

Institut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales”
Uniwersytet Warszawski

DEBATY IBI AL

TOM II

2009



Warszawa 2010

Debata

prowadzi Jan Kieniewicz

Piotr Wilczek, Marek Wąsowicz, Andrzej Waśkiewicz, Jerzy Axer,
Jan Miernowski, Konrad Bajer, Alina Nowicka-Jeżowa, Zoja Moro-
chojewa, Katherine Bergeron, Ewa Łukaszyk, Krzysztof Rutkowski,
Andrzej Herczyński

56

Summary: Collegium Artes Liberales. Problems and Prospects

82

DEBATA III: PO CO LUDZIOM KRASNOLUDKI

87

Zamiast też do dyskusji na temat, po co ludziom
krasnoludki, czyli jak się Mizomit z Filomitem o kras-
noludki spierali

Małgorzata Borowska

90

Debata

prowadzi Jan Kieniewicz

Małgorzata Borowska, krasnoludki, Katarzyna Marciniak, Bogdan
Syvanych, Halszka Witkowska, Grażyna Czetwertyńska, Radzha-
na Dugarova, Tadeusz Bujnicki, Robert A. Sucharski, Przemysław
Kordos, Piotr Wilczek, Nazarii Semchii

96

Krasnoludki Andersena. Glosa do debaty

Katarzyna Tomaszuk

134

Summary: Why Do People Need Dwarfs?
Why Do Humans Create Non-Humans?

140

KODA: REMARKS AT THE CORE OF WHAT YOU AND WE
ARE ABOUT IN SUPPORT OF LIBERAL EDUCATION

Donald W. Harward

143

UCZESTNICZY DEBAT

153

SPIS TREŚCI

OD REDAKTORA
Ludzie w poszukiwaniu swych miejsc i spraw
Jan Kieniewicz
5

DEBATA I: MIEJSCA MÓWIĄCE, MIEJSCA MILCZĄCE
13

Prezentacja
Jan Kieniewicz
15

Debata
Jerzy Axer, Jan Kieniewicz
15

Getto warszawskie – miejsce milczące?
Jacek Leociak
23

Grób Agamemnona jako miejsce mówiące?
Jan Kieniewicz
41

Summary: Speaking Places, Silent Places
47

DEBATA II: KOLEGIUM ARTES LIBERALES.
PROBLEMY I PERSPEKTYWY
51

Tezy do dyskusji
Jan Kieniewicz i Piotr Wilczek
53

Debata

prowadzi Jan Kieniewicz

Piotr Wilczek, Marek Wąsowicz, Andrzej Waśkiewicz, Jerzy Axer,
Jan Miernowski, Konrad Bajer, Alina Nowicka-Jeżowa, Zoja Moro-
chojewa, Katherine Bergeron, Ewa Łukaszyk, Krzysztof Rutkowski,
Andrzej Herczyński

53

Summary: Collegium Artes Liberales. Problems and Prospects

82

DEBATA III: PO CO LUDZIOM KRASNOLUDKI

87

Zamiast też do dyskusji na temat, po co ludziom
krasnoludki, czyli jak się Mizomit z Filomitem o kras-
noludki spierali

Małgorzata Borowska

90

Debata

prowadzi Jan Kieniewicz

Małgorzata Borowska, krasnoludki, Katarzyna Marciniak, Bogdan
Syvanych, Halszka Witkowska, Grażyna Czetwertyńska, Radzha-
na Dugarova, Tadeusz Bujnicki, Robert A. Sucharski, Przemysław
Kordos, Piotr Wilczek, Nazarii Semchii

110

Krasnoludki Andersena. Glosa do debaty

Katarzyna Tomaszuk

134

Summary: Why Do People Need Dwarfs?
Why Do Humans Create Non-Humans?

Donald W. Harward

140

KODA: REMARKS AT THE CORE OF WHAT YOU AND WE
ARE ABOUT IN SUPPORT OF LIBERAL EDUCATION

143

UCZESTNICZY DEBAT

153

OD REDAKTORA

LUDZIE W POSZUKIWANIU
SWYCH MIEJSC I SPRAW

Misją Kolegium Artes Liberales (skrót CLASs pochodzi od angielskiej nazwy: College of Liberal Arts and Sciences) jest otwarcie debaty pozwalającej ludziom wyrazić swoją obecność. W tej wymianie słów znajdują oni miejsce dla swych spraw. Inaczej mówiąc: misja polega na zachęcaniu nas do określania swego istnienia. Można by powiedzieć, że w przeciwieństwie do otaczającego nas świata supermarketu zatrzymujemy uwagę nie nad chwilą, ale nad rozciągniętą w trwaniu tożsamością, wyrażoną relacjami z innymi i z otoczeniem. Zamierzeniem projektu Laboratorium Interdyscyplinarnych Badań „Artes Liberales” (LIBAL; nazwa angielska: Laboratory for Interdisciplinary Research „Artes Liberales”) było ukształtowanie warunków pozwalających budować takie relacje. Debatowanie jest próbą określania miejsca dla spraw, które wybieramy jako ważne. Debaty mają inicjować takie relacje, opisywać je, prezentować stanowiska i – w konsekwencji – wzbudzać ciąg refleksji.

W projekcie LIBAL szło o to także, by aktywność intelektualna, by praktyka twórczości naukowej nie zamykały się w ramach wyłącznie akademickich. Tradycja stojąca u początków naszej blisko dwudziestoletniej aktywności prowadzi nas ku myśleniu o społeczności uniwersytetu, o wspólnocie umysłów mającej kształtować nie tylko nas samych, ale też świat. Świat naszej tradycji zwraca uwagę na wolność myślenia i zdolność wypowiedzenia.

Tym razem mieliśmy bardzo konkretny zamiar: chcieliśmy pokazać, jak zbiegają się wymiary miejsca i czasu, jak okoliczności stają się tworzywem działania. Trzy prezentowane tu debaty odbyły się w latach 2007–2009, ale okazało się, że mają dalej sięgające konsekwencje. Tworzą, naszym zdaniem, właśnie ową przestrzeń potrzebną do istnienia.

Pierwsza debata odbyła się w trakcie dorocznej, a zarazem jubileuszowej, bo organizowanej w piętnastolecie jego istnienia, konferencji Ośrodka Badań nad Tradycją Antyczną w Polsce i w Europie Środkowo-Wschodniej UW. Był to rok rozpoczynający nową fazę działań, w której ukształtowały się właśnie Kolegium Artes Liberales oraz Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales”. Podczas tej konferencji odbyło się symboliczne spotkanie Teatrze Stanisławowskim w Łazienkach. Symboliczne ze względu na potrzebę powtórzenia gestu, pragnienie potwierdzenia wierności założeniom¹. Był to zarazem kolejny krok w stronę emancypacji debaty jako gatunku. Przypomnę, że w tym właśnie kierunku sterował dyskusją w 1992 roku profesor Jerzy Axer: „Chciałbym, żeby nasze spotkanie było skrzyżowaniem panelu i rozmowy, i stopniowo zamieniało się w mało sformalizowaną wymianę poglądów”².

Trzeba podkreślić, że debatowanie jest z założenia spotkaniem o ograniczonym zasięgu. Dyskusję panelową może śledzić dowolne audytorium, przez telewizję nawet wielomilionowe. Nowoczesne środki łączności zapewniają możliwość realnego uczestnictwa przez zadawanie pytań. Debata różni się od spotkań dyskusyjnych innego rodzaju tym, że wymaga pełnego uczestnictwa. Także od tych, którzy nie zabrali głosu. To znaczy, że toczący się spór

¹ Pierwsza dyskusja w Teatrze w Pomarańczarni („Pojęcie Wschodu i Zachodu z perspektywy mieszkańców Europy Środkowo-Wschodniej”) odbyła się 5 XII 1992 r. Moderował profesor Oktawiusz Jurewicz, wprowadzali do debaty profesorowie: Ihor Ševčenko i Aleksander Gieysztor. Zob. *Tradycje antyczne w kulturze europejskiej – perspektywa polska*, Warszawa 1995, s. 82–93.

² *Ibidem*, s. 98.

angażuje ich i skłania do zajęcia stanowiska. W debacie jednak nie ma zwycięzcy, wymiana myśli nie prowadzi do uzgodnienia stanowiska. Dlatego udział w debacie jest ograniczony nie tyle rozmiarami sali, ile zdolnością do uczestnictwa w spotkaniu trwającym zwykle do trzech godzin. To w najmniejszym stopniu nie jest sprzeczne z misją. Naszym założeniem jest natomiast zapewnienie równego udziału uczestnikom bez względu na ich stopnie naukowe czy wiek. Na koniec trzeba przypomnieć, że idea debaty zakłada jej kontynuację, przeniesienie przez uczestników do innych przestrzeni.

Założenia LIBAL w roku 2007 szły w tę samą stronę. Debata o miejscach mówiących i miejscach milczących (4 grudnia 2007) roku nawiązywała wprawdzie do przeszłości, ale też świadomie chciała otwierać nową perspektywę. Elementem wyróżniającym tej wymiany poglądów była bardzo świadoma próba zastosowania w praktyce zasady interdyscyplinarności. Sprawdzeniu naszej zdolności do przekraczania granic dyscyplin (ale nie granic kompetencji!) służyć miało postawienie zupełnie nowego problemu. Problem miejsc i tożsamości nie jest wprawdzie nowy, chcieliśmy natomiast ująć go w sposób wykraczający poza nasze zawodowe nawyki. *Loca vocifera* (nazwę zawdzięczamy Robertowi Sucharskiemu) to propozycja refleksji nad człowiekiem skonfrontowanym z miejscem. Wydaje się nam, że ta interdyscyplinarna refleksja może się okazać użytecznym narzędziem w realizacji misji.

Rok 2008 był bardzo owocny dla przemysłów i działań zapoczątkowanych w okresie jubileuszowym. Wspomniałem już o wykoncypowaniu Laboratorium Interdyscyplinarnych Badań „Artes Liberales”, które miało stać się „wielofunkcyjną przestrzenią intelektualną”. Ten żart skrywał myśl serio, a dzięki wsparciu Fundacji na rzecz Nauki Polskiej mogła ona przybrać kształt materialny. LIBAL został uroczystie inaugurowany 11 grudnia 2008 roku rozmową między profesorem Iriną Sawielewą a profesorem Janem Kieniewiczem o możliwych perspektywach współdziałania.

Równolegle rozwijał się drugi wątek zainspirowany podczas konferencji jubileuszowej. W trakcie jednej z sesji został wygłoszony cykl wykładów na temat: „Obecność i nieobecność Polski w międzynarodowym dyskursie naukowym” (szło zresztą nie tylko o miejsce polskiej humanistyki w nauce światowej). Wypowiedzi te spotkały się z dużym zainteresowaniem, także ze strony kolegów rosyjskich obecnych na konferencji. Część wywołanych kontrowersji na temat „obecności i nieobecności” została zamknięta debatą w dniu 10 grudnia 2007 roku³. Ciąg dalszy trudno uznać za przypadkowy, choć jeszcze nie wiemy, dokąd nas doprowadzi. Spotkanie w Moskwie w maju 2008 dowiodło znaczenia tychże pytań dla nauki rosyjskiej. Stąd powstała myśl wspólnej publikacji wystąpień konferencyjnych wzbogaconych o kilka dodatkowych głosów. W 2010 roku tom ten ukazał się w Moskwie w wersji rosyjskiej⁴, a w 2011 ukaże się w Warszawie w wersji polskiej⁵. Stało się oczywiste, że będziemy kontynuować współpracę ze względu na ujawnioną przy okazji możliwość porównawczych studiów nad pamięcią. Zagadnienie różnych postaci pamięci i jej „wykorzystania” w procesach tożsamościowych zajmowało nas w roku 2009, doprowadzając do serii debat wiosną następnego roku⁶. Przed nami zadanie rozwinięcia tej współpracy w wielopłaszczyznowy dialog.

Zagadnienie dialogu objawiło się nam w całej swej okazałości w związku z refleksją nad istotą zadania, jakie ma spełniać CLASs. Międzynarodowa konferencja „Collegium / College / Kolegium. Kolegium i wspólnota akademicka w tradycji europejskiej i amerykańskiej” miała skonfronto-

³ Zapis opublikowany [w:] „Debaty IBI AL” I (2008), Warszawa 2008, s. 113–153.

⁴ *Национальная гуманитарная наука в мировом контексте: опыт России и Польши*, отв. ред. Е. Аксер, И. М. Савельева, Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, Москва 2010.

⁵ *Narodowe nauki humanistyczne w kontekście światowym: doświadczenie Polski i Rosji*, pod red. J. Axera i I. Sawielewej.

⁶ Zostaną opublikowane w trzecim tomie „Debat IBI AL”.

wać różne doświadczenia nauczania w tradycji *liberal arts* z podjętym w Warszawie eksperymentem edukacyjnym. Staraliśmy się przecież o to, by doświadczenia amerykańskie i europejskie wykorzystać we własny sposób, by nie kopiować wzorów sprawdzonych, ale przecież zawiązanych z całkiem odmienną rzeczywistością. Pomysł powołania w Warszawie Kolegium nawiązującego do wzorów amerykańskich rozważaliśmy bardzo długo i pod wieloma kątami właśnie dlatego, żeby uniknąć pułapki uzależnienia. To nie miała być adaptacja cudzego modelu do szczególnych właściwości, występujących w Polsce. Bardzo świadomie staraliśmy znaleźć we własnym doświadczeniu, w zasobach własnego dziedzictwa elementy pozwalające na samodzielne przetworzenie inspiracji.

