eskapizm jako sposób na życie, nasza zdolność posługiwania się wyobraźnią dla stwarzania alternatywnych światów, w których chcielibyśmy się na chwilę schować, jest z pewnością istotną ludzką właściwością, na dodatek, jak się wydaje, cechą ogólnie uznawaną za wartościową.

W celu uniknięcia takich wartościujących opozycji, jak literatura niska i wysoka czy popularna i poważna, proponuję przyjąć za podstawę opisu luźny podział literatury na mimetyczną i formułową, posługując się rozróżnieniem postulowanym przez Warshowa w słowach:

zależność pomiędzy konwencjami, które konstytuują rodzaj, i rzeczywistym doświadczeniem odbiorców lub rzeczywistymi faktami jakiegokolwiek sytuacji, którą dzieło jakoby opisuje, posiada zaledwie drugorzędne znaczenie i nie determinuje siły oddziaływania artystycznego. Tylko w sensie ostatecznym dzieło odwołuje się do realnego doświadczenia odbiorcy; bardziej bezpośrednio odwołuje się ono do poprzednich doświadczeń z danym typem: stwarza własne pole odniesień.

Element mimetyczny w literaturze stawia nas naprzeciwko świata, który znamy, podczas gdy element formułowy stanowi odbicie konstrukcji świata idealnego, pozbawionego nieporządku, dwuznaczności, niepewności i ograniczeń świata naszych doświadczeń. Rzecz jasna aspekt mimetyczny i formułowy reprezentują dwa bieguny, a większość dzieł literackich mieści się gdzieś pomiędzy nimi. Niewiele powieści, mimo iż mają odtwarzać rzeczywistość, nie zawiera żadnego elementu idealnego. Większość dzieł formułowych zaś przynajmniej na swej powierzchni posiada polor rzeczywistego świata, jak chociażby heroiczne powieści kryminalne Mickeya Spillane’a, które pełne są nikczemności i plugastwa miasta bezprawia. Możliwe, że we wcześniejszych epokach elementy mimetyczne i formułowe w głównych formach literackich były na tyle wyważone, że literatura specjalizująca się w ucieczce nie była potrzebna. Jednak szczególnie nas tu interesujące formułowe konstrukcje mniej więcej ostatnich stu lat wydają się posiadać strukturę o przewadze charakteru konwencjonalnego, która odróżnia je od współczesnych dzieł o charakterze mimetycznym.

Jakie zatem aspekty literatury formułowej tworzą to, co moglibyśmy nazwać sztuką ucieczki? Sądzę, że dzieła formułowe zawsze są przede wszystkim nastawione na intensywny i natychmiastowy rodzaj podniecenia i zaspokojenia w opozycji do bardziej skomplikowanych i niejednoznacznych analiz bohaterów i motywacji, które charakteryzują literaturę mimetyczną. Zabrzmi to jak banał, jeśli powiem, że dzieła

formułowe kładą nacisk na akcję i intrygę, zwłaszcza szybką i podniecającą, jak na przykład w wypadku akcji zawierającej niebezpieczeństwo lub seks, albo też jedno i drugie naraz. Po to, abyśmy mogli na chwilę zapomnieć o naszej własnej egzystencji i wejść w pełni w fikcyjny świat, konieczny jest bardzo wysoki stopień zaangażowania, silnie oddziałujące bodźce. Jeśli chodzi o ten konkretny aspekt doświadczenia eskapistycznego, za przykład doskonały może służyć struktura literatury pornograficznej. Pornografia jest być może najpełniej formułową ze wszystkich struktur literackich, ponieważ wszystkie jej elementy są nakierowane na jeden cel: opowiedzenie lub przedstawienie scen aktywności seksualnej w taki sposób, aby wytworzyć w odbiorcy przyjemny stan podniecenia seksualnego, tak bezpośredniego i natychmiastowego, że jest ono zarówno natury fizycznej, jak i psychicznej. Doświadczenie pornografii może być skrajną formą ucieczki od ograniczeń rzeczywistości w fantastyczny świat całkowicie uległych kobiet, chętnych lub zmuszanych do uprawiania seksu z lubieżnym entuzjazmem. Mimo że pornografia jest bez wątpienia skuteczną formułą ucieczki dla wielu ludzi, posiada ona jednocześnie zbyt wiele ograniczeń, aby stać się w pełni skuteczną sztuką formułową. Pomijając fakt, że wiele osób uważa świat pornografii za niemoralny i niesmaczny i z tego powodu z góry go odrzuca, doświadczenie ucieczki oferowane przez pornografię jest zanadto dosłownie fizyczne, żeby mogło zostać utrzymane przez dłuższy czas. W efekcie jedynymi możliwymi efektami lektury pornografii są orgazm lub rozluźnienie, które nieodwołalnie prowadzą na powrót do świata rzeczywistego. Twórcy pornografii próbowali przezwyciężyć tę trudność poprzez rozwój narracyjnej i dramatycznej struktury, której zadaniem byłoby podtrzymywanie i intensyfikacja podniecenia seksualnego poprzez serię coraz bardziej złożonych i perwersyjnych epizodów przedstawiających seks. Zaryzykowałbym jednak twierdzenie, że faktyczne doświadczenie pornografii polega dla wielu osób na chwilach przyjemnego podniecenia przerywanych długimi okresami nudy i frustracji, a nie na podtrzymwanym i pełnym doświadczeniu, które pozostawia odbiorcę zaspokojonym na dłuższy czas.

Niewątpliwie bardziej wyrafinowaną i ostatecznie zaspokajającą formą ucieczki jest taka, która utrzymuje się przez dłuższy czas i potrafi dać poczucie spełnienia w obrębie samej siebie. Modelem takiego rodzaju doświadczenia może być dobry *thriller* lub kryminał, w których zainteresowanie i podniecenie, chociaż pod względem fizycznym prawdopodobnie nie dorównują pornografii, są podtrzymywane przez znacznie dłuższy czas i rozwiązywane bez potrzeby fizycznego działania poza fikcyjnym światem. Pomimo łatwej dostępności pornografii w ostatnich latach większość ludzi najwyraźniej woli inne rodzaje

struktur formułowych, takie jak *thriller* czy kryminał, przede wszystkim ze względu na oferowane przez nie chwile relaksu i rozrywki. Jeśli moje spekulacje na temat sztuki eskapistycznej są poprawne, będzie się tak działo nadal, nawet jeśli pornografia uzyska jeszcze szerszą akceptację na gruncie moralnym.

Niektórzy twierdzą, że podobnie jak pornografia seksu istnieje również pornografia przemocy i że wiele współczesnych filmów z ich dosłownymi obrazami śmierci powinno być traktowane tak samo jak pornograficzne ujęcia seksu. Bez wątpienia przemoc, podobnie jak seks, odgrywa istotną rolę w strukturach formułowych ze względu na swą zdolność wywoływania mocnych przeżyć, które odrywają nas od nas samych. Tym niemniej konsekwencje przedstawień przemocy wydają się znacznie bardziej niejasne i złożone niż efekty przedstawień seksu.

Oglądanie zdjęć lub czytanie opisów aktywności seksualnej prowadzi do podniecenia seksualnego, które z kolei domaga się rozładowania w orgazmie. Tak przynajmniej dzieje się w przypadku większości mężczyzn, którzy wciąż pozostają głównymi odbiorcami pornografii. Nie jest w żadnej mierze pewne, czy sceny przemocy wywołują dający się porównać efekt. Mimo że prowadzone ostatnio badania pokazują, iż niektóre dzieci po obejrzeniu scen przemocy szukają fizycznego rozładowania w agresywnym zachowaniu, to jednak nie istnieje jasno określony cykl fizjologiczny związany z tego rodzaju reakcjami, jak ma to miejsce w przypadku seksu. Jednych przemoc podnieca seksualnie, inni reagują na nią uczuciem bardzo silnego niesmaku i przerażenia. Być może wszystko, co możemy na ten temat powiedzieć, zważywszy naszą dzisiejszą wiedzę, sprowadza się do tego, że jeżeli istnieje pornografia przemocy, to można ją opisać w tych samych kategoriach, jakie zaproponowałem w stosunku do pornografii seksualnej. Ponieważ sceny przemocy wywołują skrajne uczucia, są one skutecznym środkiem wytwarzania doświadczenia ucieczki. A jednak zwykłe następstwo epizodów przemocy nie wydaje się wystarczające dla podtrzymania i spełnienia tego doświadczenia.

Sądzę, że nasze pełniejsze zrozumienie sztuki literackiego eskapizmu wymaga rozpoznania dwóch odmiennych potrzeb psychologicznych, które odgrywają ważną rolę w kształtowaniu tego rodzaju fikcyjnych przeżyć, w których poszukujemy relaksu i odpoczynku. Po pierwsze, poszukujemy momentów intensywnego podniecenia i zainteresowania, aby uwolnić się od nudy, która dominuje nad stosunkowo bezpiecznym, pełnym rutyny, zorganizowanym życiem, jakie wiedzie większość odbiorców w Ameryce i Europie Zachodniej. Jednocześnie poszukujemy ucieczki od świadomości ostatecznych niepewności i niejasności, które zakłócają nawet najbezpieczniejsze życie, takich jak śmierć, niepowodzenie w miłości, niemożność spełnienia wszystkich

oczekiwań, groźba zagłady atomowej. Harry Berger zgrabnie opisał te dwa sprzeczne impulsy w wydanym ostatnio eseju:

Człowiek posiada dwie podstawowe potrzeby. Pierwsza z nich jest potrzebą porządku, pokoju i bezpieczeństwa, ochrony przed strachem i pomieszaniem życia, znanego i dającego się przewidzieć świata, życia, które toczy się niezmiennie pomyślnym torem (...). Lecz drugi pierwotny impuls jest wobec tamtego przeciwny: człowiek zdecydowanie potrzebuje niepokoju i niepewności, napawa się zamieszaniem i ryzykiem, poszukuje kłopotów, napięcia, niebezpieczeństwa, nowości, tajemnicy; zginąłby bez nieprzyjaciół, a czasami czuje się najszcześniejszy wtedy, gdy jest najbardziej godny politowania. Ludzka spontaniczność pozerana jest przez powtarzalność: człowiek jest najbiedniejszym wśród zwierząt znawcą nudy.

W zwykłym doświadczeniu te dwa impulsy czy też owe potrzeby pozostają ze sobą w nieuniknionym konflikcie. Jeśli poszukujemy porządku i bezpieczeństwa, możemy w efekcie otrzymać nudę i powtarzalność. Jednak odrzucenie porządku ze względu na zmienność i nowość niesie ze sobą niebezpieczeństwo i niepewność. Jak sugeruje w swym eseju Berger, wiele centralnych aspektów historii kultury można pojmować jako dynamiczne napięcie pomiędzy tymi dwoma podstawowymi impulsami; napięcie, które zdaniem Bergera wzrasta we współczesnych kulturach nacechowanych dużą dawką pogoni za nowością i zmiennością. W tego rodzaju kulturach ludzie są bezustannie i nieprzyjemnie rozdarci między poszukiwaniem porządku a ucieczką od znudzenia. Istotą doświadczenia ucieczki i źródłem jego zdolności do dawania nam wytchnienia i przyjemności jest moim zdaniem to, że potrafi ono na pewien czas łączyć te dwie potrzeby i rozładowywać napięcie. Może to tłumaczyć zadziwiający paradoks charakteryzujący większość formuł literackich: fakt, że są one jednocześnie wysoce uporządkowane i konwencjonalne, a zarazem przesiąknięte symboliką niebezpieczeństwa, niepewności, przemocy i seksu. Czytając lub oglądając dzieło formułowe, stajemy wobec ostatecznego podniecenia miłości i śmierci, w takim jednak wymiarze, który nie tylko nie zakłóca naszego podstawowego poczucia bezpieczeństwa, ale wręcz je wzmacnia, przede wszystkim ze względu na to, że zdajemy sobie sprawę z fikcyjności i nierealności tego przeżycia, a ponadto dlatego, że podniecenie i niepewność są w ostatecznej instancji kontrolowane i ograniczane przez dobrze znany świat struktury formułowej.

*tłum. Agnieszka Fulińska*

JOHN G. CAWELTI, profesor literatury angielskiej i nauk humanistycznych University of Chicago. Autor m.in. *Apostles of the Self-Made Man, The Six-Gun Mystique, Focus on Bonnie and Clyde, Why Pop?*



*Kultura masowa*

---

# ROCK NAD KUKUŁCZYM GNIAZDEM

*Bartłomiej Dobroczyński*

Rock jest formą sztuki. I to tak piękną, że zastanawiam się, czy Amerykanie na nią zasłużyli.

Frank Zappa

1. Jak powiadają niektórzy znawcy przedmiotu, rock'n'roll jest z definicji czymś niepoważnym. Być może dlatego poważne pisanie czy też dyskusowanie o nim jawi się jako przedsięwzięcie niezwykle skomplikowane. Ścisłej rzecz biorąc, „wysoki ton” w kontekście muzyki rockowej zdaje się być na miejscu tylko w przypadku, kiedy zamierzamy owo – jak się wyraził jeden z muzycznych purystów – „zdegenerowane lewackie wycie” poddać krytyce, natomiast zupełnie nie przystoi w sytuacji odwrotnej, a mianowicie wtedy, gdybyśmy zamierzali je za coś (i nieopatrznie) pochwalić: to ostatnie dopuszczalne jest najwyraźniej tylko wśród „intelektualnych i duchowych ignorantów”. Wygląda na to, że w dobrym tonie jest porównywanie rocka z innymi, jemu podobnymi „plagami” XX wieku, takimi jak: spaghetti western, komiksy i guma do żucia. Każdy, kto tak robi, może liczyć na

poklask wśród oświeconej publiczności, a już na pewno wywoła dobre wrażenie.

Mimo iż fenomen „mocnej muzyki” liczy sobie już ponad 40 lat – a na przykład słynny kompozytor i dyrygent Leonard Bernstein twierdził, że słowo rock’n’roll (wraz z pewnymi zaczątkami stylu) pojawiło się w murzyńskim jazzie już w połowie lat trzydziestych – nie dopracowano się chyba żadnej efektywnej metody jego eksploracji. Trudności narastają w momencie, kiedy uświadomimy sobie, iż rock to nie tylko muzyka – która też skądinąd wymyka się jednoznacznej ocenie – ale nader kontrowersyjny fenomen kulturowy, dopuszczający studia o charakterze psychologicznym, socjologicznym czy wręcz antropologicznym.

Wobec rocka stosowano anatemy, zakazy, a nawet i egzorcyzmy, zaś w jego obronę bądź też potępienie angażowały się zarówno wybitne intelektualiści, jak i osobnicy o mentalności oraz pokroju Wizygotów. Niezwykle znamienne jest to, że do dyskusji na temat rocka – i to po obydwu stronach barykady – częściej chyba niż w jakiegokolwiek innej dziedzinie przystępowały osoby o zazwyczaj oceanicznej niekompetencji, jeżeli chodzi o domenę „przeciwnika”. Warto zauważyć, iż najcięższe zarzuty – tak w odniesieniu do muzyki, jak i innych składników rockowego „zaplecza” – formułowane były przez ludzi, którzy, jak wszystko na to wskazuje, nie wysłuchali od początku do końca ani jednej reprezentatywnej dla inkryminowanego gatunku płyty, nie potrafili wymieniwać dziesięciu zespołów czy też nazwisk artystów będących w swojej twórczości „dobrymi” przykładami rockowego idiomu, wreszcie – co z punktu widzenia tego typu dyskusji ma najistotniejsze znaczenie – nie umieliby odróżnić muzyki rockowej o wysokiej wartości estetycznej od przeżutej papki serwowanej na co dzień jako podstawowy składnik tzw. młodzieżowych audycji muzycznych. Nie może więc dziwić fakt, iż znakomita większość artykułów, w których przedstawiciele elit intelektualnych lub duchowych wypowiadają się na temat rocka (oraz jego twórców i zwolenników), najbardziej przypomina XVII- i XVIII-wieczne relacje francuskich jezuitów z ich pierwszymi kontaktami z Irokezami czy Huronami. Narzucającą się wspólną cechą tych tekstów jest obecna w nich ignorancja, mająca swe źródło nie tyle w złej woli, ile raczej w panicznym, chociaż uzasadnionym, lęku: przecież w obydwu przypadkach opisywani tam osobnicy posiadają nie tylko „odrażającą powierzchowność” i „zatrważające obyczaje”, ale równocześnie nie przejawiają najmniejszej ochoty na przyjęcie dobrosocznego antidotum chrześcijaństwa, hellenizmu i zachodniej edukacji.

2. Inną ważną cechą podejścia charakterystycznego dla licznych rzeczników „kultury wysokiej” jest fakt częstego posługiwania się

nietrafnymi – bądź też miernymi – przykładami muzyki rockowej, zazwyczaj w celu jej łatwiejszej dyskredytacji. I tak, nierzadko traktuje się jako najbardziej reprezentatywnych przedstawicieli kultury rockowej te zespoły i takich „artystów”, o których najczęściej mówi się i pisze, zaś – co chyba dla każdego jasne – zazwyczaj mówi się i pisze niekoniecznie o tych najwybitniejszych. Większość znanych z prasy i telewizji przykładów skłania do tezy, iż głównym kryterium promującym jakiegoś wykonawcę jest raczej jego inwencja w domenie „użytkowo-obyczajowej” niż estetyczna jakość jego wytworów.

Tej pokusie uległ również i myśliciel tak subtelny jak Allan Bloom, dla którego destrukcyjna potencja „muzyki ekstremalnej” uosobiona jest przez Micka Jaggera, Prince’a, Boya Georga i Michaela Jacksona.<sup>1</sup> Oczywiście, że każdy z tych muzyków jest w jakiś sposób istotny dla kultury popularnej, równie oczywiste jest jednak i to, iż nie są oni w żadnym razie reprezentatywni dla całego fenomenu rocka. Wyrażając się nieco przesadnie, można by powiedzieć, iż Michael Jackson jest o tyle „dobrym” przykładem ze świata muzyki rockowej, o ile przykład Neron jest typowym przedstawicielem rzymskiej szkoły poezji: stopień ich „popularności” jest bowiem dokładnie odwrotnie proporcjonalny do artystycznej rangi ich kiepskiej twórczości. A Ronald Reagan „serdecznie ściska urękawiczoną, podaną z książęciem majestatem dłoń Michaela Jacksona, zasypanego następnie deszczem prezydenckich pochwał”<sup>2</sup> z takich samych powodów, z jakich Nerona zawsze niemal otaczał tłum pochlebców: tak jeden bowiem, jak i drugi z naszych „artystów” to ludzie bogaci, posiadający ogromną – mniej lub bardziej dosłownie rozumianą – władzę, a dodatkowo – niemal bezkrytycznie wielbieni przez tłum. Spróbujcie znaleźć kogoś, kto potrafi te rzeczy ot tak po prostu zlekceważyć! Któż w tej sytuacji będzie przejmował się trywialnością poetyckich rymów czy prostackim charakterem używanych akordów?

3. Mówiąc nieco poważniej, dyskusje o tak zwanej kulturze masowej w ogólności, a o rocku – którego „masowość” nie jest wcale oczywista! – w szczególności, są dobitnymi przykładami zastanawiającej żywotności tradycji kartezjańskiej w umysłach licznych przedstawicieli elit intelektualnych. Otóż najczęściej przygotowują oni wyjściową sytuację do

<sup>1</sup> Por. A. Bloom, *The Closing of the American Mind*, New York 1987, Simon and Schuster, s. 79. Pisząc ten tekst, korzystałem zarówno z książki Blooma, jak i z dokonanego przez Tomasza Bieronia tłumaczenia jej niewielkiego, poświęconego właśnie muzyce rockowej, fragmentu, który pod tytułem *Nowy rząd dusz* został zamieszczony w „Kontrapunkcie” (nr 6, 23 VI 1996) – dodatku kulturalnym do „Tygodnika Powszechnego” – chciałem bowiem, aby punktem odniesienia stał się tekst funkcjonujący już w języku polskim. W celu zadowolenia „purystów” poczyniłem jednak rzecz następującą: każdy cytát opatrzony jest również informacją o stronie z oryginalnej, amerykańskiej wersji książki Blooma.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 76.

dalszych potyczek aksjologicznych czy estetycznych w taki sposób, aby otrzymać pewną ilość nośnych przeciwstawięń i polaryzacji, sprowadzających się ostatecznie do opozycji: „rzecz rockowa” przeciw „rzeczy myślącej”. Tak więc przeciwstawia się najczęściej „kulturę wysoką” – „kulturze niskiej”, „prawdziwą muzykę (sztukę)” – „hałasowi, zgiełkowi, komercyjnej tandecie (oszustwu)”, czy też, bardziej subtelnie, jak to robi przywoływany już autor *The Closing of the American Mind*, kontrastuje się „bogactwo duchowej tradycji” z „pustką i nihilizmem współczesnej muzyki”, zaś pełen znaczeń, niuansów i kulturotwórczego potencjału „dyskurs przyjaciół” zestawia się z powszechną rzekomo orientacją lansowaną przez muzykę rockową, w przypadku której „podstawą współżycia są złudzenia wspólnych uczuć, kontakt cielesny i bełkotliwe formuły”<sup>3</sup>. A przecież minęło już parę lat od momentu, w którym Leibniz ogłosił światu swoje „prawo ciągłości”, i równocześnie wszystko wskazuje, że jest ono bardziej adekwatne do natury rzeczywistości, także i kulturowej, niż „skrajny dualizm ontologiczny”, znany w niektórych kręgach filozoficznych jako „katastrofa kartezjańska”.<sup>4</sup> Otóż prawo ciągłości głosi, iż zjawiska zazwyczaj nie zaczynają się i nie kończą gwałtownie, skokowo oraz nie są od siebie oddzielone nieprzekraczalnymi murami ontycznych różnic (jak słynne *res extensa* oraz *res cogitans*), ale raczej przechodzą płynnie jedno w drugie – a więc są we wszystkich swoich aspektach stopniowalne. Mówiąc w wielkim skrócie, na świecie nie istnieje wyłącznie „czarne” i „białe”, ale wiele postaci „jasności” i „szarości”, które ze sobą sąsiadują, przy czym – co wydaje się w tym kontekście szczególnie istotne – bardzo trudno jest ustalić między nimi jakieś ściśle i wyraźne granice, czy też linie demarkacyjne. To rozumowanie, tak prawdziwe w odniesieniu do problematyki filozoficznej, nie traci równocześnie nic ze swojej trafności w stosunku do fenomenu muzyki rockowej. Można ją również dzielić na „niższe” i „wyższe” odmiany tak długo, że w końcu otrzyma się swoiste rockowe *spectrum*, którego jeden z krańców będzie nie tak znów odległy od najprymitywniejszych form „sztuki użytkowej” (wręcz swoistej pornografii dźwiękowej), zaś drugi stopi się częściowo z pewnymi odmianami współczesnej muzyki „powaznej” czy jazzu. Tak więc sygnalizowane wyżej dualizmy są po prostu głęboko intelektualnie nieuczciwe, i to nawet wtedy, gdy pominiemy fakt – a niby dlaczego go pomijać? – że zestawianie (zazwyczaj w celu wykazania prymitywizmu i wulgarności rocka) specjalnie dobranych i najczęściej miernych przykładów muzyki reprezentującej

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 75.

<sup>4</sup> Por. w tej sprawie np. książkę *The Unconscious before Freud* (New York 1960, Basic Books) autorstwa L. L. Whyte'a.

skie najprościej można określić jako takie, które decyduje o tym, co muzyką jest, a co nią nie jest.<sup>6</sup>

Innym doskonałym przykładem twórcy, który określał samego siebie jako muzyka rockowego, a mimo to cieszył się sporym uznaniem wśród tzw. elity kulturalnej, był Frank Zappa, chyba najwybitniejszy muzyk w całej historii „lewackiej muzy”. O randze Zappy dobitnie świadczy choćby to, iż jego utwory były dyrygowane i wykonywane przez takich artystów pięciolinii i batuty, jak Zubin Mehta (*200 Motels*), Pierre Boulez (*The Perfect Stranger*), Ensemble Modern (*Yellow Shark*) czy London Symphony Orchestra. Wystarczy nadmienić, iż przez krytyków porównywany jest on z kompozytorami tej miary co Igor Strawiński, Dymitr Szostakowicz czy Edgar Varese, a z zaproszenia do wspólnych występów z Zappą chętnie skorzystał nie kto inny, jak sam Nicolas Slonimsky. Ten ostatni fakt – z powodu rangi Slonimsky’ego jako znawcy muzyki współczesnej – jest po prostu jednoznaczny w swej wymowie. Trudno zatem zgodzić się z diagnozą głoszącą, jakoby w muzyce Zappy nie było „miejsca na nic szlachetnego, podniosłego, głębokiego, delikatnego, wysmakowanego czy choćby przyzwoitego” oraz że „znajduje się tam wszystko, co gwałtowne, zmienne, prymitywne i bezpośrednie”<sup>7</sup> – takie bowiem są w ujęciu Blooma cechy wszelkiej muzyki rockowej. A przecież na Zappie rejestr nietuzinkowych kompozytorów z kręgów rocka wcale się nie kończy! Sam Václav Havel chciał – co jest może nieco humorystyczne, ale raczej nieprzypadkowe – nadać Zappie tytuł specjalnego ambasadora Czechosłowacji do spraw kultury, a przedwczesne odejście artysty skomentował następująco:

Śmierć Franka Zappy głęboko mną wstrząsnęła. Zappa wraz z kilkoma innymi artystami kształtował styl życia i odczuwania generacji, do której należę. Był on przyjacielem naszej nowo zrodzonej demokracji, jednym z pierwszych gości, jacy przyjechali do nas po aksamitnej rewolucji. Mimo że nie został ambasadorem Czechosłowacji, jak pisały niektóre gazety, był przyjacielem naszego kraju.<sup>8</sup>

Tak liczący się zespół „muzyki poważnej” jak Kronos Quartet, specjalizujący się w kompozycjach twórców współczesnych (m.in. Terry Riley, Steve Reich, Philip Glass, Henryk Mikołaj Górecki, Witold Lutosławski – a przynajmniej dwaj ostatni posiadają wśród purystów muzycznych niekwestionowaną pozycję!), wykonuje równocześnie utwory rockowe na przykład Jimi Hendrixa, o którym David Harrington, skrzypek i lider kwartetu, powiada, iż „jest on jednym z najwięk-

<sup>6</sup> U. Eco, *Imię Róży*, Warszawa 1987, s. 616.

<sup>7</sup> A. Bloom, *op. cit.*, s. 74.

<sup>8</sup> Por., „Gazeta Wyborcza” z 8 XII 1993.

szych muzyków amerykańskich tego wieku”<sup>9</sup>. Słynny dyrygent i kompozytor Leonard Bernstein w licznych wypowiedziach dawał wyraz swojemu zafascynowaniu muzyką rockową, zaś jeden z przedstawicieli awangardy muzycznej LaMonte Young nagrał płytę (*Church of Anthrax*) z Johnem Cale, członkiem znaczącego dla rocka zespołu The Velvet Underground. Inny awangardzista, Pierre Henry, współtwórca (wraz z Schaefferem) założeń współczesnej muzyki elektronicznej i konkretnej, posunął się tak daleko, że współpracował z angielską grupą hard rockową Spooky Tooth (pokłosiem tej współpracy była słynna „religijna” płyta *Ceremony*). Wybitny zespół rockowy Soft Machine w latach swego istnienia uczestniczył również w słynnych koncertach promenadowych (tzw. *Proms*), co już samo w sobie jest wystarczającą nobilitacją. Niezwykle interesujące są wpływy, jakie muzyka rockowa wywarła na jednego z bardziej znanych przedstawicieli tak zwanej *minimal music*, a mianowicie – Philipa Glassa.<sup>10</sup>

Na jednej z ostatnich Warszawskich Jesieni została wystawiona *quasi*-opera niemieckiego kompozytora Heinera Goebbelsa *Wyzwolenie młodego Prometeusza*, która otrzymała w naszej prasie zaskakująco pochlebne recenzje. Z żadnej z tych recenzji nie można było jednak wyczytać, iż Goebbels jest również jednym z bardziej cenionych przez kręgi awangardowe muzyków rockowych, nagrywającym wraz z legendarnym już zespołem Cassiber swoje polityczne płyty–manifesty do tekstów innej niezwyklej postaci awangardy rocka, angielskiego perkusisty Chrisa Cutlera, również członka zespołu. Z kolei o otwartości Chrisa Cutlera, właściciela wytwórni płytowej ReR Recommended niech świadczy fakt, iż wydaje on także współczesną muzyką klasyczną (współpracował m.in. z Zygmuntem Krauze).

A teraz chwila refleksji: charakterystyczne jest, że o powyższych (oraz im podobnych) wykonawcach prawie zupełnie nie mówi się ani nie pisze w kontekście wartości muzyki rockowej. Wygląda na to, że przykłady te są, po pierwsze, niewygodne (podważają z góry przyjętą tezę o niskiej wartości rocka), a zapewne i twórczość tych wykonawców jest krytykom po prostu nie znana! Jest to oczywiście zrozumiałe, tyle tylko, że nie powinno się chyba opierać swojej pogardy, niechęci czy lekceważenia „do całości” na podstawie miernej znajomości niewielkiej części, prawda?

Na koniec tych uwag o wartości estetycznej rocka – jedna, ale za to istotna, moim zdaniem, sprawa. Bloom, a także większość innych krytyków „dziedzictwa Chucka Berry’ego” (z tym, że już bez finezji

<sup>9</sup> Por. mój artykuł *Czy rock jest infernalny?*, „Znak”, nr 4 (455), 1993, s. 64–71.

<sup>10</sup> Por. Marta Szoka, „Mała” muzyka i wielkie tematy Philipa Glassa, „Ruch Muzyczny” nr 7, 3 IV 1994, s. 5.

amerykańskiego filozofa) uporczywie podkreśla rytmiczny, a w konsekwencji seksualny charakter muzyki rockowej. Według nich odwołuje się ona „tylko do jednej, najbardziej barbarzyńskiej ze wszystkich namiętności: pożądania płciowego; nie do miłości, nie do Erosa, lecz do raczkującego i nie wykształconego pożądania płciowego”.<sup>11</sup> Równocześnie owa seksualna rytmiczność ma mieć rzekomo lewicowy charakter. Wedle Blooma młodzi intelektualiści – neomarksyści (co oznacza tutaj zwolenników Herberta Marcuse) uważają, że przyjemność poruszania się w rytmie rocka wynika z jego ludowych korzeni.<sup>12</sup> Otóż znowu trzeba powiedzieć, że mamy tu do czynienia z pewnym uproszczeniem i powierzchownym punktem widzenia. Ostro wyeksponowany „erotyczny” rytm wcale nie jest charakterystyczny dla całej muzyki rockowej. Zaś w najwybitniejszych jej przejawach mamy do czynienia z taką sytuacją, w której ów rytm jest na tyle złożony, rozmyty czy też pozbawiony bezpośrednio „cielesnego” charakteru, że o żadnym podnieceniu nie może być mowy. Zresztą konia z rzędem temu, kto potrafiłby się „orgiastycznie” kołysać do najwybitniejszych nagrań Franka Zappy, Captaina Beefhearta, The Third Ear Band, The Residents czy Roberta Wyatta. Satysfakcja płynąca z kontaktu z muzyką tych wykonawców ma bowiem w dużej mierze charakter intelektualny, choć nie jest to ten sam typ intelektualnej przyjemności, jakiej doznajemy w przypadku obcowania z utworami choćby Stockhausena, Strawińskiego – który przecież także pisał bardzo rytmiczne utwory! – czy Cage’a. Ale wydaje się, że krytycy rocka, przeciwstawiający jego „agresywność” i rzekomo „destruktywny dla psychiki charakter” przyrodzonej „łagodności” oraz „naturalnemu” pięknu tzw. muzyki poważnej, najczęściej znają słabo nie tylko rocka, lecz także tę ostatnią. Charakterystyczne jest bowiem to, że jako antytezy bardzo wąsko i wybiórczo rozumianego rocka pojawiają się najczęściej równie wąsko i wybiórczo rozumiane kontrpropozycje z zakresu muzyki klasycznej: Bach, Beethoven, Mozart, Chopin, Szymanowski... Zgoda, to wszystko wspaniała muzyka, ale świat byłby – przynajmniej dla mnie – niezwykle ubogi, jeśliby tylko ona na nim egzystowała. Gdyby ktoś z tych krytyków posłuchał uważnie muzyki średniowiecznej autorstwa na przykład Hildegardy z Bingen czy minnesingerów w stylu Walthera von der Vogelweide (a także muzyki prowansalskich trubadurów z XII wieku) oraz niektórych kompozycji zespołów psychodelicznych tzw. ery hippisowskiej (The Incredible String Band, Pearls Before Swine, The United States of America, The Grateful Dead), to może zauważyłby istnienie ciekawych podobieństw i powinowactw, jeśli chodzi o uży-

<sup>11</sup> A. Bloom, *op. cit.*, s. 73.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 77.

wane przez jednych i drugich instrumentarium, linie melodyczne i akordy czy techniki wykonania (sposób „prowadzenia” melodii, wielogłosowe partie wokalne, melizmaty).

Natomiast prawie nikt – na całe szczęście – nie przeciwstawia muzyce rockowej kompozytorów dwudziestowiecznych, zwolenników serializmu, dodekafonii czy aleatoryki; trudno byłoby bowiem przekonać kogokolwiek, że „łagodne i kojące” utwory na przykład Karlheinz Stockhausena stanowią adekwatne antidotum na „chaotyczną, agresywną i niepokojącą” muzykę hippisowskiego zespołu–kasyka The Incredible String Band – gdyż sprawy mają się właśnie odwrotnie!

5. Trzeba podkreślić, że rock’n’roll posiada też sporo zwolenników spośród reprezentantów dyscyplin pozamuzycznych, przede wszystkim wśród ludzi pióra i polityki. I tak na przykład znanym admiratorem rocka jest przywoływany już tutaj Václav Havel. Powiedział on trochę na ten temat w wywiadzie, którego udzielił Lou Reedowi, jednemu z bardziej znaczących przedstawicieli nowojorskiej sceny muzycznej. Ale to nie wszystko. Po kameralnym koncercie, w trakcie którego Reed specjalnie dla prezydenta Czech wykonał kilka swoich utworów, Havel wręczył muzykowi mały czarny zeszyt i powiedział:

Musisz to mieć. Tu są Twoje utwory przepisane ręcznie i przetłumaczone na czeski. Istnieje tylko dwieście takich egzemplarzy. Samo ich posiadanie było niebezpieczne i szło się za to do więzienia. Teraz i ty masz jeden z nich. Trzymaj za nas kciuki.<sup>13</sup>

Z kolei Ken Kesey, autor *Lotu nad kukułczym gniazdem*, wypowiadając się na temat jednego z zespołów będących swoistą legendą czasów kontestacji, z właściwą sobie przesadą stwierdził:

W muzyce na pewno nie wymyślono nic lepszego. Na koncerty zespołu Grateful Dead przychodzą większe tłumy niż kiedyś, po 70–80 tys. ludzi. Słuchają ich wszystkie pokolenia, bo te koncerty to rodzaj rytuału. Nikt nie siedzi, wszyscy skaczą, tańczą, są razem. Teksty piosenek są głębokie. Dotyczą np. takich spraw, jak śmierć. Są pełne uczucia. Osiem lat temu zginął w wypadku mój syn. Byłem potem z rodziną na koncercie. Członkowie zespołu śpiewając *Brokedown Palace* zwrócili się w stronę naszej rodziny. Za nimi zrobiła to cała widownia. Czuliśmy, jak wszyscy chcą dodać nam otuchy. Po koncercie nie było żadnych braw, wszyscy w milczeniu rozeszli się do domu. Do czegoś takiego nie byliby zdolni the Rolling Stones.<sup>14</sup>

Warto dodać w tym miejscu, że nieżyjący już lider the Grateful Dead, Jerry Garcia, zdążył tuż przed śmiercią zapłacić za odrestaurowanie kopii filmu Wojciecha Hasa *Rękopis znaleziony w Saragossie*, który to obraz cieszył się specjalnym uznaniem kalifornijskiego muzyka. Nieoczekiwane gusta jak na barbarzyńcę z elektryczną gitarą – czyż nie?

<sup>13</sup> L. Reed, *Between Thought and Expression. Selected Lyrics of Lou Reed*, New York 1991, Hyperion, s. 161.

<sup>14</sup> K. Kesey, *Hippisi są wszędzie*, „Gazeta Wyborcza”, 3 XI 1993, s. 11.

Przypomnijmy zatem epitety rozdzielone przez Blooma: „nic szlachetnego, podniosłego, głębokiego, delikatnego lub choćby przyzwoitego”. Czy w kontekście powyższych rozważań nie zaczynają się już pojawiać wątpliwości? Czyż fraza Blooma nie jest tylko efektownym popisem znakomitego filozofa, który jednak pozwala sobie na lekceważenie Tomaszowego zalecenia: „zawsze rozróżniaj”?

6. Jeszcze poważniejsze zarzuty spotkały muzykę i muzyków rockowych ze strony różnej maści moralistów – i one są oczywiście w powszechnej opinii istotniejsze od utyskiwań na niskie walory artystyczne, gdyż „prawdziwych estetów” społeczeństwa nigdy nie miały zbyt wielu, natomiast „upadek obyczajów” jest nie od dzisiaj przedmiotem powszechnej troski. Jednak trzeba sobie powiedzieć, że i w tej materii większość krytyków zdaje się cierpieć na jakąś niepokojącą postać amnezji, która skłania ich do ferowania wyroków banalnych, tendencyjnych – obracających się w kręgu wyświechtanych stereotypów intelektualnych. Otóż prawie wszystkie obyczajowe zarzuty wobec „kultury rockowej” opierają się na następującym rozumowaniu: przeciętny twórca tej muzyki jest satanistą, alkoholikiem, narkomanem, maniakiem seksualnym, wrogiem religii, rodziny, prawa i społeczeństwa. Niestety, nie poprzestaje on na prywatnym wyznawaniu owych poglądów, ale – korzystając ze swej wyjątkowej pozycji, jaką ma dzięki byciu „bożyszczem” – otwarcie nawołuje swoich zwolenników, aby postępowali w podobnie amoralny sposób. Ergo: rock (odpowiedzialny także za ekspansję religii wschodnich na Zachód, powstanie Ruchu Nowej Ery, upadek wartości chrześcijańskich itp.) jest zjawiskiem niebezpiecznym i wymagającym aktywnego przeciwdziałania.

Wydaje się, że te obyczajowe krytyki mają co najmniej dwa słabe punkty, których istnienia zazwyczaj się nie dostrzega bądź też tendencyjnie je przemilcza. Po pierwsze więc – tak poza wszystkim jest to sprawa warta osobnego opracowania – idealizuje się w nich dziedzictwo dotychczasowej kultury, i to na dwa sposoby: z jednej strony ukrywa się rzeczywiste psychologiczne wizerunki jej najbardziej admiirowanych twórców; z drugiej zaś nie dostrzega się negatywnego stosunku współczesnego tym twórcom otoczenia, i to zarówno do nich, jak do ich „twórczości” (najbardziej znane przykłady to choćby: Mozart zmuszony do paradowania w liberii, Oscar Wilde w więzieniu czy żyjący w niedostatku malarze, jak Van Gogh lub Modigliani).

Po drugie, nie zauważa się, że tzw. kultura rockowa posiada różne oblicza (w tym także i abstynencko–ascetyczno–prawicowe), a więc – jak to już było powiedziane w przypadku kwestii estetycznych – przedwczesne generalizacje są w odniesieniu do niej po prostu chybione. Zacznijmy od sprawy pierwszej. Otóż wygląda na to, że

proces edukacyjny skutecznie maskuje wszelkie potknięcia naszej kultury, tak że jesteśmy skłonni widzieć tylko jej jasne, duchowe strony, a zazwyczaj pomijamy i lekceważymy jej destrukcyjne i mroczne aspekty. Wystarczy zapoznać się z takimi książkami jak *Geniusz i obłąkanie* Lombroso czy *Ludzie genialni* Kretschmera, aby ze zrozumiałym przerażeniem skonstatować, iż nazbyt liczna grupa naszych herosów kulturowych zaliczała się z jakichś niezrozumiałych powodów do grona ludzi, którym większość „porządnych obywateli” nie podałyby ręki. Rejestr wszystkich możliwych patologii, zbroczeń, nałogów jest tak liczny wśród słynnych myślicieli i artystów, że skłania to do głębszego zastanowienia nad samą istotą kultury i zmusza do stawiania pytań o jej ocenę. Zaś jeżeli chodzi o „twórców rockowych”, to łatwo wykazać, że są oni bardzo „naturalnymi” spadkobiercami najpierw europejskiego, a następnie amerykańskiego etosu artysty (także i artysty przeklętego). Jeżeli wziąć pod uwagę tylko nałogi (najczęstszy to zarzut wobec twórców rocka), to okazuje się, że 5 na 7 pisarzy amerykańskich – począwszy od Edgara Allana Poe, Francisa Scotta Fitzgeralda i Eugene’a O’Neilla, a na Ernieście Hemingwayu i Williamie Faulknerze skończywszy – zmarło wskutek stałego nadużywania alkoholu bądź też miało z nim poważne problemy! Wiadomo, że alkoholikami byli Jonathan Swift, Gérard de Nerval, Heinrich von Kleist, Malcolm Lowry, Jacques Prévert, Dylan Thomas, James Joyce, Jack London, Alfred de Musset, Henri de Toulouse-Lautrec, Maurice Utrillo, W. H. Auden, Jackson Pollock czy Amadeo Modigliani (który także palił haszysz). Tacy artyści jak Paul Verlaine, Artur Rimbaud, Paul Valéry, Charles Baudelaire czy nawet Honoré de Balzac znani byli ze swych skłonności do konopii indyjskich, a pijaństwo było ich chlebem powszednim. Boję się nawet wspominać o naszych narodowych świętościach, bo jak tylko pomyślę sobie, że poważnym szokiem mogłaby być dla wielu czytelników już sama tylko wzmianka o alkoholizmie Cypriana Kamila Norwida, to co dopiero byłoby, gdyby przywołać jeszcze inne, otoczone kultem postaci...

W tak admiirowanych przez Blooma dawnych czasach nazbyt „rockowe” zachowania cechowały bohaterów: znanymi pijakami starożytności byli przecież Aleksander Wielki (zabił w upojeniu swego najlepszego przyjaciela) i Juliusz Cezar. Za opojów uchodzili – a są na to dowody w postaci relacji ich współczesnych – Horacy, Sokrates, Seneka, Alcybiades, Owidiusz i Katon. Znany arabski arystotelik, lekarz i filozof Awicenna (Ibn Sinna) ponoć pił tak straszliwie, że mówiono o nim, iż „poświęcił drugą połowę życia, aby dowieść, jak nieprzydatnymi były wiadomości nabyte w ciągu pierwszej”<sup>15</sup>. Wśród

<sup>15</sup> C. Lombroso, *Geniusz i obłąkanie*, PWN, Warszawa 1987, s. 51 i n.

muzyków admiirowanych przez zwolenników kultury wysokiej takie postaci, jak Haendel, Musorgski, Gluck, Sibelius czy Mozart znane były ze swoich skłonności do nadmiernych ilości alkoholu, zaś w odniesieniu do autora *Czarodziejskiego fletu* do dzisiaj toczą się spory, czy jego dzikie wybyrki były spowodowane chorobą psychiczną, niedorozwojem umysłowym czy też jeszcze jakimś innym a niezrozumiałym czynnikiem.

Allan Bloom narzeka, że współczesna młodzież – przede wszystkim zaś jej hipotetyczna elita intelektualna, a więc studenci – nie posiada żadnych bohaterów, których życie i dokonania byłyby dla nich wzorem godnym naśladowania. Ubolewa zaś gorzko nad tym, iż takimi krypto-wzorami stają się współcześnie przedstawiciele show-biznesu i pop-kultury. Niewątpliwie wypada się zgodzić z Bloomem, że nadmierny przerost „realizmu” nad „idealizmem” w procesie wychowawczym stanowczo może doprowadzić do powstania socjaldarwinistycznie zorientowanego „antropoida”, nie potrafiącego wznieść się ponad partykularne interesy własnego „ja”. Równocześnie jednak należy dodać, że o rzeczywistych bohaterów niezwykle trudno – i to nie tylko we współczesnym świecie – zaś linie demarkacyjne nie przebiegają zgodnie z arbitralnymi podziałami na „świątłych filozofów” i „rockowych troglodytów”.

Ażeby zilustrować, o co mi chodzi, posłużę się „grubą” prowokacją: otóż gdyby pozostać tylko przy postaci Jana Jakuba Rousseau (dla Blooma zapewne znaczącej, bo przetłumaczył na angielski jego dzieła), to od razu jasne się stanie, że wybierając sobie idola nawet pośród uznanych twórców kultury wysokiej, niezwykle łatwo pobłądzić, rozczarować się – a w konsekwencji stracić wszelkie ideały. Mówiąc otwarcie, wcale nie chciałbym, aby – na przykład dla mojego syna – Rousseau stał się wyrocznią w kwestiach życia społecznego czy rodzinnego. Lombroso pisał bowiem o nim następująco:

niby tak czuły, porzucił obojętnie kobietę, która go kochała i obsypała dobrodziejstwami, porzucił własne dzieci, spotwarzał innych, a nawet siebie, i trzykrotnie stał się odstępca, wyrzekając się najpierw religii katolickiej, potem protestanckiej, wreszcie, co gorsza, swego filozoficznego wyznania wiary.<sup>16</sup>

Czy ktokolwiek zdrowy na umyśle może teraz nadal twierdzić, że w sprawach rodzinnych francuski filozof jest lepszym ideałem niż, dajmy na to, muzyk rockowy Frank Zappa, przez ponad ćwierć wieku „mąż jednej żony”, zdeklarowany przeciwnik używania narkotyków i ojciec czwórki dzieci, które tak samo jak on nie używają środków odurzających? Wcale nie twierdę, że poszukiwanie ideałów należy

<sup>16</sup> *Ibidem*.

koniecznie rozpocząć od przepisania listy uczestników festiwalu w Woodstock. Wręcz przeciwnie. Sądzę jednak, że rozsądek nadal okazuje się lepszym doradcą we wszystkich kwestiach niż nawet najszlachetniejsza ideologia.

7. Warto w tym miejscu także podkreślić, że od początku istniały w obrębie szeroko rozumianej kultury rockowej ruchy o charakterze „ascetyczno–afirmatywnym”, których zwolennicy propagowali życie bez używek, odrzucali ekscesywny i pozbawiony odpowiedzialności seks czy też mocno angażowali się w działalność polityczną – i to niekoniecznie o lewicowym charakterze. Jednym z takich cieszących się sporą popularnością ruchów jest tak zwany *Straight Edge*. Jego zwolennicy – podkreślmy to jednoznacznie: admirujący muzykę piekielnie ostrą i szybką – za swoje przyjęli hasło: „*No smoke, no drink, no fuck, no dope*”, które jednoznacznie obrazuje cel obrany przez nich na niwie towarzysko–używkowej.

Istnieją także muzycy rockowi o wyraźnie prawicowej orientacji. I tak na przykład niezwykle szanowany i ceniony Kanadyjczyk Neil Young zaskoczył swoich wielbicieli poparciem polityki Ronalda Reagana czy manifestowaniem konserwatywnej postawy. Był on zresztą uczestnikiem akcji charytatywnych na rzecz farmerów amerykańskich i upośledzonych dzieci (a więc nie tylko AIDS interesuje świat show–biznesu!) – co oczywiście nie zgadza się ze stereotypem „wroga państwa i rodziny”. Tacy artyści jak Bruce Springsteen, Living Colour, Bad Brains, Henry Rollins odcinają się zdecydowanie od narkotyków i w zamian proponują świadome życie, w którym każdy bierze swój los we własne ręce, nie dopuszczając do uzależnień i zniewolenia. Równocześnie ich muzyka bardzo często pomaga ludziom przetrwać trudne życiowe momenty, a nawet uwolnić się od nałogów. Henry Rollins mówi o tym w ten sposób:

Ludzie piszą, że pomogłem im wyjść z narkotykowego lub alkoholowego nałogu, odwołem od prób samobójczych. Ponoć pomogłem poczuć się lepiej wielu ludziom. Także kobietom – ofiarom gwałtów. One słuchają naszej muzyki, by znaleźć w sobie siłę.<sup>17</sup>

Czy nie jest tendencyjne ciągle przywoływanie kilku postaci z kręgów muzyki heavy metal w celu udowodnienia destrukcyjno–satanicznego charakteru muzyki rockowej? Tym wszystkim, którzy widzą w rocku wyłącznie diabelski potencjał, dedykuję swoje *credo*, wypowiedziane w swoim czasie przez Nicka Cave’a, jednego z muzyków współczesnej sceny rockowej:

<sup>17</sup> Zob. wywiad z Henry Rollinsem *Wielki zgrzyt*, magazyn muzyczny „Tylko Rock”, nr 8 (60), 1996, s. 23.

Gdybym mógł wybierać pomiędzy towarzystwem Jezusa Chrystusa lub diabła, wybrałbym to pierwsze. Chrystus to jedna z najbardziej tajemniczych i intrygujących osobowości w dziejach. Byłby to zaszczyt dla mnie spędzić jakiś czas w jego towarzystwie. Słuchałbym tego, co mówi, i starał się pojąć, na czym polega jego magia. A diabeł? Nie mam pojęcia, co mógłbym robić z diabłem.<sup>18</sup>

8. Jest natomiast prawdą, że aktualna kondycja rocka jest wręcz fatalna. Trzeba powiedzieć, że większość współczesnych zespołów powieliła tylko pomysły, które były świeże jakieś dwadzieścia lat temu, zaś głównym celem „przemysłu muzycznego” jest jak najszybsze zdobycie jak największej ilości pieniędzy. Produkty tego przemysłu, takie jak choćby zespół Guns'n'Roses, to twory sztuczne i głęboko chore. O ile Iggy Pop, Jimi Hendrix czy muzycy z cieszących się złą sławą grup w stylu The New York Dolls czy MC5 zachowywali się na tyle szczerze, że pasowało jeszcze do nich Szestowowskie powiedzenie: „a przecież bywa, że za niebezpiecznymi i groźnymi czynami kryje się coś doniosłego i ważnego, co należałoby rozważyć wnikliwie i przychylnie”<sup>19</sup>, o tyle większość współczesnych, narcystycznych, rozkochanych w sobie i pozbawionych dystansu muzyków – z Mickiem Jaggerem na czele – to nie żadni bardowie kontrkultury czy też żadni krwi barbarzyńcy, ale idealne produkty kapitalizmu, poręczyciele jego *status quo*, mający z „lewackością” tyle wspólnego co kardynał Ratzinger z Bakuninowskim „katechizmem anarchisty”.<sup>20</sup>

Jeśli nawet niektórzy z dawnych twórców rocka zdawali się być swoistymi mutacjami Antonina Artaud czy, w najgorszym przypadku, Che Guevary (i można było być przerażonym ich stylem życia, barbarzyństwem, obłąkaniem, nienasyceciem uciechami zmysłowymi – ale równocześnie budzili jakiś cień szacunku ze względu na skojarzenia z apokaliptycznym wyzwaniem do „bycia zimnym lub gorącym”) – to ich dzisiejsi „spadkobiercy” budzą co najwyżej litość.

Jeśli domeną i zadaniem rocka w czasach jego największych wzlotów była szczerłość i autentyczność wypowiedzi, ciągłe kwestionowanie tego, co się dotychczas osiągnęło – to takiego rocka już prawie nie ma, umarł dawno temu (pomijam twórcze enklawy w postaci niezależnych, ambitnych firm płytowych, gdyż w ich przypadku proponowana oferta ma charakter niemal całkowicie elitarny, a zasięg – marginalny). I, paradoksalnie, zabiło go to, co wcześniej umożliwiło

<sup>18</sup> Zob. „Tylko Rock”, nr 3 (43), 1995, s. 42.

<sup>19</sup> L. Szestow, *Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia adogmatycznego*, Wszechnica Społeczno-Polityczna, 1983, s. 41.

<sup>20</sup> Tak na marginesie warto zauważyć, iż taką tezę dodatkowo potwierdzają, pozornie tylko zaskakujące, prawicowe sympatie polityczne wielu znanych muzyków: co na przykład zrobić z faktem, że ulubionym politykiem Micka Jaggera czy Paula McCartneya jest pani Margaret Thatcher? Trudno ją przecież pósadzać o chęć destrukcji kapitalizmu, populizm czy też – o *horribile dictu* – lewicowość!

mu pełny rozkwit, a mianowicie – przemysł płytowy czy, szerzej, rozrywkowy. Nacisk na sensację, ilość sprzedanych płyt i ciągłą nowość, która, niemożliwa przecież w warstwie artystycznej, wyparta została przez nowość towarzysko–obyczajową – doprowadziły w końcu do tego, że dzisiejszy rock przypomina owego węża czasu Uroboro: pożera bowiem własny ogon. Modni aktualnie wykonawcy uważani za muzyków rockowych – to zazwyczaj bezczelni naśladowcy i epigoni pionierów z przełomu lat 60. i 70. Groza polega na tym, że brak autentyczności współczesnych gwiazd muzyki popularnej jest widoczny nawet w ich własnym kręgu. Jeden z muzyków określił Guns'n'Roses jako (cytuje z pamięci) „smętną parodię grupy rockowej zrobioną przez Benny Hilla”, zaś inny powiedział: „ci rzekomo straceńczy faceci, przyozdobieni »ścieralnymi« tatuażami, fotografujący się w otoczeniu butelek »Jacka Daniela« nie zasługują na żaden szacunek: demoralizują tylko niczego nieświadomą młodzież. Sami zaś prowadzą życie mieszcuchów i piją wyłącznie wodę mineralną, »Vichy« lub »Perriera«. To zawstydzające.” Najzręcniej ten problem ujął Sting:

Muzyka rockowa przestała już mieć cokolwiek wspólnego z rewolucją. Rock dzisiaj to tylko pozór buntu. Wszyscy ci muzycy z długimi włosami, strojący się w szmatki swoich sióstr, którzy twierdzą, że uprawiają heavy metal, nie robią już na nikim wrażenia. Czas szukać czegoś innego.<sup>21</sup>

9. W oskarżeniach Blooma jest zatem dużo słuszności i nie należy ich pochopnie lekceważyć. Istota niebezpieczeństwa, jakie niesie aktualny „główny nurt” pop–rocka, polega na tym, że kultura współczesna prawie nie ma realnej kontrpropozycji (wykraczającej poza hipotetyczne 10% ewentualnych odbiorców), natomiast poziom wykształcenia estetycznego jest tak żenująco niski, że prawie każdy jest bezbronny. Różni natchnieni naprawiacze twierdzą, iż wystarczyłoby, żeby w domu słuchano Monteverdiego, Brucknera czy Maessiana, aby dziecko nauczyło się wycucia formy (o formę przecież zawsze chodzi) i nigdy – inaczej jak tylko przez zgubną przekorę – nie dało się nabrać na wytwory przemysłu rozrywkowego. Niestety, taka sytuacja jest chyba zupełnie niemożliwa: wystarczy przecież zbadać stan przeciętnej edukacji muzycznej wśród tzw. dorosłych – i to nawet tych z wyższym wykształceniem – aby zrozumieć, że boleści Blooma są niewłaściwie skierowane: to nie rock powoduje głuchotę, ale popularność jego wulgarnych odmian uwarunkowana jest głuchotą otoczenia. Poza tym muzyka to „rzecz” skrajnie elitarna i nie ma się co łudzić, że nagle Szymanowski trafi pod strzechy. Dla mnie cechą prawdziwej sztuki – obojętnie czy chodzi o utwory Michaela Pretoriusa czy też o płyty

<sup>21</sup> Por. A. Madej, *Święto zbuntowanych*, „Znak”, nr 4 (455), s. 62.

francuskiego zespołu rockowego Magma – jest to, iż kontakt z nią bardzo rzadko dostarcza „przyjemności” czy też „rozrywki” w potocznym znaczeniu tych słów. Otóż wszystko wskazuje, że sztuka zasługująca na to miano zazwyczaj boleśnie rani naszego ducha oraz – przez to, że wymaga wysiłku, przygotowania, namysłu, intelektu oraz serca – jest raczej męcząca i tylko heroiczne jej oddanie może skłonić do tego, aby z nią często obcować. Zaś o wiele przyjemniej jest posłuchać czy obejrzeć coś błahego i łatwego, co się na przykład da zanuć lub z łatwością opowiedzieć, prawda?

10. Na koniec chciałbym poczynić zwierzenie bardziej osobistej natury. Otóż mimo tego wszystkiego bronię tzw. „interesujących” (ulubiona kategoria estetyczna Johna Cage’a) postaci muzyki rockowej ze względu na to, iż – wbrew konstatacjom Blooma o jej degeneratywnym w stosunku do rozwoju duchowego charakterze – dzięki niej otrzymałem dwa prezenty, które uważam za jedne z najcenniejszych w swoim życiu.

Po pierwsze – to dopiero rock otworzył mi na wszystkie pozostałe formy muzyczne. Wprawdzie odbyłem w dzieciństwie siedmioletni podstawowy kurs w zakresie gry na fortepianie, czytania nut, rytmiki i tzw. słuchania muzyki, ale czy to dlatego, że byłem niezbyt zdolny, czy też dlatego, że zastosowano wobec mnie niewłaściwe metody pedagogiczne, nie wyniosłem z tej edukacji jakiegś poważniejszej korzyści. Dopiero kontakt z najwybitniejszymi przedstawicielami rocka uświadomił mi, czym może być muzyka. Wtedy to, najpierw ostrożnie, a potem coraz śmieiej i niemal całkiem samodzielnie, zacząłem zapuszczać się na niezmierzone terytoria sonorystyki, brzmienia, aranżacji, harmonii i rytmu. I tak dopiero dzięki płytom Franka Zappy potrafiłem w pełni docenić muzykę Igora Strawińskiego czy Antona Weberna, zaś w efekcie lekcji pobranej u twórców „hippisowskiej psychodelii” wydają dzisiaj ciężkie pieniądze na piekielnie drogie kompaktki z muzyką mojego ulubionego kompozytora Claudio Monteverdiego. Co więcej, wcale nie porzuciłem starych miłości – jak to najczęściej sugerują rozwojowe koncepcje dojrzwania estetycznego – lecz przeciwnie, utwierdziłem się jeszcze w przekonaniu, że są wartościowe. Tak więc słuchając muzyki, mogę spokojnie rozpocząć od psychodelicznych propozycji The Incredible String Band, potem płynnie przejść do XIV-wiecznych utworów Guillaume’a de Machaut, następnie pogрузić się w industrialnych pejzażach niemieckiego zespołu Faust – aby wreszcie zakończyć na *Święcie wiosny* Igora Strawińskiego.

Dostałem jednak od rocka prezent ważniejszy niż ten poprzedni i jeszcze dla mnie cenniejszy. Słuchając bowiem owej elektrycznej muzyki ekstremalnej, nauczyłem się, że zupełnie pozbawione jest sensu

traktowanie jej jako dalekiego tła codziennego życia, a więc pracy, spaceru (walkman) czy rozmowy z przyjaciółmi. Intensywne słuchanie muzyki rodzi równie intensywną potrzebę ciszy (i nie chodzi tu o to, że jest się ogłuszonym: raczej okazuje się, że cisza zaczyna być doznawana jako „wartość”, a więc coś pozytywnego, a nie tylko brak czy też zaprzeczenie dźwięku). Tak więc rock przywrócił muzyce w moim życiu należne jej miejsce oraz obudził potrzebę milczenia. I o ile dawniej lubiłem (a nawet niekiedy musiałem) w samotności mieć włączone radio, magnetofon czy telewizor, gdyż nie potrafiłem być sam na sam ze swoimi myślami, o tyle dzisiaj już bym tego po prostu nie umiał: kiedy nie słucham muzyki dźwięków, to potrzebuję ciszy, która jest nieco inną muzyką – a mianowicie muzyką transcendencji. I to jest najcenniejszy owoc moich zaiste ekscesywnych kontaktów z muzyką rockową. A cenię ów dar najbardziej, gdyż ma on charakter duchowy – i jako taki wykracza poza muzykę i estetykę, a odnosi się do samej egzystencji w jej relacji do Tego, Co Najważniejsze. Ale być może jest to tylko czysto osobista historia, która nie sprawdza się w innych przypadkach. Bowiem, jak głosi średniowieczna maksyma tomistyczna: „*Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*”, czyli: „To, co się otrzymuje, zależy od formy tego, kto przyjmuje.”

11. Coda. „»Może zresztą Bóg jest po naszej stronie« – chyba Dylan tak śpiewał, nie? Zasada jest jedna: nie brać bezrefleksyjnie tego, co ci dają, nie kierować się w życiu kramarską racjonalnością, być kochającym, skłonny do pomocy innym, uprzejmym... Tak, to podstawowa rzecz: uprzejmość” (Tuli Kupferberg, weteran rockowy, członek legendarnej grupy The Fugs).<sup>22</sup>

„...nie wolno lekceważyć ludzi praktykujących muzykę rock-and-rollową. Może nas i ogłuszają, lecz zdecydowanie posiadają owo *je ne sais quoi*, co sprawia, że tłumy ludzi tratuja się nawzajem, by usłyszeć ich śpiew” (Nicolas Slonimsky, weteran muzyki klasycznej).<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Cytat ten pochodzi z pisma zatytułowanego *Informator „Ars”* 2. sierpień 1992, nr 12, s. 26. Egzemplarz posiadam dzięki uprzejmości jego autora i wydawcy w jednej osobie – Henryka Pałczewskiego z Pily. Wywiad z Tuli Kupferbergiem przełożył Andrzej Dorobek.

<sup>23</sup> N. Slonimsky, *Słuch absolutny*, przeł. Rafał Śmietana, Kraków 1996, s. 303.



*Kultura masowa*

---

# INTERNET NIE JEST ANI ŚMIETNIKIEM, ANI DISNEYLANDEM

*Wiesław Godzic*

Internet nie jest także... Bogiem, jak zdaje się sądzić wielu autorów najnowszej amerykańskiej pracy zbiorowej na temat globalnej sieci komputerowej.<sup>1</sup> Na pytanie zaś „czym Internet jest?” starają się odpowiedzieć bardziej lub mniej zrozumiałym dla humanisty językiem informatycy i inni przedstawiciele nauk ścisłych.

Załóżmy, że dla naszych potrzeb wystarcza bardzo podstawowa wiedza: oto mamy do dyspozycji komputerową sieć komunikacyjną – bez centrum, bez pełnej kontroli. Pierwotnie była to antyteza uporządkowanej i hierarchicznej sieci telefonicznej: wyglądało to tak, jak gdyby elektroniczną pocztę zaprojektował szaleniec. Wprawdzie rzecz została wymyślona przez wojsko, ale inicjatywa przeszła do ośrodków akademickich. Internet to matka wszelkich sieci komputerowych, to anarchistyczny system autostrad. Nikt nie jest właścicielem Internetu i żadna pojedyncza organizacja nie

---

<sup>1</sup> Por. R. Shields, ed., *Cultures of Internet. Virtual Spaces, Real Histories, Living Bodies*, Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi 1996.

kontroluje go. Zabronione jest także używanie go w celach komercyjnych. Razem z peryferyjnymi systemami Panix i Netcom liczbę użytkowników na początku 1994 roku określało się następująco: pracowało w niej wówczas dwa i pół miliona komputerów, z których korzystało około 50 milionów ludzi w ponad 60 krajach.<sup>2</sup>

Powstaje pytanie, w jaki sposób i na jakie tematy ludzie komunikują się ze sobą, jeśli mają do dyspozycji bardzo tanie, natychmiastowe i efektywne łącza. Niewątpliwie formą najprostszą i najbardziej upowszechnioną jest poczta elektroniczna, *e-mail*, która służyć może dwustronnej komunikacji ludzi nauki i biznesu, ale także dyskusjom z udziałem kilku tysięcy uczestników. Powstają listy dyskusyjne, grupy ludzi zainteresowanych jakimś tematem, wśród których krążą teksty i pytania uczestników. Ludzie dyskutują o wszystkim: o prawach człowieka i zwierząt, równouprawnieniu kobiet, narkomanii i polityce Wschodniej Europy, a także o seksie. W Internecie można także pogwarzyć, przeprowadzając sieciową rozmowę w formacie „*talk*” lub „*chat*”: „rozmawiamy” pisząc na klawiaturze, a inna osoba, w miejscu oddalonym być może o tysiące kilometrów, czyta tekst w tej samej chwili i formuluje odpowiedzi, pisząc zdania lub używając ogólnie przyjętych w sieci znaków ikonicznych na oznaczenie stanów emocjonalnych. Użytkownik Internetu może także poplotkować w sieciowej „kawiarni”, Internet Relay Chat, wieloosobowej grupie dyskusyjnej. Określenie „kawiarnia” oznaczać ma, że siedząc przed ekranem monitora w odległych miejscach czujemy się, jakbyśmy przebywali razem w zadytmionej sali i prowadzili rozmowy z przyjaciółmi. Takie rozumienie „dośrodkowe” kawiarni nie jest sprzeczne z innym rozumieniem, które nazwałbym „odśrodkowym”, a raczej je dopełnia: otóż powstał system Netcafe, rzeczywistych kawiarni sieciowych, w których osoby przebywające w jednym miejscu (liczba kawiarni dochodzi już do kilkuset) popijają kawę, ale przede wszystkim mają do dyspozycji cały wachlarz usług związanych z komputerami. Obok możliwości skanowania dokumentów, oddawania się kilku tysiącom komputerowych gier i uzyskiwania porad, siedząc przy stoliku kawiarnianym przed komputerem można się porozumiewać z „kawiarnią sieciową”.

Interesuje mnie humanista w Internecie. Fakt, że bywa tam często, nie podlega dyskusji – wystarczy przeglądnąć programy licznych konferencji, przejrzeć poświęcone Sieci czasopisma, których lista wzrasta w zawrotnym tempie, czy chociażby przerzucić listy adresowe uczestników międzynarodowych sympozjów, gdzie nieliczne osoby nie posiadające adresu poczty elektronicznej stanowią dziwaczny wybryk. To wszystko nie wyjaśnia stosunku humanistów do Internetu, który – w moim przekonaniu – ilustruje metafora zawarta w tytule. Ta z kolei jest prostą pochodną stanu jednoczesnego zażenowania i ogromnego zainteresowania, jakim intelek-

<sup>2</sup> T. LaQuey, J. C. Ryer, *Internet i okolice. Przewodnik po światowych sieciach komputerowych*, tłum. M. Zielińska, Warszawa 1994.

tualiści początku naszego wieku obdarzali kino (o czym pisał Karol Irzykowski: „Prawdziwy Europejczyk używa kina, ale się go wstydzi”).

Dla wielu Internet jest zaledwie śmietnikiem kultury. Wydaje się przy tym, że „teoria śmietnika” robi zawrotną karierę we współczesnych rozważaniach humanistów, stając się określeniem nadzwyczaj pojemnym, wskutek czego – paradoksalnie – pustym. Te obszary, które dawniej trzeba było jakoś nazwać, bądź to sferą opozycyjną, bądź działaniami kontrowersyjnymi, dzisiaj bez wahania opatruje się etykietą „śmietnika”.

Uderzmy się w piersi, wszyscy, którzy w jakikolwiek sposób dostrzegają zalety Internetu. Istotnie: znajdują się tam rzeczy niepotrzebne, resztki, ochłapy i miejsca cokolwiek nieświeże (czy są to cechy wystarczające dla nazwania śmietnikiem?). Przykładów znajdzie się mnóstwo: od internetowej instrukcji na temat metod poszukiwania zagubionych skarpetek (jednej z pary – co się podobno najczęściej zdarza), poprzez infantylne i pełne złego smaku „strony” poszczególnych osób aż po całe obszary, nazwane w przewodnikach „Wacky Sites”, a więc „Zbzikowane miejsca”. Oto „proszę” moją przeglądarkę, żeby odnalazła wszelkie obiekty i miejsca związane z kulturą polską. Celowo zachowuję się jak początkujący internauta, bo przecież domyślam się, że otrzymam propozycję przeglądnięcia niebagatelnej ilości 67 437 stron. Rezultatem obcowania z pierwszymi pięćdziesięcioma jest częściowo zniechęcenie, trochę zawstydzenie, a przede wszystkim doznanie niewspółmierności proponowanych tematów.

Bo oto na jednej stronie ekranu mogę dzięki „kliknięciu” myszką wejść w świat najlepszych tradycji polskiego jazzu (Michał Urbaniak), odwiedzić środowisko polonijne w Nowym Jorku i zarazem odpowiedzieć na wzwanie „Zajrzyj, może warto (witajcie dziewczyny)” (dalej w podtytule następuje opis: „Kłaniam się, oto ja – stary piernik z Warszawy (26-latek). Dlaczego nie piszecie, dziewczyny? Proszę... Jeśli jesteście laskonogą, platynową modelką z jednym zwojem mózgowym...”). No cóż, Internet jest najbardziej demokratycznym forum i wszystko to, co nie jest zabronione w sposób wyraźny, jest dozwolone. Jednakże wydaje się, że jest coś w naturze tego medium, co sprzyja grafomanii, niechłujstwu i byle-jakości (przypominają się elektroniczne listy osób znanych mi z dobrego stylu i precyzji wypowiedzania się, w których roiło się od błędów literowych).

Śmieci internetowe tworzą długi szereg wielu zdarzeń i aktywności, na przykład: proste programiki, zwane „oszczędzaczami ekranu”, pojawiające się po dłuższym czasie nieużywania klawiatury komputera, stanowiąc mogąc temat dla niejednej pracy o „ikonicznym śmietniku kultury popularnej”. Internet zaśmiecają te wszystkie rzeczy, które stanowią odpryski (odpadki?) kultury: horoskopy, wróżby – nic nie stoi na przeszkodzie, żeby wywoływać duchy czy przepowiadać przyszłość. Mimo wszystko jest to sfera w jakimś sensie legitymizowana w kulturze: wiadomo, że istnieje i że sporo

ludzi głęboko w nią wierzy. Nazwałbym ten obszar śmieciami „uesetyzowanymi”, czy też właśnie „legitymizowanymi”.

Tego w żadnym wypadku nie można powiedzieć o stronach stworzonych przez niegroźnych szaleńców lub zgoła normalnych wariatów. Autor „Przewodnika do sposobu zachowania się w toalecie” (<http://gpu.srv.ualberta.ca/msykes/thome.html>), używający serwera kanadyjskiego uniwersytetu prowincji Alberta, odczuwa potrzebę przedstawienia opracowanej przez siebie etykiety, bowiem „zauważył okropny upadek manier i wzajemnej życzliwości w publicznych toaletach”. Ktoś inny zbiera wszystkie najdziwaczniejsze (i najbardziej ohydne) wiadomości i zdjęcia, łączy je w bloki i pokazuje internetowym gościom. Także Kanadyjczyk pokazuje nam „Wstrętne rzeczy w swojej lodówce”, czyli obrazki – jeszcze nie zapachy, na szczęście – zepsutych produktów żywnościowych. Pikanterii temu miejscu dodaje fakt, że można obserwować rozmów procesy psucia się kiełbaski, na którą życzliwie zwrócimy uwagę. Nie znam bardziej stosownej nazwy niż „śmieciak odpadków żywnościowych”.

Strony „tylko dla wampirów”, informacje o metodach popełnienia samobójstwa i najbardziej spektakularnych sposobach uśmiercania – wszystko to znajdziemy oczywiście na obrzeżach kultury i w wielu miejscach Internetu (czy istnieją „marginesy” sieci, skoro nie ma jej „centrum”? – waham się z odpowiedzią).

Wszystko to w umiarkowany sposób ekscytuje – odnosi się wrażenie, że na dobrą sprawę prezentowane są rzeczy znane skądinąd lub takie, dla których Internet jest jedynie kanałem przekazu, nie zaś oryginalnym miejscem powstania. Być może nie dotyczy to bardzo Internetowej „Strony eksplodujących głów” (<http://www.w.com/ches/nindex.html>), pokazującej serie obrazów sławnych ludzi w różnych stadiach pękania głów. Przewodniki najbardziej zachwalają ten fragment, w którym krew sączy się z uszu i nosa Borysa Jelcyna, on zaś zakrywa rękoma oczy i żąda jeszcze większej władzy. Ohyda, obrzydliwość, przejaw niepohamowanej agresji? Być może: ja jedynie zwracam uwagę, że nazwanie Internetu śmietnikiem kultury jest wielkim uproszczeniem (pamiętajmy o ogromnej edukacyjnej, rozrywkowej i poznawczej stronie Sieci). Określenie Internetu śmietnikiem niewiele pomoże ponadto w zrozumieniu dynamiki tego fascynującego fenomenu. A może humaniści – w każdym razie ci, którzy zajmują się współczesnością – przestaną opatrywać zagadnienia etykietami przed przystąpieniem do ich badania? Być może już wiedzą, że na śmietniku (kultury) badacz doznać może stokroć ciekawszych przygód niż w jej „właściwych miejscach”. Pod jednym warunkiem wszakże: powinien być przekonany, że te przygody (intelektualne) stanowią najistotniejszą część jego działania.

Z koncepcją Internetu jako Disneylandu sprawa jest bardziej skomplikowana, bowiem parki rozrywki są zagadnieniem poważniejszym niż śmietnik. Doczekały się one, Disneyland w szczególności, szeregu poważnych opracowań socjologicznych i estetycznych.

Louis Marin, bardzo subtelny i przenikliwy francuski teoretyk sztuki, wstrząśnięty wizytą w kalifornijskim Disneylandzie, dokonał analizy tego miejsca rozrywki, traktując je jako „zdegenerowaną utopię”. Marin analizuje głównie przestrzenny układ Disneylandu w świetle koncepcji utopii, poczynawszy od Thomasa More’a.<sup>3</sup>

W przypadku Disneylandu – twierdzi Marin – mamy do czynienia z wyrazistym przykładem utopijnych struktur zdegenerowanych. Oznacza to, iż mogą one zostać przechwycone przez dominujący system idei i wartości w celu przemiany w mit lub zbiorową fantazję. To jest przypadek Disneylandu – fantazmatycznej projekcji historii narodu amerykańskiego – który jest „przemieszczoną metaforą” systemu przedstawień i wartości charakteryzujących to społeczeństwo. Tajemnica powodzenia tego miejsca, twierdzi Marin, polega na braku zdystansowania widza-turysty: nie jest on już dłużej biernym widzem przedstawień. Staje się gościem, wizytującym i postacią na scenie: odgrywa swoją grę, jakkolwiek odczuwa częściowe zdystansowanie. Realizuje tym samym paradygmaty społeczeństwa w obrębie mitycznej historii.

Analizy Marina ilustrują wyraziście ideologiczny charakter kultury popularnej. Wydawałoby się, że to nic nowego: analizy Stanisława Barańczaka zawarte w *Czytelniku ubezwłasnowolnionym*, refleksje Johna Fiske na temat retoryki plaży czy dżinsów, jeszcze wcześniej *Mitologie* Rolanda Barthesa nie pomagają żywić nadal złudzeń co do niewinności kultury popularnej.

Niemniej jednak opatrywanie Internetu etykietą „Disneylandu” pociąga za sobą – jak widać – nieco inne konsekwencje. Ogromna część Sieci może być uznana za miejsce rozrywki: lepszej lub gorszej, zbnikowanej i całkiem poważnej. Każdy poważny zespół muzyczny pozwala właśnie tutaj na składanie sobie holdów, wysyłanie listów i – oczywiście – słuchanie muzyki. Tutaj – szybciej niż w specjalistycznym sklepie – zdobędzie się informacje o najnowszej grze komputerowej oraz zobaczy jej wersję demonstracyjną. W Sieci wreszcie czas płynie najszybciej: zauważyć bowiem można, że film przeszedł na pozycje sztuki wysokiej. Bardzo wiele miejsc, w których można obejrzeć filmy klasyczne (to raczej *Obywatel Kane* niż *Pancernik Potiomkin*) i filmy kultowe (z *Casablanką* i *Rocky Horror Picture Show* na czele), prezentuje tę nowinkę końca XIX wieku jako czcigodnego jubilata, bardzo anachronicznego i pozbawionego pomysłów.

Internet na pierwszy rzut oka może istotnie wydawać się nieskrępowaną, czystą „disneylandową” rozrywką dla „dzieci w wieku od 1 do 99 roku życia”, jak głoszą hasła. I znów należy wtrącić, że Sieć proponuje rozrywkę dla rozmaitych gustów: zaręczam, że nasz modelowy humanista będzie szczerze zrywał boki, gdy obejrzy interaktywną mydlaną operę ze współczesnym wątkiem erotyczno–szpiegowskim (np. para bohaterów to byli

<sup>3</sup> L. Marin, *Disneyland: A Degenerate Utopia*, „Glyph. Johns Hopkins Textual Studies” 1977.

agenci KGB z dawnego Związku Radzieckiego), ale też nie będzie wiedział gdzie się podziąć, gdy twórcy strony „Music Television” zaproponują mu także interaktywną kreskówkę, zatytułowaną *Clickable Beavis*, w której słynny głupek z serialu animowanego MTV *Beavis and Butt-Head* może być „kopany” przez użytkownika komputera i w zależności od miejsca uderzenia wydaje różne sugestywne odgłosy.

Nie to jednak stanowi cechę charakterystyczną Internetu–Disneylandu. Jakkolwiek Disneyland – zgódźmy się z Marinem – prowokuje postawę braku zdystansowania, to jednak jest przede wszystkim miejscem–do–zabawiania–się. Jest raczej sferą odtwórczą i przeznaczoną do konsumpcji niż miejscem kreacji artystycznej.

W tym sensie Internet nie jest Disneylandem. Wierzę bowiem Amy Bruckman, która przez kilka lat, przy użyciu najlepszego sprzętu i w bardzo przyzwoitej placówce naukowej (Massachusetts Institute of Technology Media Lab) badała miejsca związane z obecnością sztuki. Bruckman konkluduje wyniki swoich badań:

Przestrzeń cybernetyczna nie jest Disneylandem. To nie jest miejsce, w którym czeka się w kolejce, żeby zobaczyć wirtualnych piratów Morza Karaibskiego. To jest miejsce, w którym tworzy się własnych piratów, swoje Karaiby, własny autoportret, historię rodzinną, animację, pisze własny esej, głupi poemat. Oczywiście możesz przenieść do swojego komputera obrazy Luwru, ale bardziej interesujący jest fakt, że możesz umieścić w sieci swój własny. Lub jeszcze lepiej: możesz zainspirować innych, żeby to uczynili.<sup>4</sup>

Bruckman stwierdza dalej w swoim manifestie, iż powstaje nowa społeczność artystów internetowych, dysponujących własnymi rytuałami, regułami tworzenia grup oraz nowymi koncepcjami twórczości artystycznej. Sieć jest wspaniałym miejscem dla tej twórczości: ma swoją widownię, którą – jak nigdy dotąd – można precyzyjnie policzyć: każdy odwiedzający dane miejsce jest automatycznie liczony. Zmienia się pojęcie artysty: nie jest to już „zaledwie” twórca, to raczej ktoś, kto inspiruje innych i ułatwia im wypowiedzi ekspresyjno–artystyczne.

Jesteśmy blisko jeszcze innej koncepcji: dla wielu nieco groźnej w swoich konsekwencjach, ale dla sporej części internautów – bardzo autentycznej i prawdziwej. Chodzi o koncepcję „społeczeństwa wirtualnego”, zawartą w marketingowych hasłach: „Dziś istnieją dwa światy: połączony i nie połączony. Niedługo będzie tylko jeden.” Łatwo zgadnąć jaki, jeśli wypowiedź pochodzi z wystąpienia przedstawiciela branży komputerowej.

Propagatorem idei „społeczeństwa wirtualnego” jest Howard Rheingold, dziennikarz, wydawca i ekspert w dziedzinie technologii digital-

<sup>4</sup> A. Bruckman, *Cyberspace is not Disneyland. The Role of the Artist in a Networked World*, MIT Media Lab. 1995. <http://www.ahip.getty.edu/cyberpub/bruckman.html>.

nych. Jego książki, wśród których bestsellerami są *Virtual Reality* i *Virtual Community*, pokazują sylwetki pojedynczych „zapaleńców i całych społeczności amerykańskich zafascynowanych „światem połączonym”. Rheingold pokazuje motywy, którymi kierują się włamywacze do łączy komputerowych, ale także przybliża sylwetki aktywistów Sieci, walczących o swobodę wypowiedzi (*Electronic Frontiers*). To są żywi ludzie (a nie żadne replikanty), którzy swoją przyszłość zawodową, rozwój emocjonalny i psychiczny wiążą z komunikowaniem poprzez komputer. To są fascynujące opowieści o poszerzaniu obszarów ludzkiego wymiaru świata do ekstremalnych (w wielu znaczeniach tego słowa) granic poznawczych.

Czytam Rheingolda z przyjemnością i fascynacją jako opowieść dla mnie futurystyczną, chociaż dla niego najzupełniej realistyczną. (Swoje zainteresowanie Siecią tłumaczy w pewnym miejscu nad wyraz pragmatyczną anegdotą: wcześniej otrzymał kompetentną pomoc medyczną dla dziecka poprzez grupę dyskusyjną lekarzy, nie zaś z rzeczywistego szpitala. Moja znajoma w Norwegii hoduje szynszyle i najbardziej sprawdzają się wskazówki otrzymywane od uczestników „szynszylowej grupy dyskusyjnej”, których większość pochodzi z Australii. I tak dalej, i tak dalej.) Czytam Rheingolda i obserwuję Sieć. Nie wiem, czy istnieje już społeczeństwo wirtualne i nie jestem pewny, czy spełnia ono warunki bycia „społeczeństwem”. Wiem natomiast na pewno, że Internet jest miejscem dla humanistów, którzy mogą nie tylko „badać”, ale także jedynie „obserwować” czy znaleźć rozrywkę.

Istnieją krytycy, ale wydaje się, że ich polemiczne ostrze nieco stępiało. Na przykład: zadziwia (bo pamiętamy jego katastroficzne tezy na temat „obsceniczności” komunikowania) i jednocześnie napawa odrobiną optymizmu stanowisko Jeana Baudrillarda wyrażone w rozmowie na temat niebezpieczeństwa Internetu. Baudrillard odżegnuje się od „przeklętej” koncepcji, według której (jak sądzi na przykład inny francuski filozof mediów, Paul Virilio) podmiot staje się więźniem narzędzia wytworzonego przez samego siebie. Wirtualność – i ogólnie: przestrzeń cybernetyczna – nie powinna straszyć nadmiernym zniewoleniem człowieka. Jest bowiem wirtualnością, pozorem i tym samym wirtualizuje wszystko, co znajdzie się na jej obszarze. Ten stan nie grozi jednak eksplozją: prezentuje się raczej jako przejście przez przestrzeń pozbawioną znaków identyfikacyjnych, jako pole radykalnej niepewności.<sup>5</sup>

Co ma począć humanista z Internetem? Obrazić się i odwrócić plecami? – wielu z nas z różnym stopniem jawności deklaruje taką

<sup>5</sup> C. Thibaut, *Philosophy. Discussion with Jean Baudrillard*, „Cybersphere”, nr 9, March 1996. <http://www.queilm.fr/CSphere/N9/philouU.html>.

właśnie postawę. To jednak nic mądrego: z uporem filmoznawcy przypomnę, że przegrali ci wszyscy, którzy w ten sposób zachowywali się wobec kina na początku jego historii. Można włączyć się aktywnie w Sieć i tworzyć, skoro jest ona najlepszym dzisiaj miejscem dla twórczości artystycznej. Wymaga to jednak wielkiej odwagi, niekiedy zaprzeczenia dotychczasowego dorobku – przede wszystkim zaś możliwości i umiejętności posługiwania się zgoła niehumanistycznym sprzętem.

Można wreszcie być „*lurkerem*” (przepraszam, ale „językiem oficjalnym” Internetu jest język angielski) – a więc biernym uczestnikiem tego spektaklu, przyglądającym się (raczej z życzliwością i przyjemnością, bo po cóż innego by to robić?), lecz nie pozwalającym swojej podmiotowości rozpląnąć się w Sieci. Do zajęcia takiej postawy zachęcam, w takim miejscu Internetu mamy duże szanse na spotkanie się (wirtualne).<sup>6</sup>

Czy aktualna w świecie biznesu przestroga „*Ignore the WEB and you are dead*”, świadcząca o sile i atrakcyjności – skądkolwiek by ona nie pochodziła – globalnej Sieci, nie powinna obowiązywać również humanistów?

WIEŚLAW GODZIC, ur. 1953, dr hab., kierownik Katedry Filmu i Telewizji UJ, filmoznawca. Zajmuje się problematyką semiotyki oraz retoryką przekazu filmowego i telewizyjnego w historii myśli filmowej. Wydał m.in. *Film i metafora* (1984), *Film i psychoanaliza: problem widza* (1991), *Oglądanie i inne przyjemności kultury popularnej* (1996). Publikuje felietony i eseje w „Kinie”, „Dialogu”, „Gazecie Wyborczej”.

<sup>6</sup> Temu, kto zechciałby oswoić się nieco z Internetem, polecam dodatkowo: J. Buick, Z. Jevtic, *Cyberspace for Beginners*. The Bath Press, Avon 1995.