W czasie konferencji kwestii tej została poświęcona debata „Kolegium Artes Liberales. Problemy i perspektywy”, która odbyła się 28 maja 2009 roku. Prezentujemy ją w wersji polskiej (obrazy toczyły się po angielsku i polsku), mając na uwadze szersze przeznaczenie oraz perspektywę publikacji całości materiałów konferencji w języku angielskim. Uważam wymianę myśli za niezwykle owocną. Potwierdzeniem tego wrażenia jest tekst zamykający nasz tom. Don Harward wizytował Kolegium i inne placówki związane z IBI AL jako przedstawiciel Christian Johnson Endeavor Foundation, współtworzącą CLASs wraz z Uniwersytetem Warszawskim i Fundacją „Instytut *Artes Liberales*”⁷. Podczas posiedzenia Rady Kolegium 5 maja 2010 roku doszło do interesującej wymiany poglądów na temat sposobu traktowania misji CLASs i, szerzej, konsekwencji naszych działań w zakresie przyswajania w Polsce doświadczeń *liberal education*. Don jest w tej dziedzinie niekwestionowanym autorytetem, stąd jego obserwacje uznaliśmy za ważne. Byliśmy zresztą zawsze w pełni

⁷ Donald W. Harward był w latach 1989–2002 Prezydentem Bates College w Lewiston, Maine. Porozumienie o utworzeniu CLASs podpisano 10 XII 2008 r.

zgodni z jego sądem: *We reaffirmed the notion that learning carries a responsibility to the outside world.* Jego życzliwość dla naszych działań, podobnie jak łącząca nas przyjaźń, nie miała wpływu na kształtowanie się jego opinii. Zamieszczamy tu jego wypowiedź w postaci lekko skorygowanej przez autora. Dziękując za zgodę na publikację, liczymy w dalszym ciągu na jego przenikliwą obserwację naszych poczynań.

Pięć miesięcy później spotkaliśmy się podczas konferencji „Ludzie i krasnoludki – powinowactwa z wyboru? LIBAL gościł tym razem w salach Muzeum Etnograficznego, które wraz z IBI AL organizowało tę konferencję. Debata „Po co ludziom krasnoludki? Czemu ludzie tworzą nieludzi?” zamykała trzydniowe obrady skupione na takich kwestiach, jak: wprowadzenie do krasnoludkologii, antropologia kulturowa wobec zagadnień krasnoludkoznawczych, na obrzeżach i wewnątrz narracji literackich. Obawialiśmy się prób podsumowania i chaosu pojęciowego. By tego uniknąć, uciekliśmy się do nietypowej formy tezy, które profesor Małgorzata Borowska ujęła jako dialog zwolennika i przeciwnika traktowania krasnoludków na serio. W dialogu tym znalazły się też komentarze krasnoludków, wytwarzając pełnowymiarową przestrzeń przyszłej wymiany poglądów. Nie okazała się ona w pełni satysfakcjonująca. Uznaliśmy zatem za celowy zabieg polegający na wprowadzeniu w tok debaty głosów, o które poprosiliśmy kilka osób o uznanych kompetencjach, a z różnych powodów nieuczestniczących w debacie. Zechcieli zająć stanowisko: dr hab. Katarzyna Marciniak, prof. dr hab. Robert Sucharski i dr Przemysław Kordos. Ich wystąpienia mają w rezultacie formę właściwą tekstowi pisanemu. Montując całość, Małgorzata Borowska uznała za celowe, by krasnoludki skomentowały wszystkie wystąpienia; ostatecznie więc zapis otrzymał postać uwzględniającą szczególne okoliczności tej debaty, czyli inspirację, udział i komentarz krasnoludków. Uzyskaliśmy dzięki temu iluzję wymiany myśli w jednym miejscu i czasie. To akurat nie było pro-

blemem dla krasnoludków. Do nich też należy ostatnie słowo. Wyjątek zrobiliśmy dla takiego autorytetu, jakim pozostaje dla nas Hans Christian Andersen. Głosę o jego krasnoludkach przygotowała Katarzyna Tomaszuk.

Misją Kolegium Artes Liberales, szerzej zaś: podstawą działania IBI AL, jest znajdowanie nowej relacji między studentem szukającym wiedzy jako koniecznego elementu projektu formacyjnego a profesorami tworzącymi wiedzę w trakcie projektu edukacyjnego. Niewidzialna struktura łącząca te działania ma bardzo wiele postaci. Jedną z nich powinny być – naszym zdaniem – debaty. Oddając tom drugi „Debat IBI AL”, potwierdzamy naszą nadzieję na skuteczne kształtowanie niewidzialnej przestrzeni sprzyjającej znajdowaniu naszych miejsc i spraw.

Jan Kieniewicz

DEBATA I

MIEJSCA MÓWIĄCE, MIEJSCA MILCZĄCE

Zapis dyskusji, która odbyła się 4 grudnia 2007 roku podczas konferencji „Tożsamość – wolność – suwerenność”.

Nie ma pewności, w którym momencie uznaliśmy, że jubileuszowa konferencja Ośrodka Badań nad Tradycją Antyczną w Polsce i w Europie Środkowo-Wschodniej, poświęcona problematyce autonomii, obejmie także próbę prezentacji nowego spojrzenia na zagadnienie miejsca. Chcieliśmy nawiązać do początków OBTA i pytań o rolę, jaką w jego trwającej już piętnaście lat działalności odgrywa jego lokalizacja, jego m i e j s c e. Do tego dochodziło poszukiwanie rozróżnienia przestrzeni rzeczywistej i wyobrazonej, związane z pracami, jakie prowadziliśmy w projekcie „Milcząca inteligencja”. I tak, 4 grudnia 2007 roku po południu doszło do spotkania w teatrze w Starej Pomarańczarni...

Jan Kieniewicz

DYSKUSJA

JERZY AXER: Zaczynamy tę część konferencji, która została w programie nazwana „Miejsca mówiące, miejsca milczące”. Zanim ją jednak zacniemy, proszę, abyśmy przypomnieli sobie, jak to było, gdy dokładnie piętnaście lat temu w tym samym miejscu dyskutowaliśmy o misji i zadaniach świeżo powołanego do życia w Uniwersytecie Warszawskim Ośrodka Badań nad Tradycją Antyczną.

To był także 4 grudnia, a na naszych miejscach na scenie teatru w Pomarańczarni siedzieli: tutaj, gdzie siedzi dr Leociak – prof. Ihor Ševčenko z Uniwersytetu Harvarda, na moim miejscu – prof. Oktawiusz Jurewicz, mój nauczyciel i dyrektor Instytutu Filologii Klasycznej UW, a na miej-

scu prof. Kieniewicza – profesor Aleksander Gieysztor, dyrektor Zamku Królewskiego. W roku 1992 pytaliśmy dyskutantów, czym powinien być Ośrodek z punktu widzenia przeszłych i przyszłych relacji między Wschodem i Zachodem, czym powinien być w Polsce odradzającej się raz jeszcze i przypominającej sobie, w tej szczególnej chwili, że leży i zawsze leżała na pograniczu między dziedzictwem bizantyńskim i rzymskim.

Było to swoiste kazanie na trzy głosy: mieliśmy wziąć sobie do serca to, co usłyszeliśmy, i z własnych marzeń, w toku dyskusji, wymyślić instytucję i cele jej działania. Dzisiaj najistotniejsze jest pytanie o to, w jakim stopniu pomysł sprzed piętnastu lat pasuje do nowej rzeczywistości. Zaplanowaliśmy tę rozmowę jako rytuał wywoływania ducha, zgraliśmy czas i miejsce. Jest to więc dla nas moment powrotu do źródeł.

Jak powstało patronujące rozmowie hasło: „Miejsca mówiące, miejsca milczące?” Przypadkiem. Profesor Kieniewicz powiedział: „miejsca mówiące”, ja, trochę bezmyślnie, zapytałem: „A co z miejscami milczącymi?” Potem uznaliśmy, że to dobre motto na dzisiejszy wieczór.

JAN KIENIEWICZ: Tak naprawdę nie ma definicji czegoś takiego jak „miejsca mówiące”. Mógłbym próbować powiedzieć, że „miejsce mówiące” to takie, które, jak nam się wydaje, mówi do nas. Z całą pewnością jednak należy miejsce mówiące odróżnić od tego, co przyjęło się nazywać „miejscem pamięci”. W miejscu pamięci ważny jest zapis jakiejś treści, jakiegoś przekazu, przez kogoś dokonany, nieistotne, czy widoczny dla oka. Intencją twórcy takiego zapisu jest to, aby przechodzień zatrzymał się – nawet jeśli nie szedł w kierunku Sparty – i żeby odczytał skierowane do niego przesłanie. W miejscu pamięci odszyfrowujemy zakodowany przekaz, to, co zostało w nim zapisane.

„Miejsce mówiące” kieruje nas ku sytuacji „ja”, sytuacji podmiotu – to jest rzeczywistość, w której ja jestem nastrojony i słucham. Nie jest istotne, czy Grób Agamemnona mówił do Słowackiego, czy też poeta słyszał własne

myśli. Rozróżniam taką rzeczywistość jako odrębną od rzeczywistości odczytywania przesłania umieszczonego w danym miejscu i dostępnego dla wielu. Chcę się przeciwstawić wizji, w której jedyne, co mamy do zrobienia, to odczytać czy też odszyfrować przekaz, być może także zrozumieć, co nadawca chciał przekazać. Proszę zwrócić uwagę na to, że w miejscach pamięci przekaz jest ten sam dla wszystkich, choć oczywiście występują różnice odczytań czy interpretacji. W przypadku miejsca mówiącego dzieje się inaczej, można by rzec odwrotnie: to ja jestem w centrum tej rzeczywistości. Przekaz jest przeznaczony tylko dla mnie.

JERZY AXER: Czyli nie miejsce pamięci, także nie (używając języka profesora Pomiana) semiofory, które pojawiają się i znikają – a w tym procesie prawie nic zależy od nas, a prawie wszystko od ideologii wokół nas i od czegoś, co można nazwać przepływem czasu wokół nas. Nie znaczy to, że termin, który roboczo wymyśliliśmy na dzisiaj, jest sprzeczny z pojęciem miejsc pamięci. Te pojęcia się krzyżują, mogą się spotykać, ale naszą intencją jest położenie nacisku na inny aspekt. Nie na odczytywanie zapisów historii, a na przynoszone ze sobą czy też w sobie wyobrażenia. Zanim wejść w dialog z miejscem mówiącym, mam już wyobrażenia o tym, co mogłoby mi ono powiedzieć, a przynajmniej – jest we mnie gotowość słuchania.

JAN KIENIEWICZ: Dlatego, żeby mógł się zawiązać dialog między miejscem a mną, by miejsce przemówiło, muszę zaistnieć jako osoba, czyli ja – moja tożsamość – w wolności i prawdzie. Natomiast w miejscu pamięci ja przychodzę z góry nastawiony na to tylko, że znajdę przekaz. Będzie on skierowany do mnie, ale i do wszystkich innych. Rzeczywistości pamiętania i słuchania nie są jednak zdecydowanie odmienne. W obu okolicznościach ważna będzie znajomość kodów, a także to, czy uszy nasze są otwarte ku słuchaniu (owo słuchanie na pewno jest wspólne obu sytuacjom), a oczy ku patrzeniu. Jeżeli ślepi i głusi przyjedziemy „do miejsca”, to ono oczywiście nic nie powie.

Jest takie porzekadło: „Gadał dziad do obrazu, a obraz doń ani razu”. Nie chcę przez to powiedzieć, że mamy tu do czynienia z najlepszym przykładem miejsca milczącego.

JERZY AXER: Rozumiem, że chodzi przede wszystkim o wyobrażenie przedwstępne, o wyobrażenie przed kompetencją do odczytywania tego, co jest w historycznym przekazie zapisane. Czyli interesujemy się przede wszystkim obiektem obserwującym, obiektem czytającym, a nie tekstem zaproponowanym. To nie znaczy jednak, że w tym wypadku chcemy się skupiać wyłącznie na sobie. W pewnych strategiach współczesnej humanistyki całkiem jawnie i nieprzyzwoicie udaje się czytanie tekstu, w istocie będące tylko mówieniem o sobie.

JAN KIENIEWICZ: A to echo grało...

JERZY AXER: Po takiej próbie nazwania i usprawiedliwienia tego tematu, spróbuję państwu przez dwadzieścia minut opowiedzieć o swoim doświadczeniu z Łazienkami, o okolicznościach, w jakich bardzo wyraźnie odczułem różnicę między czytaniem miejsca jako tekstu a przychodzeniem gdzieś z wyobrażeniem o tym, co się usłyszy.

Jeżeli ktoś jest wychowany w Warszawie od dzieciństwa, to Łazienki są częścią jego świata magicznego, są częścią świata dziecinnego, są częścią inicjacji na wielu polach niemających nic wspólnego z wiedzą historyczną o tym miejscu. Łazienki są dla warszawiaka nie zabytkiem, lecz bramą między dzieciństwem a dojrzałością, w alejkach rozpięta jest nić Ariadny, która pomaga trafić z powrotem do dzieciństwa.

Zacznę od oczywistego dla państwa przypomnienia. Wszyscy zdajemy sobie sprawę, że w ciągu ostatnich dwu stuleci spór o Stanisława Augusta towarzyszył stale przemianom naszej sytuacji politycznej, odbijał stan ducha narodu i polemiki polityków. Spór o Stanisława Augusta zaczął się już za życia króla, czyli w czasie, gdy po trzecim rozbiore przetrzymywany był w Grodnie, potem w Petersburgu. W polemikach z tego okresu tkwią korzenie czarnej legendy Stanisława Augusta; w tym momencie

rodzą się także próby obrony i formułowane są argumenty na poparcie tej obrony. Główny kierunek wyznaczył sam król, pod własnym lub pod cudzymi nazwiskami publikując szereg tekstów mających tłumaczyć i komentować jego działania od 1764 roku do 1795.