*Bać się czy lubić?*

## ANKIETA „ZNAKU”

*Wciąż trudno o spokojną rozmowę na temat kultury masowej. Problem spychany jest najczęściej w zbiorową podświadomość i dlatego publiczną debatę na ten temat często postrzega się w kategoriach ekshibicjonizmu. Chcąc nadrobić niewątpliwe zaległości w tym względzie, zwróciliśmy się do naszych Autorów z następującymi pytaniami:*

1. *Czy współcześnie istnieje zjawisko kultury masowej? Jeśli tak, to co można by do kultury masowej zaliczyć (prosimy o przykłady)? A może „kultura masowa” to pojęcie wewnętrznie sprzeczne?*

2. *Czy kultura masowa niesie ze sobą jakieś zagrożenia? Czy przeciwnie, teza o niebezpieczeństwach stwarzanych przez nią to tylko stereotyp?*

3. *Dla kogo przeznaczona jest kultura masowa? Czy Pani / Pan osobiście ulega wpływom tego zjawiska? Czy ma Pani / Pan swoich ulubieńców? Czy przyznanie się do ulegania takim wpływom uważa Pani / Pan za rzecz wstydliwą?*

## CO TO ZA ZWIERZ?

*Dariusz Czaja*

1. Nie ryzykując zbyt wiele, można się zgodzić co do jednego: bez wątpienia funkcjonuje w języku, tak potocznym jak i naukowym, pojęciowa zbitka „kultura masowa”. Czy zaś nazwie tej odpowiada jakiś realny

desygnat i jakie ma on parametry, to sprawa dyskusyjna. Kultura masowa definiowana bywa najczęściej przy pomocy kryteriów dających się wywieść z przeszłości. Może więc zamiast rozważań nad kłopotliwą kwestią: które zjawiska można bezsprzecznie zaliczyć do zbioru określanego rutynowo tym mianem, rozsądniej będzie zastanowić się najpierw nad bardziej podstawowym problemem: jak istnieje kultura masowa? Pojęcie kultury masowej pojawiło się, co warto wciąż przypominać, przede wszystkim jako reakcja na strach. Strach intelektualnych elit przed nie dającym się żadną miarą okiełznać wzrostem pogłowia niewykształconych, nieokrzęsanych, przeciętnych, nijakich barbarzyńców, których, chcąc nie chcąc, zaczęła produkować w nadmiarze hołdująca demokratycznym ideałom kultura zachodnia. Charakterystyczne, że w pracach Nietzschego, Ruskina, Spenglera, Ortega y Gassetta, by wymienić najbardziej eminentnych przedstawicieli tego typu myślenia, kultura masowa jest pojęciem defensywnym: nie tyle dostarcza rzeczywistego i nieuprzedzonego opisu pewnego obszaru kulturowej rzeczywistości, ile naznacza go hańbiącym piętnem. Wprowadza ostry podział na oświeconą, zacną i godną naśladowania kulturę elit oraz prymitywną, głupią i niemoralną kulturę mas. Rzecz jasna, kto i co jest godne podziwu i upowszechnienia, dekretowała tylko jedna strona konfliktu, druga, zdaje się, nic o tych kwalifikacjach nie wiedziała. U swoich historycznych początków jest więc kultura masowa pojęciem mocno wartościującym i wyraźnie zideologizowanym. Wspomniana prostoduszna taksonomia więcej mówiła o jej twórcach niż o rzeczywistości, którą usiłowała myślowo ogarnąć.

Obecnie historycy i badacze kultury coraz bardziej zdają sobie sprawę z arbitralności i umowności takich kategorii jak: kultura „elitarna” i „masowa”, „wysoka” i „niska”. Te cudzysłowy są znaczące. Odchodzą w niebyt zarówno wartościujące jak i klasowo-warstwowe charakterystyki tych pojęć. Okazuje się, jak trudno w praktyce przeprowadzić sensowny podział na to, kto jest „elitą”, a kto „masą” (ciemną oczywiście), na to, co „elitarne”, i to, co „masowe”. Czy pracownik naukowy uniwersytetu oglądający pasjami mecze piłkarskie należy do elity (z racji wykonywanej profesji) czy też do mas (z racji stadnych upodobań)? Czy ekskluzywny wykład z dziedziny sztuki zarejestrowany i retransmitowany przez telewizję jest jeszcze zjawiskiem elitarnym (temat), czy już masowym (medium), czy też jednym i drugim? Te zagadki można mnożyć. Uświadamiają one przede wszystkim fakt, że przy pomocy wspomnianych kategorii nie sposób już rzetelnie opisać złożoności i wielowymiarowości kultury współczesnej, że skutecznie uniemożliwiają dostrzeżenie jej specyfiki i raczej zamazują rzeczywiste podziały, niż je uwydatniają. Sugerują też, aby powoli przyczynając się do myśli, że to, co zwykliśmy określać jako „kultura masowa”, nie rozpościera się gdzieś obok, poza i ponad głowami tych, którzy ją opisują i analizują. Chcemy czy nie, jest ona częścią (w różnym stopniu) nas wszystkich.

2. Lamentacje podnoszone nad upadkiem, nędzą i prymitywem kultury masowej zbyt są znane, by raz jeszcze je tu przypominać. Przykładów potwierdzających niegdyśjsze lęki doprawdy nie brakuje. Nie lekceważąc głosów krytycznych, chciałbym jednak, przewrotnie, zwrócić uwagę na kilka towarzyszących im złudzeń.

Po pierwsze: złudzeniem wynikającym z perspektywicznego skrótu jest przekonanie, że to, co nazywamy obecnie kulturą masową (bądź popularną), jest wynalazkiem ostatnich kilkudziesięciu lat. Tymczasem historycy mentalności przekonują dowodnie (zob. choćby antologię *Understanding Popular Culture*, Ithaca 1988), że w kulturze europejskiej różne poziomy istniały „od zawsze” i że wcale nierzadko trwała między nimi wymiana treści (wbrew potocznym mniemaniom – obustronna). Jeśli sięgnąć do prasy, literatury, filmów obiegu masowego, to rozpoznamy tam, z jakimś zdziwieniem, tematy i wątki od stuleci penetrowane w historycznych formach kultury popularnej.

Po drugie: złudzeniem jest przekonanie, że kultura masowa niesie wyłącznie zagrożenie i duchową pustkę. Bywa, że jest ona obszarem, na którym dochodzą do głosu treści spychane w kulturową „nieświadomość” przez dominujący paradygmat myślenia i przeżywania. Wspomnijmy dla przykładu kino popularne, w którym odżywają pytania, wątpliwości, lęki natury religijnej. Rzecz jasna obecne tam: angelologia, demonologia, eschatologia nie grzeszą przesadnym wyrafinowaniem, są one na miarę twórczości popularnej. Ale bez wątplenia mamy tu do czynienia z żywym, pulsującym fragmentem współczesności.

Po trzecie: złudzeniem jest przekonanie o genetycznej głupocie i całkowitej bierności odbiorcy kultury masowej. W błyskotliwym esejku na temat telewizji, tej największej zarazy kultury współczesnej, Hans Magnus Enzensberger zbija, krok po kroku, obiegowe tezy na temat konsumenta telewizyjnych przekazów („Kino” 7, 8/96). W konkluzji stwierdza, że wszystkie, rozpowszechniane w apokaliptycznym tonie, opinie o zgubnym wpływie telewizji na jej odbiorców są raczej projekcjami i sądami życzeniowymi niż dobrze udokumentowanymi konkluzjami. Może więc diabeł siedzący w szklanym pudełku nie jest tak straszny, jak się go aż nazbyt często maluje.

Uświadomienie sobie powyższego pozwala, jeśli nie zupełnie zmienić, to przynajmniej nieco oddemonizować jednoznacznie negatywny wizerunek pop-kultury zakonserwowany w „elitarnych” publikacjach.

3. Wpływowi kultury masowej najczęściej ulegam w środę, szczególnie wtedy, gdy jest to środa pucharowa. Wówczas ulegam wpływowi kultury masowej na godzin parę i czas ten ma dla mnie wymiar zgęszczonej intensywności istnienia. Zdarza się jednak, że środa traci swe jednodniowe, przemijające właściwości – a dzieje się tak w regularnych czteroletnich odstępach – i wydłuża się do dwóch a nawet trzech tygodni. Wtedy to, w czasie trwania piłkarskich mistrzostw Europy i mistrzostw świata,

ulegam kulturze masowej w stopniu jeszcze intensywniejszym i ulegam jej, co tu kryć, nie bez przyjemności. Jedną z cech charakterystycznych przebywania w zakrzywionej czasoprzestrzeni przeżywanego meczu jest brak komunikacji z tymi, którzy wpływem tej formy kultury masowej nie ulegają. Trudno bowiem o dialog, kiedy tłumaczyć trzeba rzeczy podstawowe: że, dajmy na to, Donadoni to nie jest nazwa włoskich soków owocowych, a Rui Cošta to nie jest, w żadnym wypadku, nazwa nadatlantyckiego kąpieliska w Portugalii. Kłopot tego, który uległ wpływom kultury masowej, nie polega na sugerowanej w pytaniu wstydlivości w manifestowaniu swoich fascynacji i olśnień. Jest to kłopot znacznie bardziej elementarny, ponieważ wyraża się w nim dojmujący dramat alienacji. Wiąże się on bowiem z dobrowolnym skazaniem samego siebie na czasowe przebywanie w szklanej kuli wzruszeń z tymi tylko, którzy podzielają nasz entuzjazm oraz z towarzyszącą tej sytuacji traumatyczną świadomością, że wszelkie próby kontaktu z całą resztą przypominają bezowocne związki grochu ze ścianą.

DARIUSZ CZAJA, pracuje w Katedrze Etnologii UJ, członek redakcji „Kontekstów”. Wydał *Mitologie popularne* (red., 1994).

# SZANSA DLA KAŻDEGO

*Ewa Kuryluk*

1. Oczywiście, że tak, ale nie tylko współcześnie. Kultura masowa istniała zawsze lub przynajmniej prawie zawsze, tzn. od momentu, gdy obok przedmiotów unikalnych człowiek zaczął swoje wyroby powielać – stosując odlew, odcisk, druk, czy też masowo kopiując oryginał. Kultowe statuetki, głównie z terakoty, produkowano masowo w starożytnym Egipcie, Grecji i Rzymie. Masowo produkowano to wszystko, co przeznaczone było dla zmarłych (maski, całuny, trumny, sarkofagi), a także wiele rzeczy służących do codziennego użytku, a jednocześnie będących dziełami sztuki o sensie symbolicznym, magicznym i sakralnym (np. zwierciadła z brązu w Chinach ewokujące harmonię przyrody, w Grecji erotyzm, w Egipcie kult słońca, a wszędzie nawiązujące do symboliki solarno-lunarnej). W średnio-wiecznym Rzymie działał cech kopistów zaopatrujących masy pielgrzymów z całej Europy w kopie wszystkich „prawdziwych wizerunków” (*vera icon*) Chrystusa, które się w tym mieście wówczas znajdowały. W ten

sposób masa wiejskich kościółków mogła się poszczycić posiadaniem „prawdziwego” oblicza Pana. Później przyszły oleodruki, fotografie, ksero. Zresztą czym jest w ogóle legenda o odcisnięciu się twarzy Chrystusa na chustce Weroniki, jeśli nie „snem” o kserografii. Stąd nic dziwnego, że cudowny odcisk stale się „rozmnażał”: przez powielanie i samopowielanie.

Im więcej ludzi na ziemi i im wyższa technologia, tym bardziej masowa kultura.

2. Każdy produkt człowieka, a więc zarówno kultura najbardziej elitarnego lotu, jak i kultura masowa, niesie jakieś zagrożenie, z tym, że czasem nawet trudno powiedzieć jakie. Główny problem masowości to wszechobecność (słów, obrazów, kolorów, dźwięków, melodii). Ale ten problem staje się naprawdę groźny dopiero wtedy, gdy nad ogromną masą konkurujących ze sobą produktów kontrolę przejmuje jedna jedyna instancja (jedna partia, jeden Kościół, jedna handlowo-przemysłowa mega-spółka). Tak, teza o niebezpieczeństwach stwarzanych przez kulturę masową to tylko stereotyp. Problem prawdziwy to stale powiększająca się ilość ludzi (na nie powiększającej się planecie) dysponujących coraz to większą ilością przedmiotów, przekazów, technologii *etc.*, które teoretycznie mogłyby być błogosławieństwem, ale częściej okazują się piekielną pułapką.

3. Dla każdego. Wszyscy słuchamy radia i płyt, oglądamy telewizję, czytamy gazety i książki, kontaktujemy się za pośrednictwem telefonu, faksu, komputera. Każdy z nas jest pod wpływem masowej kultury, choć dla jednego idolem jest Presley, dla drugiego ksiądz z Radia Maryja. Moimi ulubieńcami są Gérard Philippe i Greta Garbo.

Co jeszcze? Nie należy brać poważnie tych wszystkich, którzy krzywią się na kulturę masową ze szklanego ekranu. A i tych, co przez mass media czują się niedopieczeni. Człowiek to istota próżna. Pragnie, by go znał – i kochał – cały świat. Kultura masowa daje tę szansę coraz większej masie ludzi. Ale sława – jak już zauważył Andy Warhol – trwa pięć minut. Więc ten, kto przed chwilą niczego tak nie pragnął, jak wystąpić w telewizorze, za moment będzie psioczył na telewizję – bo już w niej występuje ktoś inny.

EWA KURYLUK, ur. 1946 w Krakowie, malarka i pisarka. Autorka m. in. *Podróży do granic sztuki, Wiedeńskiej Apokalipsy, Salome albo rozkoszy*, powieści *Wiek 21* (1992, polskie wydanie 1995).

# MIĘDZY ZACHWYTEM A NUDĄ

*Jan Michalski*

1. Zjawisko „kultury masowej” nie jest dziś ekscytujące jak, dajmy na to, trzydzieści lat temu. Zdaje się, że nikogo nie obchodzi. Taniść, powszechność i dostępność dóbr kultury nie wywołują już ryku moralistów. Na to, że sztuką nazywa się film lub inną rozrywkę, można już przy-  
mknąć oko, ziewnąć...

Przywykliśmy, że skoro istnieje rynek, to jest produkcja i towar. Wytwory rynkowe nie kryją swego oblicza, a jeśli trochę udają, opakowane w pozór jakichś wyższych aspiracji, to taka pomysłowość jest nawet zabawna. Eco, Kieślowski i inni zaspokajają przecież swymi wyrobami jakąś część rynku potrzeb duchowych. Może są to potrzeby mgliste, ćwierć- i półpotrzeby, ale cena nie jest wygórowana, ot, w sam raz. Ponieważ sam wychowałem się na kulturze masowej, mam wobec niej dług wdzięczności i mile wspominam filmy Felliniego, Kurosawy, Peckinpaha i wielu innych krawców wyobraźni i dostawców wrażeń. Kina nie uważam za sztukę, ale to przekonanie całkowicie prywatne i odosobnione i nie wiem, czy nie fałszywe.

2. Nie, nie, nie niesie zagrożeń, broń Boże! Ludzie potrzebują zachwytu i pragną, żeby trwał tylko minutkę, potrzebują idoli, którzy mają piękne białe zęby i rozśmieszają ich.

3. Kultura masowa (co za paskudny termin) jest przeznaczona dla nikogo, to jest – na rynek. Rynek, jak każdy rynek, kiedyś się wyczerpie i ludzie powyrzucają telewizory i radia na śmietnik. Może zaczną znowu śpiewać i opowiadać sobie rozmaite historie? Bawić się wesoło w znajomym gronie? Rozmawiać? Producenci mnożą podniety, lecz jest zupełnie oczywiste, że nie może to trwać w nieskończoność.

Ulegam wpływom tego zjawiska – mówię jak na spowiedzi – i okrutnie mnie ono czasem męczy. Strasznie lubię oglądać filmy z Bruceem Willisem i stare kryminały, i parę innych fajnych rzeczy. Pewne rzeczy mi się nudzą (nuda...), na przykład westerny, które kiedyś uwielbiałem, albo Marilyn Monroe, którą też kiedyś... a teraz jestem napalony na Betty Davies.

Nuda.

Uległość.

Przemoc.

Przemoc finezyjna, inteligentna, i przemoc bezczelna, brutalna na tle

nudy, uległości. Zakasane rękawy producentów i dystrybutorów, którzy chlast–chlast kroją i pakują towar. Organizacja produkcji – podstawa. Organizacja dystrybucji – zasada. Na końcu tego sznureczka – ja, anonimowy klient, bach–bach!, rozrywam pociskiem zapalającym straszego potwora, który ma oczy w tyłku.

*À propos.* W tym roku na egzaminach do szkół średnich dzieci dostały pięć tematów z Tolkiena. Zdaje się, że nikogo to nie obchodzi. Tolkien? Fajny gość.

Nuda.

Koniec.

JAN MICHALSKI, ur. 1961, historyk sztuki i wydawca publikacji artystycznych, publikował m.in. w „Magazynie Artystycznym”, „Obiegu”, „Znaku” i „Kapitałiście Powszechnym”.

## WOŁĘ BYĆ SOBĄ

*Zbigniew Namysłowski*

1. Zjawisko kultury masowej niewątpliwie istnieje: muzyka ogólnie nazywana rockową, w Polsce disco–polo, niektóre gałęzie kultury fizycznej (piłka nożna, olimpiady, mistrzostwa świata).

2. Kultura ta może nieść zagrożenia. Sama masowość stwarza zagrożenie. Uniformizuje, podobnie jak totalitaryzm tępi indywidualność, często wyzwała agresję (grupy o nieco odmiennych zapatrywaniach – na przykład punki ze skinami – biją się), nacjonalizm lokalny i międzynarodowy (kibice sportowi biją się za kluby, miasta czy kraje – zależnie od okoliczności).

Wielką rolę, w tym wypadku szkodliwą, pełnią mass media. MTV wywiera wpływ na cały świat. Niestety bardzo często zły. Chora psychika, paranoiczne widzenie świata, narkotyczne odjazdy, seks wulgarny, często i naczej. Z tego wszystkiego nasze disco–polo wydaje się najmniej szkodliwe (pewnie dlatego, że nasze media dotychczas nie zajmowały się zbyt tym gatunkiem).

3. Kultura masowa przeznaczona jest dla ludzi bez wyobraźni, bez własnego gustu, bez własnego punktu widzenia, bez indywidualności, dla tych, którzy łatwo ulegają wpływom. Choć z drugiej strony każdy w jakimś stopniu ulega wpływom kultury masowej. Całkowite odizolowanie byłoby przesadą, mogłoby spowodować wyalienowanie ze społeczeństwa.

Ja jestem jazzmanem, a jazz nie jest sztuką masową. Każdy jazzman musi być indywidualistą – inaczej zginie lub będzie musiał zająć się czymś innym – na przykład kulturą masową.

ZBIGNIEW NAMYSŁOWSKI, ur. 1939, saksofonista i kompozytor jazzowy. W swej twórczości inspirował się bluesem, muzyką rockową i polską muzyką ludową. Do jego najgłośniejszych płyt należą *Lola* (1964), *Winobranie* (1972), *Kujawiak goes funky* (1975), *Zbigniew Namysłowski Quartet and Zakopane Highlanders Band* (1995).

## GŁOS Z MARGINESU

### *Marta Tarabula*

Kultura masowa ma się dziś doskonale; przeżywa okres prosperity zwłaszcza w krajach, gdzie – jak u nas – działają świeżo uwolnione mechanizmy rynkowe. Nasi socjologowie nie muszą już się głowić, jak uzasadnić wyższość „socjalistycznej kultury masowej” nad skomercjalizowaną kulturą masową Zachodu: przedmiot badań stoi przed nimi w czystej postaci. Mamy już polskie „Harlequiny” i polskie „Bravo”, cały szereg pism kobiecych, które uczą „jak go zdobyć i zatrzymać przy sobie na zawsze”, mamy *Czar par*, talk-showy i tasiemcowe seriale telewizyjne, mamy żywego Michaela Jacksona na warszawskim Bemowie i narodową muzykę – disco-polo. Mamy „młodzieżową” piosenkę religijną. I mamy telewizyjny program z Czesławem Miłoszem, w którym pani redaktor całkiem poważnie pyta poetę: „Czy Pan w swojej twórczości walczy ze śmiercią?”

Pojęcie „kultury masowej” można rozumieć co najmniej dwojako: ze względu na jej dystrybucję – masowość odbioru (film, reklama, wysokonakładowa powieść, muzyka popularna itd.) albo, o ile położymy nacisk na pierwszy człon tego wyrażenia, ze względu na poczucie smaku. Jeśliby spojrzeć na ten termin właśnie od strony smaku, okaże się, że „kultura masowa” to pojęcie zbudowane na zasadzie oksymoronu. Uczestnictwo w kulturze jest rzeczą indywidualną. Jeśli czytamy książkę, obcujemy z nią sam na sam; jeśli kupujemy do domu obraz, musimy mu w jakiś sposób sprostać, „wytrzymać” go: musimy z nim żyć, na niego patrzeć, odbierać to, co ma nam do powiedzenia. Wśród dóbr kultury warto poruszać się

samodzielnie i swobodnie: cała przyjemność polega na dokonywaniu wyboru, zgodnie z własnym gustem i przekonaniami. Jest jednak pewne niebezpieczeństwo: może się okazać, że w swoich przekonaniach jesteście odosobnieni. Za to w obrębie kultury masowej samotność nie grozi nikomu: jest to strefa bezpieczeństwa, obszar błędnego lenistwa umysłu. Indywidualny gust wymienia się tu na standard, własne zdanie – na poczucie współuczestnictwa. Świat jest prosty i nieskomplikowany. Dwa główne bieguny kultury masowej – ckliwy sentymentalizm z jednej, a przemoc z drugiej strony – mają streszczać w sobie całe życie. Dlatego produkty kultury masowej – w przeciwieństwie do dzieł sztuki – nie mówią słowa prawdy o rzeczywistości. Nie to zresztą jest ich celem; celem jest sukces rynkowy. Muszą trafić w tzw. średni poziom, być na tyle łatwe i banalne, aby każdy – w wieku od lat 5 do 105 – zechciał je, bez zbędnego trudu, zrozumieć i zapłacić drobną kwotą za swoje „uczestnictwo w kulturze”. Dla kogo powstaje więc kultura masowa? Dla wszystkich. Czyli dla nikogo.

Kultura masowa działa jak przeżuwać. Nie bez powodu związane z nią słowo zaczerpnięte z technologii przemysłu mleczarskiego: homogenizacja. W zamian – oferuje popularność. Kultura elitarna, która marzy, aby zbłądzić pod strzechy, dociera tam najczęściej w postaci swojej własnej karykatury.

Gdy Leonardo namalował *Mona Lisę*, było to niewątpliwie dzieło kultury wysokiej. Obraz ten, wielokrotnie analizowany, doczekał się całego szeregu studiów interpretujących nie tylko przedstawioną postać, ale także każdy z elementów pejzażu w tle. Gdy popularyzacja tego dzieła przeniosła go w obszar kultury masowej, z *Mona Lisy* – jak z kota w *Alicji* – pozostał jedynie uśmiech: każde dziecko wie, że jest to uśmiech tajemniczy. I oto zjawił się Marcel Duchamp, który w okolicach tego uśmiechu przyprowadził wąsą. Wąsata Mona Lisa weszła na powrót do kanonu dzieł sztuki, tym razem sztuki współczesnej – dzięki ironicznemu komentarzowi artysty. Gest Duchampa ukazuje jedną z ważnych dróg dzisiejszej sztuki: artyści zobaczyli w kulturze masowej źródło inspiracji i materiał, który daje się przetwarzać dowolnie i bez ograniczeń. Zawdzięczają jej wiele Duchamp i Picabia, dadaiści i surrealiści, Andy Warhol i cała fala pop-artu, aż do współczesnych nam postmodernistów, którzy budują swoje prace na zasadzie „podwójnego kodowania” i gry z widzem. Bez kultury masowej nie byłoby Jeffa Koonsa, Tarantino, Kazika Staszewskiego, Piotra Młodożeńca... Tym, co ich odróżnia, jest ironia i dystans, z jakim traktują zaczerpnięte stamtąd motywy, poczucie humoru, bez którego nie ma dobrej sztuki, a które chroni przed typowym dla kultury masowej śmiertelnie poważnym banałem.

Pytają Państwo, czy ulegam wpływom kultury masowej. Muszę przyznać, że mam w tej mierze pewne poczucie winy. Zawdzięczam je Mariuszowi Szczygłowi, który swój artykuł w „Magazynie Gazety Wyborczej” poświęcony Januszowi Laskowskiemu i jego piosence zaczyna od

słów: „Czy znają Państwo piosenkę *Świat nie wierzy łom?* Jeśli nigdy jej nie słyszeliście, należycie do wąskiej grupy inteligencji, która oddaliła się od rzeczywistości.” Ze wstydem przyznaję, że nigdy nie słyszałam tej piosenki. Oddaliłam się od rzeczywistości: jestem marginesem społecznym. I nie uratuje mnie nawet moja słabość do wampirów.

MARTA TARABUŁA, historyk sztuki i krytyk, prowadzi galerię „Zderzak” w Krakowie. Publikowała w „Res Publice”, „Magazynie Artystycznym”, „Formacie”.

# NIE BYĆ ZANADTO SNOBEM

*Adam Zagajewski*

Kultura masowa istnieje. Zapewne pojęcie to nie jest doskonałe i niejednen dialektyk może wykazać, iż jest ono wewnętrznie sprzeczne. A jednak trudno inaczej określić muzykę której słucha młodzież – i nie tylko młodzież, filmy o szybkiej akcji, większość programów telewizyjnych. Kultura masowa w sposób jak mi się wydaje niedoskonały odpowiada na archaiczne potrzeby człowieka: muzyka rockowa operuje elementem ekstazy, filmy i seriale telewizyjne zaspokajają potrzebę poddania się epickiej narracji. Nie bez winy jest kultura wyższa, która w naszych czasach wytwarza mało dzieł prowokujących odpowiedź ekstatyczną i niewiele też ofiarowuje epiki.

Zagrożenie ze strony kultury masowej polega na tym, że nie potrafi ona zaspokoić tych potrzeb kompletnie; ani jej ekstaza nie jest oczyszczająca, ani jej epika nie dostarcza mitycznych wzorów. Kultura masowa sprzyja głupcom i automatom. Ale czasem bywa dowcipna, pomysłowa.

Nielatwo o tym mówić w epoce, która nie posiada ideału wykształcenia. Cywilizacje, jakie znamy, wyposażone były zawsze w ideał człowieka wykształconego. W naszych czasach mamy do czynienia z coraz bardziej słabnącym modelem edukacji. Można przejść przez francuskie liceum, nie czytając ani jednej książki, należącej do klasycznego kanonu. A co dopiero przez amerykańską *high school!* Matematyka, fizyka, prawo jazdy, wiedza o komputerach i wiedza o konstytucji zstępują humanistyczną tradycję. I nie trzeba się już nawet wstydzić swych luk w wykształceniu.

Ale kultura masowa nie jest na ogół „zła” i nie są „źli” ci, co tylko na niej się wykarmili. Nie zgadzam się tu z nieodżałowanym Jospem Brodskim, który uważał, że czytelnicy poezji nie popielniają zbrodni. Otóż nie; kultura masowa wcale nie wytwarza potworów. Każdemu chyba zdarza się spotykać ludzi nie trzymających w domu ani jednej książki, a jednak dobrych, prawdziwie dobrych. Istnienie kultury masowej uświadamia nam jeszcze dobitniej, że etyka i kultura często, niestety, rozmiągają się. Nie ma etyki masowej i etyki elitarnej.

Kultura wyższa wzmacnia intensywność życia i przeżywania, dostarcza materiału do budowy indywidualności, wzmacnia nas (i także czyni nas snobami – nieraz ranimy owych ludzi dobrych i nieoczytanych). Otwiera nas także na przestrzeń tego, co nieznanne. Niekiedy konfrontuje nas z pięknem, a piękno w tajemniczy sposób przemienia nasze życie.

Wszyscy – z wyjątkiem kilku nie wychodzących z biblioteki fanatyków – ulegamy wpływom kultury masowej. Ja też. Lubię niektóre piosenki, filmy, nawet te, które na pół tkwią w wyobraźni kultury masowej. Staram się nie być zanadto snobem.

ADAM ZAGAJEWSKI, ur. 1945 we Lwowie, poeta, prozaik i eseista. Ostatnio ogłosił tom prozy *Dwa miasta* (1991), a z wierszy *Płótno* (1990) i *Ziemia ognista* (1994).

**NOWOŚĆ WYDAWNICTWA**

**znak**

**Ks. Jan Twardowski**  
**SPÓŹNIONE KUKANIE**

Najnowszy tomik zawierający niepublikowane dotąd, powstałe w ostatnim czasie wiersze ulubionego przez wielu księdza-poety. Pełna dobroci, mądrości i sympatii do świata książka spotka się z pewnością z nie mniejszym niż poprzednie zainteresowaniem.



*Ars Sacra*

---

# MALOWAĆ TYLE, ILE SIĘ ROZUMIE

*Tadeusz Boruta*

Obraz Eugeniusza Muchy *Boże narodzenie* przedstawia nagą kobietę, leżącą na ziemi w momencie porodu. Postać rodzącej zwrócona głową do dołu, z rozwartymi nogami skierowanymi ku górze, niemal całkowicie wypełnia kadr płótna. Jej korpus, malowany żarzącymi się różami i czerwieniami, nierozdzielnie przynależy do ziemi, zaznaczonej podobnie intensywnymi kolorami. Z tej partii obrazu wycina się twarz matki, przywołująca z pamięci formę złotej maski mykeńskiej, przykuwającej widza spojrzeniem pustych oczodołów i bezdzwięcznych warg. Inaczej potraktowana jest górna część obrazu – w przeciwieństwie do niemal jednorodnego dołu jest ona niezwykle dynamiczna, budowana na kontrastach kolorystycznych i znaczeniowych. Łono i nogi rodzącej malowane świecącymi i ciepłymi oranżami, ugrami i żółciami, kontrastują z wyrastającym z łona, ukrzyżowanym Chrystusem o formie ludowego świątka, malowanego zimnymi szarościami, zieleniami, bielą i czernią. Rozwarte, gorące nogi matki otaczają trupio sine ciało narodzonego – ukrzyżowanego, a zarazem zmartwychwstałego Jezusa. To dokonujące się zmartwychwstanie wyrażone jest przez artystę użyciem chwalebnej, a nie cierpiętniczej formy ukrzyżowanego, a także wprowadzeniem nogi matki pomiędzy dłoń a belkę krzyża, do której powinna być przybita. Kompozycję uzupełniają postacie dwóch łotrów, ukrzyżowane po bokach, a także niewielkie, komentujące postacie mężczyzn w prawym rogu obrazu, wśród których znajdujemy malarza z paletą i pędzlem. Zarówno ta grupa, jak i pasące się w tle owce stanowią typowe dla Muchy wypełnienie

obrazu, decydujące o panującym zazwyczaj w jego płótnach wrażeniu *horror vacui*. Całość dzieła jest mistrzowską kompozycją, budowaną na równoważących się diagonalach z dużą centralną postacią oraz mnożeniem drobnych form i narracji na obrzeżach obrazu. Daje to efekt hierarchiczności przy zachowaniu wewnętrznej ruchliwości płótna.

Ten przydługi opis jednego dzieła wydaje się uprawniony, gdyż właśnie ten konkretny obraz jest idealnym przykładem pozwalającym pokazać wszystkie cechy – zarówno artystyczne, jak i znaczeniowe – bogatej twórczości Eugeniusza Muchy, a także przywołać historię recepcji tej niełatwej sztuki.

*Boże narodzenie* artysta namalował w 1973 roku po śmierci swojej matki, która wcześniej owdowiawszy, samotnie wychowała dziewięcioro dzieci. Była bohaterką wielu obrazów Muchy, najczęściej jako wieloreka kobieta w chustce na głowie, przytulająca każde ze swych dzieci. Ale obraz, o którym mowa, przedstawia zupełnie inne macierzyństwo. W miejsce matczynego ciepła i nierozzerwalnego związku z dzieckiem mamy tu antynomię tych uczuć – ostre przeciwstawienie matki i syna. Łono rodzącej jest jednocześnie Golgotą. Artysta dotyka prawdy o umieraniu już od momentu narodzin. Ujawnia się tu jakaś pierwotna niezgoda na los zarówno archetypicznej matki–ziemi, jak i syna–świętka, symbolizującego kulturę.

Ten niezwykle dosadny obraz od początku wzbudzał wiele emocji. Pokazany po raz pierwszy na wystawie *Mity, wierzenia, symbole* w galerii „Pryzmat”, nagrodzony pierwszą nagrodą za wartości artystyczne – stał się jednocześnie przyczyną skandalu, mnożących się protestów, domagających się usunięcia obrazu (z żądaniem takim wystąpiła zarówno partia, jak i ojcowie jezuici). Z podobnymi problemami spotkało się *Boże narodzenie* na wystawie w RFN, gdzie właściciel galerii musiał zapłacić karę za „obrazę uczuć religijnych”. Jak twierdzi autor – za życia matki nigdy nie odważyłby się na tak radykalne potraktowanie tematu, ale stan psychiczny, w jakim znalazł się po jej stracie, wywołał w nim siłę wyrażenia swych wyrzutów wobec Boga.

Właśnie w tym obrazie najmocniej ujawniło się *credo* malarstwa Eugeniusza Muchy, który chce się przebić przez przytępioną wrażliwość współczesnego człowieka, obudzić, podrażnić, a nawet sprowokować. Reakcje, z jakimi się spotkał, przeraziły go i *Boże narodzenie* nie było potem pokazywane przez kilkanaście lat. Dopiero z końcem lat osiemdziesiątych zostało na powrót odkryte przez krytykę i pokazane na kilku wystawach. Stało się też inspiracją dla kilku obrazów o tym samym tytule – autorstwa młodych malarzy z kręgu „nowych dzikich”. Malarstwo Eugeniusza Muchy przeżyło renesans w latach stanu wojennego nie tyle ze względu na jego religijne treści, co z powodu prostej, ekspresyjnej formy, odważnego traktowania tematu, agresywnego, kontrastowego używania koloru. Ale o ile młodzi „dzicy” – znajdując w nim ojca – stosowali podobne środki jedynie, żeby szokować, wulgaryzować, a przede wszystkim igrać z wartościami, o tyle u Muchy radykalność środków wpływała zawsze z prawowania się z losem, egzystencjalnego uwikłania i niezwykle indywidualnego czytania Ewangelii. Mucha nie jest bynajmniej heretykiem, jego ciągła interpretacja Pisma Świętego jest niesłuchanie ortodoksyjna, ale jednocześnie prywatna. Artysta „uczeił się” tematów religijnych jak

koła ratunkowego. Oglądając jego obrazy, mamy wrażenie, że chodzi mu o ocalenie jakiejś prawdy o życiu, jego istotności i przemijalności.

Teologia Muchy – a o takiej mamy prawo mówić, gdy spojrzymy na całość jego malarskiego dzieła – wyrasta z przekonania, że sztuka religijna nie błądzi, gdyż bazuje na uczuciach ludzkich: bólu, lęku, radości. „Jest to rzeczywistość żywa i realna, wystarczy tylko tknąć” – mówi artysta. W tym stosunku do rzeczywistości religijnej należy szukać przyczyn spójności jego malarstwa sztalugowego z realizacjami fresków, które wykonał w dziesięciu kościołach południowo-wschodniej Polski. Nie ma tu, częściej w przypadku innych artystów, „schizofrenii” pomiędzy twórczością oficjalną a realizacjami kościelnymi, traktowanymi jako wakacyjny sposób zarabiania pieniędzy. We freskach Eugeniusza Muchy jest to samo napięcie formy artystycznej co w obrazach, ta sama odwaga poszukiwania nowej ikonografii. Dodać tu należy niezwykle wycucie architektury, w której przyszło mu tworzyć.

Szczególnie warto zwrócić uwagę na realizację polichromii w jego rodzinnej wsi Niewodna koło Rzeszowa, gdzie podkreślił architekturę gotyckiego kościoła, potęgując ją prostymi środkami malarskimi i tworząc niezwykle rozbudowaną iluzję sklepienia. Zabieg ten zrytmizował i uszlachetnił zastaną, prowincjonalną architekturę. Znakomicie też wypełnił swymi freskami kopułę kościoła w Starym Lublińcu, o której pisał w „Tygodniku Powszechnym” z 12 marca 1978 Tadeusz Chrzanowski: „szczególnie udana jest kompozycja w kopule, która wywodzi się z tradycji przedstawień w tym właśnie miejscu Pantokratora i łączy go z innym wątkiem: *deesis*–modlitwy. To jednak tylko temat: jego rozpracowanie jest na wskroś oryginalne; dominująca postać Zbawiciela wyłania się tu jakby z obrzeża kopuły, wypływa z okien, to znaczy ze światła, i jakby rozszczał się w dalsze wcielenia Chrystusa, w symbolikę, która kulminuje w przedstawieniach Krzyża–Ofiary i Oka Opatrzności–wszechwiedzy i wszechmiłości boskiej.” Do wybitnych osiągnięć Eugeniusza Muchy należą też freski w kościele św. Józefa w Rzeszowie, które tak zachwyciły ówczesnego rektora KUL–u, że zaprosił artystę do wymalowania ścian w kaplicy uniwersyteckiej, gdzie twórca podjął trud przedstawienia założeń encykliki *Pacem in terris* poprzez sceny z Ewangelii. Artyści współpracujący z nim przy tych realizacjach wspominają, że Mucha, dając im dużą samodzielność, jednocześnie nigdy nie zgadzał się na rutynę, ciągle wprowadzał zmiany, tak że końcowy efekt znacznie różnił się od pierwszego projektu.

Różnorodność oryginalnych, często niemal „barbarzyńskich” pomysłów, niechęć do nonszalanckiej, malowanie „z uczucia” uczyniły Muchę „wiecznym amatorem”, który mimo olbrzymiej wiedzy warsztatowej nigdy nie chciał malować na chłodno i z wyrachowania. Edukacja artystyczna młodego Muchy przypadła na pierwsze lata powojenne i okres stalinowski. Nic nie wskazywało, że ówczesny młody ZMP–owiec o radykalnych poglądach będzie malować kościoły. Jest absolwentem krakowskiego liceum plastycznego i ASP, gdzie studiował kolejno u Rzepińskiego, Marczyńskiego, Taranczewskiego i Łakomskiego, u którego zrobił dyplom obrazem *Wieszanie zdrajców Targowicy* (1955). Już w trakcie studiów zdobywał nagrody i wyróżnienia między innymi na propagandowej wystawie *Młodzieli walczą o pokój* w warszawskim Muzeum

Narodowym w 1952 roku. Malował w tym czasie zgodnie z duchem epoki, najczęściej jednak sięgając do tematyki chłopskiej, która powracała także w późniejszej twórczości w motywach Orki i Siewcy. W okresie studiów miał niezwykle radykalne poglądy rewolucyjne i – jak twierdzi – jego naiwność polityczna była wykorzystywana. Świącie wierzył, że nadszedł czas „wyrównania krzywd”. Po jednym z jego wystąpień podczas posiedzenia senatu uczelni, gdzie wzywał do „krwawej rewolucji”, został usunięty z pracowni przez Taranczewskiego, a na odwrocie jego obrazów ktoś napisał „Krwawy Mucha”. Jego nieobliczalności bała się nawet partia (której nigdy nie został członkiem). „Dzisiaj, kiedy sobie przypomnę, jaki byłem, sam jestem sobą przerażony. Byliśmy drapieżni” – wspomina Mucha.

Uratował siebie dzięki pobożnej matce i rodzinie (dwóch braci księży). Ważny okazał się także przypadek. Kiedy na piątym roku studiów ożenił się i musiał zarobkować, z pomocą przyszedł mu brat–ksiądz, zatrudniając go jako pomocnika przy malowaniu polichromii w kościele w Dobrzeczkowie. W efekcie „niedoszłemu rewolucjonście przyszło malować aniołki”. Musiał wówczas często sięgać do Pisma Świętego, a lektura ta dała mu odpowiedzi na dręczące go pytania. Po skończeniu akademii znalazł się w pustce i psychicznym „dołku”. Nie malował przez trzy lata. Język artystyczny wyniesiony z uczelni okazał się nieprzydatny do wyrażania siebie. Dopiero przypadkowa wizyta na wystawie twórców ludowych i wzbudzone przez nią refleksje dały mocny impuls do malowania. Zaskoczyło go, że „taki chłop–ludowy twórca potrafi tak prosto określić formę. Robi tyle, ile rozumie.” Forma artystyczna wyrasta z prostoty ducha, a nie z udawania i naśladowania kogoś lub czegoś na zewnątrz. Obraz jest notacją stanu tego ducha, jego lęków i uniesień, a nie pretensją do wielkości i chęci zmieniania świata.

Po tym wstrząsie Mucha postanowił uczyć się malowania „od początku”. Zaczął od autoportretu – twarzy szczerlnie wypełniającej kadr obrazu, malowanej prostymi, zdecydowanymi pociągnięciami pędzla, niemal czarno–białej, z czasem dopiero odważając się dodawać stopniowo kolor. W pracy tej odrzucił zarówno socrealizm, jak i koloryzm, wszechwładnie panujący w akademii. Tworzył taką formę, jaką w danym momencie rozumiał. Po raz pierwszy odważył się wysłać swój autoportret na wystawę do Szczecina i od razu odniósł sukces. Zdobył nagrodę, a obraz został zakupiony przez muzeum i był reprodukowany na okładce miesięcznika „Magazyn Kulturalny”. Sukces ten upewnił go w trafnym wyborze. Zaczął intensywnie malować, a jego sztuka – coraz odważniejsza zarówno w formie, kolorze, jak i w tematyce – zawsze wzbudzała emocje i dyskusje. Swój oryginalny styl Eugeniusz Mucha osiągnął zmusną i intensywną pracą, ale także dzięki odzyskanej świadomości swego kulturowego rodowodu i dziedzictwa.

Obrazy Muchy pokazywane na wystawach niezależnych w latach osiemdziesiątych znakomicie korespondowały z ideałem tych prezentacji, zaskakując zarówno siłą wyrazu, jak i młodzieńczą, emocjonalną formą. Przyczyn zainteresowania twórczością Muchy w tym czasie szukać by trzeba nie tylko w tematyce, ale i w formie plastycznej, która ukorzeniona w polskim, prowincjonalnym baroku i sztuce ludowej – w sposób naturalny, niemal organicznie

łączy się z doświadczeniami sztuki współczesnej, pozwalając na wyrażenie uczuć, lęków i losu, nas – samotnie stojących wobec Boga, drugiego człowieka i danego nam czasu.

TADEUSZ BORUTA, ur. 1957, artysta malarz, autor kilku wystaw problemowych, m.in. *Misterium Męki Pańskiej* (1986), *Cóż po artyście w czasie marnym?* (1991); laureat kilku nagród i wyróżnień, m.in. na Międzynarodowym Biennale Sztuki Sakralnej w Opolu; uczestnik licznych wystaw, ostatnio: Rzym (1993), Thum, Lugano (1994), Warszawa (1996); publikował m.in. w „Biuletynie ZPAP”, „Znaku” i „Tygodniku Powszechnym”.