Potem każde pokolenie historyków, każde pokolenie pisarzy, każde pokolenie młodych Polaków miało jakiegoś swojego Stanisława Augusta. Rzućmy tylko okiem na przemiany tego wizerunku w ostatnim stuleciu. Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości pojawiło się dość szybko kilka książek życzliwych Stanisławowi Augustowi. Rzecz ciekawa, że średnie pokolenie historyków wyraźnie uznało (podobnie jak niektórzy z nas na początku lat dziewięćdziesiątych), że już nie potrzebujemy Czarnego Luda, że już nie musimy zrzucić win na ofiarnego kozła, ponieważ Polska jest i Polska będzie. Kilku poważnych historyków zaczęło prowadzić seminaria życzliwe czasom stanisławowskim, co w okresie zaborów byłoby uważane za zachętę do kolaboracji, zachętę do zachowań niegodnych.

Ten nastrój szybko przeminął. Okazało się, że piłsudczykowska koncepcja wychowania obywatelskiego oparta na romantycznej tradycji nie mogła rozgrzeszyć Stanisława Augusta. Symbolicznie ujawniło się to przy okazji nowego pogrzebu ostatniego króla. W roku 1938, kiedy likwidowano kościół św. Katarzyny w Petersburgu, sowiecka ambasada poinformowała władze Polski o możliwości zabrania trumny. Przewieziono ją w zaplombowanym wagonie i w nadgranicznym wówczas Wołczyńnię odbył się sekretny pogrzeb. Druga Rzeczpospolita nie tylko nie chciała z tej okazji oddać zwłokom królewskich honorów, ale wyraźnie skazywała Stanisława Augusta na *damnatio memoriae*. Po drugiej wojnie światowej Wołczyńnię znalazł się znowu poza granicami Polski. Pamiętamy spory, jakie kwestia sprowadzenia szczątków ostatniego króla i miejsca jego ostatniego pochówku wywołała ponownie w okresie, gdy kończyła się Polska komunistyczna, a rodziła Trzecia Rzeczpospolita. I ci, którzy popierali myśl godnego

pochówku, i ci, którzy byli przeciwni, należeli do bardzo różnych orientacji politycznych. Podział nie przebiegał między lewicą a prawicą, zwolennikami PRL i twórcami III Rzeczypospolitej, lecz wewnątrz ugrupowań politycznych, towarzyskich, nawet wewnątrz rodzin.

Myślałem wczoraj, w trakcie dyskusji poświęconej problemom zdrady, konformizmu i patriotyzmu, iż za dobry przykład płynności kryteriów można by uznać ówczesną dyskusję wokół kwestii, co zrobić z trumną Stanisława Augusta.

Minęło prawie dwadzieścia lat. Wydaje się, że dzisiaj Stanisław August ma nadal pewne cechy Czarnego Luda, pozostaje obcy polskiej niepodległościowej tradycji. Wiemy oczywiście, w jak skomplikowanych warunkach działał, i nie ma powodu nie wierzyć w zapewnienia, iż całe życie wybierał mniejsze zło. Trudno jednak znaleźć nam ludzkie i chrześcijańskie współczucie dla tej postaci. Rozumiemy jednak empatię, jaką odczuwali wobec króla niektórzy wybitni historycy działający w czasach PRL-u, kiedy to na co dzień palono Panu Bogu ogarek, a diabłu świeczkę. Taka postawa staje się jednak coraz rzadsza, słabnie, w miarę jak doświadczenie tego rodzaju się oddala, a niepodległość umacnia.

Natomiast zupełnie inaczej wygląda nasz stosunek do Łazienek. To, co ja czuję, powody dla których chodziłem do Łazienek (nie tylko wówczas, gdy spodziewałem się tam spotkać z Elfami i wyznaczałem lądowisko dla Piotrusia Pana, gdyby chciał przylecieć z Londynu), nie miały i nie mają nic wspólnego z moim stosunkiem do Stanisława Augusta. Stanisław August należy do historii, natomiast Łazienki są miejscem mitycznym, w którym trwa mnóstwo pozytywnych wartości: piękno, umiar, cnota – to one kazały temu miejscu mówić, czynią je „miejscem mówiącym”.

Idąc do Łazienek, idziesz do miejsca, w którym jest Polska. Tu odzywa się w nas pamięć Powstania Listopadowego – cienie gromadzące się pod pomnikiem Sobieskiego, nocny atak na Belweder.

Zarazem jednak w naszym odczuciu ważną rolę odgrywa autorska wizja Stanisława Augusta – przecież cały ten zespół architektoniczno-parkowy został przez niego starannie zaplanowany. Nie myślę tutaj o skomplikowanym przesłaniu patriotyczno-mesjanistycznym, które król wpisał w tę przestrzeń znakami tradycji antycznej. To przesłanie jest nieczytelne dla dzisiejszego odbiorcy i w istocie stało się nieczytelne już na początku XIX wieku. Myślę o reakcji znacznie prostszej: na wodę, światło i harmonię tego *locus amoenus*.

Mamy więc interesujący paradoks: miejsce mówiące do nas jest dziełem człowieka, do którego mamy w zasadzie stosunek negatywny, a w każdym razie daleki od *pietas*. Jednocześnie nie mamy żadnych wątpliwości, że jest ono miejscem wybranym, miejscem, na którym stopniowo zaczęła spoczywać jakaś szczególna odpowiedzialność za przetrwanie zbiorowości, jaką tworzą mieszkańcy miastostolicy. Nie tylko bowiem to miejsce jest dobre, ale paradoks losu Warszawy sprawił, że Łazienkom przypadła rola widomego symbolu jej ciągłości w czasie. Warszawa, jak Kartagina, spłonęła. Warszawa ze swojej czasoprzestrzeni utraciła prawie wszystko. Odbudowana, zrekonstruowana ma słaby związek z Polską, jaka była niegdyś. Z Pierwszą Rzeczpospolitą w sposób widomy łączą ją prawie tylko Łazienki. Potem zrekonstruowano Zamek. Ślady Pierwszej Rzeczypospolitej widać tylko tam – na Trakcie Królewskim, odbudowanym w kształcie z czasów stanisławowskich.

Dla człowieka z mojego pokolenia, urodzonego po wojnie, Łazienki były kwintesencją polskości. Polska przedrozbiorowa spotykała się tutaj z tradycją powstańczą, a pamięć Polski międzywojennej przywoływały wspomnienia mojej Matki o Dziadku, który spacerował tędy do Belwedery. Łazienki są dla mnie jedynym miejscem w Warszawie, gdzie nie ma się poczucia zerwanej ciągłości. Jest to więc dla mnie „miejsce mówiące” w pełnym tego słowa znaczeniu. Można je odwiedzać pielgrzymując i dla przyjemności.

Łazienki wtedy, kiedy je król budował, traktowane były

przez naród szlachecki jako znak pychy i efekt królewskiego kaprysu. Opinia publiczna nie łączyła tej inwestycji z zamysłem budowania Mauzoleum Ojczyzny, lecz ze skandalicznym trybem życia i niefrasobliwą rozrzutnością króla. W obywatelskiej wyobraźni szlacheckiej były „stołeczne” w najgorszym tego słowa znaczeniu – zepsute i wrogie. Jakie obrotы czasu sprawiły, że dzisiaj szukamy tutaj tamtej Rzeczypospolitej? Co do mnie, to jeśli skłonny jestem duszę Stanisława Antoniego Poniatowskiego widzieć w czyśćcu, a nie w piekle, to dlatego, że skonstruował taką „kapsułę czasu”.

Łazienki to, być może, takie „miejsce mówiące”, o jakim myśli profesor Kieniewicz. Miejsce, które coś do mnie mówi nie dlatego, że ktoś w nim takie przesłanie zapisał, tylko dlatego, że przychodząc tutaj, jestem nastrojony, żeby to właśnie usłyszeć.

Poświadcza to doskonale przypadek Wyspiańskiego. Krakus, który w Warszawie był tylko raz, do rosyjskiego zaboru miał stosunek wyrobiony, oczekiwania jak najgorsze. Do Łazienek poszedł w zimie. Park przemówił do niego: ożyły rzeźby w alejkach i obrazy na ścianach Pałacu. Przestrzeń wypełniła się zgiełkiem głosów, które poeta zapisał, tworząc partyturę *Nocy listopadowej*. Przychodził, szukając drugiego Wawelu, i nie zawiódł się – i tak Łazienki stały się polskim Akropolem.

Gdy zawodowo zacząłem zajmować się problematyką tradycji antycznej w Łazienkach, musiałem robić coś odwrotnego: nie jak Wyspiański słuchać „miejsca mówiącego”, lecz odczytywać zapis świadomie wpisany w tę przestrzeń przez Stanisława Augusta. I wtedy właśnie zdałem sobie w pełni sprawę z różnicy między „miejscem mówiącym” a „miejscem pamięci”.

JAN KIENIEWICZ: Ja bym potwierdził taką właśnie impresję, bo ci którzy mieli szczęście, czy nieszczęście, urodzić się wcześniej o dekadę, do Łazienek nie mieli wstępu w czasach, kiedy wejście do Łazienek wymagało klucza do zaczarowanego ogrodu. Bo ja byłem w czasie wojny

w Warszawie, ale Łazienki nie należały wtedy do Warszawy, tylko do... Niemców. I tu była dzielnica niemiecka, więc wstępu tu nie miałem. A przed wojną z Powiśla było tu za daleko, zresztą nie pamiętałbym. Po wojnie zaś wróciłem do Warszawy w 1955 roku i doprawdy było już za późno na wszelkie takie doznania. Czyli jeżeli potwierdzę w pełni wygłoszoną przed chwilą tezę, to właśnie w tym przekonaniu, że przychodzimy do miejsca, jak właśnie owa lutnia fantastycznie nastrojona.

I jest właśnie tak, że my przychodzimy do miejsca i ono wtedy mówi. A kiedy przychodzimy z uszami woskiem zalanymi, to oczywiście nie mówi. W związku z tym przyjdziemy teraz do miejsca milczącego. Proszę, panie profesorze.

JACEK LEOCIAK

GETTO WARSZAWSKIE – MIEJSCE MILCZĄCE?

Po wysadzeniu 16 maja 1943 roku Wielkiej Synagogi na placu Tłomackim generał Stroop zatytułował swój raport dla Himmlera: *Es gibt keinen jüdischen Wohnbezirk – in Warschau mehr!* Mury okalały bowiem już nie getto, lecz „miejsce-po-getcie”: wypalone zwaliska kamienic i hałdy gruzu. Jednak gruzy oraz to, co w nich pozostało, wciąż przedstawiały dla Niemców ogromną wartość. Musiały więc być najpierw dobrze wykorzystane. Do wykonania tego zadania 19 lipca 1943 roku utworzono specjalny obóz koncentracyjny. Od 31 sierpnia do 27 listopada 1943 roku w ruiny getta przybyły cztery transporty Żydów z Oświęcimia, łącznie 3683 więźniów. Byli to wyłącznie Żydzi-obcokrajowcy, pochodzący z Grecji, Francji, Niemiec, Austrii, Belgii i Holandii. Teren obozu *Konzentrationslager Warschau*, nazywanego „Gęsiówką”, tak jak działające w getcie więzienie dla Żydów, rozciągał się wzdłuż ulicy Gęsiej od Zamenhofa do Okopowej. W kwietniu 1944 roku ten samodzielny obóz stał się podobozem Majdanka. Odtąd

jego oficjalna nazwa brzmiała: *Konzentrationslager Lublin. Arbeitslager Warschau*.

Projekt *Konzentrationslager Warschau* wysunął w swym raporcie o likwidacji powstania generał Stroop, a Himmler go zaaprobował. Generał Waffen SS, dr inż. Heinz Kammler opracował plan i kosztorys całego przedsięwzięcia: budowy pomieszczeń obozowych, robót związanych z wyburzeniem pozostałych budynków getta, odzyskiwaniem materiałów użytkowych, wywózką części gruzu i zasypaniem jego resztą piwnic i kanałów, a następnie plantowania terenu oraz założenia parku. Komanda robocze nie tylko wysadzały resztki domów, usuwały gruz i wydobywały wszelkiego typu surowce wtórne, lecz także przeszukiwały mieszkania, strychy, piwnice, skrytki i bunkry w poszukiwaniu wartościowych przedmiotów, towarów i kosztowności. Niejednokrotnie w gruzach odnajdowano też ukrywających się od czasu powstania Żydów, którzy byli rozstrzeliwani na miejscu. Odzyskano ponad 30 milionów sztuk cegieł, 6 tysięcy ton złomu żelaznego, z górą 800 ton metali kolorowych⁸.

Przejmujące świadectwo pustki po zniszczeniu getta i niemożności zapomnienia o hekatombie dzielnicy żydowskiej daje Stefan Kisielewski w eseju opublikowanym w sierpniu 1945 roku. Tekst dotyczy owych 15 miesięcy okupacji, między powstaniem w getcie a powstaniem warszawskim, kiedy warszawiacy żyli tuż obok wielkiego cmentarzyska getta.

Chodzę tymi samymi ulicami. Chociaż – czy to naprawdę są te same ulice? Kamienie są wprawdzie te same – ale nie i kamienie się zmieniły. Warszawa się przetworzyła, a przy tym nie ma już przecież tyłu, tyłu ulic – zginęła kipiąca południowym czy wschodnim gwarem straszliwa i huczająca, egzotyczna, a przecież tak znajoma dzielnica żydowska: Nalewki, Gęsia, Nowolipie, Dzielnia

⁸ O obozie zob. T. Bernstein, A. Rutkowski, *Obóz koncentracyjny dla Żydów w Warszawie (1943–1944)*, „Biuletyn ŻIH” 62 (1967); B. Kopka, *Konzentrationslager Warschau: historia i następstwa*, Warszawa 2007.

– to już tylko nazwy, dziwne nazwy, z których uleciało życie i tylko dla niewielu tych, co naprawdę kochali Warszawę, c a ł a Warszawę, dźwięki te przywiązane są do określonych obrazów dawnej Warszawy – prawdziwej. Bo obecna Warszawa to już zupełnie inne miasto – to jakiś sen, koszmar – to kamienny ogród obłąkańców – jak możemy żyć tutaj wraz z widmami przeszłości, patrzeć na potworne perspektywy poburzonych ulic Ghetta, w straszliwy, ciemny plac Muranowski, jak możemy jechać tramwajem wzdłuż Okopowej i wpatrywać się bez krzyku w oślepte źrenice nieskończonych, pustych, porozbijanych domów – w żałobne otwory okien? A przecież nikt zdaje się tego nie spostrzegł, nikomu nie ciąży to zamarłe Ghetto tak, jak mnie. Nie ciąży? Tak mi się tylko wydaje. Wyludnione lecz czuwające, zawsze obecne mury Ghetta zawisły nad tym miastem strasznym kirem, przepoiły wszystko niewidoczną, lecz wszędzie obecną trwogą. Trwoga, strach, konwulsyjny strach czai się w barwnych kawiarniach, w krzykliwych barach, w beztroskich teatrzykach – czasem wyzwała się w martwej pustce „godziny policyjnej”, w samotnych strzałach, co odbijają się po nocy o trupie mury spalonych domów, w długich listach nazwisk wywieszonych na rogach ulic. Lecz to są tylko chwile – trwoga chowa się znowu i na pozór nie ma jej – ulica znów gra życiem, ruchem, humorem [...]. Lecz mnie to nie oszuka: j a w i e m – śmierć przyczała się tylko, rozdygotany, straszny szkielec z czarnych żydowskich piwnic jest tu z nami – siada przy naszym stoliku, wygrzewa się na plaży, patrzy uważnie ciemnymi oczodołami na nasze interesy, na płynące z rąk do rąk dolary, złoto, zegarki. Ja wiem – nie zapominam o nim nigdy – mnie on nie oszuka!⁹

Znamienne, jak mocno podkreślona tu została potrzeba solidarności ze zgłodzonymi, a także lęk, że rozpada się więź między tamtą Warszawą – już nieistniejącą – a tą – wciąż jeszcze kipiącą życiem, obsesyjny niemal lęk, że tego nieistnienia nikt nie zauważy. Przejmujący jest kon-

⁹ Stefan Kisielewski, *Chciałem pisać...*, „Tygodnik Powszechny”, 26 VIII 1945 (nr 23), s. 5.

trast między codziennym gwarem okupacyjnej ulicy czy kawiarnianą wrzawą a głuchym milczeniem ruin getta. Ci mieszkańcy Warszawy, którzy, pochłonięci troskami dnia powszedniego albo oddający się zabawie mającej oswoić trwogę okupacji, nie dostrzegają rozciągającego się tuż obok nich pustego miejsca-po-getcie, zamykają oczy na rzeczywistość. Nie ma jednak od niej ucieczki. Groza wojny wkrótce ich dopadnie, grzebiąc pod gruzami wszystko – miasto i ludzi. Nie będzie już można dłużej odwracać wzroku od owego „straszego szkieletu z czarnych żydowskich piwnic”, zasłoniętego murem i zasypanego gruzami getta. Wypełźnie na powierzchnię i zapanuje nad zniszczoną stolicą. Po klęsce powstania warszawskiego Kisielewski w kolumnie uchodźców, z podniesionymi rękami, opuszczał Warszawę, podążając wąwozami wypalonych ulic, wśród domów-szkieletów. Wtedy pojawił tragiczne memento, jakim była zagłada getta.

Nagle zrozumiałem: getto przyszło do nas, duch jego owładnął Warszawę. Wielkie miasto nie zrozumiało przestrogi, straszego memento, które wisiało nad nim jako owo *m a n e - t e k e l - f a r e s* – udawało, że się nie boi, że strach nie istnieje – i oto strach wypełził z umarłych zakamarków Dzielnej, Smoczej, Nowolipia i owładnął Warszawą¹⁰.

Profesor Lech Niemojewski przeżył powstanie warszawskie na prawym brzegu Wisły, który Armia Czerwona zajęła już 14 września 1944 roku. Niedługo potem znalazł się w wyzwolonym Lublinie pod rządami PKWN. W wystąpieniu na zebraniu Stowarzyszenia Architektów Rzeczypospolitej Polskiej 5 listopada 1944 roku opowiadał:

Patrzyłem przez pięć tygodni, jak sylweta Warszawy zmienia się w jakąś nową Pompeję. Tylko że w Pompei świeci piękne słońce i pachną piękne kwiaty, a w Warszawie – tylko jad trupi i zapach rozkładających się pod

¹⁰ Ibidem.

gruzami ciał, uniemożliwiający wszelkie tęskne rozpa-
miętywania¹¹.

Według Adolfa Rudnickiego tego, co zostało po getcie, nie sposób nawet nazwać cmentarzem. W opowiadaniu *Czysty nurt* z 1946 roku powracający z obozu jenieckiego Abel dociera do dzielnicy, w której się urodził.

Gdzie stało ongi miasto, leżał teraz gruz. I choć więcej zmarłych niż pod stoma cmentarzami spoczywało pod tymi polami gruzu, nie było tu nic z cmentarza. Była nicość startego miasta, którego nietrwały, niedokładny i zwodny kształt majaczył w pamięci patrzącego¹².

Nicość, pustka, nieistnienie stają się formułą na uchwycenie fenomenu miejsca-po-getcie. Wędrując po obszarach byłej dzielnicy zamkniętej, Abel doświadcza szczególnego typu nieistnienia, zawieszenia w próżni. Wokół niego nie ma nic, nie ma śladów, które gdzieś by prowadziły czy wspomagały pracę pamięci.

Oczekując zniszczenia, oczekiwał go na miarę innych dzielnic, oczekiwał śladów pozwalających odtworzyć, co ongi tu stało. Nie było śladów. Nie było domów – ani mniej, ani więcej wypalonych, mniej lub więcej zniszczonych, żadnych nie było. Żadnych murów, żadnych kominów mających tak twarde życie, żadnego rysunku ulic, żadnych chodników, żadnych linii tramwajowych, dróg, placów, na żadnej kondygnacji nie zachowało się nic, na czym oko mogłoby spocząć. Nie było żadnego z elementów wzniesionych zorganizowaną ludzką ręką, pozwalających ustalić, gdzie się człowiek znajduje. Na przestrzeni, którą z trudem oko mogło ogarnąć, gdzie mieściło się ongi największe skupienie Żydów w Europie, nie było nic prócz gruzu i kawałków rozbitej cegły, pokrytych tu i ówdzie blachami żółtymi i szarymi jak nie wyprawione wołowe skóry. Tu miasto było wymazane,

¹¹ Cyt. [za:] J. Sigalin, *Warszawa 1944–1980. Z archiwum architekta*, Warszawa 1986, s. 31.

¹² A. Rudnicki, *Czysty nurt*, [w:] idem, *Złote okna i dziewięć innych opowiadań*, Warszawa 1974, s. 170–171.

zdjęte z powierzchni jak namiot z łąki. Tam, w śródmieściu, były zwłoki, tu nawet zwłok nie było. W tym miejscu miasto było zmiażdżone, starte, kamień na kamieniu nie pozostał. [...] W obliczu tej nicości Abel już nie czuł potrzeby odnalezienia domu, w którym ongi mieszkał, [...] usiadł na stosie cegieł. Wokoło panowała martwa cisza, a jedynym głosem życia był szmer kanałów płynących pod ziemią. [...] Nad miastem, obróconym w nicość, wisiało niebo pochmurne i chłodne¹³.

*

Miasto jest formą kultury, a więc swojego rodzaju strukturą znaczącą. Dlatego też można je ujmować jako tekst projektujący właściwy mu sposób lektury oraz poddający się procedurom analizy i interpretacji. Tekst miasta jest otwarty, wchłania w siebie wciąż nowe zapisy. Jedne narastają wokół starych, częściowo je przesłaniając, częściowo wydobywając ich nieznaną dotąd wymiar. Inne powstają na miejscu tych, które wcześniej zostały starte z powierzchni ziemi ręką radykalnych urbanistów albo zniszczone na skutek działań wojennych lub naturalnych katastrof. Miasta wieczne – jak Jerozolima czy Rzym – mieszczą w sobie kolejne warstwy pisma, narastające przez tysiąclecia, nakładające się jedna na drugą niczym palimpsest.

Nieraz spotkać można porównanie zniszczonego getta warszawskiego do Pompei. Nic błędniejszego. Po pierwsze – co jest oczywiste i czego nikt nie kwestionuje – radykalnie odmienne były wydarzenia, które zmiotły Pompeję i getto z powierzchni ziemi. Spotkał je zupełnie inny rodzaj zagłady. Po drugie – zachodzi tylko pozorne podobieństwo między „resztkami” Pompei zasypanej popiołem i odkrytej przez archeologów, a „resztkami” getta. Pompeja istnieje w swoich ruinach, pozostał po niej materialny ślad, zapis dramatu utrwalony, odcisnięty i przechowany przez wieki. Zapis, który jest dostępny, czytelny, który swym materialnym istnieniem manifestuje niejako ciągłość czasu,

¹³ Ibidem.

wież między przeszłością a dniem dzisiejszym, kiedy to dotykamy ręką kamieni Pompei. Getta warszawskiego nie ma. Jest natomiast coś, co można by nazwać miejscem-po-getcie. To miejsce wcale nie zakrzepło, nie „zatrzymało się w czasie”, nie przechowało niczego, czy też prawie niczego. Nie jest utrwalonym w materii odciskiem tamtego wydarzenia, jest właśnie z tego wydarzenia oczyszczone i wypełnione czym innym.

Miejsca-po-getcie nie można zatem postrzegać w kategoriach modelu pompejańskiego: miasta zgładzonego i przysypanego popiołem. Pompeja to skamieniałe świadectwo tamtej katastrofy, które dziś możemy odczytywać w skamienielinach, w pozostałościach, w resztkach. Miejsce-po-getcie zaś to właśnie nieistnienie, brak. To szczególne doświadczenie „tego samego, a jednak zupełnie innego miejsca”, to doświadczenie realnego braku i pozornego wypełnienia.

Destrukcja getta nie jest destrukcją miejsca. Ono pozostaje, ale jest puste (choć zabudowane), jest огоłocone i martwe (choć wre tam życie). Miejsce ocalało, ale zostało niejako wydrążone, pozbawione „treści”, „wnętrza”. Getto, które tutaj było, uległo zagładzie, ale owo „tutaj” pozostało, tylko jest zasłonięte inną obecnością. Zostały ramy, które mieszczą w sobie już inną rzeczywistość, pozostał punkt topograficzny, kartograficzna abstrakcja. Formułując to jeszcze inaczej, można powiedzieć, że owo miejsce-po-getcie jest wielkim milczeniem pośrodku gwaru współczesnego miasta. Milczeniem zakrzyczanym warszawskim tu i teraz.

*

Co składa się na ów palimpsest, jakim
jest miejsce-po-getcie?

Po pierwsze – ślady materialne. Ślady, które tkwią pod powierzchnią: przysypane ziemią gruzy, pozostałości fundamentów, resztki rzeczy i ludzkie szczątki. Getto istnieje

już tylko pod asfaltem ulic muranowskich, pod chodnikami, pod skwerami podwórek, szkolnymi boiskami, dziedzińcami przedszkoli, pod obrosniętymi trawą skarpami usypanymi z gruzów, pod wyjątkowo w tej dzielnicy wybujałymi topolami, lipami, klonami. Tam są sklepienia piwnic przykryte gruzem i ziemią – mocne gettowe korzenie. Są też nieliczne i wciąż topniejące ślady na powierzchni: ocalałe kamienice, kawałki oficyn i ścian, bruk, tory tramwajowe. Dawna siatka ulic wplątana w powojenną zabudowę i nieprzystająca do nowych ulic, biegnących zupełnie gdzie indziej, choć często – jak na ironię – nazwanych starymi nazwami.

Po drugie – ślady pamięci. Chodzi tu o pamięć indywidualną, przechowywaną we wspomnieniach ocalałych, często dla nas niedostępną, bo skrytą w najgłębszych zakamarkach, obolałą, poranioną, rozdartą. Chodzi także o pamięć zbiorową – pulsującą w rytmie rocznicowych obchodów, programów edukacyjnych, kolejnych wersji polityki historycznej.

Oba rodzaje śladów – materialne i pamięciowe – eksponują brak ciągłości. Substancja miejska, po iście apokaliptycznym zniszczeniu, uległa niemal całkowitej wymianie. Substancja pamięci indywidualnej i zbiorowej jest strauumatyzowana. Wciąż nie może sobie poradzić z dziedzictwem getta, z grozą Holokaustu.