# POWRÓT DO RACZKOWANIA

Z EUGENIUSZEM MUCHĄ,  
MALARZEM I TWÓRCĄ KOŚCIELNYCH POLICHROMII,  
ROZMAWIA KRYSZYNA CZERNI

KRYSZYNA CZERNI: *Wiem, że edukacja malarska kosztowała Pana wiele wysiłków i wyrzeczeń, ale kiedy przyglądam się Pana obrazom, zastanawiam się, czy Akademia była Panu tak naprawdę potrzebna? Czy warto było tak się poświęcać, skoro po Akademii wrócił Pan do źródeł swego malarstwa? Nie można oczywiście nikomu odmawiać prawa do wykształcenia, ale wydaje mi się, że w pewnych przypadkach Akademia może być miejscem deprawującym, psującym pierwotną świeżość spojrzenia i wyobraźni. Czy Pan nie żałuje, że Pan studiował?*

EUGENIUSZ MUCHA: Nie. Od dziecka marzyłem, żeby być malarzem, pamiętam, że jako chłopiec potrafiłem biegać kilkadziesiąt kilometrów, żeby tylko zobaczyć, jak rzeźbiarz gdzieś robi nagrobki, jak malarze malują, wystawiają – w Jaśle, Rzeszowie czy Strzyżowie... Bardzo daleko chodziłem na piechotę, z akwarelkami, podglądałem malowanie kościołów i zawsze chciałem się dostać na Akademię. Zaraz po wojnie, na dachach, pociągami, przyjechałem do Liceum Sztuk Plastycznych. Cieszyłem się, że jestem w środowisku, zetknąłem się z reprodukcjami, muzeami, z Rembrandtem – bardzo mi to było

potrzebne, chciałem nasycić się sztuką. Do dzisiaj mi to zostało, nie podchodzę do dzieł sztuki krytycznie – tylko potrzebuję się nimi cieszyć. No a po tym całym socrealizmie nie mogłem sobie poradzić i zacząłem zastanawiać się, jak pracują tacy świątkarze – właściwie nic nie umieją, tylko czują, a potrafią określić formę. Próbowałem poniekąd nawiązać do tych źródeł, wróciłem, i tak to się później potoczyło, że rzeczywiście moje obrazy mają jakiś ludowy pierwiastek...

Uważam się za profesjonalistę, bo skończyłem Akademię, mam dyplom i podejmuję się czasem poważnych prac, polichromii – ale pamiętam, kiedy jeszcze malowałem kościoły, koledzy często mi mówili: „Gieniu, ty jesteś amator, zaczynasz i nie wiesz, jak dalej zrobić...” Rzeczywiście, ja tak maluję obrazy: staram się dobrze, ale zawsze jakby od nowa, nie zwracam uwagi na to, jak robię, tylko żeby wyszło, żeby osiągnąć wyraz. To jest najważniejsze.

*Sztuka współczesna na nowo odkryła to wszystko, co można nazwać „sztuką peryferii”, to znaczy twórczość ludową, jarmarczną, malarstwo dzieci, także sztukę chorych psychicznie. Jak Pan myśli, czego szukają ludzie w tego typu dziełach? Czy artyści ludowi i naiwni mają coś, czego brakuje artystom profesjonalnym?*

Artystom profesjonalnym właściwie często przeszkadza dyplom, to, że są „profesjonalni” i mają niejako obowiązek tworzenia. A artyści ludowi tworzą z potrzeby, z pasji, wyrażają się bardzo prosto i dlatego ich sztuka jest tak przejmująca i odświeżająca... Właściwie całe to życie intelektualne akurat w sztuce nie jest wiele warte... Mnie się wydaje, że jak nie wrócimy do prostoty, to zabniemy w zaułki „izmów”, a tam nie ma drogi. Kiedy chodziłem na Akademię, to zdawało nam się, że sztuka współczesna – Mondrian, Kandinsky – pójdzie dalej, że zaczniemy operować znakami, rytmami i wyrazimy wszystko. Nieprawda, to się jednak nie sprawdziło i teraz musimy wracać do malarstwa uczuć, ciepłego – bo tego ludzie potrzebują.

Ja sam bardzo lubię sztukę ludową – chodzę do Leszka Macaka, który ma ogromne zbiory sztuki ludowej i kiedyś zobaczyłem tam niosącego krzyż Chrystusa – artyści ludowego Miki, spod Nowego Sącza. Byłem zdumiony: ten Chrystus przypominał zwierzę, przypominał kobietę, przypominał urzędnika, no, wszystko przypominał – i niósł krzyż. Ten Chrystus wyrażał więcej niż poprawne obrazy! I to jest inspirujące, sztuka ludowa nie znosi pustki, tak samo sztuka ludzi chorych – Monsiela i innych – jest tak naładowana, że nasza sztuka profesjonalna wydaje się pusta, formalna. Ja dużo bardziej przeżywam sztukę ludową niż profesjonalistów, z niej czerpię i nią się cieszę. Chciałbym malować tak jak oni: wyrażać w pełni to, co się myśli; żeby nie kombinować przy obrazie, żeby nie było przerostu formalizmu, bo wtedy obraz może być i piękny, ale obojętny, nic nie dający.

*Tak się złożyło, że w dzieciństwie wszystkie wakacje spędzałam w Rzeszowie i mieszkałam tuż koto kościoła na Staromieściu. Głównym moim zajęciem w czasie nabożeństw było oglądanie ścian, a były na nich wymalowane*

*niesamowite historie: mnóstwo aniołów, napisów, znaki zodiaku, całe opowieści, bardzo ciekawa i chyba nieortodoksyjna ikonografia. Dopiero przygotowując się do rozmowy z Panem, dowiedziałam się, że to właśnie Pan był autorem tego „scenariusza”. Ma Pan podobnych kościołów na sumieniu kilkanaście – we wszystkich właśnie ikonografia jest bardzo oryginalna i samodzielna. Czy malarstwo sakralne traktował Pan jako pracę zarobkową, czy jako powołanie?*

O tym, że zacząłem to robić, zdecydował przypadek. Ale kiedy już podjąłem się malowania polichromii, poczułem, że to jest jednak bardzo poważne i odpowiedzialne zadanie do rozwiązania. Pomyślałem, że to trzeba obmyśleć jakby zupełnie od nowa: obraz musi się włączyć, wypływać z architektury, z liturgii, z teologii – tak jak to robili prawosławni, unicy. Pierwszy kościół wyszedł bardzo jednorodnie, stąd zainteresowanie księdza z Rzeszowa, który zamówił u mnie polichromię do kościoła na Staromieściu. W Akademii kończyłem u Taranczewskiego malarstwo ścienne, ale nie miałem do siebie zaufania, dlatego zaprosiłem do współpracy członków Grupy Krakowskiej; byli tam Urbanowiczowie, Jończyk, Wójcik, Czelkowska. Zdawało mi się, że oni są mistrzami i ja ich wezmę, żeby się od nich czegoś nauczyć, żeby polichromia wyszła rzeczywiście poważnie. Ale było różnie – czasem łapałem się na tym, że ci malarze są mi po to potrzebni, żeby wiedzieć, jak nie należy malować. Człowiek, chcąc być w zgodzie z własną prawdą, musi być bezwzględny. Dziś myślę, że nie zrobiłem tego kościoła tak, jak sobie wymarzyłem, bo inni artyści też narzucili swoje wizje – Wójcik zrobił boczne nawy, Jończyk bardzo piękne, abstrakcyjne prezbiterium, Czelkowska znaki zodiaku, a Urbanowicz te anioły. Kościół wzbudził dosyć duże zainteresowanie, także wśród malarzy.

Malarstwo sakralne zawsze uważałem za misję i nie ustępowałem. Musiałem mieć ideę – bez idei nie potrafiłem malować. Po Staromieściu rektor KUL-u, profesor Rechowicz, zamówił u mnie polichromię w kaplicy akademickiej. Podszedłem do tego bardzo ambitnie, ale miałem ogromne środowiskowe trudności, było dużo ludzi, którzy chcieli to malować, a równocześnie odrzucono projekt Nowosielskiemu – akurat zbiegło się to w czasie z malowaniem przez niego prawosławnej polichromii w cerkwi lubelskiej. Zaangażowano nas, ale bardzo to przeżywałem, właściwie malowałem nocami, żeby się nie narażać ludziom, żeby nie patrzyli. Rektor zadał nam temat: *Pacem in terris* Jana XXIII – postanowiłem to zilustrować scenami z Ewangelii i wybrałem taki środek wyrazu, że właściwie nieistotna stała się uroda Chrystusa i innych postaci, ważne było tylko to, co czynią, akcentowałem to, co zachodzi pomiędzy Chrystusem a tymi ludźmi. Cała polichromia jest bardzo ludowa, postacie przypominają świętki; Urbanowicz zrobił całą ścianę, Jończyk tęczę, Danusia Urbanowicz okna z męczennikami Ugandy, ja znowu winnicę i rozmnożenie chleba – myślę, że to są ciekawe freski. Byliśmy wtedy bardzo młodzi i to był pierwszy bardzo ambitny projekt, potraktowany nie jako praca zarobkowa, tylko zadanie artystyczne.

*W Pana obrazach uderza niesamowita inwencja ikonograficzna i tematyczna – widać, że wychowany jest Pan na Starym i Nowym Testamencie, na żywotach*

*świętych, ale ich interpretacja jest tu bardzo suwerenna, twórcza. Uczta w Emaus w Pana ujęciu to Chrystus siedzący między Leninem i Hitlerem, tamiący z nimi chleb; jest cały cykl brzemiennych Madonn z Chrystusem ukrzyżowanym w łonie, jest obraz, gdzie na zwielokrotnionym krzyżu ukrzyżowane są całe pokolenia... Skąd te pomysły się u Pana biorą?*

Ja tak po prostu myślę, skoro maluję swoje myśli, więc mnie nie wydaje się to dziwne ani niesamowite... Może świat taki jest, może ja jestem naturalny, a świat jest zwariowany... Przyznam się, że jestem przekorny, myślę też, że to jest chęć znalezienia formy: żeby nie było obojętne, żeby zaskakiwało. Ludzie muszą zająć jakieś stanowisko. Dla mnie ważny jest sprzeciw, dlatego że ten, kto się sprzeciwia, oczyszcza własny sąd; jeśli przyjmuje – dobrze, nie przyjmuje – ma swoje własne zdanie i to też jest budujące. Te dziwne obrazy są po to, żeby ludzie się „chwytali” – żeby się zbuntowali albo przejęli, wtedy to jest twórcze.

A obraz *Emaus* tak rozumiem: żyjemy w erze chrześcijaństwa, wszyscy jesteśmy uczniami Chrystusa i nic nie rozumiemy! Tak jak mówił Chrystus: nic nie wiecie, nie słuchacie! Tak to przedstawiłem, bo Hitler i Lenin nic nie rozumieli, przecież też żyli w erze chrześcijaństwa, a równocześnie robili te wszystkie straszne, antychrześcijańskie rzeczy. Chciałem jeszcze zobrazować to, co się przez nich działo, dlatego uczta odbywa się na piramidzie kości. Formalnie potraktowałem ich jednorodnie: Lenin, Hitler i Chrystus są namalowani tak samo – to są ludzie, jest rozmowa i nie wyróżniałem, że jeden z nich jest dobry... Myślę, że ta straszna tragedia, która się stała, jest znakiem, czym może być możliwość realizowania swojej złości. Każdy z nas ma w sobie złość, tylko nie ma możliwości zrealizowania jej na taką skalę. Tak rozumiem nasz czas, że kiedy mamy nieograniczoną władzę, burzymy po prostu Boski porządek. A Pan Bóg dopuszcza to zło, żebyśmy się przekonali, że jest nam potrzebny Bóg i posłuszeństwo Ewangelii.

*Minęło dwadzieścia lat, odkąd w „Pryzmacie” zorganizowano wystawę Mity, wierzenia, symbole. Pana obraz Boże narodzenie dostał wtedy pierwszą nagrodę, został doceniony, ale równocześnie wywołał ogromne kontrowersje i zgorzenie. Ciekawa jestem, jak Pan się wtedy bronil?*

W tym czasie, gdy przyszło zaproszenie na wystawę, umarła mi matka i pamiętam, że z taką determinacją, w strachu, ale namalowałem Matkę Bożą dosłownie rodzącą Chrystusa ukrzyżowanego. Czas w Ewangelii jest inny, myślę, że tak w Ewangelii, jak i w kosmosie wszystko dzieje się równocześnie – dlatego jeśli Chrystus rodzi się ukrzyżowany, to w teologicznym rozumieniu jest to poprawne. Rozmyślnie tak namalowałem, żeby ludzie się zatrzymali przed tym obrazem, choćby się mieli oburzać, ale żeby nad tym pomyśleli. No i rzeczywiście... Jezuci wysłali swojego delegata i partia wysłała swojego delegata i zamknęto wystawę, na żądanie ludzi, których to oburzało. Słusznie, że zamknęli, jeśli to miało mieć tylko taki skutek, ale ja nie poczuwam się do herezji, czy żebym celowo chciał urazić czyjeś uczucia religijne, odwrotnie – chciałem je pobudzić.

Ten obraz był dla mnie bardzo ważny, przekroczyłem w nim jakiś próg lęku, dało mi to ogromną wolność, wiarę, że mogę dalej tworzyć inne obrazy, bardziej odważne, bardziej własne. Przeszedłem na inny etap. Trzeba być prawdziwym, robić to, co się ma do powiedzenia, bo tylko wtedy dokłada się cegiełkę do – nie chcę mówić nieskromnie – skarbnicy wspólnej myśli. A rzeczywistość tak nikt *Bożego narodzenia* wcześniej nie namalował; skorzystałem z wolności, którą Pan Bóg daje człowiekowi, a człowiek z niej korzysta właściwie albo niewłaściwie, robi z niej dobro albo zło. Patrząc na obrazy – swoje czy inne – myślę, że tworzymy w wolności, inaczej nie można, ale równocześnie unaocznia się to, jak bardzo jesteśmy ułomni w stosunku do natury, wszechświata. Tam wszystko jest jednym wielkim porządkiem, a my, ludzie, potrzebujemy świadectwa tego, czym jesteśmy, dlatego interesujemy się malarstwem, literaturą, muzyką. Tylko że w stosunku do porządku Wszechświata to wszystko jest niezupełne. Na moje malarstwo czasem nie mogę patrzeć, tak bardzo jest słabe, blade, w stosunku do treści, które się czuje, przeżywa.

*Jak daleko, według Pana, może się posunąć artysta w swojej wyobraźni? Jeśli nawet założymy, że nie jesteśmy w stanie obrazić Pana Boga, to możemy obrazić odczucia innych ludzi. Gdzie w takim razie jest granica, jeśli nie świętokradstwa, to zgorzenia, której artyście nie wolno przekroczyć?*

Myślę, że Pan Bóg jest dobry i przebacząc cieszy się, bo poszerza to dobro. Może upraszcam, ale wydaje mi się, że ludzką sprawą jest grzeszyć, a Pana Boga przebaczać. Trzeba po prostu kochać, nie ma grzechu, kiedy się miłuje – tak to rozumiem. Kiedy się robi coś tylko z przekory, wtedy jest zło, ale jeśli artysta robi coś z przekonaniem i z wielką pasją, miłością, myślę, że to jest tylko dodatek dobra, właśnie ta cegiełka. Możemy tego nie rozumieć, może nas to obrażać, ale to jest – tak myślę – dobro.

Mój ojciec był organistą i jako dziecko wychodziłem z nim często na chór. Pewnego razu ojciec zaczął grać na sumie polki, a ksiądz od ołtarza woła: panie organista, niech się pan opamięta, tu jest świątynia! Trzeba grać liturgicznie! A ja nie wiem, czy mój ojciec nie miał racji, że grał polki. Był w takim nastroju, ludzie się cieszyli... Przecież obecnie w Afryce też gra się w czasie nabożeństw jakieś ludowe melodie... Mam wrażenie, że Boga się chwali, kiedy się jest radosnym i ma się poczucie, że się chwali Boga, a nie przez jakiś narzucony rytm.

*Powiedział Pan kiedyś, że obrazy dzielą się na takie, które są stworzone, i takie, które są zrodzone. Na czym polega różnica?*

No właśnie, te wszystkie zamówienia społeczne, polichromie, które wymagają olbrzymiego wysiłku intelektualnego, zorganizowania całej orkiestry – to jest dzieło stworzone, często dużym wysiłkiem. A obrazy zrodzone są bardziej intymne; to te, które robi się dla siebie, obrazuje się swoje myśli, a nie ideologię, taką czy inną. U Eckharta znalazłem taką myśl, że zrodzenie, splodzenie jest największą misją człowieka i Boga. Ciągłe rodzenie syna. Tak

jest zresztą w potocznej mowie: mówimy, że ktoś „spłodził” obraz, co ma znaczenie raczej pejoratywne, a myślę, że powinno być dodatnie, bo to jakby poszerzanie siebie, stworzenie czegoś nowego, czego jest się ojcem.

Czasem dziwię się, że inni ludzie nie malują, że życie tak im upływa bez malowania. Kiedyś myślałem, że zostanę wojskowym, lotnikiem – ale kiedy mnie nie przyjęto, malarstwo stało się właściwie istotniejsze niż życie. Życie... owszem, załatwiam wszystkie sprawy, ale dopiero jak maluję, jak prowadzę dialog z obrazem, szukam prawdy – którą mam w sobie – na płótnie, wtedy jest prawdziwe święto! I obraz ciągle robi mi jakieś niespodzianki, i tak mi schodzi życie właściwie na tym świętowaniu, chociaż to jest ciężka praca. Ja potem nie lubię swoich obrazów, ale lubię, kiedy maluję, bo wtedy po prostu myślę, rozmawiam z obrazem i to jest dla mnie najistotniejsze, mimo że wyniki są marne... Może za dużo chciałem, może podchodziłem do tego za ambitnie – a trzeba tworzyć tak jak Fra Angelico: po prostu z pokorą, uszanować to, co można. I jak się nie może problemu rozwiązać wysoko, to trzeba szukać rozwiązania nisko, na przykład u ludowych twórców. Kiedyś, gdy malowałem polichromię, wleciał do kościoła ptak. Latał, latał bardzo wysoko, nie wiedział, że drzwi są otwarte, i zginął. Myślę, że robimy taki sam błąd: latamy wysoko, nie znamy wyjścia, nie znajdujemy potem dalszej drogi, ucieczki... A to trzeba jak mała św. Teresa – ona wtedy raczkowała. Sztuka ludowa to jest właśnie powrót do raczkowania: szukanie, dziwienie się wszystkim, szukanie kwiatów, trawek, pytanie się, co to jest.

*Gdy Pan Bóg na Sądzie Ostatecznym spyta Pana: „co mi przyniosłeś, po co malowałeś?”, co Mu Pan odpowie?*

Wie Pani, chyba musiałbym Mu się bardzo tłumaczyć – nie wykorzystałem tych talentów do końca, nie pomnożyłem ich za bardzo! Przygotowywałem dzisiaj moje obrazy, żeby Pani pokazać, i jak na nie patrzę, to jestem przerażony. Jestem starym człowiekiem i zrobiłem tak niedużo, naprawdę, taki mam niedosyt, więc prosiłbym chyba Pana Boga, żeby jeszcze raz dał mi żyć, wtedy może lepiej bym skorzystał z życia... Zadaję sobie pytanie: czy to już? Tak szybko? Marzyłem, żeby zrobić coś dobrego i tak przerzucam te płótna... ale muszę się zgodzić: jest, jak jest. Mógłbym powiedzieć Panu Bogu, że chciałem, ale dał mi za mało środków, możliwości, że powinien mnie lepiej wyposażać. Może oczekiwał, że będę pilniejszy, może byłem trochę za wygodny... Ale Bogu dziękuję za to, że przeżyłem te sześćdziesiąt kilka lat i jako wypełniłem moje życie. Cieszę się, że byłem malarzem...

EUGENIUSZ MUCHA, ur. 1927, artysta malarz, dyplom w krakowskiej ASP w 1955; udział w licznych wystawach indywidualnych i zbiorowych; autor kościelnych polichromii m.in. w Niewodnej, Łętowni, Rzeszowie–Staromieściu, Lublinie (kaplica akademicka KUL), Potoku Jaworowskim, Zapalowie, Oleszyczach, Lublińcu Starym.



*Kroniki krakowskie*

---

# LUTY – KWIECIEŃ – WRZESIEŃ 1996

*Tadeusz Nyczek*

W poprzednich *Kronikach* napisałem, że coś było narysowane flomastrem. Flo, nie fla.

Zadzwoniła czujna redaktorka ze „Znaku”, że oczywiście poprawia.

– NIE!!! – wrzasnąłem do słuchawki. – MA BYĆ FLO!!

– Dlaczego? – zapytała spłoszona.

– Bo mówi się flomaster, a nie jakiś tam flamaster.

– Acha – powiedziała. – Chyba że tak. Ale dlaczego?

Dlatego, że tak się kiedyś nauczyłem. Ze trzydzieści lat temu, kiedy wprowadzono, w każdym razie do mojej ojczyzny, ten wiekopomny wynalazek. Byłem w Liceum Plastycznym i pamiętam, że było to dla nas coś nadzwyczajnego, ten flomaster. Flo, nie fla. Wynalazek trochę podejrzany, ale ekscytujący. Wkrótce podbił wielu rysowników, zwłaszcza projektantów, później nazywanych designerami, z polską dizajnerami. Już nie pamiętam, kiedy z flomastra stał się flamastrem, to było znacznie później, w latach siedemdziesiątych. Za to pamiętam, że długo nie mogłem się przyzwyczaić i uważałem to za rodzaj czeskiego błędu. Przecież ktoś, kto sprowadził pierwszy flomaster do Polski, nie miał powodu, żeby wykręcać pierwotną nazwę. Wykręcono dopiero potem. Dlaczego? Nie wiedzieć, jak mawiał pewien niezjący już reżyser teatralny starej daty.

Długo się opierałem. W końcu siła złego na jednego; o hańbo, nawy-

kłem do flamastra. Choć zawsze miałem lekkie poczucie zdrady. Kręgosłup naprostował mi kilka lat temu Jacek Fedorowicz, do dziś używający flamastra jako narzędzia pracy. W jednym ze swoich felietonów radiowych nakrzyczał – tak jak ja teraz na biedną redaktorkę – na wszystkich od fla. Ma być flo, bo tak się to urządzenie po prostu nazywa. Odetchnąłem. I przejąłem miecz mściciela za flo. Drżycie, flamaściarze.

\*

Julian Kornhauser. Poeta, prozaik, krytyk, tłumacz, profesor. Kiedyś, w samym środku rewolucji ideowo–estetycznej przełomu lat 60. i 70., współtwórca Grupy Teraz, jeden z głównych programistów i wykonawców Nowej Fali. Potem bodaj pierwszy – z własnej woli – odszedł na bok, w połowie siódmej dekady, żeby stać się outsiderem pokolenia. Właściwie już nie pokolenia. W ogóle outsiderem.

Sto razy o tym mówiono i pisano, bo był to przypadek drażniący i trzeba go było jakoś przetrwać, przeanalizować. W końcu deklarację o niezależności ogłaszał nie byle kto.

Był zatem pierwszym, który odszedł od stada. Stado było wtedy w dwuznacznej sytuacji. Z jednej strony sukces niewątpliwy. Głośne wejście do literatury. Manifesty przyjęte jako mimo wszystko słuszne, choć pamiętam, jak rzucał się Stanisław Grochowiak, dla którego ucieczka od „poezji” w stronę „prawdy życia” była czymś idiotycznym; przecież deklarowali ją, na Boga, poeci. Realizm jako postulat był dla niego niemożliwy. Może dlatego, że kiedyś, gdy sam debiutował, przeskoczył ten realizm jednym susem – od socrealizmu do nadrealizmu? Nie był socrealistą, ale w socrealizmie dojrzał i miał od czego uciekać. A ponieważ uciekało się jak najdalej w przeciwną stronę, uciekł, jak inni, jak Harasymowicz, Czyż, Iredyński – w nadrealizm właśnie, albo przynajmniej rodzaj nadrealizmu.

Zabawne i paradoksalne, że hasło „Chcemy być współcześni, a nie poetyccy”, jedno z naczelných haseł Pokolenia 68, wymyślił bodaj właśnie Julian. Bo sam był poetycki po uszy. Proszę przeczytać jego dwie pierwsze książki wierszy. Poetycki przestał być znacznie później. Chyba wtedy, gdy odszedł od grupy. Choć gdyby konsekwencja miała być mocną stroną poetów, właśnie wtedy powinien był przystać do niej jak najściślej.

Czytam jego najnowszy zbiór szkiców literackich, *Międzyepokę* (Wydawnictwo Baran i Suszczyński). Pisze tam dużo o Adamie Zagajewskim. Kiedyś byli nie tylko pobratymcami (mieszkali w Gliwicach, potem przyjechali na studia do Krakowa), nie tylko przyjaciółmi, ale i współtwórcami ruchu Nowej Fali. Napisali razem słynny *Świat nie przedstawiony*. Potem, w połowie lat 70., kiedy Kornhauser odszedł, problemem dla Zagajewskiego stał się właśnie on, Kornhauser, bo zrobił ruch właściwie niespodziewany. Dziesięć lat później, może troszkę więcej, problemem dla Kornhausera stał się Zagajewski. Bo wtedy to on, Zagajewski, zrobił swój ruch. Też odszedł od stada. Inaczej, ale jakby podobnie.

Oba odejścia odbyły się w okolicznościach kompletnie odmiennych. Kiedy odchodził Kornhauser, był środek PRL-u, podziemie intelektualne dopiero się wykluwało, grunt tak naprawdę dopiero zaczynał się palić pod nogami. Nadchodziły pierwsze wielkie podziały: na tych, co ryzykują zakazami druku, więzieniami i nieuchronnym w związku z tym wyostreniem stanowisk w osądzaniu świata – i tych, co z różnych powodów zdecydowali się nadal żyć w niejasnym tumanie PRL-owskiej pseudo-rzeczywistości. Tych była zresztą większość, jak zawsze. Julian napisał wtedy automanifest, w podziemnej zresztą prasie, w którym deklarował się jako zwolennik niezależności – w obliczu narastającego i niebezpiecznego jego zdaniem ciśnienia prawd zbiorowych. Groziło to, twierdził, zwichnięciem piarskiej wolności związanej nierozzerwalnie z punktem widzenia kogoś, kto ma nie tyle słuchać głosu ludu, ile ten głos wyprzedzać. Szło, krótko mówiąc, między innymi o to, co inny poeta pokolenia, Stanisław Barańczak, nazywał nieufnością. Poezja powinna być nieufnością.

Ale to Barańczak wtedy poszedł słuchać głosu ludu i dosłyszał, trafnie, że lud ma dosyć życia w komunizmie, choć na sformułowanie takie trzeba było jeszcze trochę poczekać. I Barańczak miał za złe Kornhauserowi zdradę, czyli odejście. Zagajewski poszedł wtedy z Barańczakiem, w stronę KOR-u, „Zapisu”. Minęło dziesięć lat i obaj zrobili to samo co Kornhauser, też odeszli od niedawnych, dobrowolnych zobowiązań, programów – na życie i poezję. Barańczak trochę w *Atlantydzie* i naprawdę w *Widokówce z tego świata*, Zagajewski w *Jechać do Lwowa* i *Solidarności i samotności*.

Jak się może czuć dzisiaj prekursor? Triumfować, bo na jego wyszło? Z opóźnieniem, ale zawsze?

Nic z tych rzeczy. Nie ma triumfalizmu w *Międzyepoce*. Owszem, spotkamy coś w rodzaju porównania sytuacyjnego obu odejść. Kornhauser przypomina tamten swój manifest niezależności z 1978. Ale nie wita kolegów po „swojej” stronie barykady, nie cieszy się, że znów przybyło wolności dla pisarzy w pisarzach. Przeciwnie, zachowuje się trochę tak, jakby chciał sobie powetować gorycz tyloletniego odrzucenia: teraz on odrzuca intelektualny i artystyczny wymiar tamtych niezależnościowych deklaracji kolegów.

Nie, nie podważa bynajmniej szczerości intencji czy sfery faktów, które do takich deklaracji doprowadziły (emigracja Barańczaka i Zagajewskiego, a także koniec epoki solidarnościowego heroizmu). Podważa większość rozwiązań – literackich. Szuka w wierszach i esejach obu neofitów „samotności” – tego, co nieautentyczne, martwe, konwencjonalne. Paradoksalnie, występuje jakby w imieniu pogardzanej teraz „solidarności” z innymi, ze zwykłym światem, ze zbiorowością.

Bywa, niestety – ale czy można było tego uniknąć? – niesprawiedliwy. Nie w sposobie dowodzenia, ten przeprowadzony jest logicznie i trudno z nim dyskutować. W konstruowaniu przesłanek. Można Zagajewskiemu zarzucać na przykład bezwładną martwość obecnego świata przedstawiane-

go, jego statyczność i (przepraszam za sformułowanie) aksjologiczną amorficzność, ale tylko pod warunkiem, że się oślepie na wewnętrzną strukturę poetycką jego wierszy, zwłaszcza z lat osiemdziesiątych, w szczególności z drugiej połowy dekady, wierszy dynamicznych jak nigdy wcześniej. I jednak na ich „treść”, przynajmniej sporej ich części.

Zostawmy ten wątek. Jeszcze wyjdzie na to, że *Międzyepoka* jest zbiorem gorzkich rozrachunków z kolegami, a przecież tak nie jest. Różne rzeczy można mówić o Kornhauserze, tylko nie to, że jest małostkowy. Kilka szkiców z książki to, owszem, teksty „pokoleniowe” (m.in. duży i ważny esej o podwójnym debiucie Nowej Fali), ale to oczywiście, Nowa Fala była przez co najmniej dwadzieścia lat jednym z centralnych problemów polskiej kultury powojennej, do dziś wzbudzającym kontrowersje.

Myślę jeszcze tylko na koniec tego wątku, że nie ma sprawiedliwości na tym bezbożnym świecie. Kornhauserowi było na pewno trudniej swego czasu odchodzić od stada niż potem Barańczakowi z Zagajewskim. On poszedł jednak wbrew tendencjom czasu, oni mimo wszystko w zgodzie. Ale w ten niewdzięczny, trudny motyw polski wplątana jest nie tylko logika pisarskiej prawdy i wolności. Jest to też logika świętej i przeklętej obywatelskiej powinności. Kornhauser miał wtedy rację. Ale rację miała też historia wymagając od pisarzy zdrady ich samotniczej wolności. Więc rację mieli też Barańczak z Zagajewskim, i Krynicki, i Woroszyński, i jeszcze wielu, którzy poszli za głosem serca bądź powinności, czasem jednego i drugiego jednocześnie. Z węzła tej sprzeczności nie ma ucieczki.

Kornhauser poeta a Kornhauser krytyk. Mają coś wspólnego?

Tajemne wewnętrzne sprzeczności (może dopełnienia). Na przykład awangardyzm i konwencjonalizm. Poezja Kornhausera wielokrotnie dawała do zrozumienia, że wywodzi się ze źródeł awangardy europejskiej. Przekłady sławistyczne Kornhausera z liryki jugosłowiańskiej dotyczą niemal wyłącznie awangardy, głównie międzywojennej. Ale *Świat nie przedstawiony* upominał się raczej o konwencjonalizm, dokumentowanie realnego świata, a nie tworzenie autonomicznych bytów estetycznych. Poezja samego Kornhausera, począwszy od *Zjadaczy kartofli* (1978), też zmierzała ku swoistemu konwencjonalizmowi, który miał być hołdem złożonym nagiej rzeczywistości.

W związku z tym niezwykle, poniekąd symboliczne przygody Kornhausera krytyka – z Różewiczem. Bo Różewicz nie wiadomo: awangardowy czy konwencjonalny. Można go obracać w dowolnym kierunku, i zawsze wyjdzie ten podstawowy dylemat, udowodniany obustronnie. W *Świecie nie przedstawionym* opublikował Kornhauser szkic zatytułowany symptomatycznie *Różewicz – odpowiedzialność czy nudna przygoda?* W *Międzyepoce* jest też tekst, niewielki, o Różewiczu. Minęło dwadzieścia lat i równie trudno Kornhauserowi znaleźć wewnętrzną odpowiedź na Różewicza, choć teraz nie chodzi już o awangardę, ale generalne zanurzenie się poety w milczeniu.

Temperatura tekstów Kornhausera. Termometr stylu wiele mówi o autorze. Najlepszy Kornhauser, najprecyzyjniejszy, najtrafniejszy to Kornhauser zimny, nawet lodowaty. Wtedy pisze fenomenalne teksty. Złożone z samych suchych zestawień, bezosobowych analiz, jakby pracowała bezlitosna kosmiczna maszyna. Żadnych podskoków wyobraźni, fajerwerków językowych, efektownych metafor, same fakty, ustawiane obok siebie jak żołnierze w oryndku. Takich tekstów jest kilka w *Międzyepoce: Widowisko* (o Wirpszy), *Głupi wyjątek* (o Szymborskiej), *Dwaj poeci o milczeniu* (o Różewiczu i Herbercie). To jest znów język *Zjadaczy kartofli*, relacjonujący, nie komentujący.

Uczulony jest bardzo Kornhauser na fałszywe – jeśli za takie je uzna – relacje między prawdą przeżycia a stylizacją literacką. Tak w prozie i poezji, jak krytyce. Denerwują go estetyczne entuzjazmy prowadzące do stylistycznej ornamentyki. Co nie dziwne; patrz akapit wyżej. Ceni więc szczerłość autobiografizmu, jeśli język myślom nie kłamie. Woli, jeśli autor nie udaje, że chodzi mu o najsłabsze prawdy wewnętrzne, gdy tak naprawdę idzie o śliczność metafory.

Mam lekko nieczyste sumienie pisząc o *Międzyepoce*, bo jest tam szkic o mojej książce teatralnej z 1985, *Lakierowaniu kartofla*. W dodatku pochlebny. I właśnie tego, przyznam się, trochę nie rozumiem. Bo na moje oko mój sposób pisania stoi niemal na antypodach krytycznego pisania Kornhausera. Wszystkie jego niechęci to są moje grzechy, za które też siebie niespecjalnie lubię. Te moje barokowe dywagacje, gonitwa myśli, skłonność do efektownych (efekciarskich) uogólnień, wyciąganie wniosków z przypadkowych skojarzeń, zataczanie się od naukowizmów do kolokwializmów. Hm, to aż tak źle ze mną?

Każdy ma swego Kornhausera, którego się boi.

\*

3 kwietnia setna rocznica urodzin Józefa Czapskiego. Z Czapskim teraz jak ze wszystkim, co bywało w PRL przemilczane z przyczyn politycznych. Pękła tama, więc bucha nagromadzonymi przez dziesiątki lat niespełnieniami publicznymi w jego sprawie. Czapski, Czapskiego, Czapskiemu, Czapskim... Książki, artykuły, eseje, opracowania, albumy, katalogi, sesje, wystawy, wspominki.

Jedna z wielu wredności komunizmu: wytrącanie z naturalnego rytmu dziejącej się historii. Polityka kulturalna PRL zachowywała się jak pijany motorniczy tramwaj. Przyspieszała wedle widzimisię i zwalniała także wedle widzimisię, przez co nieszczęsnych pasażerów coraz to zarzucało w jedną albo drugą stronę. Wytrącanie z naturalności było zresztą metodą zmyślną i skuteczną. Coś, co nie zaistniało we właściwym momencie, nigdy już nie wracało na swoje miejsce w ludzkiej pamięci, świadomości. Spóźnione – mogło tylko nadrabiać; odchudzone z własnego, bezpowrotnego czasu, wracało spuchlizną gwałtownych ekspiacji. Książki, nieobecne

latami, nagle zasypywały półki, dławiąc czytelników, wzbudzając w pierw entuzjazm, ale z czasem rosnącą niechęć. Filmy wypuszczone z archiwów – pozbawione siły kontekstu czasu – przypominały zasuszone rośliny.

Co to ma do Czapskiego? Niby nic, a jednak. Jedna z ponurych konsekwencji dawnych przemilczeń – obecne tańce wokół Czapskiego. Zupełnie skądinąd zrozumiałe, bo świetny malarz, znakomity eseista, szlachetny człowiek (może to trzeba by inaczej uszeregować?) i tak dalej. Ale nie wierzę w jednorazowe akcje ekspiacyjne. Co za dużo, to niezdrowo, mówi stare przysłowie. Niedomiar i nadmiar w jednym stoją domu. Nie da się naraz tyle przelknąć. Kilka wystaw, od Krakowa po Lublin. Książka Karpińskiego (*Portret Czapskiego*). Wznowienie książek Czapskiego. Duża część marcowego „Znaku” ’96 poświęcona Czapskiemu. Doskonałe szkice, przenikliwe. Ale ludzka wyporność ma też swoje ludzkie granice. Nie mogę już o Czapskim.

Z góry babel wrażeń – właściwie jedno: widok zrekonstruowanego pokoju Czapskiego z Maisons Lafitte w krakowskim Muzeum Narodowym. Bardzo teatralny pomysł, nie dziwota, że autorstwa Krystyny Zachwatowicz, scenografki. Wejść do pokoju nie można, da się tylko zajrzeć. W pozostałej części sali wystawa dokumentalna, fotografie, notatki, listy. Równie dziesięć lat temu byłem na innej wystawie, gdzie też pokazano pokój artysty. To było w Melbourne, malarzem był sir Sidney Nolan. Nolan ma w Australii pozycję kogoś takiego jak Matejko i Kantor razem wzięci. Matejko, bo malował narodową mitologię, a Kantor, bo wciąż zmieniał poetyki, konwencje, zszywał swój uboczny kraj z całym wielkim światem. Wystawa Nolana była zbudowana trochę na takiej zasadzie, na jakiej Malczewski namalował swoją *Melancholię*: tam ze sztalug malarza wypływały w przestrzeń pracowni postaci tworzące świat obrazów artysty – tu z pracowni Nolana wypływały w przestrzeń wystawy jego obrazy powstałe w tej pracowni.

Jeden i drugi pomysł z pokojem, choć podobne, w efekcie całkiem inne. Każdy w swojej materii koncepcyjnej absolutnie konsekwentny. Tam, przy Nolanie, szło przede wszystkim o sztukę (twórczość). Tu, przy Czapskim, przede wszystkim o życie (dokumentację). Do wyboru, co kto woli.

Przyznam się, że wobec tej alternatywy stoję po stronie sztuki. Wystawa Krystyny Zachwatowicz uświadomiła mi z dojmującą otwartością pewną prawdę, do której nigdy nie chciałem się przyznać nawet przed samym sobą: jestem mianowicie nieczuły, niewrażliwy na fotografię. Fotografię jako zjawisko, problem, element ludzkiej kultury. Nawet najistotniejsza funkcja fotografii – ocalanie pamięci – jest mi psychicznie odjęta. Nie wzruszam się historią zapisaną na fotografiach, nie podnieca mnie znalezi-sko ocalałe dzięki fotografii. Nostalgiczne oglądanie przeszłości (ach, jacy byliśmy piękni i młodzi) wywołuje we mnie odruch niezrozumiałej niechęci. Podejrzewam, że jestem tu jakoś przez naturę okaleczony, ale pora powiedzieć, jak jest. Nie lubię fotografii.

Wolę albo życie, albo sztukę. Być w czasie teraźniejszym, czuć jego smak i dotyk, albo w czasie wymyślonym, mitycznym, i w przestrzeni bezprzestrzennej. Fotografia coś mi udaje, właśnie – kłamie. Nie jest życiem ani sztuką (tzw. fotografia artystyczna nie przekonuje mnie w najmniejszym stopniu jako forma wynaturzona, uciekająca przed swoją podstawową prawdą o samej sobie – że ma być utrwalaniem życia, a nie popisem wyobraźni). Mogę godzinami stać przed obrazami Czapskiego i pamiętać o jego życiu niezwykłym, godnym najwyższego szacunku. Ale nie umiem czytać tego życia z fotografii. Coś jest okropnego, żenującego, bezwstydnego w publicznym wyciąganiu przed ciekawskie ludzkie oczy tych ulotnych śladów czyjegoś istnienia. Jakby nie wystarczało, że był, żył, myślał, tworzył.

Ja wiem, że bez fotografii nie byłoby historii, choć przez tysiące lat historia całkiem spokojnie obywatła się bez niej.

Nic nie poradzę.

Jeżeli ta kwestia kogokolwiek poza mną obchodzi.

\*

Dziura wielka się zrobiła w zapiskach *Kronikowych*. Był kwiecień (ten z Czapskim), a już wrzesień. Pół roku. Ta dziura zrobiła się poniekąd poza mną, w samym „Znaku”. Nie będę do niej wchodził, bo nie moja dziura, choć w efekcie moja, *Kronikowa*. Ale w życiu często robią się dziury, niespodziewane. Coś zwyczajnie jest, a potem przepada, i kiedyś znów wychodzi. Tak z *Kroniką*. Była, nie było, znowu jest.

Więc mamy wrzesień. Parszywy. Jak listopad. Zimno i leje, ohyda. O czym pisać w taką pogodę? Ręce przy biurku grabieją. A to podobno nadal lato.

\*

W Starym Teatrze rewolucja. Odszedł Tadeusz Bradecki. Mógł być dyrektorem jeszcze z dziesięć lat albo dłużej, bo młody, nadzwyczaj zdolny, inteligentny, ze świecą szukać. A jednak nie dał rady teatrowi, w którym wyrósł najpierw na aktora, potem na reżysera, wreszcie na dyrektora. Nie opanował, nie scalił, nie dźwignął rozpadającego się olbrzyma o trzech scenach–głowach, od dawna chorującego.

Na co? Niby widać gołym okiem: na utratę wielkości, charyzmy. Źle powiedziane. Tę wielkość i charyzmę posiada nadal. Ale jakby bardziej na zewnątrz niż naprawdę. Takie mi się głupie porównanie nasuwa, ale nie mam lepszego: jest jak Wałęsa. Ma nadal wielkość i charyzmę, ale widać, że już jakby nie tę. Miewa genialne przebłyski, intuicje, ale tylko miewa. Reszta jest próbą życia na co dzień w warunkach, paradoksalnie, trudniejszych niż rewolucja.

Prawdziwa wielkość ich obu przypadła właśnie na czasy rewolucji, czyli opozycji. Stary dorabiał się wielkości długo, ale skutecznie, a jego

wygrana była skutkiem wejścia na pewną drogę, która w konsekwencji okazała się jedynie słuszną: być zwierciadłem na gościńcu prawdy. Ta prawda czy te prawdy nie były, co warto podkreślić, egzekwowane metodami rewolucyjnymi. Żadnych naprawę nowych form i formuł estetycznych. Żadnych barykad, manifestów, przełomów i tak dalej. Od rewolucji i przełomów byli Kantor z Grotowskim (w sferze stylistyki) i teatr alternatywny (w sferze polityczno-obyczajowej). Więc żadnej opozycji – czy to wobec konwencji, czy władzy. W takim sensie, w jakim to dziś rozumiemy, opozycjonistami nie byli ani Swinarski, ani Wajda, ani Jarocki, ani Gawlik, ani Grzegorzewski, choć Grzegorzewski najdalej zaprowadził ten teatr w stylistyczne niekonwencjonalizmy.

Ten model trafił w dziesiątkę. Apogeum osobistych predyspozycji artystycznych najlepszych reżyserów i aktorów – lata siedemdziesiąte – w połączeniu z delikatnym, ale stanowczym współtowarzyszeniem fali niezależności kultury, jaka w tych latach zaczęła rosnąć, by wybuchnąć na przełomie siódmej i ósmej dekady i już nie opaść aż do końca komunizmu, zakończyła się pełnym sukcesem: Stary wywalczył sobie przodownictwo w teatralnym towarzystwie. Nieagresywność w połączeniu ze stanowczością przy demonstrowaniu niezależnej postawy wzbudzała zaufanie.