Parę lat temu przy okazji wykopalisk w miejscu przyszłego Muzeum Historii Żydów Polskich archeolodzy wydobyli pordzewiałą maszynę do pisania marki Singer, guziki, grzebienie, butelki, noże, widelce... Rzeczy po-żydowskie. Potrzaskana pamięć o getcie zapisana jest nie tylko w doszczętnie zniszczonym tekście miasta, w resztkach rzeczy, które wciąż jeszcze można z gettowej ziemi wydobyć. Utrwalona jest także w świadectwach pisanych na ocalałych skrawkach papieru, ukrytych i szczęśliwie odnalezionych po wojnie – jak bezcenne dokumenty Konspiracyjnego Archiwum Ringelbluma.

*

Doświadczenie topografii staje się w ostatecznym rachunku doświadczeniem egzystencji. Z tej perspektywy chciałbym spojrzeć na obszar dawnego getta warszawskiego. Jeśli bowiem Warszawa, jak każde duże miasto, jest palimpsestem, to ślady warszawskiego getta są palimpsestem szczególnego rodzaju. Stajemy oto przed wyzwaniem poznawczym, jakim jest doświadczenie miejsca-po-getcie. Stoimy wobec swoistej hermeneutyki pustego miejsca.

W projekcie hermeneutyki pustego miejsca-po-getcie chodzi, z grubsza rzecz biorąc, o trzy sprawy. Po pierwsze – o hermeneutykę miejsca właśnie, a nie tekstu pisanego. Po drugie – chodzi o doświadczenie topografii jako tekstu. W procesie hermeneutycznym wspierać się można tekstowymi świadectwami, ale przestrzeń rozumienia obejmuje obszar znacznie większy. Po trzecie wreszcie – chodzi o doświadczenie przestrzeni naznaczonej czy też dotkniętej Holocaustem, o sposoby docierania do tego doświadczenia, o możliwości jego opowiedzenia, przedstawienia, zrozumienia. Kolejne etapy tej procedury hermeneutycznej dałoby się przedstawić następująco.

Nakładanie na siebie, czynienie wspólnym. Jest to swego rodzaju rozszerzone widzenie: widzę to, co jest, a jednocześnie to, czego nie ma. Innymi słowy: jadę tramwajem aleją Solidarności, a jednocześnie staram się dostrzec przez okno to, co widzieli pasażerowie aryjskiego tramwaju jadącego Leszmem przez getto. Owa sytuacja podwójności rozpoczyna ruch myśli. Zaczynamy badać naturę nakładających się na siebie obrazów – rzeczywistych i rekonstruowanych czy wyobrażonych – one same wchodzą wobec siebie w różnorakie relacje, których charakter trzeba uchwycić, odsłonić, przedstawić.

Wypełnianie. Podejmując hermeneutykę pustego miejsca, musimy przede wszystkim dokonać aktu wypełnienia. Proces rozumienia zakłada istnienie przedmiotu rozumienia. W naszym przypadku chodzi nie tyle o jego

istnienie, ile o to, że da się w ogóle pojąć. Mówiąc inaczej: stajemy wobec podstawowego pytania, czy tę pustkę po getcie można wypełnić, czy da się ją ogarnąć rozumieniem, nasycić sensem. Dotykamy tu ogromnej problematyki możliwości czy też niemożliwości rozumienia Holocaustu. Nie wdając się w dłuższe roztrząsania, przywołam tylko dwa konteksty myślowe, korespondujące z koncepcją pustego miejsca jako przedmiotu rozumienia. Pierwszy to hermeneutyka negatywna getta, jaką uprawia w *Kamieniu granicznym* Piotr Matywiecki. Oplata on nieuchwytność getta siecią sprzeczności i antytez. Sam umieszcza się w jakiejś szczelinie bytu, pomiędzy gettem, do którego nie ma dostępu, i rzeczywistością pogettową, z której czuje się wydziedziczony. Pragnie, ale nie może być t a m; nie chce, ale musi być t u t a j. Drugi kontekst to koncepcja Holocaustu jako aporii sensu, nieobecności znaczenia. Z wielką mocą wyraziła ją na przykład Cynthia Ozick. Mówi ona o powszechnym pragnieniu, aby potwornościom Holocaustu nadać sens odkupiający, ponieważ jest nie do zniesienia, aby cierpienia i śmierć tylu niewinnych istot były tego sensu pozbawione. Ale doświadczenie Holocaustu to według Ozick właśnie konfrontacja z brakiem sensu, z nieobecnością znaczenia. Holocaust nie zostawia nam żadnego przesłania, poza jednym – że może się powtórzyć.

Odsłanianie, ujawnianie, a więc klasyczna czynność hermeneutyczna. Miejsce-po-getcie jest puste, bo zgładzona została rzeczywistość, która stanowiła getto i nie ma po niej śladu. Nieliczne ostańce kamienic czy maleńkie fragmenty bruku ulicznego to tylko wyjątki potwierdzające regułę, którą jest – nieobecność. Ale to puste miejsce-po-getcie jest wypełnione, a mówiąc jeszcze inaczej – jest przesłonięte rzeczywistością pogettową. Niejako zawłaszczone przez to wszystko, co narosło i wyrosło po getcie. Dlatego nakładając klisze pamięci czy wyobrażeń na puste miejsce-po-getcie, przyczyniamy się do odsłonięcia jego utajonej obecności, do ujawnienia zakrytego sensu.

Doświadczenie miejsca-po-getcie ma charakter paradoksalny. Jest to uobecnianie pustki. Ocalony wypełnia ją ułamkami pamięci fragmentarycznej, okaleczonej, zartartej. Wszyscy pozostali zdani są na projekcję własnych wyobrażeń. W obu przypadkach jest to wydobywanie śladów z nieistnienia: spod zwałów ignorancji, obojętności, z zapomnienia, z niewiedzy. Doświadczeniu temu towarzyszy szczególnego rodzaju rozsuniecie czy też poszerzenie widzenia, podwojenie perspektywy. Oto zaczynam widzieć to, czego nie widzę (wyobrażoną rekonstrukcję getta); natomiast nie widzę już tego, co widzę (rzeczywistości postrzeganej tu i teraz). Z jednej więc strony mamy sytuację zawieszenia realności. Topografia współczesnego Muranowa zostaje wzięta w nawias, staje się niejako przezroczystą zasłoną, która okrywa właściwy przedmiot naszego doświadczenia. To, co naprawdę chcemy widzieć. Z drugiej strony dokonuje się uobecnienie nieobecności, urealnienie tego, co istnieje tylko w porządku pamięci lub wyobrażeń.

*

Hermeneutyka pustego miejsca-po-getcie zmusza nas do rozbicia binarnej opozycji „obecny / nieobecny” (*present / absent*). Idę tu tropem Ewy Domańskiej i jej rozważań o argentyńskich *desaparecidos* (czyli dosłownie „znikniętych” – chodzi o ofiary junty argentyńskiej, które zniknęły bez śladu)¹⁴. Otóż w odniesieniu do przeszłości zazwyczaj używamy podstawowej pary określeń: obecna (*present*) i nieobecna (*absent*). W przypadku argentyńskich *desaparecidos* mamy do czynienia z takim modusem istnienia przeszłości, którą najtrafniej oddaje formuła *non-absent past*. Chodzi o taką „przeszłość”, która nie jest nieobecna, ponieważ jej „nieobecność” w jakiś sposób się manifestuje – w przeci-

¹⁴ E. Domańska, *Archeologia martwego ciała. Argentyńscy desaparecidos*, [w:] eadem, *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*, Poznań 2006.

wieństwie do przeszłości nieobecnej (*non-present*), której po prostu „nie ma”, która odeszła niejako „bez śladu”.

Można zatem powiedzieć, że owa *non-absent past* – przeszłość, która nie jest nieobecna, ponieważ jej „nieobecność” manifestuje się tu i teraz – to przeszłość mówiąca albo miejsce, które ewokując przeszłość – mówi.

Wyróżniłbym dwa typy miejsc po-gettowych.

Typ pierwszy – to miejsce, które zniknęło bezpowrotnie, którego nie ma i nie będzie. Transponując to na kategorii czasowe, powiedzielibyśmy: *non-present past*. Chodzi o miejsce nie-obecne, bo zupełnie zniszczone i całkowicie odmienione. Nie zostało nigdy „odbudowane”, ale „zbudowane na nowo”. Stare zastąpiono nowym. Owa „nieobecność miejsca” może się manifestować w terażniejszości, może „przemówić” *tu i teraz* jedynie w szczątkach gruzu pod ziemią Muranowa. Ta nieobecność na powierzchni jest milczeniem, które domaga się wypełnienia, wysiłku woli i wyobraźni, ażeby odkopać (dosłownie i w przenośni) tamtą gettową obecność. Najbardziej spektakularnym przykładem jest pustka wokół stojącego samotnie kościoła św. Augustyna na Nowolipkach, utrwalona na wielu zdjęciach z 1945 roku.

Typ drugi – to miejsce, które jest, chociaż go nie ma. W kategoriach czasowych powiedzielibyśmy: *non-absent past*. Chodzi o takie miejsce, które nie jest nie-obecne *tu i teraz* (bo zachowana jest substancja materialna: dom, bruk, układ przestrzeni miejskiej), ale jego *tam i wtedy* zostało wydrążone, огоłocone i przesłonięte innym miejscem, inną treścią, innym czasem. Niech za przykład posłuży gmach sądów grodzkich na Lesznie (obecnie aleja Solidarności). Budynek przetrwał wojnę i został odbudowany ze zniszczeń. Charakterystyczna kamienna ława od strony dawnej ulicy Leszno jest dokładnie taka sama jak w czasie getta. Na zdjęciach niemieckiego fotografa Willego Georga z lata 1941 roku widzimy dwóch starych Żydów i młodą kobietę, siedzących na kamiennej ławie i wystawiających na sprzedaż jakieś drobiazgi. Dziś ta sama ława jest pusta.

*

Pierre Nora już dawno zauważył nadejście „czasu pamięci”¹⁵. Pamięć przywiązana jest do miejsc, podczas gdy historia wiąże się z wydarzeniami. To, co nazywał *lieux de mémoire*, powstaje w nieustannej grze między pamięcią a historią. Mają one charakter materialny, symboliczny i funkcjonalny. Mogą się ujawnić w konkretnym, zmysłowym doświadczeniu miejsca, ale plasują się też w bardziej abstrakcyjnym obszarze doświadczenia mentalnego. Nie chodzi tylko o pomniki, tablice pamiątkowe, wydzielone z *continuum* przestrzeni upamiętnienia historycznych wydarzeń. Pierre Nora widział także w archiwach, bibliotekach, słownikach czy muzeach elementarne narzędzie, a zarazem symboliczny przedmiot pamięci. Ma ona tam swoje schronienie, utrwalenie, chciałoby się rzec – ucieleśnienie.

Koncepcja *lieux de mémoire* wywodzi się z przeświadczenia, że nie ma „pamięci spontanicznej”, że trzeba ją świadomie pobudzać, utrzymywać, podtrzymywać, utrvalać, przekazywać – tworząc archiwa, budując muzea, celebrując rocznice. Warunkiem zaistnienia *lieux de mémoire* jest „wola pamiętania”. Gdyby nie ona, nie byłoby już dzisiaj warszawskiego miejsca-po-getcie.

Szczególnie istotny jest dla mnie jeden wątek, na który zwraca uwagę Pierre Nora. Otóż *lieux de mémoire* odsłaniają napięcie między historią i pamięcią; między powinnością pamiętania, która poszukuje jakichś form reprezentacji, śladów, reliktywów czy relikwii, a biegiem historii, strumieniem wydarzeń, który pędzi niepowstrzymany i który trzeba okiełznać, tzn. zatrzymać, jak owada w bursztynie. Dzięki tej ciągłej pracy pamięci i historii – temu nieustannemu falowaniu, oddalaniu się, zapadaniu w niepamięć i przybliżaniu się, wyłanianiu z mroku niepamięci – może pojawić się przed nami *lieux de mémoire*. W tak rozumia-

¹⁵ P. Nora, *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire*, „Representations” nr 26 (1989), s. 7–24.

nym miejscu pamięci manifestuje się zerwanie ciągłości, a zarazem kult ciągłości. Marzenie o pełni i kontemplacja braku, niedopełnienia, pustki. A także milczenia, które może być martwe, czy – jak to się mówi – „grobowe”; ale może być też – jak pisał Norwid – „głosów zbieraniem”. A więc zapowiedzią mówienia.

JAN KIENIEWICZ: Milczenie miejsca-po-getcie może być poważnym egzaminem tożsamości żyjących, tożsamości warszawiaków od półwiecza obcujących z tym, czego nie ma. O ile warszawskie getto jako miejsce pamięci jest odtwarzane i odczytywane, o tyle trudno jednoznacznie odnieść się do znaku zapytania postawionego przez profesora Leociaka. Rzecz tym bardziej złożona, a zarazem ważniejsza, że mówienie czy milczenie odnosi się także do nieistniejącej rzeczywistości Warszawy sprzed wojny. Jej także nie ma, w znacznej mierze dlatego, że został zlikwidowany świat żydowski. To pokazuje złożoność postawionego pytania. Nie mamy tu gotowych odpowiedzi. Chcemy jedynie poprowadzić naszą dyskusję o krok dalej, wskazać na konsekwencje zarówno milczenia, jak i słyszenia dla rzeczywistości, w której żyjemy.

JERZY AXER: W ten sposób przyszedł czas na próbę wyjaśnienia, dlaczego nasz ośrodek jest ulokowany w Polsce i dlaczego w Warszawie.

JAN KIENIEWICZ: Będziemy próbowali wyjaśnić sobie tę sprawę, ale to państwo osądzą, czy wyjaśnienie jest przekonujące. Najpierw chciałbym jednak wiedzieć dlaczego OBTA? Dlaczego O – Ośrodek, dlaczego B – Badań, dlaczego T – nad Tradycją Antyczną, a ponadto dlaczego w Europie Środkowo-Wschodniej. Są to pytania, które muszą skierować do profesora Jerzego Axera.

JERZY AXER: Trzy sprawy wydają mi się istotne. Po pierwsze, chcieliśmy, żeby była „tradycja”, a nie „dzielectwo”. Chcieliśmy się koncentrować na dynamicznej zmianie, jakiej użytkowanie przeszłości stale podlega, bez przyjmowania na siebie z góry obowiązku pielęgnowania

i ochrony jakiegoś wybranego wariantu interpretacji tej przeszłości, uznanego za dziedzictwo. Po drugie, dlatego tradycja antyczna, dlaczego tak odległa? Dlatego, żeby zyskać odpowiedni dystans do tego, w czym na co dzień jesteśmy bardzo mocno zanurzeni. Tutaj, w tej wschodnioeuropejskiej rzeczywistości wczesnych lat dwudziestych, a wtedy powstał Ośrodek, użycie języka tradycji klasycznej traktowaliśmy jak zabieg terapeutyczny stosowany przez psychoanalityka, który chce pomóc choremu. Kłopoty chorego wynikają z ciężkich i niedawnych doświadczeń i trzeba znaleźć w jego życiu inne, wolne od takich doświadczeń okresy i dopiero po takim przygotowaniu nawiązać z nim dialog.

Uważaliśmy, że tradycja antyczna grecko-rzymska umożliwi wycofanie się poza granicę czasową wyznaczoną doświadczeniem potocznym i biologiczną pamięcią i dlatego może być bardzo pomocna w naszych zamierzeniach naukowych i pedagogicznych. Doskonale ujął to we wczorajszym wystąpieniu Voldemar Tomusk, mówiąc, iż edukacja tego rodzaju, odwołująca się do ducha klasycznego, może nam pomóc zobaczyć naszą dzisiejszą sytuację ze stosunkowo stabilnego punktu widzenia¹⁶. Po to, żeby przed powrotem w przestrzeń nam bliższą najpierw przejść kwarantannę. A zatem tradycja antyczna była w naszych planach taką intelektualną, kulturową kwarantanną w dobie transformacji.

I wreszcie, dlaczego Europa Środkowo-Wschodnia? Granice właśnie pękały, wszystko było w ruchu, próbowaliśmy jakoś nazwać nasze miejsce w przeobrażającej się Europie. Nie był to czas na użycie pojęcia „Europa Wschodnia”, chociaż dzisiaj tak bym pewnie proponował – znajdujemy się przecież na wschodniej granicy Europy i wygląda na to, że tak będzie przez dłuższy czas. Wtedy jednak pojęcie „Europa Środkowo-Wschodnia”, pomimo wszystkich

¹⁶ V. Tomusk, *Future Pasts: An Argument for Liberal Learning in the Classical Spirit*, „Debaty IBI AL” I (2008), Warszawa 2008, s. 154–168.

obciążeń ideowych i nieprecyzyjności przestrzennej, było wyborem wzywającym do wyodrębnienia obszaru, który jest nam najbliższy ze względu na wspólnotę doświadczeń historycznych i wyzwani, jakie przed narodami tu mieszkającymi postawiła Jesień Ludów.

Pozostaje problem, czy Polska była dobrym miejscem na lokalizację takiego przedsięwzięcia. Niby proste – przecież tu byliśmy i tylko tu mieliśmy jakieś szanse na skuteczne działanie.

JAN KIENIEWICZ: Kto był, to był. Akurat mnie nie było w jakimś sensie, co nie znaczy, że w tym, co się zdarzyło, nie ma żadnej mojej winy. A dlaczego w Polsce? To już zostało powiedziane. Nie emigracja, nie zesłanie, nie odwrót... Ale należało odsunąć się na pewien dystans, a równocześnie znaleźć się w miejscu właściwym dla postawionego zadania. A postawione zadanie brzmiało: iść za nią, którą tworzy tradycja antyczna. Nie ze względu na tradycję, ale na to, do czego ona nas prowadzi. Te cele, do których dążymy, były naturalnie zróżnicowane, ale – całościowo rzecz biorąc – miały nas doprowadzić do tradycji zaakceptowanej, czyli jednak w końcu do dziedzictwa. Do tego, co jest, ale może zostać albo przyjęte, albo odrzucone. Tylko będąc w Polsce, to znaczy w miejscu całkowicie skonkretyzowanym, nie w miejscu nigdy-nigdzie, tylko w miejscu konkretnym, można było sobie postawić te pytania. Śledząc nić tradycji, dojść do odpowiedzi na pytania podstawowe: kim jestem ja, kim jesteśmy my i co zachodzi między mną a nami? To są pytania o istotę tożsamości, istotę więzi, w końcu o sens polskości. Dosyć, bo za chwilę niestosowny patos zaleje ten teatr, niezgodnie z jego przeznaczeniem, bo przecież za Stanisława Augusta grano tu głównie komedie.

Otóż OBTA w Polsce, to miało być także lekarstwo na patos, lekarstwo na przesadę, lekarstwo na zadęcie. Konkretne zadanie w konkretnym miejscu, z dystansem. Chodziło o to, żeby to nie było miejsce bezpieczne, to miała ma być ucieczka w miejsce niebezpieczne, w oko cyklonu.

Ośrodek powstawał w momencie transformacji i nie unikał wszystkich zagrożeń z tym związanych. A więc Polska, która nie jest uroszczeniem, Polska, która jest przeznaczeniem, zadaniem, a nie punktem docelowym.

I teraz pytanie, które jest dla nas obu pytaniem najtrudniejszym, mianowicie: dlaczego w Warszawie? Dlaczego w Warszawie, skoro mamy Kraków?

JERZY AXER: Na to pytanie odpowiada konstrukcja dzisiejszego panelu. Bo w Warszawie są Łazienki, bo w Warszawie było Getto, bo Warszawa symbolizuje i wciela los Polski, przynajmniej od dwustu pięćdziesięciu lat. Bo to jest miejsce najbardziej milczące i najgłośniejsze jednocześnie. Bo będąc tutaj, można najpełniej zrozumieć, co nam się jako zbiorowości zdarzyło i z czym się musimy zmierzyć.

Warszawa jest na pograniczu w każdym sensie tego słowa. Leży w miejscu niedookreślonym w przestrzeni i niedookreślonym w czasie.

JAN KIENIEWICZ: Jest to także miejsce zagrzebane. Znajdujemy się na ruinach miasta. To miasto jest zapisem sprzecznych myśli, chęci i odczuć, jest niejednoznaczne. Niejednoznaczne, bo nie jest Warszawą z roku 1939, w tej samej mierze, w jakiej nie jest Warszawą z roku 1915 czy 1830. Słowem, to miejsce wielu nakładających się na siebie tekstów. Ale wskazałbym jeszcze jeden grunt, na którym ufundowana jest Warszawa: tu rodziło się przeznaczenie Rzeczypospolitej oraz kładziono fundament cywilizacji europejskiej, właśnie tu. Właśnie wtedy, gdy wybrano tę wiochę nad Wisłą, puste pole, w którym ustanowiono coś nie wiadomo po co.

JERZY AXER: Czy to znaczy, że Polacy mieli wtedy jakąś wizję Europy?

JAN KIENIEWICZ: To tutaj była Europa, a nie po drugiej stronie Bałtyku, ale istota rzeczy polega na tym, że to tutaj kryje się peryferia, do której Polska została zepchnięta i któremu to zepchnięciu się poddała. A zatem: tu było kiedyś europejskie pogranicze, czyli twórcze rozwinięcie

i ogromna energia wynikająca ze zderzenia. A potem była już tylko peryferia, czyli nic się tu nie zderzało, nawet jeżeli komuś się wydawało, że oto tu jest Paryż Północy.

JERZY AXER: Ale to nie znaczy, że to jest miejsce, z którym nie należy wiązać zbyt wielu nadziei! Nam się wydaje, że przeciwnie, że na tej peryferii, która była niegdyś pograniczem, zachował się szczególny rodzaj pamięci. Pamięci wolności, pamięci nerwów odciętej ręki, pamięci innego obywatelstwa, pamięci, że było się kimś innym, ale jednocześnie sobą, bo taka jest pamięć po odciętych kończynach. To jest pamięć i los nie tylko nasz, ale wszystkich narodów w przestrzeni, którą my nazwaliśmy Europą Środkowo-Wschodnią.

JAN KIENIEWICZ: Chcieliśmy tę przestrzeń nazwać Międzymorzem, lecz z tym pojęciem wiąże się zbyt wiele nieporozumień. Ale być może przyjdzie taki dzień, w którym w Warszawie będzie można powiedzieć wyraźnie, sobie i innym: Tak, tu jest Europa! Sami ją znowu zbudowaliśmy i stworzyli. I to jest Europa na Wschodzie. Także dzięki pamięci odciętych kończyn.

Jak miejsce milczące może przemówić, tak idąc za nią tradycją antyczną, zmuszamy siebie, żeby usłyszeć głos przyszłości.

JERZY AXER: Zmuszamy się do metamorfozy. Jest jeszcze jedna przyczyna tego, że nasz Ośrodek powstał w Warszawie. W Warszawie jest taki uniwersytet, który na to pozwolił. Mam wrażenie, że wykorzystaliśmy tę wolność uczciwie, to znaczy nie na szkodę uniwersytetu, tylko na jego pożytek.

JAN KIENIEWICZ: To dlatego, że Uniwersytet Warszawski jest – przy wszystkich trudnościach, jakie przeżywa – od dwudziestu lat kierowany przez ludzi mądrych i rozumiejących, czym jest autonomia uniwersytetu. Chciałbym, by kiedyś powiedziano, że był miejscem mówiącym.

GRÓB AGAMEMNONA JAKO MIEJSCE MÓWIĄCE? GŁOSA DO DEBATY

Wspominając w debacie w 2007 roku grób Agamemnona jako przykład miejsca mówiącego, nie miałem jeszcze jasnego wyobrażenia, co by to miało znaczyć. Kierowałem się raczej intuicją niż rozważaniem. Bardziej szczegółowa analiza utwierdza mnie jednak w przekonaniu, że w przypadku Juliusza Słowackiego miejsce to może być uznane za mówiące.

Zacznę od dłuższego autocytatu.

W pieczarze zwanej Grobem Agamemnona Juliusz Słowacki w dniu 18 września 1836 roku spędził godzinę¹⁷. Siedział sam jeden i myślał o swoich „blaszanych zbrojach zalewając się łzami”¹⁸. Miały to być takie same łzy, jak te niegdyś wylewane nad lekturą *Iliady*¹⁹. Wzruszenie w ciemnościach przywoływało przeszłość, wczesne marzenia o twórczości, o bohaterach tragedii „wziętych z nowogreckiego powstania”²⁰. Sądzić można, że ciemna kopia zamknięta nad poetą, cisza przerywana jedynie zgiełkiem cykad, urealniała wspomnienie ciemnego dzieciennego pokoju. W tych okolicznościach jednak poeta wspomina nie tylko łzy „niedziecinne” i bohaterów starożytnych. Przede wszystkim towarzyszyły mu jego myśli. Przedstawiam zatem sugestię, że te myśli Słowackiego o sobie i o Polsce, o losie własnym w kontekście losów Ojczyzny pojawiły się jako następstwo usłyszenia. To znaczy, że miejsce dla innych zwyczajne lub znaczące, w sensie oferowania jakiegoś własnego przesłania, Słowackiemu ujawniało się jako poruszające w nim tkwiące

¹⁷ J. Słowacki, *Dziennik podróży na Wschód*, [w:] idem, *Dzieła*, pod red. J. Krzyżanowskiego, t. XI, Wrocław 1959, s. XXX; idem, list do matki, Paryż, listopad 1839, [w:] ibidem, t. XIII, s. 378.

¹⁸ Loc. cit.

¹⁹ Idem, [*Fragmenty pamiętnika*], r. IV, [w:] ibidem, t. XI, s. 152 (Drezno, 17 VII 1831). Por. sekstyne 25. pieśni VIII (ibidem, t. IV, s. 79).

²⁰ Idem, [*Fragmenty pamiętnika*], r. XIII, [w:] ibidem, t. XI, s. 158 (Paryż, 22 VII 1832).

ważne dla niego problemy²¹.

Powyższa konstrukcja opiera się na utworze poetyckim powstałym dużo później (1839) i pod wpływem emocji, których związek z konkretnym miejscem wymaga przynajmniej uprawdopodobnienia. Usiłuję dowodzić swych racji w cytowanym wyżej wystąpieniu. Idzie mi o podkreślenie związku twórczości ze wzbudzeniem refleksji nad kwestiami nierozstrzygniętymi, a domagającymi się stanowczych decyzji. Moim zdaniem w grobie Agamemnona Słowacki podjął decyzję o charakterze dalszego życia i roli, jaką miał do odegrania w kontekście sprawy polskiej.

Podkreślę jeszcze mocniej potrzebę wyraźnego rozróżnienia między miejscami mówiącymi (*loca vocifera*) a miejscami pamięci (*lieux de mémoire*²²). W te ostatnie wpisano jakiś program, z założenia mają tworzyć i utrwalać pamięć. Dysponując odpowiednim kodem, można odczytać zawarte w nich przesłanie. Miejsca pamięci zawierają program wymyślony przez ich twórcę. Program taki może zostać przypisany miejscu nawet niezależnie od intencji twórcy. Z naszej perspektywy szczególnie istotne są takie miejsca pamięci, które zawierają przesłanie ukryte, nieoczywiste, skierowane do potomnych. Transfer informacji zostaje wywołany przez „widza” czy „uczestnika”, który dokonuje odczytania przekazu. Podobnie jest z badaczem, podejmującym się interpretacji przekazu, jaki zawiera miejsce. Są to zatem miejsca widzenia i poznawania służące trwaniu pamięci²³. Moją uwagę przyciągają miejsca mówiące, a więc z jakichś racji odwołujące się do wrażliwości podmiotu,

²¹ Por. J. Kieniewicz, *Miejsca mówiące Juliusza Słowackiego*, referat wygłoszony na sesji „Geografia Słowackiego” (IBL PAN, 7 XII 2009), złożony do druku.