Przy tym sprzyjało tło. Choćby najbliższe, krakowskie. Kraków lubi dzielić sympatie po połowie, *vide* Wisła i Cracovia. Także w dziedzinie teatralnej po latach niejasności – bo stawał do konkurencji Ludowy, czasem Grotoska czy Cricot – wyklarowała się dychotomia: Stary kontra Słowacki. Trudno było sobie wymarzyć lepszy układ. Im bardziej Stary stawał się teatrem zbuntowanej inteligencji i nastawionej opozycyjnie części środowiska artystycznego, tym bardziej Słowacki okazywał się teatrem władzy. Podobno pomysł na dwie, mówiąc po wałęsowsku, „nogi” w kulturze Krakowa pochodził jeszcze od niejakiego Józefa Klasy, chwilowego I sekretarza KW z początku lat siedemdziesiątych (chwilowego, bo jako partyjnego liberała szybko go wysłano na placówkę do Meksyku, żeby nie przeszkadzał). – Stary – mówił Klasa – odpuszczamy, a Słowacki będzie nasz. Drugą dychotomiczną parę stanowiły STU i Ludowy.

Oczywiście to była ogólna strategia. Sam Klasa miał swoje sympatie niekoniecznie zgodne z wytycznymi przez samego siebie ustanowionymi (dlatego między innymi go zesłano). Wykrakał jednak. Im bardziej Stary był „ich” – czyli nasz – tym bardziej Słowacki był „nasz”, czyli ich. W pewnym momencie w Słowackim wręcz nie uchodziło bywać. Marniał zresztą i próchniał równo z ustrojem, którego miał być artystyczną wizytówką. A Stary kwitł razem z opozycją. Aż wygrał wszystko, bo historia powiała teraz w tę stronę. W nowym ustroju został teatrem nawet już nie rządowym, ale wręcz ministerialnym, na specjalnych prawach...

Ale, jak wiadomo, najtrudniej zawsze mieć rację. Stary miał ją tak często, że wreszcie przyzwyczajono się do tego. Dziś nie jest już, wbrew prawemu i finansowemu umocowaniu, teatrem władzy, bo nic to nie

znaczy w demokracji (choćby nawet ministrem kultury był niedouczony miłośnik orkiestr dętych). Ma takie same kłopoty z własną tożsamością co większość instytucji i ludzi kultury. Miota się od przypadków w postaci świetnych spektakli do przypadków w postaci okropnych. Wciąż jest potencjalnie najlepszy. Stać go nawet na obdarzanie „swoimi ludźmi” innych teatrów, choćby wrocławskiego Polskiego, który bez nich byłby zwykłą prowincjonalną sceną, jakich wiele. Ale sam jest wewnętrznie poprzegryzany tyloma sprzecznymi często ambicjami, tyleż nadętą pychą co zimną autoironią, że nie bardzo wie, gdzie jego raj, gdzie piekło. Czy będzie to wiedziała nowa dyrektorka, Krystyna Meissner?

Przyszła z Torunia. Mało wiem o tym teatrze. Uchodzi za niezły, i to nie tylko „jak na prowincję”. Sławę, wręcz europejską, przyniósł Meissnerowej Międzynarodowy Festiwal „Kontakt” od sześciu lat czyniący z małego Torunia jedną z teatralnych stolic Europy. Podobno festiwal ma być przeniesiony do Krakowa. Daj Boże. Gdzie jak gdzie, ale w Krakowie stała międzynarodowa impreza teatralna wydaje się szczególnie na miejscu.

Przedsmak będzie za chwilę – V Festiwal Teatrów Unii Teatrów Europy. Danie na raz, ale jakie. Bergman, Ronconi, Strehler. O tym następnym razem.

\*

Tydzień temu wrócił Mrożek (z Mrożkową). Meksykańska „La Epifania” okazała się, zgodnie z nazwą, objawieniem, ale na krótko. Wędrowiec, mieszkaniec świata, miłośnik hoteli (tak o sobie pisał w *Matych listach*) wrócił do gniazda. Może nie dosłownie, prawdziwe gniazdo to Borzęcin, ale co robić w Borzęcinie, nic nie ujmując Borzęcinowi?

Na razie widziałem go na fotografii, jak siedzi na ławce parkowej nieopodal – *nomen omen* – Starego Teatru, gdzie Mrożkowie pomieszkują gościnnie przed zasiedleniem remontowanego właściwego mieszkania. Skulony, bo chłodno, w kaszkietokapeluszu nasuniętym na okulary.

O tym mieszkaniu, jego remoncie, wynajęciu i tak dalej wiem od mojego sąsiada, znakomitego adwokata, który prowadzi sprawę najmu. Zabawna koincydencja. Kilka miesięcy temu obaj z sąsiadem skusiliśmy Adasiów Zagajewskich innym mieszkaniem, tuż koło nas, na Pawlikowskiego. Przez ostatnie lata Zagajewski, w rozjazdach między Paryżem a Teksasem, w dni parzyste, jak pisał, chciał wrócić do Krakowa, a w nieparzyste zostać w Paryżu. Mieszkanie, niespodziewane, ale przepiękne, przeważało. Więc i Zagajewscy wrócą. Może niebawem. Już jest dokąd.

Zamieszkał też od niedawna w Krakowie – choć jedną nogą nadal w Berkeley – Miłosz.

Akcje Krakowa, widać, rosą.

TADEUSZ NYCZEK, ur. 1946, absolwent polonistyki UJ, krytyk, eseista. Ostatnio wydał *Określona epoka. Poezja Nowej Falii 1968–1993* (1994).

# TEOLOGIA BLIŻSZA CZŁOWIEKA

**Tomasz Węcławski, W TEOLOGII CHODZI O CIEBIE.  
PRZEWODNIK PO ŹRÓDŁACH I SKUTKACH  
TEOLOGICZNEJ WYOBRAŹNI,**

Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1995

Twórczość księdza Tomasza Węcławskiego zasługuje na szczególną uwagę choćby z tego powodu, że należy on do grona nielicznych polskich teologów świadomie posługujących się w swym myśleniu i pisaniu o Bogu metodą antropologiczną. Zapewne bez wielkiego ryzyka można powiedzieć, że już od czasów patrystycznych każdy dobry teolog, pisząc o Bożym Objawieniu, w jakiejś mierze odwoływał się do ludzkiego doświadczenia. Jednak tym, kto nakreślił teoretyczne podstawy takiego odnoszenia się w teologii do antropologii, był Karl Rahner. W tym sensie to właśnie on jest twórcą metody antropologicznej.<sup>1</sup>

Rahner wychodzi z założenia, że człowiek współczesny mniej lub bardziej jest uformowany przez filozofię mającą swe źródło u Kartezjusza i Kanta. Człowiek stał się centrum refleksji i rozumienia świata. Tymczasem dogmaty wydają się współczesnemu człowiekowi mityczne, baśniowe, ponieważ „twierdzenia teologiczne nie są sformułowane w taki sposób, ażeby człowiek mógł zdać sobie sprawę z tego, co mówią w powiązaniu z rozumieniem samego siebie, którego dostarcza mu jego doświadczenie”.

Ze swej strony Rahner, wychodząc naprzeciw temu antropocentryzmowi, zwraca uwagę, że wiara we wcielenie Boga, sytuująca się w centrum teologii, sama prowadzi do wspomnianego antropocentryzmu. Jeśli jest prawdą, że Bóg stał się człowiekiem, to sam Bóg jest tym, który nie będąc już tylko Bogiem w sobie, jest Bogiem dla nas i zaprasza nas do zrozumienia Go w sposób antropologiczny. Albo też, innymi słowy, Objawienie chrześcijańskie ukazuje się nam zasadniczo jako zbawienie człowieka. Stąd, ażeby zrozumieć orędzie zbawcze, wymagane jest najpierw jakieś zrozumienie tego, kim jest człowiek, który posiada możliwość zbawienia. Antropologia filozoficzna jawi się w ten sposób jako stałe założenie prawdziwej teologii.

<sup>1</sup> Zob. *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1941, wyd. poszerzone München 1957; *Teologia i antropologia*, „Znak” 186 (1969).

W oparciu o tę obserwację Rahner formułuje zasadniczy postulat wobec teologii: dane zagadnienie teologiczne jest dobrze rozwinięte filozoficznie tylko wówczas, jeśli odnosi się jednocześnie do przedmiotu materialnego (treści wiary) i podmiotu poznającego (człowieka). I tu Rahner za Heideggerem, a nade wszystko za Kantem, wprowadza pojęcie przedrozumienia: ażeby człowiek mógł przyjąć słowo Boże, konieczne jest, aby posiadał już w sobie jakieś antycypujące rozumienie tego, kim jest Bóg. Bez takiego rozumienia bowiem Objawienie będzie dla człowieka ciągle czymś zewnętrznym, obcym.

Metoda antropologiczna i jej zastosowanie spotykało się z różną oceną. Niektórzy oskarżali Rahnera o prostą transpozycję kantyzmu – o redukcję teologii do twierdzeń antropologii transcendentalnej, dogmatów chrześcijańskich do struktur *a priori* człowieka. Rzeczywiście, istnieje takie niebezpieczeństwo, że struktura człowieka zmieni się ostatecznie w normę ustalającą sens Objawienia, że człowiek stanie się miarą słowa Bożego. Jednakże fakt, że takie ryzyko „redukcji antropologicznej” chrześcijaństwa jest ukryte w metodzie Kanta i Rahnera, nie stanowi jeszcze dostatecznego powodu odrzucenia samej metody. Czym innym jest bowiem metoda, a czym innym jej realizacja.<sup>2</sup>

Pragnieniem Rahnera było ukazanie głębokiej zgodności pomiędzy Słowem Objawienia a aspiracjami człowieka. Tylko wtedy, kiedy dostrzeże on to powiązanie, może zrozumieć Objawienie, odkryć jego znaczenie dla siebie, a w konsekwencji przyjąć je jako swoje. W efekcie znajdujemy w tej metodzie wielką szansę i wielką misję dla teologii współczesnej, szansę tak wielką, że warto, a nawet trzeba zaryzykować.

Tak właśnie czyni ksiądz Węclawski także w ostatniej swej książce. Już sam tytuł jest jasnym nawiązaniem do zaprezentowanej wyżej metody antropologicznej. „Teologia” znaczy słowo, mówienie o Bogu. Jeżeli autor książki stawia tezę, że w teologii chodzi o człowieka, to twierdzi, że mówienie o Bogu jest jednocześnie mówieniem o człowieku. Skąd jednak w tytule „wyobraźnia”? Teologiczna wyobraźnia – odpowiada on – potrzebna jest każdemu człowiekowi wiary po to, ażeby umiał dostrzegać ścisłe związki pomiędzy tym, w co wierzy, a tym, kim jest i czego doświadcza. Jak zaznacza ksiądz Węclawski: „chodzi o mosty między tym, co dobrze czujemy i znamy, czego jednak często nie potrafimy nazwać i powiązać z tajemnicą Bożej obecności w tym świecie, a tym, co nazywamy i wypowiadamy w powszechnie znanych formułach wiary, czego jednak często nie potrafimy wewnętrznie przeniknąć i przyjąć” (s. 10).

Te związki pomiędzy życiem a dogmatem ksiądz Węclawski tropi w swej książce dzielącej się na dwie zasadnicze części. Pierwsza traktuje o wierze, nadziei i miłości, a zatem o postawie człowieka, która umożliwia spotkanie z Bogiem. Część druga zawiera prezentację podstawowych prawd chrześcijaństwa: zmartwychwstania, zbawienia, upadku i stworzenia.

Zobaczmy, jak funkcjonuje opisana metoda zastosowana do zagadnienia wiary. Autor, jak zwykle, odwołuje się najpierw do doświadczenia, które w tym przypadku czerpie z życia Dietricha Bonhoeffera. List tego wybitnego teologa

<sup>2</sup> Por. A. Léonard, *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ*, Paris 1980, s. 195–204; M. Jaworski, *Potrzeba nowych interpretacji teologicznych*, [w:] K. Rahner, *Przez Syna do Ojca*, Kraków 1979, s. 5–12.

protestanckiego – świadectwo ostatnich miesięcy spędzonych w obozie w oczekiwaniu na egzekucję – jest osobistym wyznaniem na temat wiary. Bonhoeffer pisze w nim o swoim dawnym pragnieniu, by nauczyć się wierzyć. W obozowym cierpieniu, w obliczu śmierci, kiedy życie wymykało mu się z rąk, zanotował: „wiary uczymy się dopiero w pełnej przynależności życia do tego świata”. Sam wyjaśnia, co rozumie przez ową przynależność: jest to „życie pełnią zadań, pytań, sukcesów i porażek, doświadczeń i bezradności” (s. 45).

Ksiądz Węclawski, komentując świadectwo Bonhoeffera, odnosi je do doświadczenia czytelników. Jeśli człowiek, choćby najbardziej zaangażowany w świat, powiązany z nim i ze swoimi bliskimi, odczuwa pragnienie czegoś więcej, jeśli czuje, że sam dla siebie nie może stanowić gwarancji bezpieczeństwa, to już wtedy pojawia się w nim miejsce na wiarę. Węclawski zaznacza, że chodzi tu o wiarę, która zaczyna się od „ziarenka gorczycy” i – jak ono – rośnie dzień po dniu. Ten proces dojrzewania w wierze doprowadza do odkrycia Boga jako pełni możliwości życia. Tak oto Bóg pojawia się w życiu człowieka nie jako ktoś konkurujący o niego ze światem. Bóg nie jest obcy człowiekowi, On niejako wyrasta z doświadczenia świata. Na tym jednak nie koniec w dorastaniu człowieka do wiary. Bóg to nie tylko pełnia możliwości życia ludzkiego, Bóg to także miłość – jak głosi Objawienie. Wiara ma doprowadzić człowieka do powierzenia się miłującemu Bogu. Powierzenie siebie oznacza powierzenie całego życia z jego wszystkimi powiązaniami. W gruncie rzeczy nie jest to jednak rezygnacja z samego siebie, z tego, co się kocha. Powierzenie się Bogu jest zaproszeniem Go w swoje życie. On nie odbiera życia, ale je oczyszcza, udoskonala i wypełnia, podobnie jak udoskonala i nadaje pełnię temu, co jest przez człowieka kochane.

W tej streszczonej przeze mnie medytacji o wierze można zasadniczo wyodrębnić trzy etapy. W pierwszym Węclawski prezentuje konkretne doświadczenie człowieka: zderzenie przeżywanego wcześniej pragnienia wiary z obozową rzeczywistością czasu umierania; w drugim etapie eksponuje znaki transcendencji: pomimo pełnego zaangażowania w świat, w obliczu przemijania, istnieje tęsknota za pełnią. I wreszcie trzeci etap, najbardziej teologiczny, w którym Bóg ukazany jest jako miłość i wypełnienie ludzkiego życia, a zatem jako Ktoś, komu się warto powierzyć.

Co wnosi w teologię księdza Węclawskiego zastosowana metoda? Po pierwsze świeżość języka. Autor nie zaczyna swego dyskursu od cytatów z Pisma Świętego czy innych tekstów ściśle teologicznych, ale od opisu tego, co człowiek przeżywa i co jest mu bliskie. Jest to język, który podejmuje pytania, rozterki, wątpliwości, jakie przeżywamy. Autor jest z nami po to, by dopiero później wprowadzać nas w świat Objawienia. Jednak i tu, w obszarze prawd wiary, nie zmienia się wcześniej przyjęta konwencja języka. To wyprowadzenie z refleksji antropologicznej na płaszczyznę teologii jest dla czytelnika niemal niedostrzegalne.

Metoda antropologiczna nadaje również uprawianej przez księdza Węclawskiego teologii swoisty wymiar piękna. Autor książki jest świadomy, że większość z nas – ludzi wiary, otwartych na Boga, jest wrażliwa na otaczające nas piękno, dlatego też nie jest bez znaczenia forma, w jakiej mówi się o Bogu:

„Nie chodzi (...) ostatecznie o piękno, ale chodzi o piękno tylko o tyle, o ile jest przed nami postacią prawdy” (s. 239). W efekcie takiego przekonania znajdziemy w książce nie tylko „medytacje” i „listy”, ale również „preludia”, „ekszpozycję i przetworzenie”, „reprzykę” i „kode”, a także odniesienia do *Sonaty Księżycowej* Beethovena czy okrucy twórczości literackiej Karela Čapka.

Może zabrzmiało dziwnie, ale to nie język tak bliski wrażliwości czytelnika, ani też piękno formy są najważniejszym owocem zastosowania metody antropologicznej w prezentowanej książce: jest nim optymizm. Dla mnie szczególnie ważny jest optymizm przenikający dwie zarysowane prawdy: o Bogu i o człowieku.

Bóg, w którego wierzę, pisze Węclawski, jest Bogiem, który kocha ludzkie życie, który kocha moje życie (s. 114). Zanim ja odnalazłem życie w Jezusie Chrystusie, to najpierw On znalazł sens swojego życia we mnie (s. 29). W obliczu tego podstawowego artykułu wiary autor stawia pytanie: „Czy mylimy się wtedy, kiedy próbujemy godzić ze sobą różne obrazy Boga, czy raczej wtedy, kiedy twierdzimy, że są one nie do pogodzenia?” Uważając, że pytania owe narzucające już pewien sposób myślenia nie prowadzą do prawdy o Bogu miłości, sam wyznaje: „Wierzę, że to Bóg sam chce tych wszystkich ludzi i każdego obecnego w nich i każdego możliwego dzięki nim dobra. Wierzę, że On sam zgadza się ludziom objawić na tak różne sposoby (...). Wierzę, że Bóg sam może sobie na to pozwolić, by być prawdziwym dla wielu i by być prawdziwym jeszcze inaczej i jeszcze bardziej, niż myślimy” (s. 216).

Jeżeli Bogu tak bardzo zależy na człowieku, to również człowiek jest blisko Boga, nawet wtedy, gdy nie zdaje sobie z tego sprawy, co więcej, nawet wtedy, kiedy przez grzech czuje się bardzo od Boga oddalony: „Oczekiwaniem Jego przyścia są zatem także te nasze pragnienia, o których jest nam najtrudniej myśleć i mówić: żeby już nie trzeba było się niczego wstydić i niczego żałować, żebyśmy już nie musieli się bać i żebyśmy nie zostali z tym wszystkim sami. Każde takie pragnienie jest oczekiwaniem Jego przyścia” (s. 208).

Skoro Bóg jest tak blisko człowieka, a człowiek tak blisko Boga, to z tego faktu wypływa niezwykle pouczające wskazanie dla Kościoła. Wspólnota tych, którzy łamią chleb na pamiątkę Jezusa, a zatem Kościół, ma odkrywać to, czego On dla nas pragnął: nasze życie; i w ten sposób tych wszystkich, których teraz my mamy przyjąć, którym mamy pozwolić znaleźć się w naszym życiu ze względu na Niego (s. 209). Na tym polega absolutnie fundamentalna misja Kościoła: być znakiem miłości Boga. Pod tym względem książka może być bodźcem do uczynienia rachunku sumienia: czy Kościół, który tworzymy w naszym kraju, jest naprawdę Kościołem, nie wykluczającym z góry nikogo i niczego? Chciałbym również widzieć w dziełku księdza Węclawskiego przesłanie dla teologów polskich, by ich myślenie i mówienie o Bogu stało się bliższe tym, do których się zwracają i którym służą.

**Ks. Tadeusz Dzidek**

KS. TADEUSZ DZIDEK, ur. 1961, dr, adiunkt przy katedrze teologii fundamentalnej Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Współautor książki *Tradycja w Kościele* (1994).

# DROGA FILOZOFUJĄCEGO

**Karl Jaspers, WPROWADZENIE DO FILOZOFII,**

tłum. Anna Wołkowicz,

Wydawnictwo Siedmioróg, Wrocław 1995

Jeśli prawdą jest, że filozofia „jest wszędzie tam, gdzie budzą się ludzie”, to istotnie potrzeba odwagi, aby to, co jest, to, za czym tęskni dzisiejszy człowiek – zwodzony pozorną nieograniczonością własnych możliwości – przekształciło się w rozjaśniające źródło. Nie wystarczy już samo nagromadzenie wiedzy, ale raczej potrzebne jest to „coś – wewnętrzne wezwanie”, które, jak mawiał mędrzec, pozwoli „pod powierzchnią zjawisk zobaczyć furtkę do korzeni świata” (Lao Tsy). Nie obejdzie się zatem bez ryzyka, bez całkowitego zaangażowania, bez przebudzenia. Przekonującym o życiu jest samo życie. Podobnie do filozofii może przekonać jedynie „droga filozofującego” – świadectwo życia. Nie można tu jednak pominąć pytania o człowieka – czy jest jeszcze kogo przekonywać, czy człowiek końca XX wieku jest jeszcze zdolny, aby przyznać się i przyjąć ukrytą w nim samym świadomość braku, świadomość niewystarczalności – uczciwie stawiać pytania o to, co rzeczywiste? I jeśli istotą filozofii jest „szukanie, a nie posiadanie prawdy”, to założyć trzeba, iż chodzi tu o coś znacznie więcej aniżeli jedynie o powierzchowne zaznajomienie się ze wzniosłymi zdaniem na temat dorobku ludzkiego poznania i świetności minionych wieków. Wprowadzenie w filozofię to, parafrazując myśl starożytnych, „wprowadzenie w umiłowanie mądrości”. Aby zaś umiłować, potrzeba przebudzenia wobec współczesności, gdyż „każda chwila może rozstrzygnąć o wszystkim”.

Dwanaście odczytów radiowych, które złożyły się na książkę *Wprowadzenie do filozofii*, to właśnie zachęta, aby słuchacz i czytelnik wyczuł w filozofii coś, co obchodzi każdego, co może stać się okazją do własnych przemyśleń, drogą umiłowania i szukania prawdy.

Sposób myślenia i styl filozofii Karla Jaspersa jest już znany czytelnikowi „Znaku” dzięki dwu problematyzującym recenzjom autorstwa Elżbiety Wolickiej, dotyczącym książek: *Szyfry transcendencji* i *Wiara filozoficzna*. Są to pozycje, które w sposób szczególnie pozwalają „zakosztować” myślenia niemieckiego filozofa. Wydaje się zatem zbyteczne prezentowanie tych aspektów Jasperowskiego myślenia. *Wprowadzenie do filozofii* jest zaś próbą ogarnięcia i przekazania osobistej metody filozofowania oraz swoistym świadectwem życia Karla Jaspersa.

Po lekturze tej ostatniej pozycji, chciałbym zwrócić uwagę czytelnika na to, co – jak się wydaje – może zachęcić do jeszcze głębszego zainteresowania się „drogą filozofującego”.

## Filozofia jako droga

Zdumienie, wątplenie i świadomość zagubienia – to z nich właśnie, jak ze źródeł, wypytywa wszelki „impuls pobudzający do filozofowania”. Istotą jest tutaj zawsze wstrząs pobudzający człowieka do samodzielnego namysłu, aby przez wkroczenie na „drogę filozofującego” szukać celu swego doświadczenia, którym jest wezwanie do stawania się sobą. Czy jest dziś jeszcze coś, co jest w stanie zadziwić – doprowadzić człowieka do patrzenia i nasłuchiwania? A może uczciwość wewnętrzna domaga się wątplenia w „miłującej walce”, aby dotknąć ukrytej pewności wobec uproszczeń i ignorancji tłumu? Czy może, aby postawić wyzwajające pytania, pozostaje jedynie samotność i świadomość zagubienia? Filozof nie odpowiada na tak ujęte kwestie. Może jedynie zachęcić i jako przyjaciel poszukiwaczy sensu i prawdy wyruszyć wraz z nami w drogę, aby przez doświadczenia graniczne dojść do głębi bytu, do utwierdzenia w prawdzie transcendencji.

Ujmowanie filozofii jako drogi domaga się celu. Celem tym dla Jaspersa jest człowiek, świat oraz przenikające wszystko „szyfry transcendencji”.

Wobec oznak rozpadu naturalnego porozumienia między ludźmi, obojętności ukrywającej się za parawanami wzniosłych haseł, nietolerancji i agresji, wysiłek bezgranicznej komunikacji jest potwierdzeniem prawdziwości, warunkiem wierności sobie i temu, co stanowi wspólną tęsknotę całej ludzkości. „Jestem tylko z innym człowiekiem” – sam jestem niczym. Ten radykalizm Filozofa jest zaproszeniem do dialogu każdego, kto odważy się myśleć i komu nie jest obojętny konkretny człowiek. Perswazyjny styl wykładu jest zatem ukierunkowany na pobudzenie do osobistego wysiłku uprzytomnienia sobie swego bytu oraz rozświetlenia miłości, która nie urzeczywistni się jedynie w świecie pragnień i tęsknych opowieści. W tej perspektywie droga do świata, jako środowiska człowieka, domaga się ciągłego zdobywania wewnętrznej otwartości na to, co rzeczywiste. Dokonuje się to poprzez poznanie systematyki nauk oraz osobistą uczciwość intelektualną. Jakikolwiek obraz świata jest zawsze uproszczeniem utrudniającym przyjęcie tego, co rzeczywiste. Uczciwość intelektualna każe się zatem wyrzec obrazu świata, aby na drodze poznania naukowego z pasją docierać tam, gdzie ono zawodzi. Dojście do jakiegokolwiek granicy jest zawsze przełomem, ale i początkiem – to odkrywanie znaków transcendencji w świecie. Jest to obcowanie z szyfrem, który nie dopełnia się w tym świecie, ale stanowi postulat metafizycznego zakorzenienia. „Szyfr transcendencji” nie jest zatem logiczną łamigłówką do rozwiązania, ale raczej zaproszeniem w przestrzeń tajemnicy. To właśnie tutaj człowiek, zdaniem Jaspersa, doświadcza upewnienia swego życiowego wysiłku. Podarowana i wypełniona egzystencją wolność staje się w tym kontekście szczególnym miejscem doświadczenia Boga. „To, że Bóg jest” – wystarczy. Nie należy zatem pytać, czy Bóg jest, ale raczej gdzie jest?... „Wolność i Bóg są nierozłączne.” Dopiero w wolności człowiek zostaje podarowany sobie, a zarazem dopiero będąc sobą odkrywa oczywistość wolności przez „uzależnienie od transcendencji”. „Jeśli nie doznałem cudu bycia sobą, nie mam potrzeby odnosić się do Boga, wystarczy mi, że istnieje natura, wielobóstwo, demony.” Wolność nie jest nigdy

dana wprost, nie jest treścią teoretycznej wiedzy, ale stanowi życiowy wysiłek i objawienie własnej egzystencji, „gdzie pewność Boga jest możliwa”. Innymi słowy Bóg, będąc „nieuchwytny w świecie”, pragnie ludzkiej wolności. I bynajmniej nie jest to wolność pozorna – samowola! W tak zarysowanej przez Jaspersa „drodze filozofującego” wymogiem wiary filozoficznej staje się nie poznanie, będące w konsekwencji zasłoną, ale raczej właściwa „postawa wobec Boga” – mająca swe podstawy w starotestamentalnym wezwaniu: „Nie będziesz czynił wizerunku ani podobizny.”

Filozoficzna myśl Jaspersa o Bogu nie daje zatem „poczucia bezpieczeństwa, lecz otwiera przed autentycznym byciem sobą wolną przestrzeń decyzji”. Filozof jest tutaj strażnikiem tajemnicy, sama zaś filozofia niczego nie obiecuje, niczego nie daje, może tylko rozbudzać. Słuchacz musi dopełnić jej słowa własnym bytem. „Bóg działa poprzez wolne decyzje jednostek, (...) przewodzi w jeden tylko sposób: przez wolność.”

To, co staje się „treścią drogi filozofującego” nie może być nazbyt „gładko wypowiedane”, ale raczej winno się umacniać we wspólnej komunikacji, aby życie i to, co jest, budziło tych, którzy tego pragną. Tak pojętej „drodze myślenia” musi towarzyszyć samowychowanie całego człowieka, bo tylko wtedy „dowolna myśl nie zatruwa, a jasność filozoficznego oświecenia nie staje się zabójczą”.

### **Szkoła niezależności i potrzeba dialogu**

Już od najdawniejszych czasów filozofia postrzegana była jako „tajemna sztuka niezależności” wobec społecznych ograniczeń i stereotypowych nawyków. Czym jednak jest owa imponująca wielu filozoficzna niezależność? Pytanie to ściśle wiąże się z przedstawioną przez Jaspersa koncepcją wolności: „Nie ma wolności izolowanej”, a co za tym idzie prawdziwa niezależność nie może być mylona z oderwaniem od innych za cenę upartego dogmatyzmu własnych idei. „Niezależność przeradza się w swe przeciwieństwo, gdy przypisuje sobie charakter absolutny.” Niezależność nie sprzeciwia się zatem postawie wierności i uwagi wobec innych – wobec ich pytań i propozycji. Aby zatem odpowiedzieć pozytywnie, czym jest niezależność filozofującego człowieka, nie obejdzie się bez wejścia w „język paradoksalny”. „Niezależność w świecie to raczej swoista postawa wobec świata: uczestnictwo, ale i nieobecność w świecie, bycie w nim, a zarazem poza nim.” Samo pojęcie niezależności, oderwane od rzeczywistości świata, jak zauważa Jaspers, „przeradza się w nicłość”. Niezależne filozofowanie, a wraz z nim sposób życia, wyrasta zatem zawsze z „absolutnego związku z transcendencją”. Brak transcendencji prowadzi wcześniej czy później do pustki i jedynie teoretycznego myślenia. Wbrew poglądom Nietzschego – skądinąd bliskiego Jaspersowi – autor *Wprowadzenia do filozofii* jest zdania, że w wypadku postulowanej niezależności „dopiero przez wzgląd na Boga człowiek naprawdę rośnie”. Mówiąc zatem otwarcie, prawdziwa niezależność zawsze potrzebuje pomocy ze strony Tego, co poza. Do człowieka zaś należy jedynie przygotowanie miejsca i gotowość przyjęcia tego, co może być dane. „Musimy odważyć się być ludźmi i czyniąc to, co w naszej mocy, dążyć do wypełnionej niezależności.”

## Epoka osiowa

Na gruncie filozoficznym pytanie o dzieje ludzkości i ich cel nie wytrzymuje ograniczenia do ich chrześcijańskiej struktury. „Wadą takiej wizji dziejów – jak zauważa Jaspers – jest to, że mogą ją uznać tylko wierzący chrześcijanie. Ale i dla chrześcijanina z kręgu kultury zachodniej empiryczna koncepcja dziejów nie wiąże się z wiarą. Dzieje zbawienia oderwały się dla niego od dziejów świeckich, których sens jest zasadniczo inny.” Wobec tych niezaprzeczalnych faktów Jaspers postuluje pojęcie „epoki osiowej” przypadającej na okres między ósmym i drugim wiekiem przed Chrystusem, w której to zostały zarysowane „duchowe podwaliny ludzkości”. Właśnie wtedy, nie wiedząc o innych, w Chinach i Indiach rozwijały się wszelkie możliwe odmiany filozofii, w Iranie Zoroaster rozwijał dualistyczną wizję świata, w Palestynie działali prorocy, a Grecja wydała swych największych filozofów. To wtedy człowiek po raz pierwszy staje się świadom siebie i doświadcza własnych ograniczeń. Kończy się „bezruch i oczywistość epoki mitycznej”, a tym samym człowiek odkrywa w sobie „źródło, pozwalające mu wznieść się ponad siebie i świat”. Zaskakujący jest w tej perspektywie fakt, że we wszystkich tych kulturach bezpośrednią przyczyną upadku był „planowany ład w dziedzinie techniki i organizacji”.

Wiek XX to epoka katastrof, zgiełku i tęsknoty. Jediną nadzieją – „nadzieją filozoficzną” pozostaje „uczłowieczanie człowieka”, gdyż jedynie na tej drodze możemy szukać nieodzownej orientacji. Czym jest i czym może być człowiek, czym się staje i do czego jest zdolny, to pytania świadczące o realizmie, ale i potrzebie bezkresnej komunikacji tego, kto odważył się myśleć. Człowiek nigdy nie uchylił się od ryzyka w swoim stawianiu się sobą, ale tu nie o namiastki chodzi, lecz o prawdę własnej egzystencji. „Kłęska nie jest argumentem przeciw prawdzie, która odnajduje swą podstawę w transcendencji.”

*Wprowadzenie do filozofii* – dwanaście wykładów Karla Jaspersa – jest zarysowaniem mapy dziejów filozofii i postawieniem drogowskazów dla „początkujących”. Jest to wyzwanie dla każdego, kto odważy się myśleć, nie pozostanie obojętny i usłyszy wezwanie do przebycia własnej „drogi filozofującego”.

Są różne metody i sposoby wprowadzania w filozofię, „nie ma też tekstu absolutnie najważniejszego dla wszystkich”, jednakże wybór „przewodnika” jest pierwszym krokiem, gdyż: „Bezgraniczna gruntowność w jednym punkcie umożliwia krytyczną ocenę mej wiedzy o innych doktrynach filozoficznych, dostępnych mi tylko do pewnego stopnia.” Droga filozofującego nigdy nie może być pozbawiona ryzyka i odwagi, umiaru i łagodności, wierności i trwania wraz z drugim w młotącej walce. Kto wkracza na tę drogę, podobnie jak motyl gnany niepokojem, szuka odskoczni do lotu, „od którego wszystko zależy. Każdy ryzykuje go sam, choć we wspólnocie...”

Niewielka książeczka Karla Jaspersa, jest bardzo osobistym świadectwem wiary człowieka – wiary filozofa, który odważył się samodzielnie myśleć. Jest czymś „w rodzaju zachęty” – posiada przyciągającą moc i coś, co zachwyca. Nigdy jednak nie zwodzi i nie obiecuje tego, czego dać nie potrafi. Uczciwość

i wierność w „miłującej walce” zawsze się w niej przenikają. Osobiście cieszy mnie fakt, że liczba pozycji Karla Jaspersa na naszym rynku wydawniczym ciągle rośnie. Szkoda jedynie, że autorzy omawianej publikacji zamieścili w niej nieaktualny już wykaz polskich przekładów Karla Jaspersa.

*Aleksander Staniek OP*

ALEKSANDER STANIEK OP, ur. 1967, student Kolegium Filozoficzno–Teologicznego oo. Dominikanów w Krakowie.

# ELIOTA

## PORTRET WIELOKROTNY

**Peter Ackroyd, T. S. ELIOT,  
przełożył Krzysztof Mazurek**

Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996, ss. 373 + il.

Na okładce polskiego przekładu biografii T.S. Eliota pióra Petera Ackroyda reprodukowano dziewięć różnych fotografii poety: patrzy na nas najpierw tajemniczo uśmiechnięty chłopiec, potem zamyślony młodzieniec, dalej mężczyzna o poważnym spojrzeniu zza okularów w ciemnej oprawie. Ta seria portretów streszcza główną myśl, jaką odczytać można z napisanej przed dwunastu laty książki o jednym z największych twórców dwudziestowiecznej literatury europejskiej. *T. S. Eliot* Ackroyda to książka poświęcona człowiekowi o wielu twarzach, postaci pełnej sprzeczności i paradoksów, książka o chłopcu, młodzieńcu, mężczyźnie, w którego życiu było wiele zmian i zwrotów. Nie ma tak naprawdę jednego Eliota, jest kilku różnych Eliotów i biografia Ackroyda o tych kilku różnych Eliotach opowiada, dociekając, skąd wzięty się kolejne wcielenia poety i dlaczego znikają zastępowane przez inne.

W krótkim *Preludium* do biografii czytamy, że książka poświęcona jest przede wszystkim latom, w których Eliot pisał wiersze, czyli czasowi zamkniętemu między, jak powiedział sam poeta, dwoma okresami szczęścia: dzieciństwem i drugim małżeństwem. Autor biografii stawia sobie za cel objaśnienie tajemnicy związku istniejącego, jak pisze, niewątpliwie między życiem poety – dodajmy: życiem nieszczęśliwym – a jego twórczością. Można się spierać, czy realizacja takiego celu, nawet jeżeli zostałaby uwieczniona sukcesem, miałaby zasadnicze znaczenie dla odczytania tej twórczości. Niewąt-

pliwie jednak w wyniku pracy biografą powstał poparty bardzo rzetelnymi i szerokimi studiami obraz życia człowieka, który był autorem *Ziemi jatowej* i *Czterech kwartetów*, wielbicielem kotów i musicalu, przyjacielem Virginii Woolf i działaczem parafialnym, hermetycznym modernistą i najpopularniejszym dramatisarzem. Dokonane przez Ackroyda dynamiczne przedstawienie sylwetki poety właściwie dużo lepiej niż za pomocą metafory obrazu oddać by można używając metafory filmu. Na okładce umieszczono kilka kadrów z takiego możliwego filmu, rejestrujących następujące po sobie epizody, w których główna postać – mimo że wciąż grana przez tego samego aktora – była coraz to innym człowiekiem.

Najpierw mamy więc dzieciństwo i wczesną młodość spędzoną w Ameryce: w rodzinnym mieście St. Louis nad rzeką Missisipi i w Nowej Anglii, gdzie Tom jeździł na wakacje nad morze ze swoją rodziną. Ale ważniejsze od geograficznych były kulturowe i religijne wyznaczniki kilkunastu początkowych lat jego życia. Młodość Toma upływa pod znakiem kolejnych etapów wyzwalania się z silnych więzów z rodzinnym środowiskiem określonym przez przynależność do kościoła unitariańskiego oraz atmosferę Uniwersytetu Bostońskiego, w którym Eliotowie mieli znaczne wpływy. Przyszły autor *Zjazdu rodzinnego* oddala się od swoich bliskich najpierw poprzez wyjazd na studia i podróże po Europie, a w końcu poprzez decyzję o porzuceniu kariery naukowej w Stanach i pozostaniu na stałe w Anglii. Jednak krokiem, który oddalił go od amerykańskiego domu najbardziej, było, nigdy do końca nie zaakceptowane przez rodzinę (a przede wszystkim matkę), małżeństwo z Vivien Haigh Wood, definitywnie zamykające pierwszy okres szczęścia w życiu poety.

Ackroyd bardzo szczegółowo i rzetelnie dokumentuje wszystko, co mogło mieć wpływ na ukształtowanie się psychiki i intelektu przyszłego noblisty. Każdy fakt jest tu dokładnie umiejscowiony przez odwołania do rozległych źródeł: pamiętników i wspomnień osób, które miały kontakt z Eliotem, korespondencji jego rodziny i przyjaciół, kronik miejskich *etc.* Niemal przy każdym zdaniu znajduje się odnośnik odsyłający do zajmujących trzydzieści stron przypisów. Autor biografii – na ile to możliwe – niczego sam nie ocenia ani nie komentuje. Cytuje natomiast komentarze i opinie różnych ludzi, którzy znali Eliota i jego żonę: zarówno postaci pochodzących z kręgów literackich, jak Virginia Woolf, rodzeństwo Sitwellów, Lady Ottoline Morrel, jak i osób z zupełnie innych środowisk: kolegów Eliota ze studiów, współpracowników z banku Lloydsa, gdzie Eliot pracował długie lata, sąsiadów.

Niezwykle ciekawie rysują się w relacji Ackroyda literackie przyjaźnie Eliota, jego kontakty i współpraca z Ezra Poundem czy z Bloomsbery Group. Znajomość zawartych w książce faktów z pewnością może okazać się przydatna w badaniach nad brytyjskim modernizmem i jego twórcami. Postać Eliota staje się tu jakby ośrodkiem (dodajmy: jednym z możliwych ośrodków), wokół którego krystalizuje się i nabiera wyrazistości obraz pewnej ważnej formacji intelektualnej Londynu pierwszych dziesięcioleci naszego wieku.

Ackroyd, jak każdy rasowy biograf, oczywiście poluje na sensacje i tajemnice. Eliot już za życia był postacią „tajemniczą” w tym sensie, że na przykład nie zgadzał się na napisanie swojej biografii, czym wzbudzał podejrzenia, iż

w jego życiu jest coś do ukrycia. Niewątpliwie najbardziej intrygującym tematem, któremu Ackroyd poświęca sporo miejsca, jest nieszczęśliwe małżeństwo Eliota z Vivien. Ta kwestia w postaci różnych wątków pojawia się nieustannie przez większą część książki, stając się właściwie dominującym problemem. Wydaje się, że rzeczywiście to małżeństwo i związane z nim cierpienia na długo wkroczyły we wszelkie sfery życia poety: od finansów (honoraria lekarzy wiecznie chorej Vivien były znacznym obciążeniem), przez kwestie mieszkaniowe, rodzinne, erotyczne aż do twórczych.

Znowu zasada bezstronnego przedstawiania zapisanych przez różne osoby faktów buduje obraz wielowymiarowy. Ackroyd prezentuje relacje otoczenia, które coraz wyraźniej dostrzegało, że wspólne życie małżeństwa Eliotów obojgu przynosi udrękę. Eliot wpadał w przyzwyyczajenie, jeżeli nie nałóg alkoholowy, co w połączeniu z ciężką pracą w banku, kłopotami finansowymi, nadwrażliwością i problemami małżeńskimi rujnowało jego zdrowie. Ciekawa, chociaż nie do końca jasna, jest w tym wszystkim rola nauczyciela i przyjaciela Eliota, Bertranda Russela; wspomagał on Eliotów finansowo i udzielał im mieszkania, ze źródeł wynika jednak, że z Vivien łączył go romans. Nadwrażliwa i hipochondryczna Vivien z jednej strony była całkowicie uzależniona psychicznie od Eliota, z drugiej wszakże stawiała się jego złym duchem zamieniającym w koszmar nie tylko ich życie prywatne, ale także kompromitującym go publicznie przez dziwaczne zachowanie czy awantury. Opis jej szaleństwa po decyzji męża o separacji jest rzeczywiście poruszającym obrazem ciężko chorej, nieszczęśliwej i samotnej kobiety. W książce Ackroyda nie znajdujemy jednoznacznej odpowiedzi na pytania w rodzaju: czy to nie Vivien jest naprawdę autorką *Ziemi jałowej* lub czy to nie sam Eliot wpędził ją w chorobę psychiczną i zamknął w zakładzie dla obłąkanych. Z przedstawionych faktów i relacji nie wynika jednak, że pytania takie należałoby odrzucić jako nie mające żadnego oparcia w rzeczywistości.