²² P. Nora, *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire*, „Representations” nr 26 (1989), s. 7–24. Osobną kategorią są jeszcze miejsca nazwane (*lieux dits*), grób Agamemnona można by interpretować w ramach obu tych kategorii.

²³ J. Le Goff, *Historia i pamięć*, przekł. A. Gronowska, J. Stryczyk, Warszawa 2007.

a nie do jego zdolności poznawczych. Możemy oczywiście powiedzieć, że miejsce pamięci przekazuje swój zapis w postaci komunikatu słyszalnego, a nie tylko jako rezultat postępowania dekodującego. Miejsce pamięci może więc przemówić.

Zasadnicza różnica tkwi w roli podmiotu. W miejscu pamięci podmiot dokonuje odczytania treści zapisanych w obiekcie. Szuka ich, odkrywa je, rozszyfrowuje. W miejscu mówiącym podmiot wysłuchuje przekazu, który tak naprawdę tkwi w jego umyśle. Proces „słyszania” zostaje uruchomiony przez emocję związaną z miejscem, a nie przez proces heurystyczny. Miejsca pamięci są dostępne wszystkim, choć naturalnie nie każdy podejmuje wysiłek konieczny do ich odczytania. *Loca vocifera* są dla wybranych. Co nie znaczy wcale, że w jakiś sposób ktoś zostaje wyłączony z kręgu słyszających. Tyle że usłyszane głosy są zróżnicowane, tak jak odmienne są doświadczenia, z którymi różne „ja” pojawiają się w takich miejscach.

Sugeruję więc, że w *Grobie Agamemnona* poeta zrelacjonował refleksję nad losami Polski z perspektywy własnego w nich udziału, parafrazując św. Jana: zaświadczył o doświadczeniu, które uznałem za „usłyszanie”. Słowacki usłyszał, a nie odczytał, przeżył olśnienie pod wpływem wstrząsu emocjonalnego. Poemat przywraca pamięci poety przesłanie „usłyszane” podczas pobytu w grobie Agamemnona. Przeżycie to można uznać za transgresję polegającą na introspekcji²⁴. Miejsce stało się dla poety „mówiące”, ponieważ wyzwoliło introspekcję. W następstwie przeżycia emocjonalnego idee czy przekonania przybrały postać wizji o wielkiej sile.

Grób Agamemnona mógł w Słowackim wzbudzić emocję i refleksję z dwu powodów. Po pierwsze, poeta niósł w sobie ważny problem wymagający rozstrzygnięcia. Po drugie, to poeta nadał miejscu charakter wyjątkowy, wyzwalający tkwiące w nim emocje. Zostały uruchomione

²⁴ Por. J. Koziński, *Transgresja i kultura*, Warszawa 2002.

wrażenia i wiedza, pojęcia i uczucia, tak jak to się dzieje w rozmowie. Impuls emocjonalny dał początek strumieniowi refleksji, które ułożyły się w dyskurs.

W moim odczuciu to miejsce wyzwoliło w poecie refleksję o czymś bardzo głęboko tkwiącym w jego umyśle. Możemy powiedzieć, że była to myśl o Polsce. Czemu jednak to tu właśnie nagle doznał olśnienia? Dlaczego miejsce przemówiło do poety²⁵?

Dwie sprawy mogły nurtować Słowackiego: wątplenie o sensie politycznego zaangażowania oraz pytanie o wybór losu. Powstanie greckie nie było propozycją dla Polski. Słowacki nie skłaniał się też do radykalnych sugestii, że w 1831 należało się raczej pogrzebać pod ruinami stolicy, niż kapitulować. „Warszawa powinna być zostać drugim Saguntem”²⁶. Czujemy, owszem, jego rozterkę, gdy wspomina sobie (bo sam pełen winy), że po klęsce połowa rycerzy pozostaje żywa. Ale z tej paraleli z Cheroneą, ze wstydu wobec Termopil nie wynika wcale przyjęcie opcji radykalnej. Przeciwnie, odpowiadając na tok „myśli posępnej i ciemnej”, poeta dochodzi do zasadniczego pytania o przyczynę stanu, w jakim znalazła się Ojczyzna. Gorycz klęski, wstyd za brak heroizmu w klęsce prowadzą Słowackiego do zupełnie nieheroicznej konkluzji. Trzeba jej szukać w sławnej sekstynie 16., w wizji duszy anielskiej Polski uwięzionej w czerepie rubasznym. Nie mam zamiaru podejmować teraz własnej interpretacji tego fragmentu. Ważniejsze wydaje mi się wskazanie, że ta wypowiedź,

²⁵ O odsluchiwaniu głosu ruin, o milczeniu dawnej Grecji mówi François-René de Chateaubriand (*Opis podróży z Paryża do Jerozolimy*, na podstawie tł. F.S. Dmochowskiego przygotował, wg oryginału uzup. P. Hertz, Warszawa 1980, s. 134); por. B. Sosień, *Francuski romantyk na wyspach greckich*, [w:] *Dziedzictwo Odyseusza. Podróż, obcość i tożsamość, identyfikacja, przestrzeń*, red. M. Cieśla-Korytowska, O. Płaszczewska, Kraków 2007, s. 145.

²⁶ M. Mochnacki, *Powstanie narodu polskiego w roku 1830 i 1831*, opracował i przedmową poprzedził S. Kieniewicz, t. II, s. 448. Tekst drukowany pierwotnie w „Kronice Emigracji Polskiej” (KEP, 25 III 1833) pt. *Skutki nocy 15 sierpnia*.

sugerująca Polakom brak woli i niedostatek konsekwencji w dążeniu do niepodległości, odbija przeświadczenie, do którego poeta doszedł, zastanawiając się nad własnym losem w okolicznościach „wykreowanych” przez kontekst grecki. Ale w stan ten nie wprowadził go kontrast niedoszłych polskich Termopil z realną polską Cheroneą. To raczej zderzenie greckich realiów z mitem niepodległościowym kazało mu zadać sobie pytanie o istotę własnego losu. Wybiera siadanie na grobowcach, ponieważ piękny kształt Ojczyzny jest uwięziony.

Słowacki doszedł do przekonania, że nie ma być bojownikiem sprawy, a tym bardziej jej agentem, ponieważ jego rolą będzie „zatargać trzewiami”. On ma doprowadzić naród do stanu, w którym Ojczyzna podniesie się „nagością żelazną bezczelna”. Aby dokonać tych zadań, powinien porzucić „drogę światowych omamień”²⁷. Obudzić ducha to znaczy uwolnić narodową świadomość od prozaicznej codzienności, która dla Polaków w kraju i na emigracji była przecież rzeczywistością kolonialną²⁸. Zadaniem poety jest rodaków „przerobić w anioły”, czyli sprawić by nie utracili swej tożsamości²⁹.

W tym skrótowym przeglądzie doznań poety, w próbie interpretacji ich poetyckiego wyrazu trzeba szukać istoty usłyszenia. Jeśli grób Agamemnona przemówił w ten właśnie sposób, wzbudził takie emocje, to z powodu usłyszanego przekazu. Poeta był gotów słuchać, w tym sensie, że dostrajał swój umysł do oczekiwanego przekazu. Można się zastanawiać nad procesem, jaki miał miejsce w czasie, gdy Słowacki „siedział cichy w kopule podziemnej”.

²⁷ J. Słowacki, *Dzieła*, t. XIV, s. 103.

²⁸ Słowacki nie używał takich określeń, ale był wyczulony na naśladownictwo w sferze idei, por. idem, *Do emigracji o potrzebie idei*, [w:] *Dzieła*, t. XII, s. 307.

²⁹ Por. J. Kieniewicz, *Jaka ojczyzna Juliusza Słowackiego*, [w:] *Profesor Jolancie Żurawskiej. Studia ofiarowane przez kolegów i przyjaciół / Alla Professoressa Jolanta Żurawska. Studi offerti da colleghi e amici*, red. N. Minissi, W. Walecki, Kraków–Warszawa–Napoli 2008, s. 113–119.

Czy przekazem była myśl posępna i ciemna, związana z „grobowcem sławy, zbrodni, pychy”? A może raczej echo wiecznej harfy złotej? Może to mieć znaczenie dla analizy poematu, nie posuwa naszej refleksji o słyszeniu. Przyjąłby zatem, że to raczej mary-duchy, które tam były obecne, widziały go i wiedziały o nim³⁰. Ich to głos kazał poecie mówić o nich „prosto i z krzykiem”. Uważam jednak, że mówiło to miejsce więcej i poeta z tej racji właśnie płakał nad sobą. Może więc słusznie postanowił, że poemat będzie towarzyszył *Lilli Wenedzie*, a nie dosłownie ją wyprzedzał czy zapowiadał. Uznając się za harfiarza, poeta nie zapominał, że usłyszał i zaakceptował także przestroge³¹.

Doświadczenie Słowackiego związane z grobem Agamemnona uprawdopodobnia koncepcję *loca vocifera*. Koncepcja ta zakłada pojawianie się gotowości do transgresji, spowodowanej emocjami wyzwolonymi w miejscach skądinąd neutralnych. Podmiot słyszący nie przychodzi do takiego miejsca z zamiarem poznawania, ale w wewnętrznej gotowości przyjęcia przesłania. Czy miejsca mówiące do jednych milczą wobec drugich? Sądzę, że specyfiką tego zjawiska jest usłyszenie przesłania zapisanego w podświadomości słyszącego. Nie zmienia to w niczym realności słyszenia.

Tyle można dopowiedzieć do sprawy miejsc mówiących w kontekście tego, co spotkało Słowackiego w Grobie Agamemnona.

Jan Kieniewicz

³⁰ Por. J. Słowacki, *Do autora Irydiona List II* [list dedykacyjny do *Lilli Wenedy*], [w:] idem, *Dzieła*, t. VII, s. 285, a zwłaszcza jego redakcja pierwotna (ibidem, s. 413).

³¹ Jeżeli *Grób Agamemnona* był pierwotnie przewidziany do druku przed tekstem dramatu, to zwrot „Słuchajcie Wenedów harfiarza” w ustępie przemazanym w pierwotnej redakcji listu dedykacyjnego mógłby się odnosić także do poematu (ibidem, s. 414). Decyzja o zmianie układu, a więc i brzmienia Listu, nie byłaby przypadkowa.

SUMMARY: SPEAKING PLACES, SILENT PLACES

The place for this discussion – the theatre in the Old Orangery in Warsaw's Łazienki Park – was not chosen randomly. This was the place of the meeting 15 years ago whose participants were the people – mostly scholars and students from many academic centres and scientific institutions, Polish and foreign – who still form the community of what used to be the Centre for Studies on the Classical Tradition in Poland and East-Central Europe and is now the Institute for Interdisciplinary Studies "Artes Liberales" of the University of Warsaw. The dialogue of two great scholars, professors Ihor Ševčenko and Aleksander Gieysztor who opened that debate, also concerned places – a place in the geographical and historical space (Central and Eastern Europe) and in the civilization and culture space (East and West).

This time the place as the topic under discussion was not defined geographically or historically. It was approached as an element (sometimes endowed, so to speak, with the qualities of an active participant) of an interaction, as a message read by an individual or a community, but only – as Jan Kieniewicz said in his introduction – when that individual anticipates his or her listening, when they "come to the place" in order to listen to what the place has to say, or even in order to "persuade" the place to speak. That is why we need to distinguish between a "speaking place" and a "place of memory", though undoubtedly in some circumstances both concepts are very similar or even the same.

Jerzy Axer spoke about the place of the meeting – Royal Łazienki Park in Warsaw. He presented it as both a "speaking place" (speaking through childhood memories in which Łazienki Park functioned not only as a play area but also a place where the family past came alive thanks to his mother's words, and the community/national past came alive thanks to buildings and monuments – which in fact

also had a literary life) and a “place of memory”, created intentionally and furnished with a complicated ideological message by the last king of the Polish-Lithuanian Commonwealth.

The Warsaw Ghetto and its special silence, one that can be interrupted, was discussed by Jacek Leociak. The Warsaw Ghetto is no longer there, what exists is the-place-where-the-ghetto-was: something that survived as a place but, contrary to Pompeii to which the ghetto is often compared, it was “hollowed out”, stripped of “content” and obscured by “a different presence”: the life of a contemporary Warsaw district. Referring to literature and memories, Leociak proposed that we read the palimpsest that is the-place-where-the-ghetto-was using a procedure he calls “the hermeneutics of the empty place”. In his typology of “post-ghetto” places (places that have disappeared forever, have not been rebuilt in any way but have been “built anew”, and places that exist though they do not exist – the physical matter is there but has been filled with different content), he invokes the reflections of Ewa Domańska and her formula of a non-absent past (a past whose absence is manifested in some way, contrary to a past that is simply “not there”). Undoubtedly Warsaw’s place-where-the-ghetto-was is one of those *lieux de mémoire* of which Pierre Nora wrote: for it to exist, a “willingness to remember” has to appear and be sustained.