Dowiemy się natomiast z biografii poety, jaka była rola Vivien w kształtowaniu się kolejnych wcieleń Toma, jak również w jego działalności twórczej i redaktorskiej. Na przykład jej praca przy redagowaniu pisma „Criterion” z całą pewnością pozostaje nieznaną i niedocenianą. Właśnie dzięki Vivien Eliot odciał się od siebie takiego, jakim był w Ameryce. Także w czasie trwania ich związku zmieniał się pod jej wpływem. Poezja pochodząca z tego okresu jest z pewnością – w tym miejscu ujawniony zostaje główny zamiar Ackroyda starającego się przeniknąć tajemnicę poety – w dużej mierze śladem własnego doświadczenia życiowego Eliota, doświadczenia przetworzonego w dzieło sztuki. Eliot przed małżeństwem i Eliot po małżeństwie to zupełnie inny człowiek i zupełnie inny poeta, a wszystko, co przeżywał w czasie trwania tego związku – zarówno radości i twórcze inspiracje, jak koszmary i załamania psychiczne – wpłynęło znacząco na jego przyszłą decyzję o całkowitej zmianie życiowych, a także i poetyckich pryncypiów. Ackroyd pieczołowicie gromadzi wszelkie fakty dotyczące nawrócenia Eliota. Sięga do korespondencji poety, do rozsyłanych po różnych pismach esejów i artykułów, do jego odczytów i wykładów, by śledzić proces przemiany, przejścia w kolejne wcielenie. Wraz z nowym obliczem poety pojawiają się w jego życiu nowe sprzeczności. Mamy przed

sobą już nie tylko urzędnika bankowego, który równocześnie jest wielkim poetą. Oto sztandarowy obrazoburca i wyznawca nowego myślenia poetyckiego okazuje się konserwatystą, gorliwym sługą Bożym i synem Kościoła. Człowiek o zakłamanym i nieszczęśliwym życiu prywatnym staje się pomalą publiczną osobą głoszącą idee społeczeństwa chrześcijańskiego. Hermetyczny poeta, którego twórczość – jeżeli w ogóle miała publiczność poza wąskim kręgiem elit literackich – traktowana była często jako nieczytelne dziwactwo, pisze popularną sztukę, która ma być elementem kampanii na rzecz budowy nowych kościołów w Londynie. W późniejszych latach jego kolejne sztuki będą odnosiły tak wielkie sukcesy, że uznany zostanie w Anglii za najpopularniejszego dramaturgę współczesnego. Ze znerwicowanego, przepracowującego się i przewrażliwionego autora *Ziemi jałowej* niewiele zostało w starszym, nobliwym człowieku pełniącym obowiązki zakrystianina i członka rady parafialnej w jednym z londyńskich kościołów, człowieku pedzącym żywot pełny wewnętrznej dyscypliny, a zewnątrz szalenie skromny, niemal zakonny.

Separacja z żoną skierowała Eliota na powrót do Ameryki i pozwoliła na odbudowanie więzi z rodziną. Wartości rodzinne są dla nowego Eliota niezwykle istotne. Daje on temu wyraz w swojej eseistycznej twórczości poświęconej kształtowaniu chrześcijańskiego społeczeństwa. To także rys zmiany w jego życiu: wczesne eseje poświęcone były wyłącznie sprawom literackim. Teraz zajmują go kwestie ładu społecznego i moralnego. W tym kontekście warto wspomnieć o mało znanej z pierwszej ręki, bo raz tylko wydanej, książce Eliota pod tytułem *After Strange Gods*. Jej podtytuł brzmiał *Abecadło współczesnej herezji*, a głównym jej celem było przededefiniowanie słownika krytyki literackiej przez wprowadzenie do niej kryteriów oceny moralnej. Książka stała się jednak sławna przez skandal, jaki wywołały zawarte w niej oceny twórczości Pounda i Lawrence'a, którym Eliot zarzucał wprowadzenie do literatury zepsucia moralnego charakterystycznego, jego zdaniem, dla liberalnej cywilizacji amerykańskiej. Innym motywem, który oburzył czytelników *After Strange Gods*, był pogląd o szkodliwości mieszania ras dla czystości i siły społeczeństwa, a także uwagi o negatywnej roli „żydowskich wolnomyślicieli”. W późniejszych latach Eliot miał tłumaczyć, że kiedy pisał te słowa, był chorym człowiekiem. Faktem jest, że nigdy nie wyraził zgody na wznowienie czy przedruk chociaż fragmentów książki, o której mowa.

Ackroyd przytacza wiele przykładów na to, jak poważnie Eliot traktował rolę i zadania wielkiego poety (którym się nieuchronnie stawał) w stosunku do społeczeństwa. Wyrazem tego było chociażby zaangażowanie się w twórczość dramatyczną: teatr był przez niego traktowany jako poetycka trybuna, miejsce, gdzie w popularnej formie (napisanie prawdziwie popularnego dramatu było jednym z zadań, jakie Eliot stawiał przed sobą) przedstawia się szerokiemu kręgowi odbiorców prawdziwą poezję z zawartymi w niej wartościami, emocjami i przeżyciami.

W okresie największego powodzenia, na przełomie lat 40. i 50., Eliot jawi się jako człowiek nerwowy, przygnębiony i schorowany, coraz częściej myślący o śmierci. To znowu zmiana twarzy: mamy teraz przed sobą starego człowieka, który spogląda wstecz na klęskę swojego życia, i poeetę, który pomalą dociera

do kresu swoich twórczych sił. Jest to być może również skutek przeżyć wojennych. Eliot dzielił swój wojenny czas między twórczość, o której wartości nieustannie wątpił, a pełnione z narażeniem życia i poczuciem obowiązku patriotycznego nocne dyżury przeciwlotnicze na dachu kamienicy, w ramach obrony cywilnej. Uczucie kresu i zmęczenia wcale jednak nie ma być ostatnim epizodem historii tego życia, które, tak pełne zmian i paradoksów, ma zakończyć się niespodziewanym *happy endem*, wspomnianym „drugim okresem szczęścia”: małżeństwem poety z jego sekretarką, młodszą odeń o trzydzieści osiem lat Valerie Fletcher.

Wypowiedzi prasowe poety z tego okresu pełne są słów o odmładzającej sile odwzajemnionej miłości, o wielkim szczęściu i o odnalezieniu sensu życia. W jednym z cytowanych wywiadów Eliot mówi o tym, że zamierza wziąć kilka lekcji tańca, bo dawno już nie tańczył. Ostatni epizod biografii przedstawia nam więc człowieka zupełnie i zaskakująco innego od wszystkich poprzednich swoich wcieleń: nie pisze już poezji, po raz kolejny zupełnie zmienił środowisko przyjaciół i znajomych, dużo podróżuje. Dużo też choruje, ale – jak przedstawiają to przywołane przez Ackroyda źródła – dzięki wielkiemu uczuciu udaje mu się parę razy pokonać krytyczny stan zdrowia, odwrotnie niż w poprzednich latach, kiedy to jedna choroba przechodziła w drugą, a nieszczęścia pogarszały jego stan. Daleko mu do przerażenia i zniechęcenia umierającego Kurtza z *Jądra ciemności* Conrada, którego przywoływał kiedyś w epigrafie do swoich wierszy. Eliot umiera jako szczęśliwy człowiek mający przy sobie ukochaną kobietę, której imię jest ostatnim słowem, jakie wypowiada.

Ackroyd cytuje opinie Edmunda Wilsona, który twierdził, że w Eliocie spotkali się „idealista” i „szczwany praktyk”. Inny krytyk, V.S. Pritchett, pisze, że Eliot to „trupa aktorów wciśniętych w jeden garnitur”. Opinie o poecie pochodzące z kolejnych okresów jego życia często zasadniczo różnią się od siebie: Opos, jak nazywał go Ezra Pound, przechodził metamorfozy, przyjmował nowe pozy i role. Książka Ackroyda – powtórzę – pokazuje liczne twarze tej postaci bardzo rzetelnie i wielowymiarowo. Właśnie fakt, że z biografii nie wynika jednoznaczny i pozbawiony niejasności obraz osobowości i życia twórcy *Mordu w katedrze*, świadczy na korzyść książki: nie próbuje ona scalić faktów podporządkowując je jakiejś założonej z góry wizji czy koncepcji.

Godny zauważenia jest również praktyczny wymiar metody opisu stosowanej przez Petera Ackroyda. O rozmiarach przeprowadzonej przez niego kwerendy była już mowa. Obok obszernych przypisów pomieścił on świetnie przygotowany i bardzo pomocny (w czytaniu o Eliocie i w czytaniu Eliota) indeks zawierający nazwiska osób, nazwy miejscowe i tytuły utworów, przy czym każda obszerniejsza pozycja w tym spisie rozbita jest na bardziej szczegółowe hasła tematyczne. Podobnie rzecz ma się z bibliografią obejmującą główne dzieła Eliota, dzieła Eliota w polskich przekładach oraz podzielony na działy wykaz książek o Eliocie i jego twórczości. Bibliografię tę, nawiasem mówiąc, Ackroyd sporządził przed dwunastu laty, toteż tylko w części dotyczącej publikacji polskich obejmuje ona pozycje nowsze.

Po wszystkich powyższych pochwałach nie da się jednak nie zganić bardzo istotnego aspektu tej starannie wydanej książki. Mowa mianowicie o jej

przekładzie. Krzysztof Mazurek, autor tłumaczenia, dał czytelnikowi tekst wprowadzie zrozumiały, ale często rażący niezgrabnością sformułowań, wadliwą składnią długich zdań czy kalkami z angielszczyzny. Czytamy więc na przykład takie zdanie, którego niejasność porównywalna jest z najbardziej ciemnymi miejscami twórczości poetyckiej Eliota: „Niechęć do sentymentalizmu, emocjonalności i ciasnej ekspresji miała się stać trwałym aspektem jego krytycyzmu, a choć podstawy owej niechęci nigdy nie będą mogły zostać wyświetlone (czego psycholog po próbach zaniechałby), to po części wywodzą się z powściągliwości i z prawości unitariańskiej etyki w jego rodzinie, a po części z jego własnego defensywnego i introwertycznego charakteru.” Słowo „krytycyzm” jest przez tłumacza często (i bezkrytycznie!) używane na oznaczenie twórczości krytycznej. W innym miejscu tłumacz wykazuje się godną humoru zeszytów niezajomością reguł składni polskiej: „Instynkt seksualny miał dla Eliota dość spore znaczenie, pomimo wrażenia, jakie możemy odnieść w późniejszym okresie.” Inny przykład nieumiejetności budowania zdań złożonych włącza w prowadzone przez Eliota dyskusje samego Pana Boga: „Tak więc, kiedy Paul Elmer More podsunął mu (Eliotowi) myśl, że to nie Bóg stworzył piekło, ten zareagował gwałtownie.” Miejmy nadzieję, że gwałtowność Bożej reakcji nie przyniosła dyskutantom (ani tłumaczowi) wiecznego potępienia. Potępienie doczesne jednak przekładowi biografii Eliota się należy. Pełna lista kuriozalnych struktur zdaniowych i kalek z języka angielskiego byłaby dosyć długa. Należy bardzo żałować, że polska wersja tej niezwykle ważnej i interesującej książki pod względem warstwy językowej czyni czytelnikom zawód.

*Magdalena Heydel*

MAGDALENA HEYDEL, doktorantka Instytutu Filologii Polskiej UJ, studentka anglistyki; zajmuje się teorią przekładu poetyckiego. Publikowała m.in. w „Dekadzie Literackiej”, „Literaturze na Świecie”, „Znaku”.

# INNE OBLICZE HISTORII PRAWA

**Harold J. Berman, PRAWO I REWOLUCJA.  
KSZTAŁTOWANIE SIĘ ZACHODNIEJ TRADYCJI PRAWNEJ,**

tłum. Stefan Amsterdamski,

PWN, Warszawa 1995

Twierdzenie Sir Henry Maine'a, że w historii prawa można zaobserwować proces przechodzenia od słuszności do ustawodawstwa, jest już dzisiaj banałem, chociaż w dziewiętnastowiecznej Anglii mogło być ono prowokującym odkryciem. Świadczy to w istocie o tempie i gruntowności przemian, jakim uległa zachodnia tradycja prawna od czasów rewolucji francuskiej. Dzisiejsza technika legislacyjna przejawia na każdym kroku skłonność do stawiania procedury ponad uznanymi zwyczajami czy zasadami i to właśnie nazywa rządami prawa. Wbrew najgłębszym tradycjom konstytucjonalizmu zachodniego, sięgającym do epoki Średniowiecza, współczesne demokracje nie kryją się z zamiarem identyfikacji wszelkiego prawa z ustawodawstwem. Upadający autorytet prawa próbuje się zastąpić prometejskim ideałem praw człowieka. Tworzą one fikcję nowego uniwersalizmu uwalniającego od dawnych lojalności względem króla, Kościoła, wspólnot narodowych, a nawet cywilizacji zachodniej. Nie mobilizują już ludzi pokroju Tomasza More'a, Johna Fishera czy Cadoudala i nie wydaje się, aby ktoś zechciał umierać w ich obronie. Gorączkowe poszukiwania nowych lojalności w epoce procesów zjednoczenia europejskiego zdradzają głęboki rozbrat z autorytetami religijnymi, moralnymi i z tradycją prawną. Nie stworzy jej żadne ustawowe *fiat* takiej czy innej instancji ponadnarodowej. *Ex nihilo nihil fit*.

Przyczyny rozpadu względnie jednorodnej tradycji prawnej Zachodu tkwią jednak o wiele głębiej i wykraczają daleko poza horyzont społeczeństw demokratycznych. Żyjemy dzisiaj w świecie skutków wywołanych w odległej przeszłości, która oddala się od nas w zawrotnym tempie. Coraz częściej zawodzi nas przeto historyczna pamięć i coraz mniej jest powodów, by powoływać się na ciągłość ewolucji prawa na Zachodzie.

Do tego doświadczenia nawiązuje imponujące dzieło amerykańskiego historyka prawa Harolda J. Bermana. W swojej długiej narracji Berman próbuje wydobyć elementy uniwersalne i charakterystyczne dla rozwoju zachodnich instytucji prawnych, śledząc ich ewolucję od prawa kanonicznego, poprzez świeckie prawo lenne, dominialne, handlowe i miejskie, aż do prawa królew-

skiego, które w jego najgłębszym przekonaniu jest efektem skomplikowanych przekształceń prawa kościelnego. Dziwnym zrządzeniem losu główna teza Bermiana, wskazująca na chronologiczne i merytoryczne pierwszeństwo instytucji Kościoła rzymskiego wobec instytucji państwa świeckiego, częściej eksponowana jest w literaturze anglosaskiej niż w krajach o długiej tradycji katolickiej. Teza ta głosi, iż „pierwszym nowożytnym systemem prawnym było prawo kanoniczne rzymskiego Kościoła katolickiego” (s. 58). Odnajdujemy ją także u innych historyków anglosaskich. Wybitny historyk prawa i konstytucjonalizmu Charles H. MacIwain powiada na przykład, że jeśli ograniczymy się do zagadnień ściśle prawnych i politycznych, okaże się wówczas, iż tak zwany Renesans XII wieku wpłynął na rozwój zachodnich instytucji silniej niż epoka, którą zwykle określamy tym mianem (*Constitutionalism: Ancient and Modern*, New York 1947, s. 57). Z kolei słynny historyk prawa angielskiego F.W. Maitland pisał już w XIX wieku, iż „dzięki papieskim duchownym surowa masa naszego angielskiego prawa przekształcona została w czytelny system” (cyt. za Walterem Ullmannem, *Mediaeval Papalism. The Political Theories of the Mediaeval Canonists*, London 1949, s. 25).

Jedną z osobliwości Zachodu pozostaje fakt, że państwowa organizacja Kościoła rzymskiego była już gotowa, zanim powstawać zaczęły scentralizowane organizmy świeckich państw narodowych. Kościół katolicki wniósł do dziejów Zachodu uniwersalistyczny rozmach; dzięki prawu kanonicznemu wprowadził do zawitego systemu feudalnych praw i zwyczajów pewien jednolity zamysł. Impuls ten był tak silny, że Berman, a wraz z nim także wielu innych historyków prawa, nie waha się określić faktu powstania w Wiekach Średnich uniwersalnej monarchii chrześcijańskiej mianem rewolucji papieskiej. I nie ma w tym chyba przesady, zważywszy, że w okresie reformy gregoriańskiej w XI wieku zarysowują się instytucjonalno–prawne ramy nie tylko życia Kościoła, ale także całego Zachodu. Fakty mówią za siebie: reforma kluniacka, wprowadzenie celibatu, likwidacja stosowanej przez władze cesarskie symonii, wyodrębnienie profesjonalnego sądownictwa, stworzenie podstaw prawa karnego i cywilnego – to zdobycze, które staną się kamieniem węgielnym unikalnego konstytucjonalizmu zachodniego. Miał wprawdzie trochę racji Tomasz Hobbes, nazywając papieży duchami Cesarstwa Rzymskiego siedzącymi na jego grobie. Nie dostrzegł jednak drugiej strony medalu, a mianowicie faktu, że naturalnym dopełnieniem konserwatywnej polityki papieży było wyraźne od czasów Grzegorza VII inicjowanie nowych kierunków rozwoju prawa. Służyło temu prawo kanoniczne, które dzięki dekretom Grzegorza VII, *Decretum* Gracjana, działalności szkoły bolońskiej i wysiłkom całych pokoleń kanonistów, w tym także wielu papieży, okrzepło w sporach o inwestyturę jako *corpus iuris canonici*, prawo Kościoła rzymsko–katolickiego. W Kościele średniowiecznym było ono zarówno źródłem opartego na założeniach teologii moralnej prawa karnego penitencjały i cywilnego, jak i załączkiem prawa państwowego, a nawet prawa narodów. Kanoniści, o czym trzeba pamiętać, byli jednak nade wszystko niestrudzonymi obrońcami papieskiej *plena potestas*. Z grubsza rzecz biorąc, ich argumenty na rzecz zwierzchności papieskiej nad władzą cesarską były dwojakiej natury: historyczne, gdy powoływali się na fakt Donacji Konstantyńskiej

lub Dekrety Papieskie Grzegorza VII albo też intelektualne w przypadku, gdy wyższość władzy duchownej nad świecką uzasadniali teologiczną wyższością duszy nad ciałem. Formuły kanonistów brzmiały często bardzo śmiało: *Quidquid ei placet legis habet vigorem*, powiada na przykład o papieżu Gracjan: Durandus zaś wtóruje mu: *Summus Pontifex Dei locum tenet in terris*. Przykłady można by mnożyć. W późniejszych epokach, zwłaszcza w Oświeceniu, formuły te stawały się pożywką dla antykościelnego dziejopisarstwa. Na przykład w oczach Condorceta Kościół katolicki był jedynie grabarzem wolności i źródłem nie zaspokojonej ambicji politycznej. Tymczasem, na co wskazuje również Berman, w ciągu trzech stuleci po „rewolucji papieskiej” Kościół był jedynym ośrodkiem zachodniego konstytucjonalizmu, a partykularyzmy i ambicje władców ujawniły się z całą mocą dopiero na skutek upadku uniwersalnego autorytetu papieża. Czternastowieczny nominalizm nadwątlił mocno teologiczno-moralne przesłanki duchowej zwierzchności Biskupa Rzymu; niewola awiniońska była zaś pierwszym upokorzeniem rzymskiego katolicyzmu przez władzę świecką. Wydaje się, że luteranizm był już tylko dopełnieniem tych procesów: pozwalając ambitnym władcom na wyswobodzenie się spod kurateli Rzymu, zawarł swój cel polityczny w słynnym stwierdzeniu: *cuius regio, eius religio*. Odtąd po stronie protestanckiej mnożyć się zaczęły doktryny przyznające dawną *plena potestas* papieża władcom świeckim. Tendencje te znalazły wyraz w teoriach boskiego prawa królów. Szesnastowieczny erastianizm zalecał nawet przyznanie władcom kontroli nad kościołami w sprawach dotyczących ich wewnętrznego funkcjonowania.

Wraz z tymi procesami umacnia się naturalna u późniejszych pisarzy politycznych skłonność do pomijania średniowiecznych źródeł zachodniego konstytucjonalizmu. Powstaje złudzenie, jakoby wolność była w gruncie rzeczy darem nowożytnych państw narodowych – efektem świadomych praktyk ustawodawczych. W opinii Bermana pogląd taki wynika z przyjęcia fałszywej oceny wydarzeń historycznych. Wszystko bowiem wskazuje na to, że tak zwane świeckie państwo prawne *Rechtsstaat* powstało w wyniku „rewolucji papieskiej” i średniowiecznych sporów o inwestyturę. Dzięki nim, jak dowodzi Berman, doszło w Europie do wzajemnego ograniczenia jurysdykcji kościelnej i świeckiej i podporządkowania władzy ustawodawczej kontroli sądów. Nawiasem mówiąc, ten ostatni aspekt jest bodaj najistotniejszy i odpowiada w zupełności anglosaskiemu pojęciu konstytucjonalizmu. Po podpisaniu Konkordatu w Wormacji w 1122 roku Kościół stał się prototypem nowożytnego państwa prawnego o wyraźnie rozgraniczonych kompetencjach wykonawczych, ustawodawczych i sądowiczych. W tej sytuacji, pomimo jednoznacznie brzmiących formuł prawa kanonicznego, władza papieża musiała być wydatnie ograniczona. Krępowała ją choćby sama konieczność współlistnienia z władzą cesarską. Nawet Alanus, angielski kanonista głoszący doktrynę omnipotencji papieskiej, powiada, że papież posiada wprawdzie pełnię władzy w sprawach świeckich, ale jej nie wykonuje (chodziło tu zwłaszcza o niewykonywanie kary śmierci przez Kościół); u Gracjana *rex omnium omnibus imperans* podlega ponadto regułom prawa Bożego i naturalnego. Nie bez znaczenia był także fakt, iż zasadą konstytucji Kościoła stało się w Wiekach Średnich prawo korporacyjne,

przynające znaczną niezależność ustawodawczą i sądowniczą rozmaitym grupom społecznym. Wszystkie te czynniki łącznie musiały wywrzeć decydujący wpływ na obyczaje władz i późniejszą ewolucję prawną państw narodowych.

Zdaniem Bermana pomijanie tych doniosłych dla zrozumienia tradycji prawnej faktów jest grzechem współczesnej historiografii i historii prawa: „Teoria liczyć się musi z historiografią. Jeśli opis dziejów jest błędny, teoria jest niewiele warta” (s. 632). Periodyzacja dziejów, jaką on sam proponuje, odbiega znacznie od obiegowych ustaleń i służyć ma wykazaniu, że tak naprawdę era nowożytna zaczyna się wraz z „rewolucją papieską” XI i XII stulecia. Reforma gregoriańska oznacza dla Bermana początek nowej ery w rozwoju zachodnich instytucji: jest poniekąd procesem rozpoczynającym się *ab ovo*. Odrzucając krępującą swobodę Kościoła prawa cesarskie i proponując własny system prawny, nie zrywa jednak z tradycją prawa rzymskiego, które, jak przypomina Berman, nazywano „akuszerką prawa kanonicznego”. Tym niemniej prawo kanoniczne rozwija się niezależnie w miarę pojawiania się nowych warunków społecznych, gospodarczych i politycznych; jest elastyczne, podatne na modyfikacje, a przez to bardziej praktyczne niż szacowne formuły prawa rzymskiego. Może wzbudzać entuzjazm, odwołując się do ówczesnych idei *Ecclesia triumphans* i *Ecclesia militans*. Reguluje nie tylko wewnętrzne stosunki w Kościele, ale ponadto definiuje wzajemne relacje władzy duchownej i świeckiej, tworząc tym samym konstytucyjny model podziału na rzeczy boskie i cesarskie. Wyznacza też granicę ingerencji władz w życie jednostki, przyjmując regułę niekarania za sam przestępczy zamiar, regułę, która w konsekwencji przyniesie wyraźne odróżnienie oceny moralnej i prawnej czynu przestępczego.

Prawo kanoniczne staje się w ten sposób wzorem prawa świeckiego, co widoczne jest zwłaszcza w przypadku reguł prawa karnego i cywilnego. Ale nie tylko, ponieważ – jak twierdzi Berman – dotyczy to w równym stopniu nowożytnych teorii państwa i prawa. Wbrew utartemu mniemaniu więcej zawdzięczają one „rewolucji papieskiej” niż starożytnej filozofii akademickiej, perypatetyckiej czy stoickiej. Ta śmiała i kontrowersyjna teza przeciwstawia się obiegowemu schematowi postrzegania dziejów myśli politycznej i prawnej, w którym epoka nowożytna jest dziedziczką starożytności, a rola tak zwanych Wieków Średnich sprowadza się do przepisywania i komentowania starożytnych mądrości.

Przyjmując, że właściwym początkiem ery nowożytnej były stulecia rozwoju prawa kanonicznego, Berman nie tylko podkreśla samorodny geniusz tej epoki; jego zasadnicze tezy mają bowiem charakter polemiczny i adresowane są do tych autorów, którzy w ślad za Marksem czy Weberem doszukują się załączków nowożytnego prawa dopiero w społeczeństwie burżuazyjnym lub w rewolucji protestanckiej. Niewątpliwą zaletą książki Bermana jest przeto rozszerzenie historycznej perspektywy i wkroczenie w obszar badań, który zwykle pomija się milczeniem. Dotyczy to zwłaszcza średniowiecznego konstytucjonalizmu, który wypada uznać za wiodący wątek rozprawy. W dobie dominacji pozytywizmu prawnego zwrócenie uwagi na rolę teologii moralnej i politycznej w kształtowaniu wspólnych cech nowożytnych systemów prawa na

Zachodzie może działać ożywczo. Może też być zachętą do dalszych badań nad udziałem Kościoła katolickiego w ukierunkowaniu zachodniej tradycji prawnej. Jeśli badania te mają być rzetelne, nie wolno zapominać o tym, że przez setki lat Kościół był ośrodkiem cywilizacji ogarniającym wszystkie jej dziedziny – od prawa do mistyki. „Bez obawy przed czyścem i bez nadziei na sąd ostateczny zachodnia tradycja prawna nie mogłaby się zrodzić” (s. 646).

*Wojciech Buchner*

WOJCIECH BUCHNER ur. 1952, dr filozofii, adiunkt w Zakładzie Filozofii Akademii Górniczo-Hutniczej. Wydał: *Kant – państwo i prawo* (1996).

## NIEUSUWALNY PODZIAŁ

**Norberto Bobbio, PRAWICA I LEWICA,  
tłum. Adam Szymanowski,**

Fundacja Batorego – Znak, Kraków 1996, ss. 103

Co pewien czas na forum publiczne powraca spór o przydatność tytułowych kategorii w dyskursie politycznym. Taki spór pojawił się u nas na przykład po publikacji „katechizmu” Leszka Kołakowskiego (*Jak być konserwatywno-liberalnym socjalistą*) czy *Myśli staroświeckiego Polaka* Piotra Wierzbickiego. Pojawiał się on u schyłku PRL-u, przy okazji pomysłów poszukiwania „trzeciej drogi”, i w niemowlęctwie RP, kiedy dawna „opozycja demokratyczna” zaczęła się dzielić. Jak się okazuje, podobne spory toczą również Włosi, a autor – profesor filozofii z Turynu – przez wiele lat skrętnie ten (ulotny, zazwyczaj gazetowy) materiał archiwizował, by poddać go wreszcie (na emeryturze) analitycznej obróbce. Efekt jego pracy stał się niespodziewanie przebojem wydawniczym i sprowokował wiele recenzji oraz komentarzy (z owymi polemikami może się zapoznać również czytelnik polski, jako że autor dołączył do nowego wydania obszerny wstęp „w odpowiedzi krytykom”).

Jak w każdym sporze, i tu pojawiają się stanowiska skrajne. Jedni więc głoszą, że owa dychotomia straciła swoją aktualność, drudzy zaś, że jest równie wieczna jak prawo grawitacji. Co by nie sądzić o tych twierdzeniach (a zaraz do nich wrócimy), już sam fakt, że kwestia wywołuje spory, jest moim zdaniem argumentem na rzecz przydatności diady (wszak rozróżnienia i kategorie, jeśli przestają być przydatne, po prostu trafiają do lamusa; trwały spór o przydatność iksa stanowi więc namacalny dowód jego żywotności – weźmy choćby *casus* monarchii brytyjskiej).

Bobbio zaczyna swój wywód od oczyszczenia przedpola: w rozdziale pierwszym przedstawia argumenty krytyków rozróżnienia. Podział na prawicę i lewicę ma być nieaktualny, ponieważ – po pierwsze – nastąpił „koniec wieku ideologii”. Fiasko rozmaitych ideologicznych recept na świetlaną przyszłość miałyby świadczyć o tym, że teraz będą się już liczyć tylko konkretne problemy konkretnych ludzi. Bobbio odrzuca te oczekiwania: „drzewo ideologii jest zielone”, powiada (tę tezę uzasadniało ostatnio liczne grono krytyków *Końca dziejów* Fukuyamy, nie będę więc jej tu bronił). Dychotomiczna wizja polityki, po drugie, może pono zostać przezwyciężona dzięki zupełnie nowej, syntetycznej wizji, biorącej to, co najlepsze z antagonistycznych stanowisk. Chodzi tu o sławetną „trzecią drogę” (ten typ myślenia można znaleźć np. w książce Wojciecha Giełżyńskiego *Ani Wschód, ani Zachód*). Replika autora jest zwięzła: fantazjowanie. Po trzecie wreszcie, tytułowa diada miałaby w ogóle nie obejmować nowych formacji na arenie politycznej, takich jak zieloni. Bobbio zauważa, że z czasem ruch zielonych wpisał się jednak w tradycyjny schemat prawicy i lewicy, co dowodzi właśnie siły diady.

Dlaczego negacje dychotomii nie są przekonujące? Zasadniczy powód jest taki, że polityka w systemie demokratycznym polega na formowaniu stabilnych większości. W wyniku wyborów scena polityczna dzieli się więc w sposób naturalny (przynajmniej w teorii) na dwie części: większą (władza) i mniejszą (opozycja). Dychotomia jest więc niejako wpisana w demokrację.

Czy jednak owa dwoistość odzwierciedla jakieś podstawowe, trwałe różnice, a nie jest tylko efektem pragmatyki wyborczej, pewną przypadkową konfiguracją wymuszoną przez udział w walce o władzę? Innymi słowy, czy podział na prawicę i lewicę jest zakotwiczony w bycie? Zwolennicy stanowiska skrajnego powiadają: owszem, dychotomia ta opisuje stałe napięcie charakteryzujące od zarania dziejów świat polityki (a więc nie tylko demokrację). Przykładowo Janusz Korwin-Mikke twierdzi (w dziele zatytułowanym *Historia i zmiana*), że podział na prawicę i lewicę jest odzwierciedleniem dwóch podstawowych form sprawowania władzy, a mianowicie patriarchy i matriarchy (tzn. władzy „ojcowskiej” i „matczynej”). Ojciec formułuje kilka jasnych i zrozumiałych zasad, a następnie nieubłaganie je egzekwuje; pozostawia więc swoim dzieciom możliwie najwięcej swobody, lecz wymaga od nich odpowiedzialności. Matka z kolei zadrecza dzieci ciągłymi zakazami i napomnieniami, nieustannie interweniuje w ich życie, ale nie jest w stanie wyegzekwować posłuszeństwa. Na płaszczyźnie politycznej „władza matczyzna” to lewicowy kolektywizm, socjalizm, etatyzm (terminy używane zamiennie), „władza ojcowska” zaś to prawicowy indywidualizm bądź liberalizm. Nie wchodząc w szczególności, widzimy od razu, że ta czarno-biała wizja trąci doktrynerstwem (choćby z tego powodu, że niemal wszystkie rządy w dziejach okazują się maternalistyczne).

Bobbio odrzuca tezę, że podział na prawicę i lewicę jest zakorzeniony w naturze rzeczywistości, że opiera się na – jak powiada – kategoriach ontologicznych. Podział ten opisuje raczej u l o k o w a n i e w przestrzeni politycznej, relatywne położenie. Innymi słowy, jest się (jakaś) lewicą w s t o s u n k u do (jakiejś) prawicy. Konkretna treść pozwalająca zidentyfikować lewicę bądź prawicę jest bowiem, po pierwsze, historycznie zmienna

i, po drugie, wieloraka. Lewica i prawica to nie kategorie binarne (które da się opisać za pomocą skończonej listy wykluczających się nawzajem cech), lecz kategorie skalarne: różnica między nimi sprowadza się do *n a s i l e n i a* cech, które mogą występować w jednym i w drugim przypadku. Możemy na przykład powiedzieć, że lewica jest bardziej kosmopolityczna niż prawica, a prawica jest bardziej tradycyjna niż lewica. (A więc, wracając do kategorii Korwina–Mikkego, dana prawica jest po prostu bardziej paternalistyczna lub mniej materialistyczna od danej lewicy; nie możemy ogłosić *in abstracto, sub specie aeternitatis*, że ze względu na pewne cechy coś jest lewicowe bądź prawicowe.)

Istnieje więc pewien katalog cech, na podstawie którego można (w konkretnej sytuacji) przeprowadzić tytułowe rozróżnienie. Bobbio wymienia kilka par (naturalnie można by wskazać takich „osi” znacznie więcej), które organizują dyskurs polityczny, przykładowo tradycja – emancypacja, zachowawczość – innowacja. Zmierza jednak do jednego, podstawowego (jego zdaniem) wymiaru przestrzeni politycznej, wyznaczonego przez oś: hierarchia – egalitaryzm. W konkretnym kontekście historycznym lewica opowiada się za rozwiązaniami bardziej egalitarnymi, prawica zaś – za bardziej hierarchicznymi. Dzięki temu rozróżnieniu (owej „gwiazdzie polarnej”, jak powiada Bobbio), czytelnik zyska perspektywę na pogmatwany świat polityki. (Nie oznacza to, rzecz jasna, że będzie lepiej rozumiał taktyczne sojusze; będzie jedynie – aż? – dysponował horyzontem wznoszącym się ponad owe przejściowe alianse.)

Na zakończenie jedna uwaga: książka Bobbia jest w znacznym stopniu osadzona w realiach włoskich. Czytelnika poszukującego „czystej” analizy terminów i kategorii (innymi słowy, nastawionego na dzieło filozoficzne) może to irytować. Warto jednak podejść do owego lokalnego sztafazu tolerancyjnie, a może i z ciekawością, a wtedy przekonamy się, że w analizie języka polityki brylują nie tylko Anglosasi.

*Andrzej Pawelec*

ANDRZEJ PAWELEC, ur. 1964, dr filozofii, eseista, tłumacz.

# ZASADA MOŻLIWOŚCI

**Edmund Wnuk-Lipiński,  
DEMOKRATYCZNA REKONSTRUKCJA.  
Z SOCJOLOGII RADYKALNEJ ZMIANY SPOŁECZNEJ,**

Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, ss. 288

Upadek komunizmu i budowa nowych państw demokratycznych w Europie Środkowej i Wschodniej obroty na Zachodzie ogromną literaturą socjologiczną i politologiczną. Nowa dyscyplina naukowa (?) ironicznie nazywana „tranzycjologią” daje utrzymanie pokażnej liczbie bezrobotnych *ex-sowietologów*. W tym kontekście zaskakuje fakt, jak niewiele publikacji próbujących uchwycić istotę zmiany ustrojowej, która nastąpiła w naszej części Europy po 1989 roku, ukazało się do tej pory w Polsce. Powstało wiele opracowań przedstawiających szczegółowe aspekty wschodnioeuropejskich „refolucji” (T. G. Ash), ale *Demokratyczna rekonstrukcja* Edmunda Wnuka-Lipińskiego to jedna z pierwszych prac starających się wyniki badań empirycznych umieścić w teoretycznych ramach socjologii zmiany społecznej zastosowanej do krajów postkomunistycznych.

Od kilku lat dużą popularnością w kręgach tranzycjologów cieszy się teza norweskiego politologa Jona Elstera o niemożliwości równoczesnej demokratycznej przebudowy ustroju politycznego w kierunku państwa konstytucyjnego i wolnorynkowej reformy gospodarczej. Zasada niemożliwości (*impossibility theorem*) mówi, że dla wolnorynkowej gospodarki, będącej podstawą liberalnej demokracji, konieczna jest odbudowa własności prywatnej i uwolnienie cen, ale środki te zostaną odrzucone w procesie demokratycznego podejmowania decyzji, gdyż szkodzą krótkotrwałym interesom większości. Konstytucyjne ograniczenia woli większości, przynoszące zysk dopiero w dłuższej perspektywie, nigdy nie są dziełem samej większości.<sup>1</sup>

Teoretyczna propozycja Wnuka-Lipińskiego, zasadniczo różniąca się od rozważań Elstera silnym oparciem w badaniach empirycznych z ostatnich kilkunastu lat, jest swoistą zasadą możliwości. Podobnie jak Elster autor wychodzi od stwierdzenia, że cechą szczególną zmiany w Europie Wschodniej jest połączenie reformy ekonomicznej z budową demokratycznego państwa. Takie zdefiniowanie specyfiki problemu wymaga od badacza multidyscyplinarnego podejścia, które pozwoliłoby uchwycić zarówno procesualny wymiar zmian, jak i ich związek z instytucjami oraz strukturami społecznymi. W tym duchu Wnuk-Lipiński wskazuje na trzy aspekty przemian, których zbadanie

<sup>1</sup> Por. J. Elster, *The Necessity and Impossibility of Simultaneous Economic and Political Reform*, w: *Constitutionalism and Democracy. Transitions in the Contemporary World*, Oxford University Press, Oxford 1993, s. 267–274.

powinno umożliwić zrozumienie istoty zjawisk zachodzących w naszej części Europy.

Zasadniczym przedmiotem zmiany są polityczne, ekonomiczne i społeczne struktury i instytucje; ich przebudowa jest zadaniem reformatorów i środowiskiem, na które zarówno oni, jak i szarzy obywatele są skazani. Kształt struktur, chociaż wpływa na podmioty życia społecznego, jest jednak równocześnie zbiorem pełnym możliwości i przede wszystkim od decyzji działających „aktorów” zależy rezultat osiągany w danych warunkach strukturalnych. Stąd tak wielkie zainteresowanie Wnuka–Lipińskiego problemem elit, ich wymiany i odtwarzania jako czynników w dużej mierze wyjaśniających podejmowane decyzje polityczne. Elity nie są jednak demiurgiem demokracji, to lud–wyborca wskazuje na tych, którzy mają kształtować jego instytucjonalne otoczenie, i to właśnie wartości i interesy Polaków są trzecim polem zainteresowań autora. Kształt odbudowywanego państwa demokratycznego powstaje na przecięciu owych wzajemnie na siebie oddziałujących czynników i chociaż dziedzictwo komunizmu często nadaje naszemu ustrojowi charakter hybrydy tego, co stare, i tego, co nowe, to nic nie jest z góry przesądzone.

Z tej ogólnej wizji wypływa główna teza Wnuka–Lipińskiego: w Europie Środkowo–Wschodniej możliwa jest demokratyczna rekonstrukcja, to znaczy, że demokratyczne tradycje w połączeniu z uznaniem dla wartości demokracji są na tyle silne, iż możliwe jest stworzenie w naszej części Europy państw demokratycznych. Co więcej, proces zmian zachodzących po 1989 roku przebiega właśnie według takiego planu, nie jest zaś bezładnym miotaniem się między różnymi projektami ustrojowymi. Propozycja interpretacji „demokratycznej rekonstrukcji” jest więc teorią przejścia do demokracji *par excellence*, odrzucającą coraz popularniejszą tezę, że postkomunizm jest stanem względnie trwałym i to, co następuje po upadku reżimów bloku sowieckiego, wcale nie musi być demokracją, ale ustrojem politycznym *sui generis*, na przykład jakimś miękkim autorytaryzmem o demokratycznej formie.<sup>2</sup>

Wcale nie oznacza to, że budowa demokratycznego państwa będzie szybka i bezproblemowa, raczej odwrotnie. Radykalna zmiana roku 1989 wywołała – jak zauważa autor *Demokratycznej rekonstrukcji* – „uogólniony wzrost oczekiwań związanych z poprawą życia” (s. 254), charakterystyczny dla wszystkich rewolucji, obudziła nadzieję, która nie mogła być szybko spełniona. Wraz z upadkiem komunizmu zawalił się również główny układ odniesienia w procesie definiowania społecznej tożsamości jednostek i grup. Już nie wystarczyło przeciwstawienie „my” – społeczeństwo (rodzina, przyjaciele, „Solidarność”) kontra „oni” – władza; czarno–biały obraz przestrzeni społecznej, charakterystyczny dla lat osiemdziesiątych, napełnił się szarościami. Reakcją na kryzys tożsamości może być budowa nowej w oparciu albo o podstawowe wartości (reakcja fundamentalistyczna w neutralnym rozumieniu tego słowa), albo o cele, które pragnie się osiągnąć w nowej sytuacji (reakcja pragmatyczna).

Fundamentalizm oswaja chaotyczny świat nowego porządku poprzez wprowadzenie prostych kryteriów postrzegania rzeczywistości (stosunek do wartości podstawowych). Najczęściej jednak fundamentalizm jednego systemu zasad

<sup>2</sup> Por. G. Schöpflin, *Post-Communism: A Profile*, „The Public” 1/1995.

provokuje fundamentalizm zasad przeciwnych, a wtedy niezwykle trudno o kompromis. Nie inaczej było w Polsce, gdzie katolicyzm, po zniesieniu politycznych barier dla jego rozprzestrzeniania się, w naturalny sposób zaczął wypełniać aksjologiczną pustkę również w sferze politycznej. Stosowanie „wartości chrześcijańskich” jako jedynego klucza opisu wyborów politycznych uaktywniło z kolei fundamentalizm antyklerykalny i konflikt tych dwóch opcji odgrywał zasadniczą rolę w polskim życiu publicznym w okresie bezpośrednio po 1989 roku.

Wraz z pogłębianiem się zmian strukturalnych i ich „oswajaniem” przez społeczeństwo większą rolę odgrywa reakcja pragmatyczna, zakorzeniona w interesach grupowych, każąca postrzegać zmianę w kategoriach korzyści i strat czy możliwości osiągania własnych celów. Zależy ona w dużej mierze od oceny przyczyn zmiany własnej sytuacji, jak również od optymizmu co do prawdopodobieństwa powodzenia zaplanowanej strategii. Choć kompromis jest w tym przypadku łatwiejszy do osiągnięcia niż przy reakcji fundamentalistycznej (co oczywiście sprzyja utrwaleniu procedur demokratycznych), to definicje interesów grupowych są najczęściej ukształtowane przez odniesienie do *ancien régime'u*. Stąd zupełnie racjonalnie związkowcy z socjalistycznych molochów występują przeciw rynkowi, co więcej, porażka ich pragmatycznej strategii wywołuje bardzo często reakcję fundamentalistyczną. Przejście od wartości do interesów oznaczać może także przejście od nadziei związanych z tworzeniem prawdziwie własnego państwa, opartego na uznawanych wartościach, do nostalgii za dawnym systemem, który nawet jeśli nie zaspokajał wszystkich interesów, to przynajmniej stabilizował pozycję życiową jednostek i grup.

Z takimi postawami społecznymi w stosunku do zmian ustrojowych reformatorzy muszą liczyć się w nie mniejszym stopniu niż ze strukturalnym spadkiem po komunizmie. Wnuk-Lipiński podkreśla tu paradoks zaobserwowany już przez Jerzego Szackiego, że liberalna demokracja i gospodarka rynkowa, które powstały głównie jako rezultat spontanicznej ewolucji, aktywności społeczeństwa obywatelskiego i ograniczania działalności państwa, w Europie Środkowo-Wschodniej muszą być zbudowane rękoma państwa. Ten liberalny konstruktywizm ogromnie wzmacnia rolę elit w procesie budowy demokratycznego państwa. Ich zadanie nie może sprowadzać się tylko do wyrażania istniejących interesów grupowych, uformowanych według logiki poprzedniego systemu: „Dalekowzroczne myślenie polityczne (...) to budowanie realistycznej nadziei na przyszłość, a nade wszystko redukcja poczucia niepewności jutra, ukazywanie alternatyw sytuacji powodujących lęk i frustrację oraz mocne przekonanie o nadrzędności czytelnie zdefiniowanej idei »dobra wspólnego« nad partykularyzmem grupowym” (s. 273).

Wnuk-Lipiński nie próbuje odpowiedzieć na pytanie, czy wschodnioeuropejskie elity są w stanie sprostać temu zadaniu. W oparciu o wyniki badań ankietowych porównujących elity z roku 1988 i 1993 opisuje natomiast, w czym są podobne i czym różnią się od nomenklatury schyłkowego realnego socjalizmu. Bez względu na to, na ile nastąpiła wymiana elit, a na ile ich reprodukcja, Wnuk-Lipiński zdaje się twierdzić, że w ich ręku znajduje się klucz do przyszłego ustroju. Od tego, czy będą w stanie zaproponować społeczeństwu

„realistyczne nadzieje”, czy pójdą za mirażem łatwego zdobycia władzy populistycznymi metodami, zależy powodzenie „demokratycznej rekonstrukcji”. Wszystko jest możliwe.

Niezwykle interesująca i pod wieloma względami odkrywczą treść książki traci na aktualności z powodu przyczynkarskiej formy całości. *Demokratyczna rekonstrukcja* – będąca zbiorem artykułów – zdecydowanie domagała się pracy redakcyjnej, by czytelnik nie musiał dokonywać rekonstrukcji teorii przyobiecanej we wstępnym rozdziale z uwag znajdujących się a to w popularnym eseju, a to w morzu kwantytatywnych badań empirycznych.

Książka Wnuka-Lipińskiego, oprócz interesującej teoretycznej propozycji rozumienia istoty przejścia od komunizmu do demokracji, zawiera wiele niezwykle istotnych uwag interpretujących polską rzeczywistość lat dziewięćdziesiątych. Teoria możliwości sprawdza się w praktyce, gdy autor stara się wyjaśnić takie zjawiska, jak równoczesny wzrost wpływów politycznych Kościoła i postaw antyklerykalnych, odrzucenia radykalnych reform przez tych, którzy dali im początek, czy przywiązanie do egalitaryzmu. Nie trzeba być wyznawcą Comte'a, by dostrzec, że ten aspekt *Demokratycznej rekonstrukcji* ma, a raczej powinien mieć, wymiar pozanaukowy. Łącząc rzetelną, empiryczną socjologię z trafnością obserwacji bieżących wydarzeń życia społecznego i politycznego, Wnuk-Lipiński pokazuje, jak wiele mogliby skorzystać politycy i dziennikarze na docenieniu teoretycznego, nie tylko sondażowego oblicza socjologii.

**Artur Wołek**

ARTUR WOŁEK, ur. 1971, absolwent Uniwersytetu Jagiellońskiego i Central European University (Budapeszt), doktorant w Instytucie Nauk Politycznych UJ, studiuje w Oksfordzie, publikował w „Tygodniku Powszechnym”, „Universtiasie” i „Znaku”.

## NIEROZERWALNY ZWIĄZEK

**Ks. Łukasz Kamykowski, IZRAEL I KOŚCIÓŁ  
WEDŁUG CHARLESA JOURNETA,**

Wydawnictwo Naukowe Papierskiej Akademii Teologicznej, Rozprawy Habilitacyjne nr 3,  
Kraków 1993, ss. 365

„Kończąc studium dzieła Journeta, miałoby się chęć uczynienia z niego punktu wyjścia do nowej syntezy, podobnie jak on uczynił kiedyś z dziełkiem Bloy” (s. 335). Istotnie, dobrze by się stało, gdyby książka księdza Łukasza

Kamykowskiego *Izrael i Kościół według Charlesa Journeta*, będąca jego rozprawą habilitacyjną przyjętą na Papieskiej Akademii Teologicznej, stała się okazją do pogłębionego namysłu i dyskusji nad wzajemnym stosunkiem Izraela i Kościoła. Wszak od czasu dzieła kardynała Journeta wydarzyło się tak wiele.

Rekonstrukcji myśli francuskiego autora ks. Kamykowski dokonał w sposób wzorcowy i pracowity, nawet – drobiazgowy. Rozprawę dopełnia pięć aneksów, które pozwalają (zainteresowanym) śledzić skomplikowaną (ilościową i procentową) obecność różnych autorów i poszczególnych ksiąg biblijnych w najważniejszych dziełach Charlesa Journeta (1891–1975). Przedzieranie się przez tak obfity materiał dotyczący myśli stosunkowo mało znanego autora, zakorzenionej przy tym głęboko w tekście biblijnym oraz wyrastającej zasadniczo z dzieła trzech innych francuskich filozofów zajmujących się podobną problematyką (Bloy, Lagrange i Maritain), może się dzisiejszemu czytelnikowi wydać mniej atrakcyjne niż bezpośrednie obcowanie z coraz liczniejszymi autentycznymi świadectwami żydowskiej duchowości i obyczajowości. Poza tym pogłębiona refleksja (także teologiczna) nad dziedzictwem żydowskim pojawiła się u myślicieli chrześcijańskich tak naprawdę dopiero po tragedii Shoah i po powstaniu państwa Izrael (1948); wcześniej zagadnienia te traktowane były przez nich marginesowo.

A jednak z dziełem Journeta warto się zapoznać, gdyż stanowi bodajże najgruntowniejsze teologiczne przemyślenie tyleż trudnego, co owocnego stosunku Synagogi i Kościoła, które wpłynęło na formowanie się eklezjologii Soboru. A księdzu Kamykowskiemu, dzięki cierpliwości i wierności tekstom Journeta, udało się wyłowić to, co w tych przemyśleniach najciekawsze i jeszcze dzisiaj aktualne.

Nie próbując wnikać w subtelności teologiczno–historiozobawcze, chciałbym zwrócić uwagę na kilka elementów refleksji, które również dla niespecjalisty (a takim wszak jestem) wydają się interesujące.

Wyróżnione w tytule rzeczywistości: Izrael i Kościół nie są przedmiotem oddzielnych analiz – tak naprawdę mowa jest ciągle o Izraelu, z tym, że jest to mówienie teologa katolickiego, próbującego zrozumieć Izrael ze swojej perspektywy. W tym sensie nie można mówić, iż Journet „dialoguje” z Synagogą. Myśliciele żydowscy (swoją drogą szkoda, że książka jest pozbawiona indeksu nazwisk) nie istnieją. A zapewne byłoby ciekawe usłyszeć, co na temat omawianych związków mieliby do powiedzenia Franz Rosenzweig, Martin Buber czy A. J. Heschel.

Autor podzielił całość na trzy zasadnicze części. Najpierw dokonał szczegółowej analizy biblijnej bazy teologii Journeta, następnie ukazał wpływ, jaki na dzieło kardynała Journeta miała myśl chrześcijańska i – w o wiele mniejszym zakresie – żydowska (znana autorowi przeważnie z drugiej ręki), wreszcie omówił poglądy trzech myślicieli, którzy byli stałymi punktami odniesienia dla własnych poszukiwań Journeta; Léon Bloy dał im pierwszy impuls, Marie J. Lagrange pozwolił je usystematyzować i pogłębić, wreszcie Jacques Maritain pomógł określić własne rozumienie.

W drugiej części Kamykowski stara się przedstawić, jak Journet rozumiał fenomen żydowski w perspektywie teologii dziejów. Zwraca uwagę swoista idea

„tęsknoty żydowskiej”, która „pozwała mu uchwycić ambiwalentną wielkość, tragiczny patos Żydów, a także potwierdzić ich szczególny udział w planie Bożym bez przyznawania judaizmowi wartości religii prawdziwej” (s. 117).

Ks. Kamykowski słusznie zwraca uwagę na konieczność pogłębienia przyczyn antysemityzmu, które choć analizowane w dziele francuskiego teologa, nie zostały przez niego wydobyte z wystarczającą ostrością, zwłaszcza jeśli chodzi o „realny wpływ idei i doktryn antyżydowskich epoki patrystycznej i Średniowiecza na kształtowanie i utrwalanie mentalności i postaw przejawiających się w późniejszych formach antysemityzmu” oraz „źródła nie tylko powstania, ale i trwałości potępianego przez niego kategorycznie mitu o narodzie na wieki bogobójczym” (s. 133).

Oryginalność przemyśleń Journeta została dobrze ukazana w trzeciej i ostatniej części. Właśnie te myśli pozwalają chyba zasadnie widzieć w kardynale Journecie prekursora dialogu i pojednania żydowsko-chrześcijańskiego, które dokonało się na Soborze Watykańskim II wraz z ogłoszeniem deklaracji *Nostra aetate*.

W niezwykle ciepłych barwach zostało przedstawione Journetowskie rozumienie „reszty Izraela”, tego tajemniczego, ale skrywającego wiele teologicznych bogactw „pomostu” pomiędzy Pierwszym a Drugim Przymierzem: „»Reszta Izraela« stanowi »pomost, widzialną ciągłość, królewską drogę, po której stare przymierze przelewa się w nowe, Jeruzalem zapoczątkowane w Jeruzalem rozkwitnięte«. »Zabiera ze sobą, przechodząc do Kościoła, wybraństwo Izraela« i przenosi »z religii Mojżeszowej do religii ewangelicznej, z Synagogi do Kościoła« »święte dziedzictwo ludu żydowskiego, w szczególności jego najszacowniejsze Bogactwo, Prawo i Proroków«” (s. 213). Ogromnie ciekawą wykładnię uzyskała osławiona „zatwardziałość Izraela”, za którą w dużym stopniu odpowiedzialność ponoszą... sami chrześcijanie: „Journet jest głęboko przekonany, że zatwardziałość Izraela jest podtrzymywana przez niegodne postępowanie narodów chrześcijańskich. (...) Jedyne sposoby na przezwycięzenie zatwardziałości Izraela to »pracować nad realizacją ideału chrześcijańskiego«, to sprawić, by przed oczyma Żydów rozświetliło autentyczne piękno ukrzyżowanego Królestwa ich Mesjasza” (s. 261). Pojednanie zaś może się dokonać – jak i kiedy, nie nam o tym sądzić – dzięki uczestnictwu w tym samym ukrzyżowaniu: „uczestnictwo w tym samym ukrzyżowaniu każe mieć nadzieję na »jakieś niewidzialne i przyszłe pojednanie« z Izraelem” (s. 289).

Pozostaje nam zadać sobie pytanie: czy bez dzieła Charlesa Journeta byłyby możliwe publikacje ogłaszane wspólnie przez chrześcijan i Żydów, w których padają słowa takie jak dialog, pojednanie czy wzajemne zrozumienie? Pewnie tak, ale mimo wszystko warto sięgnąć do jego przemyśleń snutych przecież w jakże niedialogowych czasach. A księdzu Łukaszowi Kamykowskiemu należy wyrazić wdzięczność, że jest pewnym przewodnikiem w tych poszukiwaniach.

Tylko z obowiązku recenzenta muszę zwrócić uwagę na konsekwentnie nieprawidłową pisownię nazwiska jednego z najważniejszych katolickich autorów zajmujących się problematyką żydowską – Mussnera (a nie Müssnera, jak zostało wydrukowane na bardzo wielu stronach!!!). Poza tym książka traktująca

o twórczości myśliciela, którego dzieła nie zostały przełożone na język polski, ze wszech miar zasługiwałyby na uzupełnienie francuskim streszczeniem.

*Stanisław Obirek SJ*

STANISŁAW OBIREK SJ, ur. 1956, absolwent filologii polskiej UJ, dr teologii. Wykładowca filozofii kultury na Wydziale Filozoficznym Księży Jezuitów w Krakowie. Redaktor naczelny kwartalnika „Życie Duchowe”. Od 1994 Rektor Kolegium Księży Jezuitów.

## DZIEŁO ZANIEDBANE

**Umberto Eco, SUPERMAN W LITERATURZE MASOWEJ.  
POWIEŚĆ POPULARNA: MIĘDZY RETORYKĄ A IDEOLOGIĄ,**

tłum. Joanna Ugniewska,

PIW Warszawa 1996, s. 236

Umberto Eco znany jest szerokiemu gronu czytelników jako autor powieści – przede wszystkim *Imienia róży*, a także nieco mniej popularnych *Wahadła Foucault* i *Wyspy dnia wczorajszego*. Eco nie jest jednak przede wszystkim powieściopisarzem, lecz profesorem. Studiował filozofię, napisał pracę magisterską o estetyce św. Tomasza z Akwinu, a w 1975 objął katedrę semiotyki na uniwersytecie w Bolonii. Co znamienne, była to pierwsza na świecie katedra semiotyki. Jego zainteresowania naukowe obejmują estetykę, którą wykładał na uniwersytetach włoskich i amerykańskich, filozofię języka i semiotykę. Na jego popularność ma na pewno wpływ fakt, że nie ukrywa się przed dziennikarzami i z przyjemnością odpowiada na ich pytania. Mówi o sobie dużo i chętnie, nie jest odludkiem, nie chowa się, gdy błyskają flesze. Wszyscy znają jego brodatą twarz, eleganckie garnitury i starannie dobrane krawaty. Umberto Eco wystąpił nawet w *talk-show* Alicji Resich-Modlińskiej. Co ciekawe, jego słowa przypominają popularność gwiazd srebrnego ekranu, a nawet ma podobny posmak skandalu. Jeśli jednak Eco skandalizuje, to na pewno nie swoim życiem osobistym. To nie moralność, rozwody czy romanse powieściopisarza są na ustach wszystkich, lecz jego nowe, zwykle brawurowe, pomysły interpretacyjne.

Inny fenomen to niezwykła aktywność twórcza Eco. Píše on ogromnie dużo: powieści, prace naukowe, eseje, felietony... Od lat siedemdziesiątych,

kiedy opublikował *Pejzaż semiotyczny*, a potem *Dzielo otwarte*, które wzbudziły sporą sensację w akademickim świecie, wciąż ukazują się jego nowe prace; wszystkie są kontrowersyjne. Eco co jakiś czas ogłasza nową teorię, a potem jej zaprzecza – albo przynajmniej stwarza takie pozory, jak było to w przypadku zagadnienia granic interpretacji. Jego powieści również wzbudzają wiele emocji. Opinie są podzielone – jedni dowodzą genialności pisarza, inni twierdzą, iż po *Imieniu róży* nie napisał już niczego dobrego, a każda kolejna powieść jest gorsza od poprzedniej.

Eco jest wreszcie teoretykiem kultury masowej. Poświęcił jej osobne prace, na przykład wydaną niedawno w Polsce książkę *Superman w literaturze masowej*, oraz szereg krótkich szkiców, jak choćby eseje ze zbioru *Sześć przechadzek po lesie fikcji* (Kraków 1995). Także w publikacjach nie dotyczących bezpośrednio tej problematyki bardzo chętnie posługuje się przykładami z literatury masowej. Wystarczy sięgnąć po znaną i u nas pracę *Lector in fabula* (Warszawa 1994), gdzie wiele miejsca poświęca Eco analizie *Un drame bien parisien* Alphonse'a Allais, poddając ten tekst różnorodnym eksperymentom i nakładając nań skomplikowaną konstrukcję teoretyczną, włącznie ze sprowadzeniem go do szeregu inferencji, wykresów i równań.

Książka *Superman w literaturze masowej* nie należy niestety do najlepszych prac Eco. Jest to zbiór artykułów, które w latach siedemdziesiątych publikowane były jako wstępy do powieści lub osobne teksty umieszczone w czasopiśmie. To podstawowa słabość książki, ponieważ autor zapomniał niestety, że w swych tekstach po wielokroć powtarzał to samo, a umieszczając je w jednym tomie nie zadał sobie trudu, aby usunąć powtórzenia. Dlatego czytelnik nieskończoną ilość razy dowie się, że surrealiści zachwycali się książkami o Racambolu i Fantomasie, co powiedział Gramsci o nadczłowieku Nietzschego albo dlaczego Marks i Engels uważali, że Maria z *Tajemnic Paryża* musiała umrzeć. Pewne rozczarowanie wzbudza również fakt, iż Eco nie dotrzymuje obietnicy dotyczącej treści – superman, wbrew wstępowi autora, nie jest głównym tematem wszystkich szkiców. Już znacznie bardziej odpowiada zawartości książki jej podtytuł *Powieść popularna: między retoryką a ideologią*, ponieważ we wszystkich szkicach Eco przede wszystkim zajmuje się analizą problemów związanych z pojawieniem się na rynku czytelniczym powieści masowej i struktur narracyjnych funkcjonujących w literaturze popularnej.

Eco nie pokusił się o skonstruowanie własnej definicji literatury popularnej. Powołuje się jedynie na kongres, który odbył się w Cerisy w 1967 roku. Kongres ten poświęcony był problemowi „paraliteratury”, którą określono tam jako coś, co zawiera wszystkie elementy tworzące literaturę z wyjątkiem właściwej literaturze *sensu stricto* niepewności co do własnego znaczenia i stylu. Przytaczając owo sformułowanie, Eco nie ustosunkowuje się do niego. Píše tylko: „Rzeczywiście, powieść popularna nie wymyśla oryginalnych sytuacji narracyjnych, lecz uprawia kombinatorykę toposów już uznanych” (s. 96). W innym jednak szkicu drwi z „przemądrzałej krytyki XX wieku”, która umieściła powieść popularną w subkulturze (s. 25). Gdzie więc należałoby umieścić powieść popularną? Tego niestety Eco nie wyjaśnia, nie podaje również definicji subkultury. Wiele jednak miejsca poświęca procesom histo-

rycznym, które doprowadziły do powstania i rozwoju literatury popularnej. Cytuje esej Jean Tortela, w którym historia powieści popularnej podzielona została na 3 okresy: romantyczno–heroiczny (lata trzydzieste XIX wieku), mieszczański (ostatnie dziesięciolecie XIX wieku) i neoheroiczny (rozpoczynający się w pierwszych latach XX wieku). Podział ten stanowi dla Eco fundament wszelkich przemyśleń na temat literatury popularnej, a zwłaszcza jej wątków ideologicznych. Jeśli więc powieść pierwszego okresu była według Eco populistyczna (przykładem są tu *Tajemnice Paryża*), to drugi okres jest imperialny, drobnomieszczański, reakcyjny, antysemicki, rasistowski. Eco dostrzega fakt, że w pierwszej połowie XIX wieku pojawiła się nowa grupa odbiorców kultury: drobnomieszczaństwo, rzemieślnicy i robotnicy, którzy byli potencjalnymi czytelnikami powieści Eugeniusza Sue. Eco nie analizuje jednak szczegółowo procesu tworzenia się tej nowej warstwy czytelniczej, a nawet upraszcza często historię kultury masowej. Sprowadza na przykład powstanie angielskiej powieści grozy do „reakcji wyobraźni na straszliwą wizję szeregów krosien i mechanicznych warsztatów tkackich” (s. 119). To prawda, że pierwsze krosno mechaniczne zostało wynalezione w 1786 roku, to znaczy dokładnie w roku publikacji powieści Williama Beckforda *Wathek*, która jest przedmiotem szkicu zawierającego odkrywcze sformułowania Eco na temat powiązań rozwoju angielskiej powieści grozy i kapitalizmu przemysłowego. Sam Eco nie może jednak ukryć faktu, że powieść została napisana cztery lata wcześniej, a cytowane warsztaty do tkania deseniowego wymyślił Józef Maria Jacquard dopiero w 1805 roku. Pierwsza powieść gotycka, *Zamczysko w Otranto* Walpole’a, ukazała się zaś już w 1764 roku – jakże to wszystko da się pogodzić z tezami Eco? Do industrializacji i urbanizacji nie doszło w wieku XVIII, ale XIX, migracja ludności poszukującej pracy w miastach i gwałtowny (a także bez wątpienia przerażający) rozwój przemysłu nastąpił jednak nieco później, niż stara się to pokazać Eco, a powieść gotycka nie była wcale na początku swego rozwoju powieścią dla czytelnika masowego.

Większość wywodów Eco – a przytoczyłam wszak tylko jeden, dosyć w sumie marginalny wątek – budzi podejrzenie, że tak naprawdę chodzi tu jedynie o zbudowanie zgrabnych, błyskotliwych tez na chwytliwy przecież temat. Tymczasem nawet główny bohater szkiców, superman, też zdaje się autorowi wymykać. Tytułowy superman to raczej problem wyjściowy, pretekst do rozważań, i to nawet nie we wszystkich artykułach, wszystko wskazuje więc na to, że autorowi nie wystarczyło zapału, aby doprowadzić do końca pomysł połączenia tekstów jednolitą tematyką.

Według Eco superman czyli „masowy nadczłowiek” po raz pierwszy wyraźnie pojawia się w powieści Sue *Tajemnice Paryża*. Posiada on cechy bajkowego księcia (ma pieniądze i władzę) i sytuuje się poza prawem – sam wymierza swą własną sprawiedliwość. Charakteryzując w ten sposób supermana, Eco usiłuje następnie prześledzić jego losy w literaturze popularnej. Jednak tak naprawdę jedyną konsekwentną nicią tych poszukiwań okazuje się w szkicach Eco wygląd zewnętrzny nadludzkiego bohatera – zarówno w osiemnastowiecznej powieści gotyckiej, jak i w opowieściach późniejszych jest on niezwykle przystojny, a jego drapieżna uroda – zwłaszcza ogniste spojrzenie

ciemnych oczu – zawsze przyciąga kobiety. W tym miejscu jednak zaczynają się problemy. Eco najwyraźniej nie wie, czy fakt, iż „charyzmatyczny bohater (cechę tę odnajdziemy jeszcze w komiksowych supermanach) jest wstrzemięzliwy i beznamiętny, nie włada nim żadna pasja, nie należy do żadnej kobiety” (s. 103), jest rzeczywiście stwierdzeniem, przy którym należy obstawać. Eco nie precyzuje, czy postać bohatera tak się zmieniła (bo trudno wszak uznać agenta Bonda za męzczyzną wstrzemięzliwego), czy może ten rys jego charakteru jest po prostu redundantny. Eco problem ten zżęcznie pomija, nie poświęcając mu więcej uwagi. Nie znajdziemy wielu rozważań na ten temat przy opisie postaci Arsena Lupin, który według Eco również powinien znaleźć się na liście supermenów, zaś w interesującej analizie Tarzana autor skupia się przede wszystkim na stłumieniach seksualnych, jakby zapominając, że w najbardziej rozpowszechnionych wersjach tej opowieści miłość człowieka–małpy do angielskiej *lady* jest jednym z głównych motywów, na których wspiera się cała struktura narracyjna. Wątpliwości może też budzić sugestia, że „z nadludźmi z komiksów dzieli Tarzan siłę fizyczną, jednakże oni podkreślają swoje homoseksualne skłonności noszeniem obcisłych kombinezonów oraz stałą obecnością chłopca–pomocnika” (s. 143). Czyż bowiem można rzeczywiście pominąć milczeniem miłość supermana do uroczej koleżanki z pracy, jak również uczucie komiksowego Batmana do żadnej sławy dziennikarki? A co z Kobietą–Kotem? Trudno się oprzeć wrażeniu, że Eco chce imponować zgrabnymi (i modnymi – psychoanaliza, jeśli nie Freudowska to Lacanowska, jest ciągle zestawem pierwszej pomocy każdego szanującego się krytyka literackiego) pomysłami interpretacyjnymi, nie poświęcając im jednak następnie większej uwagi.

Również chęć udowodnienia za wszelką cenę, że nadludzki bohater musi mieć za sobą tajne stowarzyszenie, które wspomaga jego działalność, wydaje mi się czasem prywatną obsesją autora. Z pewnością tajne stowarzyszenie było charakterystycznym motywem wielu powieści popularnych, ale niekoniecznie trzeba uznać je za nieodłączny składnik charakterystyki nadczłowieka z literatury popularnej. Przecież wielu z literackich czy komiksowych nadludzi wymierza sprawiedliwość na własną rękę, bez pomocy tajnych sprzysiężeń.

Brak jednolitej konstrukcji tekstów zamieszczonych w tej książce, czego można by z pewnością uniknąć, gdyby Eco zechciał poświęcić im odrobinę uwagi przed ich wydrukowaniem, mógłby wszak zostać zrekompensowany analizami innych aspektów literatury masowej. Skłonni byłibyśmy przecież wybaczyć znanemu ekscentrykowi, gdyby zachwyił nas swą zwykłą erudycją, poczuciem humoru i inteligencją. Niestety, lekkość, z jaką Eco buduje swoje stwierdzenia, nie przekonuje nas o ich prawdziwości.

Po odłożeniu książki odczuwa się lekkie rozczarowanie. Eco, podkreślmy to raz jeszcze, umie przecież błyskotliwy dyskurs i czarować czytelników swoją inteligencją oraz ogromną erudycją, jak w wielu innych swoich pracach, na przykład w przytaczanym już wyżej *Lector in fabula*. Tymczasem ten zbiór tekstów wzbudza raczej uczucie znużenia. Choć zawiera kilka interesujących analiz – jak choćby szkic o Jamesie Bondzie, Eugeniuszu Sue i Pitigrillim, to sprawia raczej wrażenie książki, która miała okazać się chwytna ze względu na temat.

We wspomnianych szkicach o Sue i Pitigrillim najcenniejsze są jednak uwagi Eco na temat kultury popularnej i jej rozwoju, ale jego rozważania poświęcone obu autorom. Sue, jego życie i powieści, jego „nawrócenie” na socjalizm, jego działalność polityczna i sposób, w jaki był postrzegany w swojej epoce, niezwykle silny oddźwięk, z jakim spotkały się *Tajemnice Paryża* – wszystko to napisane jest z dużą werwą. Widać wyraźnie, że Eco jest zafascynowany popularnością, jaką osiągnął Sue, i pisze o tym z przejęciem. Jednak analiza teoretyczno–literacka *Tajemnic Paryża*, która miała być nowoczesną, w rozumieniu Eco, próbą odczytania tekstu w relacji między „ideologią autora a strukturami intrygi” (s. 44) dziwnie przypomina dziewiętnastowieczny historyzm.

Esej o strukturach narracyjnych u Fleminga z kolei musi wzbudzić szacunek ze względu na ilość pracy, jaką Eco włożył w analizę wszystkich powieści angielskiego autora. Pieczołowicie naszkicowana opozycja charakterów i wartości nasuwa skojarzenia z Proppem, ale Eco ani razu nie powołuje się na tego badacza. Najbardziej imponująca jest konstrukcja graficzna ukazująca powieści Fleminga jako partie szachów (Eco narysował stały schemat, a następnie rozrysował intrygę w *Diamonds Are Forever*). Czasami wszakże odnosi się wrażenie, że praca ta była daremna – końcowe wnioski nie wymagały aż takiego nakładu sił. Są one zaś bardzo interesujące, zwłaszcza w części traktującej o Bondzie jako kolaż literacki.

W Polsce badania nad literaturą popularną to ciągle jeszcze rzecz nowa. Dobrze więc, że szkice Eco zaistniały w Polsce, ale można też pomyśleć o tłumaczeniu innych tekstów na ten temat. Nie znane są przecież w Polsce publikacje Johna Caweltiego czy – z młodszych teoretyków kultury popularnej – Gary Daya, Johna Fiskego, Angeli McRobbie i wielu innych. A z pewnością zasługują one na uważne przeczytanie. Kultura masowa dotarła już przecież nad Wisłę.

*Ewa Mrowczyk*

EWA MROWCZYK, doktorantka Instytutu Filologii Polskiej UJ. Publikowała w „Dekadzie Literackiej” i „Kulturze i Literaturze Popularnej”. Zajmuje się problematyką kultury masowej.

# TADEUSZ CHRZANOWSKI – JAK GO WIDZĘ LUB WIDZIEĆ MNIEMAM<sup>1</sup>

Że mi przypadło wtrącić swoje trzy grosze w gronie mówców–profesjonalistów, życzliwych wielce Szanownemu Jego Mości, Bohaterowi Jubileuszu, profesorowi Tadeuszowi Bonifacemu Chrzanowskiemu, poczytuję sobie za zaszczyt, ale też w zakłopotanie i niejaką konfuzję uprawiający. No bo cóż ma powiedzieć o zacnej Personie Jubilata odmieniec taki pośród gremium Jego kolegów po fachu – historyków sztuki – parający się filozofią, i to w dodatku metafizykująco–platońskiej proveniencji, a tylko niezgłęzionych losów koleją przycupnięty przy katedrze teorii sztuki i historii doktryn artystycznych?

Na gruntowniejsze omówienie i oddanie sprawiedliwości opasłemu dorobkowi Uczzonego Męża, którego zasługi oraz liczne dzieła wymieniła moja przedmówczyni, wiedzy i umiejętności mi nie dostaje; z ksiąg Jego Mości tylko nieliczne są mi osobiście znane, ale za to przeczytawszy je z uwagą i z ciekawością tropiąc w nich ślady obecności żywego i afektem serdecznym obdarzanego Autora, ośmielam się, mimo wszystko, naszkicować Jego „portret własny” – takim, jakim Go widzę lub widzieć mniemam. Że będzie on – portret – nieuchronnie niekompletny, a być może tu i ówdzie nazbyt grubymi krechami rysowany, niechże mi wybaczy Szanowny Jubilat oraz słuchacze.

Moja znajomość z Tadeuszem Chrzanowskim rozpoczęła się gdzieś w latach siedemdziesiątych. Zanim zetknęliśmy się twarzą w twarz na KUL–owskiej niwie historyczno–sztucznej, afektem wspomnianym obdarzyłam nie znanego mi wówczas jeszcze osobiście Autora niewielkiej, lecz jakże pożywej książeczki wydanej przez Znak pt. *Żywe i martwe granice*. I muszę wyznać, że zaglądam do tej książeczki co jakiś czas wciąż z takim samym rozradowaniem, z jakim ogląda się o różnych porach roku i własnego żywota swojski krajobraz, stale nowym pociągający urokiem.

Drugim dziełem Tadeusza Chrzanowskiego, które sobie przyswoiłam i udomowiłam, są *Wędrowki po Sarmacji europejskiej*. Do tego trzeba by dodać tom pierwszy, *Sztuki w Polsce*, ale tu już wchodzi w grę trochę inne sprawy – przede wszystkim podziw i wdzięczność za ów *thesaurus* wiedzy o piastowskiej i jagiellońskiej spuściźnie, podany czytelnikowi nie w nudnej postaci „handbuchowej”, ale z takim „gorącym” stosunkiem do przeszłości, do jakiego Autor nie tylko zachęca, lecz jakim skutecznie zaraża.

Pozwolę sobie przytoczyć tę zaraźliwą zachętę Autora w Jego własnym

<sup>1</sup> Przemówienie wygłoszone w czerwcu br. podczas uroczystości z okazji 70–lecia urodzin Tadeusza Chrzanowskiego zorganizowanej w Kazimierzu nad Wisłą przez Przyjaciół, Współpracowników i Uczniów z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

sformułowaniu: „... do tej przeszłości, zarówno powszechnej, jak rodzimej, powinno się mieć stosunek nieobojętny (...). Tego rodzaju stosunek do przeszłości niezbędny jest każdemu – dla dopełnienia jego człowieczeństwa (...). Co nie znaczy, że bałwochwalczy, ale po prostu – gorący. Biada bowiem letnim, a już szczególnie tym, którzy swymi wystudzonym istnieniem budują ławice pierwotniaczków takiego czy innego *establishmentu*. I biada również tym, którzy za cały program obrali sobie burzenie i odcinanie się od przeszłości. Nie zbudują niczego i nic po nich nie pozostanie. Chyba tylko pamięć pogardy.”

Potraktujmy ten cytat z *Wędrówek po Sarmacji* jako zwięzłą preambułę do portretu Autora. Sądzę, że uchyla ona rąbka zasłony oceniającej szacowne Oblicze sarmackimi rysami zdobione, skoro właśnie przywiązanie do żywej tradycji, a także krewkość przygany dla owych „pierwotniaczków”, czyli troglodytów, po barbarzyńsku mieszających i rujnujących porządku kultury, na sarmackość Jubilata nieomylnie wskazują. Ale o tym jeszcze za chwilę.

„Nieobojętny” styl odbioru uczonych rozpraw, a także eseistyki i publicystyki Tadeusza Chrzanowskiego narzuca, jak miemam, już sama osobliwość Jego stylu. „Człek jest styl”, powiada Norwid, a na pisarskiej manierze Autora wyraźnie, choć w różnym stopniu i z rozmaitym efektem odcisnęły się, śmiem twierdzić, Jego poetyckie juwenilia. Skrzydlaty Pegaz każe mu sięgać po środki „narracji opatrzonej wyborną i szczegółową scenografią opisową” i sprawia, że całe partie nawet wielce uczonej prozy nasycone są silnie pierwiastkiem subiektywnego odczucia i okraszone własnymi przeżyciami, co w dzieje i przypadki osobistego żywota sięgają. „Nie rozumiem tych moich znakomitych kolegów po fachu – powiada Autor we Wstępie do *Wędrówek po Sarmacji* – którzy wyłącznie interpretują, ale nigdy nie wypowiadają się o dziele sztuki w kategoriach osobistego przeżycia.” Na taką, rzecz można, bezceremonialność i poufność konwersacji z czytelnikiem zdobywają się ci, którzy swoją profesję humanistyczną uważają za sposób życia, a nie uprawiany mozolnie zawód.

Tadeusz Chrzanowski jest więc nie tylko antykwariuszem, szperaczem, wędrowcem, niestrudzenie tropiącym ślady dawnej i bliższej przeszłości, nie tylko układaczem kulturowej mozaiki swojskiej sztuki w katalogi zabytków, który jak mało kto potrafi dostrzegać aktualność i żywotność tych pozornych skamielin – jest także „logofagiem”, umiejętnym przeżuwaczem, oraz „mystagogiem” – objawicielem uroków, a także tajemnic tej spuścizny, która nas „żywi i broni” przed nowoczesnym barbarzyństwem, przejawiającym się przede wszystkim utratą pamięci. „Dziś, obok nas – pisze Autor – pieni się ogromny potop, niedostłyszalny i niedostrzegalny jak powietrze. A w tym potopie giną, jego przezroczyścią i niemotą obrócone w nicłość... jakże liczne elementy naszego dotychczasowego istnienia. Dokonuje się jakieś ogromne oczyszczanie narodu z jego przeszłości. Tę odsyła się bowiem do archiwów i muzeów, z nabożeństwem nawet i pieczołowicie utrwała w jej zwiędłych objawach. Ale my sami już nie bierzemy w niej udziału. Jej arkę, której na próżno czekać gałązki oliwnej, oglądamy jak gdyby w ogromnym fotoplastikonie z napisem »HISTORIA«. I wobec przyszłości stajemy nadzy. Pozbawieni szaty samoświadomości i broni doświadczenia” (*Żywe i martwe granice*).

Nie sama jednak poetyckość, tu i ówdzie kropłą rzewnego liryzmu przy-

prawiona, stanowi o atrakcyjności tej historii sztuki w Polsce, przemierzającej „żywe i martwe granice” w czasie i przestrzeni. Pisarstwo Tadeusza Chrzanowskiego ma w sobie coś, co śmiem nazwać, być może wbrew woli Autora, filozofią dziejów sztuki i kultury. Do filozofii w ogólności żywi on – łagodnie mówiąc – sceptyczny dystans. A jednak nie sędzę, by się podpisywał pod cytowanym przez siebie zdaniem Starowolskiego: „my, grubi Sarmatowie, nie znając się na drogich perłach nauk (...) filozofię błazeństwem nazywamy”. Wszak o to nieuctwo, niedojrzałość konceptu i pustogłową lekkomyślność sam z wyrzutem i zatroskaniem wielokrotnie obwinia i antenatów, i współczesnych. I w owo „błazeństwo” sam popada, barwne opisywania swoje, ze swadą i humorem prowadzone, często gęsto okraszając perłą „złotej myśli” z mądrego zadumania i „umnictwa pięknego” poczętej.

Tę właśnie filozoficzną zadumę Autor Uczony ujawnia, jak miemam, wszędzie tam, gdzie traktuje znaleziska przeszłości i zabytki sztuki jako rodzimy depozyt i jako znaki kultury. Zabytki różnej miary i rangi – i te zaliczane do „sztuki wysokiej”, często importowane z europejskich metropolii kulturalnych i przyswajane, udomowiane, według „humorów nieba i postanowień powietrza” Sarmacji, i te szeregowe, codzienne, szare i razowe „pamiętki starożytności naszej”, które najwyraziściej bodaj odzwierciedlają temperament, upodobania, a także nawyki i narowy rodaków, opowiadając o ich „życiu w jego codziennych i w jego odświętnych oraz niezwykłych aspektach”. Aby te znaki i znaczenia należycie rozebrać i wyłożyć, pokazać i objaśnić, historyk sztuki w Polsce bawi się w „samozwańczego drewnologa”, który symptomy świadomości twórczej rzemieślników i budowniczych wywodzi ze sposobów przemysłowej obróbki swojskiego na tym terenie tworzywa, snując śmiało porównania „między istnieniem drzewa a istnieniem narodu”. Bawi się też w samozwańczego „historyka naturalnego”, który z krajobrazowych i klimatycznych, a także etnicznych, społecznych, obyczajowych osobliwości i meszkolencji, jakie na tych obszarach Rzeczypospolitej występowały, wyprowadza ważkie wnioski o rodzimej twórczości, starając się wskazać na „podstawowe miary”, jakimi się kierowano w procesie adaptacji, asymilacji, przeszczepiania i przekształcania różnych wątków, tematów, motywów, form stylowych i reguł wytwarzania.

Wytrawne znawstwo, wyczuwanie pokrewieństw oraz linii rozwojowych łączy Tadeusz Chrzanowski z wyraźnym sceptycyzmem w stosunku do klasyfikacji, podziałów oraz etykietek stylistycznych. Podważa stosowność takich utartych opozycji, jak przeciwstawienie sztuki „wysokiej” sztuce „niskiej”, czy też „sztuki elit” „sztuce ludowej”, pokazując, na przykład, jak to „platońska idea zrodziła się w mrocznym mózgu wiejskiego mamota” i zaowocowała dziełami o niepowtarzalnym wyrazie i niemal archetypowej zwięzłości formy u góralskiego twórcy – Herodka. Podważa także Autor stereotypowe, podręcznikowe określenia: renesansu, manieryzmu, baroku, dowodząc względności tych kategorii na przykładach sztuki różnych obszarów geograficznych Rzeczypospolitej (i nie tylko), gdzie *genius loci* „uniwersalizmowi stylów przeciwstawiał się, tworząc lokalne i niekoniernie gorsze warianty”. Tadeusz Chrzanowski broni pejoratywnie na ogół brzmiącego określenia „eklektyzm”, wykazując, że wyrażając na rodzimej glebie, polegał on najczęściej na antydogmatycznej śmiałości

w korzystaniu ze wzorców i inspiracji, że „był konsekwencją modelu kultury otwartej”, odznaczającej się „chłonnością, umiejętnością doboru i przystosowania”.

Takich właśnie znamion „twórczego eklektyzmu” upatruje Autor w kulturze polskiego Sarmatyzmu, zwłaszcza w jego fazie pierwotnej, której nie odmawia europejskiego rozmachu, podkreślając zarazem niedookreśloność i wieloaspektowość, a nawet opaczną wieloznaczność owej kolejnej etykiety. Bowiem Sarmatyzm „dotknął bardzo wielu przejawów życia dawnej Polski, ale nie jako styl, lecz jako refleks pewnych postaw i zamiłowań, które opierały się na ideologii”. Stanowił w efekcie pewien skomplikowany i wielowarstwowy konglomerat – wyraz aury, ogólnego klimatu, idei i wyobrażeń urastających często do rangi symboli raczej niż odrębnej formacji stylistycznej w sztuce samej. Nie pomija także Autor znamion dekadencji tej kultury, która rychło zaczęła ujawniać symptomy autodestrukcji – owe „deminutiwa rodzimości” – przechodząc od otwartości i różnorodności do „intelektualnego spłaszczenia”, megalomanii i ksenofobii.

Poruszając się po tym pełnym zagadek i paradoksów obszarze kultury, która z przyczyn jawnie osobistych fascynuje Autora od lat, napotykamy nieustannie *les choses vagues* – niejasności, sprzeczności i białe plamy. Bo chodzi tu i o stosunek do uroków oraz utrapień „życia poćwiwego” i niezupełnie „poćwiwego”, i o społeczne przesady oraz moralne tabu, i o wyobrażenia tanatologiczne i eschatologiczne, a także – *last but not least* – erotyczne.

Dla badacza swojskiej spuścizny przede wszystkim znamienne jest to, że po drogach i bezdrożach, niwach i opłotkach tej kultury przechadza się on jak po własnym folwarku. Nie jest jednak jej bezkrytycznym apologetą. Lecz jeśli nie jest chwalcą, lub nie tylko chwalcą, to na pewno czuje się, i sam jawnie temu przyświadcza, jej panem–dziedzicem. Swego rodzaju literackim pomnikiem, jaki owej historyczno–kulturowej, sarmackiej hybrydzie naszej Tadeusz Chrzanowski wystawił, jest wyjątkowo dla mnie piękny i pouczający esej *Dom – szlachecki wczasy i szlacheckie państwo*.

Nie będę przytaczać, choć miałabym na to ochotę, tych fragmentów owego eseju, które mnie osobiście urzekły, bo zajęłoby to zbyt wiele czasu. Ale wolno mi potraktować ten esej stroniczo i dopatrzeć się w nim swego rodzaju ideowej syntezy – lub nawet filozoficznego komentarza – do wizji sarmackiej kultury, do zjawiska, które narodził się już u schyłku wieku XV jako „mit–program”, przechodziło rozmaite, chlubne i mniej chlubne, mutacje i przeobrażenia, aby przetrwać w swoiście odnowionej postaci „kultury dworskiej” i stać się „azylem polskości” w dobie jej śmiertelnego zagrożenia, a nawet egzystować jeszcze aż po lata trzydzieste wieku XX jako emblemat swojskości.

Dom – dworek szlachecki – przechowywał nie tylko to, co Tadeusz Chrzanowski określa jako „archeologię narodową”, lecz także coś z owego „ducha” naszych dziejów, który łączył w sobie otwartość, gościnność, ciekawość „nowin z szerokiego świata” z kwietystycznym zamiłowaniem do błogiej stabilizacji i konsumpcji, wygody i zacisznej przytulności. „Stąd nie było w owych »pomieszkaniach« wyrafinowania ani nadmiernej strojności,

»Lecz szpalery me ściany,  
zawsze umysł niestroskany,  
myśl nie chciwa, skarb mój w domu,  
nie zajrzę bogactw nikomu« (Wespazjan Kochowski).”

Co z tego „krajobrazu rajskiego, a zarazem *Schlaraffenlandu*” przetrwało w nas samych – bo wokół nas rozpościera się raczej krajobraz betonowych straszdeł i brzydactwo ruin owej „zacności Ślachectwa” – niech czytelnik i miłośnik piarstwa Tadeusza Chrzanowskiego sam na własny użytek, może ku bakchiczej uciezce, ale może i smętkowi saturnowemu, rozważy i na własne „pomieszkanie” przełoży.

*Elżbieta Wolicka*

ELŻBIETA WOLICKA, profesor filozofii, członek redakcji „Znaku”. Ostatnio wydała *Mimeryka i mitologia Platona* (1994).

*Kwartalniki, miesięczniki, tygodniki...*

## DWA TEMATY

Po przeczytaniu felietonu sprzed dwóch miesięcy (pisałem w nim o tym, że nasze czasopisma społeczno-kulturalne, koncentrując się na niektórych częściach świata, ignorują inne) kilka osób zwróciło mi uwagę, że przesadziłem w dwóch przynajmniej sprawach. Zaczęę od zarzutu, który uważam za słabiej umotywowany. Wedle paru moich czytelników opisane przeze mnie dysproporcje w zainteresowaniach polskiej prasy są po prostu odbiciem „polskich interesów” w świecie. Trudno zajmować się dalekowschodnimi dyktaturami, gdy nowa wyrasta w najbliższym sąsiedztwie. Trudno też naprawdę przejmować się losem więźniów politycznych i ofiar prześladowań w Chinach, Afryce czy Ameryce Południowej, gdy wciąż jeszcze nie potrafimy określić rozmiarów masakry, jakiej dokonano na terenach dawnej Jugosławii. Od losów dżungli amazońskiej bardziej nas obchodzi los „dżungli” wyrosłej na terenach byłego Związku Radzieckiego – i tak dalej.

To wszystko prawda. Ja jednak nie postulowałem wcale, abyśmy zubożeli na to, co nam bliższe. Sądę tylko, że zdefiniowanie „polskich interesów” nie jest takie proste (dobrze ukazuje to sprawa chińskiego małżeństwa Mandugęgi aresztowanego przez polską policję, opisana w „Gazecie Wyborczej”

z 12–13 X 1996), warto zatem od czasu do czasu przyjrzeć się uważnie temu, co się dzieje na drugim końcu świata. Związki pomiędzy odległymi zjawiskami (nie tylko politycznymi, ale także – kulturowymi, etycznymi i duchowymi...) mogą się okazać mocniejsze, niż się nam wydaje. Mnie osobiście bardziej niż (prosty w sumie do opisanego) przypadek Łukaszenki interesuje na przykład to, czy na znacznych obszarach naszego globu nie zachodzą już intensywne procesy „deuropeizacji” i „deamerykanizacji” i jakie mogą być ewentualne konsekwencje tych przemian w przyszłości.

Drugi zarzut, jaki się pojawił, uważam za ważniejszy. Chodzi mianowicie o to, że z tą prezentacją bliższych nam kulturowo regionów i tradycji wcale nie jest tak różowo, jak mogłoby to wynikać z mojego opisu. Czasopisma koncentrują się przede wszystkim na problematyce politycznej, czasem społecznej, brakuje natomiast kompetentnych wprowadzeń w literaturę, sztukę i – religię. (W tej ostatniej dziedzinie ograniczeni jesteśmy praktycznie do krótkich serwisowych informacji KAI, które – choć bardzo cenne – nie wyjaśniają, niestety, tła omawianych faktów.) Takie inicjatywy, jak „narodowe” numery kwartalnika „Krasnogruda” (ostatnio np. rozchwytywany numer „praski”) albo jak świetnie zredagowany „słowiański” (a w rzeczywistości w znacznym stopniu czeski) numer „Literatury na Świecie” (3/1996) – to wciąż jeszcze pomysły rzadkie, ostrożne. Obydwa wymienione tytuły mają pod tym względem zasługę największe, ale warto wspomnieć także „Kresy”, „Odrę”, „Czas Kultury” czy „Więź”, która już jakiś czas temu zainicjowała cykl numerów poświęconych wizerunkowi Polaków w oczach sąsiadujących z nami narodów. Powtarzam: są to inicjatywy bezcenne, ale bezcenne właśnie dlatego, że – wyjątkowe. W efekcie, mimo że „z Europy” dociera do nas coraz więcej informacji, coraz mniej z nich rozumiemy i coraz trudniej nam je uporządkować. Biję się w piersi: to prawda, pod pewnym względem o Litwie wiemy tak samo mało, jak o Chinach...

W niniejszym felietonie pozwolę sobie wszakże na luksus uzupełnienia tego, o czym pisałem w numerze sierpniowym. I to uzupełnienia materiałem apolitycznym, „bezinteresownym”, w dwóch przypadkach pochodzącym na dodatek z pism, które nie stanowią lektury obowiązkowej tak zwanego kulturalnego Polaka...

W najnowszym numerze kwartalnika „Collectanea Theologica” (4/1995) etnolog i religioznawca Henryk Zimoń SVD w krótkim szkicu referuje stan współczesnej afrykańskiej... chrystologii. Tekst *Chrystus we współczesnej teologii afrykańskiej* wart jest uwagi już choćby z tego powodu, że mało kto z nas zapewne uświadamia sobie istnienie rozmaitych regionalnych i lokalnych teologii chrześcijańskich, które próbują wyrazić Dobrą Nowinę odwołując się do pojęć ugruntowanych w rodzimej tradycji. W przypadku chrystologii afrykańskiej mamy do czynienia z kilkoma modelami Chrystusa zakorzenionymi w przedchrześcijańskich wyobrażeniach Afrykanów. Najpowszechniejszy jest model Chrystusa jako Przodka. „Przodkowie są zmarłymi istotami ludzkimi, które przez śmierć zostały sakralizowane i wyniesione do świata nadnaturalnego, boskiego. Ze względu na ich bliski związek z Istotą Najwyższą są oni pośrednikami między nią a ludźmi. Duchy przodków są przedmiotem szacunku,

czci i kultu. Afrykanie wierzą, iż przodkowie mają znaczący wpływ na wszystkich żyjących, z którymi byli spokrewnieni, tak na poszczególne jednostki, jak i na całą społeczność rodzinną, lineażową i rodową. (...) Chrystus, jako Syn Boży, jest Przodkiem w znaczeniu szczególnym." Jeden z teologów, B. Bujo, nazywa go „Protoprzodkiem”. „Jako Protoprzodek, Chrystus jest jedynym źródłem życia i najważniejszym wzorcem wszelkiego przodkostwa. Jest On doskonałością i wypełnieniem ideałów, za którymi tęsknili i które symbolizowali przodkowie. Zdaniem Bujo idea Chrystusa jako Protoprzodka jest bardziej zrozumiała dla Afrykanów niż takie określenia, jak Logos czy Kyrios." Inny teolog, J. S. Pobee, określa wyjątkowość Chrystusa pisząc, że posiada On „ciężką” duszę, która łączy Go z Bogiem w sposób najściślejszy. „Władza przodków ma charakter ograniczony, gdyż dotyczy wyłącznie potomków lineażowych czy rodowych. (...) Wyższość przodkostwa Chrystusa (...) polega na tym, że Chrystus ma władzę nie tylko nad nimi wszystkimi, lecz również nad wszystkimi duchami i mocami kosmicznymi. (...) nie należy do lineażu, rodu i plemienia. Jego misja ma charakter uniwersalny." Według najbardziej zasłużonego badacza tej problematyki, Charlesa Nyamiti, afrykańskie przodkostwo braterskie ma tę samą fundamentalną strukturę co przodkostwo Chrystusa. Przodek dostępuje bowiem statusu sakralnego wskutek dobrego życia, zgodnego z tradycyjnym kodeksem moralnym, a po śmierci pozostaje wzorem postępowania dla żyjących krewnych, z którymi regularnie się kontaktuje. Chrystus jest Przodkiem wszystkich ochrzczonych i całej ludzkości, z którą jest „spokrewniony”.

„Zdaniem niektórych autorów”, pisze dalej Zimoń, „model Chrystusa jako Przodka wzbudza zastrzeżenia natury teologicznej. Pośrednictwo Chrystusa, mimo iż formalnie według św. Tomasza przypisywane jest naturze ludzkiej, opiera się ostatecznie na jedności człowieczeństwa i boskości Jezusa Chrystusa. Chociaż przodkowie są bliscy Bogu, to jednak pozbawieni są boskości. (...) Inną trudnością jest natura egzystencji przodków, która – zdaniem R. Bureau – jest nieokreślona i bliższa starotestamentalnemu szeolowi niż chrześcijańskiemu niebu. Z powyższych powodów wielu autorów przyznaje, iż model Chrystusa jako Przodka ma wyłącznie znaczenie analogiczne, które w sposób niepełny oddaje chrześcijańską doktrynę chrystologiczną.” Podobnie ma się sprawa z innymi modelami rozważanymi przez afrykańskich teologów. Do szczególnie popularnych należą modele Władcy i Pośrednika oraz Lekarza i Uzdrowiciela. „Władca jest pośrednikiem między państwem i przodkami oraz centralną postacią w obrzędach religijnych, których celem jest utrzymanie harmonii między żyjącymi i zmarłymi przodkami wodzowskimi oraz zapewnienie dobrobytu całej społeczności. (...) D.W. Waruta zwraca uwagę na znaczenie autorytetów religijnych w Afryce, którymi są rodzimi lekarze, zaklinacze deszczu, prorocy, władcy, kapłani. (...) Według Waruty Chrystus jako Władca w połączeniu z prerogatywami kapłana i proroka jest doskonałym modelem chrystologicznym odpowiadającym Afrykanom.” Jednakże część teologów wskazuje, że model ten może być niezrozumiały „w wielu afrykańskich społecznościach segmentarnych, czyli niescentralizowanych, w których brak naczelnej władzy, a które są rządzone przez starszyznę”. Z kolei model Uzdrowiciela – nawiązu-

jący do postaci rodzimego lekarza (w językach bantu określanego mianem *nganga*) – choć głęboko zakorzeniony w tradycji afrykańskiej, jest przez rdzennych teologów przyjmowany raczej nieufnie, rozpowszechniają go natomiast autorzy z Europy. „Jedną z przyczyn [nieufności] jest fakt, iż rodzimy lekarz należy do ważnych autorytetów afrykańskich religii tradycyjnych, którego akceptacja mogłaby sprzyjać synkretyzmowi religijnemu. Inną przyczyną jest to, iż duchowni chrześcijańscy uważali lekarza rodzimego za konkurenta i przeciwnika, którego autorytet i działalność przeszkadzały im w pracy misyjnej.” Skądinąd jednak, co podkreśla jeden z badaczy, „*nganga* w wielu społecznościach afrykańskich wyraża zarówno Chrystusa, jak i duchownego chrześcijańskiego. (...) Ze względu na ogromne zainteresowanie Afrykanów uzdrowieniami, rozumianymi szeroko w znaczeniu dobra ziemskiego i nadprzyrodzonego, afrykańska chrystologia powinna być oparta na funkcji uzdrawiania Jezusa Chrystusa.”

Zdaje sobie sprawę, że nic referuję tych zagadnień dostatecznie porywająco... Wydaje mi się jednak czymś prawdziwie fascynującym, że teologowie afrykańscy łamią sobie współcześnie głowy nad tym, nad czym łamali je sobie w średniowieczu ich europejscy poprzednicy. Stają oni przed tymi samymi doniosłymi pytaniami i w języku, którym dysponują, w znakach i pojęciach, które oferuje im afrykańska tradycja, próbują sformułować odpowiedzi jak najadekwatniejsze.

Ponieważ w niniejszym numerze „Znaku” pojawia się interesujący materiał poświęcony duchowości indiańskiej, starałem się znaleźć w zasypujących moje biurko pismach coś na temat Indian. Bezskutecznie. Jedynymi rezerwatami, gdzie ma prawo przebywać ta problematyka, są czasopisma misyjne oraz miesięcznik „Poznaj Świat” (któremu niniejszym składam hołd za to, czego nauczył mnie we wczesnej młodości...). Co prawda odnowione „Życie” w jednym z pierwszych numerów (z 8 X 1996) przyniosło materiał zatytułowany apetycznie *Indiańska wojna*, ale dotyczy on szczegółowej – choć na pewno bolesnej – sprawy konfliktów wewnątrzplemiennych, które rozgorzały w związku ze wzrastaniem zysków, jakie Indianie czerpią od kilkunastu lat z prowadzonych przez siebie kasyn (jest ich już 131 w 24 stanowych rezerwach). W pamięci coś się jednak kołatało i w końcu sięgnąłem po przedostatni (3–4/1995) numer kwartalnika „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, gdzie oczekiwał na mnie szkic Ewy Dżurak zatytułowany *Literatura i rytuał. Elementy tradycyjne we współczesnej powieści indiańskiej*.

Szkic ten zafrapował mnie nieco. Od dłuższego już czasu czytam (a niekiedy nawet sam powtarzam), że najpoważniejszym nurtem współczesnej prozy polskiej jest nadal nurt „rodowodowy”, „korzenny”, czyli – mówiąc najprościej – nurt poszukiwania własnej tożsamości w historii rodziny, miejscowości, kraju (gdzie pytanie „kim jestem?” uzyskuje postać „skąd jestem?”). Okazuje się, że we współczesnej powieści indiańskiej – podobnie: jej protagoniści to ludzie, którzy wędrują w poszukiwaniu swoich korzeni. „Na nowo odnaleziona tradycja plemienna pomaga im połatać pokaleczone osobowości. Ceremonia uzdrawiająca, odkrycie zapomnianych znaczeń zamkniętych w słowach rodzimego języka, odzyskanie kojącego poczucia przynależności i zado-

mowienia w konkretnym pejzażu, przywraca bohaterom nie tylko pozycje w społeczności, ale i osobistą równowagę. W owej wędrówce od chaosu ku porządkowi, od dezintegracji ku pełni, przełomową rolę odgrywa rytuał." Formy owego rytuału bywają rozmaite, ale zawsze zawarty jest w nich moment przemiany, uzdrowienia, oczyszczenia: przywrócenia zakłóconego porządku. Może to nastąpić na przykład „poprzez odtworzenie w micie i pieśni, modlitwie i dramacie sytuacji stworzenia i umieszczenie pacjenta w odtworzonym świecie wypełnionym mocą bóstw. Nieodłącznym elementem rytuału jest intonowana pieśń (...) i »suchy obraz« usypywany przez prowadzącego na ziemi (...). Powstawaniu malowidła towarzyszy śpiewna recytacja odpowiedniego fragmentu mitu. (...) Pacjent, zwykle identyfikowany z jedną z przedstawionych postaci, siada na środku obrazu, a szaman intonując odpowiednie modlitwy z przebogatego repertuaru dotyka jednocześnie różnych odpowiadających sobie fragmentów obrazu i ciała pacjenta, przelewając w niego uzdrawiającą moc, zamkniętą w malowidle. Po skończonej ceremonii obraz zostaje zamazany, a materiał, z którego został wykonany, troskliwie zebrany i zwrócony naturze."

Natura w powieści indiańskiej nigdy nie jest tłem zdarzeń, ponieważ dla Indian natura w ogóle nie może być „drugim planem”. „Wywyższenie” człowieka polega wyłącznie na obdarzeniu go większą odpowiedzialnością. Autorka omawianego szkicu cytuje pracę Hamiltona A. Tylera poświęconą wierzeniom i wyobrażeniom Indian Pueblo: „Odarte z kory drzewo, odlupany kamień, zabity jeleń czy nieprzyjaciel są elementami zakłócającymi porządek świata. Wiele rytuałów i modlitw ma na celu naprawienie zakłóceń spowodowanych przez człowieka. (...) Człowiek jest w istocie centrum nadnaturalnego świata, ale ten antropocentryczny układ nie jest wyrazem jego potęgi, tylko troski i odpowiedzialności...” Szokujące niekiedy formy rytuału uzdrawiającego mają na celu uświadomienie „choremu” tej właśnie odpowiedzialności. Poszukiwania i przemianę bohatera wyraża często (o czym już wspominałem) motyw wędrówki, niekiedy – biegu. „Myślę”, komentuje jeden z krytyków, „że literatura indiańska jest użyteczna dla każdego, kto próbuje przejść z jednego świata do innego. A w Ameryce to z całą pewnością dwie trzecie nas wszystkich.” Myślę, że tradycja indiańska może być użyteczna dla nas, chrześcijan, którzy nieraz tak łatwo rezygnujemy z solennego stosunku do natury, nie starając się zrozumieć, ile głębi kryje się w nakazie „czyńcie sobie ziemię poddaną”.

Spotkania z duchowościami niechrześcijańskimi stają się powoli czymś, do czego przywykamy. Z rozlepianych na mieście plakatów patrzą na nas poważnie lub uśmiechają się zapraszająco twarze nieznanych „mistrzów” i „nauczycieli”. Jednak niewielu z nich może nam zaoferować bezinteresowną wymianę duchową. Gdzie zatem należy jej szukać? Nie umiem powiedzieć. Podczas lektury materiałów składających się na niniejszy numer „Znaku” uświadomiłem sobie, że moja „postawa ekumeniczna” to ekumenizm „człowieka książkowego”. Chciałbym ten felieton zamknąć przewrotną zachętą do poszukiwań, skierowaną do takich jak ja „ludzi książkowych”; oto trzy „krótkie kawałki” zapisane przez wybitnego kompozytora Johna Cage’a, który przez pewien czas pozostawał pod wpływem jednego z najgłośniejszych nauczycieli zenu – Daisetta T. Suzukiego

(cytuje za Cage'owską „Literaturą na Świecie”, 1–2/1996; przekład Agnieszki Taborskiej):

„Zanim zaczniemy studiować Zen, ludzie są ludźmi, a góry górami. W trakcie studiowania Zenu wszystko staje się bardziej skomplikowane. Kiedy kończymy studiować Zen, ludzie są ludźmi, a góry górami. Gdy doktor Suzuki to powiedział, ktoś rzekł: »Jaka jest więc różnica między tym, co przedtem, a tym, co potem?« »Nie ma żadnej«, odparł doktor Suzuki. »Tyle że potem trochę lżej stoimy na ziemi.«”

„Poszedłem na odczyt Krishnamurtiego. Mówił, jak należy słuchać wykładu. »Trzeba skupić całą uwagę na tym, o czym mówi wykładowca«, powiedział. »A nie można się skoncentrować, jeśli robi się notatki.« Jakaś kobieta po mojej prawej stronie robiła notatki. Mężczyzna z jej prawej strony trącił ją łokciem i powiedział: »Nie słyszy pani, co mówi? Nie można robić notatek.« Na to ona przeczytała, co zapisała wcześniej, i powiedziała: »Rzeczywiście. Właśnie to zanotowałam.«”

„Jedna z książek doktora Suzuki kończy się poematem japońskiego mnicha, opisującym osiągnięcie stanu oświecenia. Ostatnie wersy brzmią: »Teraz, gdy doznałem iluminacji, czuję się tak samo nieszczęśliwy jak zawsze.«”

**Wojciech Bonowicz**

WOJCIECH BONOWICZ, ur. 1967, absolwent polonistyki, poeta, prozaik, krytyk literacki. Publikował m.in. w „NaGłosie”, „Tygodniku Powszechnym”, „Nowym Nurcie”, „Znaku”, „Opcjach”.

*Jedenasta wieczorem*

# ŚLADAMI CHRYSSTUSA PRZEZ WSPÓŁCZESNY ŚWIAT

Jeżeli ktoś rozważy pobożnie i trzeźwo Kazanie, które Pan nasz Jezus Chrystus wygłosił na górze, jak to czytamy w Ewangelii według Mateusza, to sędzę, że znajdzie w nim doskonały sposób życia chrześcijańskiego...

(Św. Augustyn, *O kazaniu Pana na Górze*, 1, 1)

Szanowny Panie,

Pana pytanie o to, kim jest prawdziwy świadek Chrystusa, sprawiło, że pomyślałam o moim długu, na którego spłacenie nie starczy mi życia.

Blisko piętnaście lat temu jedna z Pana rodaczek, Bogumiła Śmiech (ostatni jej adres, jaki znam, to Kęty, ul. Rajska 4), przebywała przez kilka miesięcy we Francji. Zabierając w niedzielę na spacer moją starszą siostrę Annick, która jest kaleką, poznała ją ze wspólnotą polską w Paryżu spędzającą wolny czas nie w kinie, lecz na mszy świętej.

Ta inicjatywa śmieszyła nas trochę, ponieważ nie byliśmy praktykujący i żal nam było „biednej” Annick, która w ten sposób została pozbawiona swojej cotygodniowej przyjemności. Ale nie protestowaliśmy, nie chcąc mieć wyrzutów sumienia.

Moja siostra ponownie nauczyła się modlić. Ponieważ bardzo lubi dzieci, zajęła się katechezą swoich siostrzeńców. W swoim otoczeniu rozdawała medaliki z Matką Boską. A kiedy szukałam tekstu na uroczystość chrztu mojego chrześniaka, to właśnie od niej pożyczyłam Nowy Testament. Zaczęłam czytać Ewangelię według św. Jana i nie odłożyłam jej, dopóki nie skończyłam. Zdanie: „To zostało napisane, abyście uwierzyli” spowodowało, że nawróciłam się.

Już prawie od dwunastu lat Annick odkrywa przede mną głębię Błogosławieństw. Jej kalectwo moja matka podsumowuje, nazywając ją „dzieciną”: Annick ufa we wszystko. Ponieważ nie może się bronić, nadużywam zawsze jej uprzejmości, prowadząc z nią nie kończące się rozmowy. Ona z miłością przygotowuje dla mnie wypieki, ja wyladowuję na niej swoje złe nastroje,

wiedząc, że nie zachowa urazy. Ona wie o wszystkim, co jest dla mnie ważne, podczas gdy ja odrzucam jej niestrudzone próby nawiązania ze mną kontaktu. Jeśli proszę ją, by coś dla mnie zrobiła, zgadza się, aby sprawić mi przyjemność. Ja, mimo że stwierdziłam, iż wiedzie mi się w różnych przedsięwzięciach o tyle, o ile nie zlekceważę jej rad, nie dbam o jej ostrzeżenia, które ona zaledwie ośmiela się wypowiedzieć. Mimo to jednak nigdy nie udało mi się jej zniechęcić, gdy chciała przekazać mi jakieś ważne przesłanie.

Ta, którą nazywaliśmy Busia, musiała wrócić do swojego kraju i nie mogła nadal do nas pisać. Teraz moja matka wychodzi z Annick w niedzielę po południu. Annick z radością wybiera kościół, w którym będą uczestniczyć we mszy. Wszyscy, którzy ją znają, dziwią się, nie mogąc rozpoznać jej upośledzenia, o którym lekarze mówili, że z wiekiem będzie się pogłębiać. Mając ponad czterdzieści pięć lat, nauczyła się słuchać muzyki klasycznej – ona, która kiedyś interesowała się tylko muzyką rozrywkową...

Co charakteryzuje tego ducha dzieciństwa, którego Jezus nakazuje nam strzec w najmniejszych i odnajdywać w swoim sercu? Najpierw miłość małżeńska, której jest stawką i bez której nie może się rozwinąć. Pewność, że rodzice nie przestaną się kochać, jest dla psychiki dziecka jak oparcie na skale. Dziedzictwo grzechu pierworodnego każe mu jednak wystawiać tę wierność na próbę: każdego dnia usiłuje znajdować oparcie w matce przeciwko ojcu lub odwrotnie. Jeśli na nieszczęście uda mu się tego dokonać, to ono pierwsze się zgorszy.

Czy nie postępujemy tak samo wobec naszej świętej Matki – Kościoła, my, którzy nazwani jesteśmy dziećmi Bożymi? Czasami wywieramy na niego presję, aby zniósł to Prawo, które wydaje nam się zbyt surowe. Czasem pod pretekstem, że przedstawiciele Kościoła obciążeni są ludzkimi słabościami, wymykamy się jego autorytetowi. Pozostajemy wtedy bezbronni wobec pułapek Wroga. A on podstępnie podsuwa nam jako miłość to, co nią nie jest. Wydaje mi się, że miłość można poznać po jej wymaganiach. Niemożliwe jest żądać od kogoś tego, czego nie wymaga się najpierw od siebie. Zauważyłam, że rozpieszczane dzieci odrzucają w końcu tych, którzy sądzili, że „kochają” je za bardzo, żeby im czegokolwiek odmówić. Natomiast dzieci, które wychowywane były według surowych zasad, są za to wdzięczne, pod warunkiem, że wyuczują zgodne pożycie tych, którzy się nimi opiekują, gdyż ich życie również od tego zależy. Bowiern zostało powiedziane: „Co Bóg złączył, człowiek niech nie rozłącza.”

Uderzająca jest dla mnie „surowość” objawień maryjnych, podczas gdy widzą ją ci, którzy najmniej na nią zasługują, a Matkę Bożą uważa się za bardziej przystępną niż Jej Syn. Świat zachodni doświadcza tu wielkiego braku i z tego niewątpliwie powodu sam się karze, rzucając na oślep w sekty czy inne narkotyki. Czy Pan Bóg, gdy wróci do Swojego ludu, znajdzie w nas miejsce dla Siebie?

*Françoise Le Gallo  
tłum. DZ*

## Z książek nadestanych

### REDAKCJA WYDAWNICTW KUL

- Człowiek – wartości – sens. *Studia z psychologii egzystencji. Logoteoria i nooteoria. Logoterapia i nooterapia*, red. Kazimierz Popielski, Lublin 1996
- Andrzej Derdziuk OFM Cap, *Grzech w XVIII wieku. Nurty w polskiej teologii moralnej*, Lublin 1996
- Ks. Franciszek Drączkowski, *Kościół-agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, wyd. II, Lublin 1996
- Ks. Bogumił Gacka, *Personalizm amerykański*, Lublin 1996
- John Grondelski, *Nie poczęłaś mnie ku śmierci. Pozwól mi żyć*, tłum. ks. Zygmunt Zieliński, Lublin 1996
- In Te Domine speravi. Księga pamiątkowa poświęcona Księdzu Arcybiskupowi Bolesławowi Pylakowi Metropolicie Lubelskiemu*, komitet redakcyjny: ks. Czesław S. Bartnik, Hugolin Langkammer OFM, ks. Krzysztof Góźdz, Lublin 1996
- Ks. Krzysztof Jeżyna, *Akcja Katolicka w II Rzeczypospolitej*, Lublin 1996
- Ks. Jerzy Misiurek, *Wielkie mistycy Kościoła*, Lublin 1996
- Ks. Henryk Misztal, *Polskie prawo wyznaniowe. Cz. I: Zagadnienia wstępne. Rys historyczny*, Lublin 1996
- Ks. Sławomir Nowosad, *Nazwać dobro po imieniu. Sumienie w anglikańskiej teologii moralnej*, Lublin 1996
- Andrzej Podraza, *Stosunki polityczne i gospodarcze Wspólnoty Europejskiej z państwami Europy Środkowej i Wschodniej*, Lublin 1996
- Ks. Stanisław Wielgus, *Polska średniowieczna doktryna ius gentium*, Lublin 1996

### WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU WROCŁAWSKIEGO

- Stanisław Kukurowski, *Inspiracje oświeceniowe w literaturze polskiej lat 1918 – 1981*, Wrocław 1995
- Józef Maciuszek, *Obraz człowieka w dziele Keplera*, seria: *Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej*, Wrocław 1996
- Mniejszość w warunkach zagrożenia. Pamiętniki Łemków*, pod red. Wojciecha Sitka, Wrocław 1996
- Bogdan Rok, *Człowiek wobec śmierci w kulturze staropolskiej*, seria: *Historia*, t. CXIX, Wrocław 1995
- Andrzej Siemianowski, *Proces hellenizacji chrześcijaństwa i programy jego dehellenizacji*, seria: *Filozofia*, t. XXX, Wrocław 1996
- Jacek Sokolski, *Bogini – Pojęcie – Demon. Fortuna w dziełach autorów staropolskich*, Wrocław 1996

**TOWARZYSTWO PRZYJACIÓŁ POLONISTYKI  
WROCŁAWSKIEJ**

- Cmentarze żydowskie*, seria: *Studia z dziejów kultury żydowskiej w Polsce* pod redakcją Jerzego Woronczaka, t. 2, Wrocław 1995  
*O zagrożeniach i bogactwie polszczyzny. Forum Kultury Słowa – Wrocław 1995*, pod redakcją Jana Miodka, Wrocław 1996  
*Żydowskie gminy wyznaniowe*, seria: *Studia z dziejów kultury żydowskiej...*, t. 1, Wrocław 1995

**WYDAWNICTWO ZYSK I S-KA**

- Zygmunt Bauman, *Socjologia*, przeł. Jerzy Łoziński, Poznań 1996  
Sophy Burnham, *Księga aniołów. Rozważania o aniołach wczoraj i dziś oraz autentyczne opowieści o tym, w jaki sposób wpływają na nasze życie*, tłum. Dagmara Chojnacka i Mirosław P. Jabłoński, Poznań 1996  
Bede Griffiths, *Zaślubiny Wschodu z Zachodem*, tłum. Grzegorz Jasiński, konsultacja merytoryczna Jan M. Bereza OSB, Poznań [b.d.]  
Carlos G. Valles, *Sztuka wyboru*, przeł. Justyna i Jan Grzegorzyczkowie, Poznań 1996

**WYDAWNICTWO BARAN I SUSZCZYŃSKI**

- Jacek Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności*, Kraków 1996  
Martin Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, tłum. Bogdan Baran i Janusz Mizera, przedmowa Janusz Mizera, Kraków 1996

**WYDAWNICTWO CYKLADY**

- Paul Davies, *Bóg i nowa fizyka*, tłum. Piotr Amsterdamski, Warszawa 1996  
Hubert Reeves, *Najnowsze wiadomości z kosmosu. W stronę pierwszej sekundy*, tłum. Regina Gromacka, Warszawa 1996

**NORBERTINUM**

- Danuta Mostwin, *Nie ma domu* [powieść], seria: *Biblioteka „akcentu”*, t. 6, Lublin 1996  
Czesław Zgorzelski, *Przywołane z pamięci*, seria: *Mistrzowie*, Lublin 1996  
Józef Zięba, *Wspaniały dar króla i inne lubelskie opowieści*, Lublin 1996

**INSTYTUT BADAŃ LITERACKICH PAN**

- Sporne postaci polskiej literatury współczesnej: kontynuacje*, pod red. Aliny Brodzkiej i Lidii Burskiej, Warszawa 1996  
Marek Zaleski, *Formy pamięci. O przedstawianiu przeszłości w polskiej literaturze współczesnej*, Warszawa 1996

## WYDAWNICTWO WAM

- Jezuicka „ars educandi”*. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Ludwikowi Piechnikowi SJ, Kraków 1995
- Z dziejów Almae Matris Vilnensis. Księga pamiątkowa ku czci 400-lecia założenia i 75-lecia wskrzeszenia Uniwersytetu Wileńskiego*, redakcja naukowa Ludwik Piechnik SJ, Kazimierz Puchowski, Kraków 1996

## INNE

- Ks. Waldemar Chrostowski, *Rozmowy o dialogu*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1996
- Andrzej Grajewski, *Wygnanie*, wyd. II poprawione i rozszerzone, Wydawnictwo „Gościa Niedzielnego”, Katowice 1995
- Jarosław Klejnocki, *Zagłada ogrodu* [szkice], Lampa i Iskra Boża, Warszawa 1996
- Kazimierz Kloskowski, *Bioetyczne aspekty inżynierii genetycznej. Wybrane problemy*, Wydawnictwa ATK, Warszawa 1995
- Tadeusz Lewaszewicz, *Łużyckie przekłady Biblii. Przewodnik bibliograficzny*, seria: *Język na pograniczach*, Instytut Slawistyki PAN, Towarzystwo Naukowe Warszawskie, Warszawa 1995
- Alasdair MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum., wstęp i przypisy Adam Chmielewski, przekład przejrzał Jacek Hołówka, seria: *Biblioteka Współczesnych Filozofów*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996
- O. Celestyn Napiórkowski, Ks. Krzysztof Kowalik, *Nowy Człowiek. Polonijne spotkania – Schoenstatt 1994–1996*, Lublin 1996
- Fryderyk Nietzsche, *Antychrześcijańskie. Przekleństwo chrześcijaństwa*, tłum. Grzegorz Sowiński, przedmowa Zbigniew Kuderowicz, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 1996
- O filozofowaniu, perypetiach dzisiejszej kultury i rebus publicis. Z Profesorem Stefanem Morawskim rozmawiają Andrzej Szahaj i Anna Zeidler-Janiszewska*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1995
- O sumieniu* [praca zbiorowa], Wydawnictwo „Ad Vocem”, Kraków 1996
- Wacław Oszejca, *Przy świecy i ogarku (rozmowy, eseje, szkice)*, wstęp Sergiusz Sterna-Wachowiak, seria: *Tropami pisarzy na Kresach zachodnich. Dzieła – biografie – pejzaże*, t. 2, Stowarzyszenie Pisarzy Polskich, Poznań 1995
- Adam Pomorski, *Duchowy proletariusz. Przyczynek do dziejów lamarkizmu społecznego i rosyjskiego kosmizmu XIX – XX wieku (na marginesie antyutopii Andrieja Platonowa)*, Wydawnictwo OPEN, Warszawa 1996
- Joanna Sendłak, *Artur* [opowiadania], Fuga-print, Warszawa 1996
- Elżbieta Słodkowska, *Biblioteki w Królestwie Polskim 1815 – 1830*, Biblioteka Narodowa. Instytut Książki i Czytelnictwa, Warszawa 1996

## Summary

Ten years ago, a historic meeting took place between John Paul II and representatives of other Christian denominations, as well as non-Christian religions; all the participants joined together in a common prayer for peace. The meaning and weight of that meeting and dialogue between faiths, both for Christianity as a whole, and for its individual professors, has become the focus of the October issue. As Bartłomiej Dobroczyński in his opening essay observes, „an initiation to a joint prayer – and such as does not presuppose any compromises in the matter of worldviews – entails a recognition that various, otherwise disparate – with regard to their doctrinal aspects and to their approach to the question of salvation – religious systems still have a lot in common, the kinship that holds between them prevails over divisions and differences, that their community is far from accidental, while those who partake in particular religious traditions, vary as they may in range and degree, still touch the same Truth, participate in the same Mystery.” Jan M. Bereza OSB points to the presence of „the spirit of Assisi” in the Benedictine confraternities. F. Tomasz Węclawski traces the theological background which makes it possible for religions to meet. Jacek Bolewski SJ shares with us his personal experiences with the schools of yoga. Danuta Ogãoëno reveals to Bartłomiej Dobroczyński scraps of the Indian spiritual tradition. Yves Raguin SJ poses a question about the practicability of a Christian zenu. An interview held by Grzegorz Chrzanowski OP with Bp. Alfons Nossol rounds up the first part of the issue. The latter part is devoted to another episode of Włodzimierz Galewicz’s philosophical reflection on Shakespeare and Jan Kiełbasa’s essay on moderation.

Another extra supplement, „Znak – Culture” treats of mass culture, a subject which has largely fed on myths, legends and stories. Here we publish a guide by Piotr Kowalski, an analytical text by John G. Cawelti which enquires into rules governing popular literature, an essay by Bartłomiej Dobroczyński, in which the author defends rock against attacks on the part of modern highbrows, and an article by Wiesław Godzic, who is trying to accustom humanists to the Internet. A questionnaire entitled: „Mass Culture – Should We Dread It or Like It”, in which some of our contributors speak of their negative as well as favorite heroes, also helps throw some fresh light on the problem. Finally, Tadeusz Boruta has a few words to say about Eugeniusz Mucha’s artistic output, whereas the painter himself relates the history of his artistry to Krystyna Czerni. The supplement ends with Tadeusz Nyczek’s „Cracow Chronicles”, and a number of book reviews.

## Sommaire

Une décennie s'est écoulée depuis la rencontre historique qui a réuni à Assise Jean-Paul II et les représentants des diverses confessions chrétiennes, ainsi que ceux d'autres religions. Ensemble, ils ont prié pour la paix. Il convient, en cet anniversaire, de s'interroger sur la signification de l'évènement et du dialogue interreligieux, par rapport au christianisme en tant que tel, et à chaque croyant en particulier. Notre cahier d'octobre s'efforce de répondre à cette interrogation. D'après Bartłomiej Dobroczyński dans son introduction, „l'invitation à prier ensemble, et ce, sans devoir d'entrer dans je ne sais quelle „weltanschauung” de compromis, entraîne avec soi la reconnaissance du fait que les diverses doctrines du salut, dans leurs aspects doctrinaux et leurs formulations, unissent plus qu'elles ne séparent, que leur communauté n'a pas un caractère accidentel, mais que les croyants de ces traditions religieuses, à des degrés et portées diverses, certes, aspirent toujours à la même vérité et participent au même Mystère”. Cet „esprit d'Assise” existe dans les communautés bénédictines, affirme Jan M. Bereza OSB, alors que Tomasz Węclawski met l'accent sur la plateforme théologique de la rencontre des diverses religions et que Jacek Bolewski SJ fait part de l'expérience qu'il a acquise lors de ses contacts avec les différentes écoles de yoga. La tradition spirituelle indienne Seneka est au centre d'un entretien de Bartłomiej Dobroczyński avec Danuta Ogãoëno. Cependant, Yves Raguin SJ se demande si un zen chrétien est possible. L'interview accordé à Grzegorz Chrzanowski OP par l'évêque Alfons Nossol referme cette première partie du cahier. La seconde partie comprend la suite des réflexions philosophiques de Włodzimierz Galewicz sur les drames de Shakespeare et un essai de Jan Kielbasa sur la pondération.

Le supplément de „Znak-Culture” est consacré à la culture de masse, thème autour duquel se sont développés bien des mythes. Il comprend également le „vadamecum” de Piotr Kowalski, une analyse par John G. Cawelti des conventions en honneur dans la littérature populaire, un plaidoyer de Bartłomiej Dobroczyński en faveur du rock contre les philippiques des intellectuels de notre époque, et un article de Wiesław Godzic pour tenter de familiariser les humanistes avec le système d'Internet. En guise de conclusion sur ce thème, une enquête intitulée: „Craindre ou aimer la culture de masse?”, dans laquelle nos répondants ont été invités à désigner leurs favoris et leurs outsiders. Enfin, Tadeusz Boruta parle de la peinture d'Eugeniusz Mucha, lequel s'entretient avec Krystyna Czerni sur la genèse de son oeuvre. *Les chroniques cracoviennes* de Tadeusz Nyczek et les recensions de livres complètent ce cahier.

## WARUNKI PRENUMERATY

### PRENUMERATA PROWADZONA PRZEZ ADMINISTRACJĘ MIESIĘCZNIKA ZNAK

#### 1 PRENUMERATA KRAJOWA

1. Administracja zastrzega sobie prawo kwartalnej regulacji ceny w prenumeracie.
2. Informacja o nowej cenie podana będzie z wyprzedzeniem kwartalnym.
3. Cena prenumeraty w 1997 r. – 78.00 zł (780 000). Cena prenumeraty za półrocze 1997 r. – 39.00 zł (390 000). Cena prenumeraty za każdy kwartał 1997 r. – 19.50 zł (195 000). Wpłaty przyjmuje administracja Miesięcznika „Znak”, 30-105 Kraków, ul. Kościuszki 37, konto PKO OM/Kraków nr 35 510-25058-136.

#### 2 PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Cena 1 egzemplarza wynosi 6\$, prenumerata roczna za 1997 r. – 72\$. Prenumeratę dewizową można rozpocząć od dowolnego miesiąca roku. Dopłata roczna za wysyłkę pocztą lotniczą: Europa – 10\$, Ameryka i Azja – 20\$, Australia – 40\$. Konto dewizowe: SIW ZNAK Sp. z o.o. Bank PKO S.A. O/Kraków nr 5.35078-7000339-2511-30-1110. Dla adresatów z Europy Wschodniej istnieje również możliwość opłacenia prenumeraty w złotych. Cena i zasady jak w prenumeracie krajowej plus 100% za wysyłkę pocztą zwykłą. Konto PKO I OM/Kraków nr 35510-25058-136.

### PRENUMERATA PROWADZONA PRZEZ RUCH

#### 1. PRENUMERATA KRAJOWA

Cena prenumeraty w I kwartale 1997 r. wynosi 19.50 (195 000) zł. Szczegółowe informacje we właściwych dla miejsca zamieszkania lub siedziby prenumeratora oddziałach „Ruchu” lub w urzędach pocztowych.

#### 2 PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata zagraniczna jest o 100% droższa od prenumeraty krajowej i za I kwartał 1997 r. wynosi 39.00 (390 000) zł. Wysyłka pocztą zwykłą. Prenumeratę zagraniczną przyjmuje PK-H „Ruch” Centrala Kolportażu Prasy i Wydawnictw, Warszawa, ul. Towarowa 28, tel. 20-12-71, Konto P.B.K. XIII Oddz. Warszawa nr 370044-1195-139-11

ISSN 0044-488 X  
INDEKS 383716

**Cena zeszytu w sprzedaży zł 6.00 (60 000)**  
**w prenumeracie zł 5.00 (50 000)**

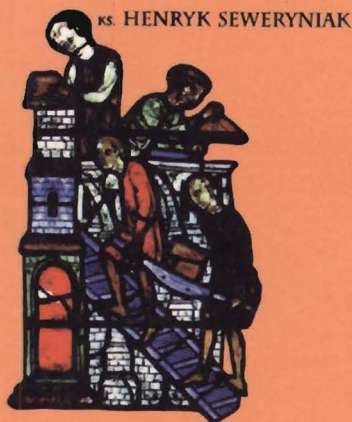
**Uwaga! Cena prenumeraty za IV kwartał 1996 roku wynosi 15.00 (150 000) zł.**

Zakład Poligraficzny Społecznego Instytutu Wydawniczego ZNAK,  
Kraków ul. Kościuszki 37

# ZNAK

M I E S I Ę C Z N I

**BESTSELLER** Biblioteki "WIĘZI"



KS. HENRYK SEWERYNIAK

**ŚWIĘTY  
KOŚCIÓŁ  
POWSZEDNI**

WIĘZI

**Ks. Henryk Seweryniak: "Święty Kościół powszedni".** Przedmowa ks. Andrzej Zuberbie Tom 90, Warszawa 1996, s. 310, cena zbytu 16 zł/160000 st. zł.

Skąd wziął się Kościół? Dlaczego demokracja jest bliska Kościołowi? Dlaczego biskup Rzymu, a nie Krakowa jest papieżem? Czy to prawdziwe życie poza Kościołem nie ma zbawienia? Co to znaczy: wierzę w Kościół? Czy świecki katecheta jest teologiem? - Na te pytania odpowiada autor, profesor teologii fundamentalnej w Akademii Teologii Katolickiej, w swych wędrówkach p

rozległych przestrzeniach współczesnej biblistyki, historii Kościoła i katolickiej nauki społecznej. Jednocześnie Autor nie waha się wchodzić w spór z modnymi dzisiaj prądami teologicznymi czy obiegowymi opiniami.

Zamówienia prosimy kierować: Biblioteką "WIĘZI"

00-950 Warszawa, ul. Kopernika 34, skr. pocz. 209, fax (0-22) 26 79 83