Next the discussion shifted back to the “place” that was (and still is under its new name) OBTA, and to places in the real geographical space and in the symbolic historical and cultural space which have been and are the subject of studies carried out at OBTA. The dialogue of Jan Kieniewicz and Jerzy Axer involved – next to other topics – the theme of Warsaw. An analysis of this place’s semantics leads, among other things, towards issues of the borderland and peripheries. At the same time Warsaw is a distinctive example of a very special place of memory – as Jerzy Axer put it, “the memory of severed limbs”.

The concluding section of the discussion presented Jan Kieniewicz's thoughts on Juliusz Słowacki's poem *Agamemnon's Tomb*, inspired by the poet's visit to the Treasury of Atreus in Mycenae. It was in this place, known as Agamemnon's tomb in Słowacki's time, that the poet decided – according to Kieniewicz – what his future life would be like and what role he could play in the context of the “Polish cause”. Again, there returned the distinction between places of memory (*lieux de mémoire*) and speaking places (*loca vocifera*, according to Robert Sucharski's proposal). It is someone who wants to listen, coming with the intention of hearing and listening, who makes a place start to speak. That person is a listener but in a way also a co-broadcaster of the message, it is their sensitivity that gives the place the gift of speech, their own experience shapes the content and meaning of the message. Meanwhile, the message contained in a *lieu de mémoire* exists there regardless of the competence and will of the people who are in that particular place. Agamemnon's tomb “spoke” to the Polish poet with an orderly reflection on the fate and situation of his homeland, and also a vision of his attitude towards that situation and the task he had to perform for his nation (that task was a constant and unrelenting effort to preserve the Polish identity).

DEBATA II

KOLEGIUM ARTES LIBERALES
PROBLEMY I PERSPEKTYWY

Zapis dyskusji, która odbyła się 28 maja 2009 roku podczas konferencji „Collegium / College / Kolegium. Kolegium i wspólnota akademicka w tradycji europejskiej i amerykańskiej”.

TEZY – INSPIRACJE, SUGESTIE, PROPOZYCJE

Problemem Kolegium jest to wszystko, co wynika z relacji między nim a jego otoczeniem – uniwersytetem i światem; perspektywą – próba rozwiązania problemu.

Problemy wytwarzane
przez uniwersytet, szerzej – środowisko
akademickie (*gown*)

Ograniczenia strukturalne, niekompatybilność struktur.

Uczelnia jest skostniała, jej problemy są ogólnej i szczegółowej natury. Istnieje bariera chroniąca system uniwersytecki w ogóle, a Uniwersytet Warszawski w szczególności, przed ingerencją ciała obcego. Kolegium nie jest przecież wytworem naszego Uniwersytetu, a rodzajem implantu, który został wprawdzie dostosowany do specyfiki polskiej rzeczywistości, ale owa adaptacja nie mogła trwale usunąć „przeciwciał” broniących równowagi funkcjonalnej systemu.

To jest przypadek do rozważenia w kategoriach systemowych, Uniwersytet raczej broni swej organizacji, choć możliwe, że postrzega Kolegium jako pozytywny impuls strukturalny. Nie widać jednak w Uniwersytecie skłonności do formowania nowego wzoru transformacji, Uniwersytet nie określa nowych zasad przekształcania się. Czy dlatego, że impuls jest za słaby? Zasoby systemu dążą do eliminacji lub absorpcji Kolegium. Nie jest ono traktowane jako korzystny element koniecznych przekształceń, których Uniwersytet nie chce i nie szuka.

Z Uniwersytetu pochodzą wreszcie problemy związane z zasadami, jakie są narzucane przez zwierzchność pozauniwersytecką, z których najważniejszą stanowi eliminacja autonomii uniwersytetu (miała być kluczem do uniwersytetu)¹.

Stąd pochodzą tendencje do zmniejszania rangi humanistyki (*arts*) w Kolegium i wprowadzania w znacznie szerszym zakresie nauk społecznych (*social sciences*), co jest w zgodzie z zainteresowaniami większości studentów i w zgodzie z obecnie obowiązującym programem, ale łączy Kolegium jako miejsce kultywowania wszechstronnego wykształcenia. Dotyczy to zwłaszcza praktycznego braku oferty wykształcenia w zakresie literatury (*belles lettres*, literatura artystyczna, tzw. piękna; jedynie kurs „Lektura tekstu artystycznego”, wprowadzony dodatkowo, poza pierwotnie zatwierdzonym programem *core curriculum*).

Pojawia się niebezpieczeństwo, że Kolegium będzie przyciągało snobów i pięknoduchów, zamkniętych na otaczający świat, egoistycznych w takim sensie, że całą energię wykorzystujących na pochłanianie wiedzy i lektur i niewrażliwych na problemy otoczenia. Jeszcze większym niebezpieczeństwem byłoby, gdyby niewrażliwość na problemy otaczającego świata wiązała się z jedynie powierzchownym przyswojeniem najmodniejszych trendów, poglądów i fragmentów teorii.

Problemy wytwarzane przez świat zewnętrzny (*town*)

Brak zapotrzebowania na humanistów w ogóle, w szczególności – na szeroko wykształconych ludzi z ambicjami do formowania elit.

¹ Por. *Autonomia uniwersytetu. Jej przyjaciele i wrogowie*, red. naukowy J. Kieniewicz, Warszawa 2007.

Sygnal wydaje się jasny: eksperci świadczący usługi są potrzebni, ale intelektualści mający pretensje do kształtowania świata – ani trochę. To jest sygnalizowane z różnych pozycji i stanowi ważny element polityki rządu wobec uczelni; uzasadnione jest pytanie, czy istnieje polityka naukowa w odniesieniu do rozwoju humanistyki, czy też humanistyka w Polsce zostanie wyeliminowana jako zbędna?

Wydaje się też, że świat, w tym społeczeństwo polskie czy krajów Unii Europejskiej, preferuje zachowania konformistyczne, a nie wolnościowe (problem szeroko rozumianej „poprawności”), raczej konsumpcyjne niż twórcze i dlatego do takiej inicjatywy jak Kolegium usposobiony jest nieprzyjaźnie. Dyplom *artes liberales* nie jest dyplomem świadczącym o przygotowaniu do konkretnego zawodu, ale świadczącym o dobrym przygotowaniu intelektualnym do zrozumienia współczesnego świata (mechanizmów i tekstów, które świat ten tworzy). Takiego dyplomu można nie uznawać za pożyteczny.

Jakie zatem perspektywy?

Kolegium nie jest układem ustalonym i gotowym, trudno więc mówić o nim jako o perspektywie, czyli propozycji rozwiązania problemów. Kolegium zresztą jest opcją nie do końca określoną (zwłaszcza w warunkach polskich) i nie jest jasny jego stosunek do rozmaitych potencjalnych propozycji rozwiązywania problemów (tu zapewne jest szereg możliwości do rozważenia, a jedną z nich powinna być zasada przyjmowania odpowiedzialności za innych).

Z tych przesłanek wyprowadzić by można pytanie: Jakie ma być Kolegium, by wartości zgromadzone w zasobie różnych inicjatyw, które mieszczą się w obrębie *artes liberales*, stworzyły perspektywy?

Powiedzielibyśmy, że „mieć problem” oznacza uświadomienie sobie dysonansu między oczekiwaniem a spełnieniem. Perspektywa natomiast jest wskazaniem, jak przywrócić stan równowagi. Dowodzić by można zarazem, że „potencjał perspektywiczny” znajduje się również

w problemach. Zasób materialny, a także energetyczny czy informatyczny, tkwiący w problemach trzeba przetworzyć w zdolność twórczą.

Sugestie, jak prowadzić debatę, tkwią zatem w obu kwestiach. Trzeba dodać, że szczególnie ważne wydaje się pytanie, czy humanistyka byłaby zdolna wytworzyć przestrzeń sprzyjającą rozwiązywaniu problemów. Kolegium, jak się zdaje, jest taką propozycją, szansą wykreowania przestrzeni ludzkiej.

Jan Kieniewicz, Piotr Wilczek

DEBATA

JAN KIENIEWICZ: Tradycją debat, które organizujemy w tym miejscu, jest podział obowiązków. Jest ktoś, kto próbuje wymianę myśli doprowadzić do końca, którego nie przewidział. Dziś to ja wystąpię w tej roli. Jest też osoba, która zajęła się przygotowaniem wytycznych, zestawu tez, wokół których będziemy się spierać. O to poprosiłem pana profesora Wilczka. Naszym wspólnym zadaniem jest wzbudzenie wśród obecnych wątpliwości co do postawionego tematu. W czasie konferencji mówiono głównie o problemach, z którymi musi się zmierzyć Kolegium. A mnie dręczy pytanie: co z perspektywami? Jakie perspektywy? Czyje perspektywy? Dla kogo perspektywy? Po co perspektywy? Te wątpliwości wynikają z impertynenckiego pytania: komu kolegium jest potrzebne? Poza tymi, którzy tu siedzą.

Pan profesor Wilczek przedstawi teraz tezy do debaty.

PIOTR WILCZEK: Proszę państwa, ja chciałem wyjaśnić, że autorem tez jest w zasadzie pan profesor Kieniewicz. Pan profesor Kieniewicz przygotował bardzo rozbudowany zestaw tez, do którego ja jeszcze coś dopisałem, pan profesor dopisał i powstał z tego ten kilkustronicowy dokument, który część z nas ma teraz przed sobą.

Otóż pierwsza kwestia to problemy wytwarzane przez samą społeczność akademicką, pewne ograniczenia, wynikające ze struktury publicznego uniwersytetu, w którym Kolegium się znajduje. Po drugie, Kolegium Artes Liberales, o którym państwo już co nieco wiecie, nie jest produktem uniwersytetu, ale pewnego rodzaju implantem, czymś niezwykle, nowym. Po trzecie, istnieje prawdopodobieństwo, że pojawią się dwa niebezpieczeństwa: że Kolegium zostanie wyeliminowane, właśnie jako takie nie wiadomo co, albo że zostanie wchłonięte jako szacowna struktura. Po czwarte, polityka państwa zmierza do ograniczania w coraz większym stopniu autonomii uniwersytetu, która dla naszego środowiska była czymś bardzo wartościowym – takie twory jak nasze Kolegium są przecież przejawem autonomii uniwersytetu.

Problem kolejny to tendencja do kwestionowania roli humanistyki, podkreślania roli nauk społecznych, jako bardziej praktycznych, a przede wszystkim – roli nauk przyrodniczych. Dalej: większość studentów Kolegium wydaje się niezainteresowana tym, co tradycyjnie nazywamy *arts*. To również stanowi problem, choć może studenci powiedzą nam dziś, że jest inaczej, i wtedy będziemy się cieszyć. Istnieje też niebezpieczeństwo, że Kolegium przyciągnie takich intelektualistów-indywidualistów, pięknoduchów niewrażliwych na problemy współczesnego świata i zainteresowanych głównie poznawaniem modnych teorii, w dodatku dość powierzchownie. Otóż gdy rozmawiałem o naszym Kolegium z prezesem jednej z organizacji pozarządowych, zwrócił on uwagę na rzecz bardzo ciekawą – swoisty egoizm, egoistyczny apetyt na wiedzę. Są ludzie tak egoistyczni, że chcą tylko uczyć się i uczyć, studiować i studiować i nie interesuje ich nic oprócz tego.

Następna sprawa: groźba pojawienia się karykatury tego, o czym mówiła pani dziekan Katherine Bergeron, czyli *student centered education*. Ten typ kształcenia ma w Ameryce tradycję bardzo długą, natomiast w Polsce jest raczej czymś nowym, w dużych publicznych uniwer-

syttetach niespotykanym, i stąd obawa, że może przerozdzić się w karykaturę. Studenci uznają, że to oni układają programy, to oni i tylko oni tworzą *college*, a profesorowie powinni uczyć się od studentów. Tak było, w pewnym sensie, w '68 roku, ale gdzie indziej...

I ostatnia kwestia. Studia w Kolegium, uważanym przez niektórych za elitarne, są darmowe. Nie ma żadnych opłat. Za programy MBA w Polsce sporo się płaci. Czy rzeczywiście Kolegium powinno być bezpłatne? Czy powinno być tak, że – z jednej strony – mamy otrzymywać bardzo dobrą edukację, od bardzo dobrych profesorów, zupełnie za darmo, a z drugiej – możemy opuścić jedno, drugie zajęcia... Przecież za nie się nie płaci. To są właśnie zagrożenia, które płyną od wewnątrz.

Teraz powiem o zagrożeniach pochodzących ze świata zewnętrznego. Społeczeństwo i politycy twierdzą, że potrzebni są inżynierowie, nie humaniści. Humanisci są niepotrzebni. Państwo będzie dopłacać do kierunków zamawianych, czyli inżynierskich, a wy jakoś tam sobie radźcie. My nie możemy radzić sobie cały czas dzięki sponsorom zagranicznym, to jest oczywiste.

Następna sprawa: tak zwany obszar edukacyjny Unii Europejskiej, jedna z tych biurokratycznych formuł, które mnie przerażają. Tu nie potrzeba *artes liberales*. W Europie nazwa *artes liberales* odnosi się do małych kolegiów na dużych uniwersytetach albo niewielkich, czasami podejrzanych, *college'ów* tu i tam. Natomiast ten amerykański pomysł na kształcenie nie mieści się w tradycji europejskiej z wielu powodów.

I jeszcze jedno. Kolegium nie jest gotową strukturą i nie wiadomo, jak ma ono reagować na te wszystkie problemy.

Ostatnie zdanie. Czy Kolegium to szansa na stworzenie nowej przestrzeni, w której prowadzić będziemy dyskusję o humanistyce i naukach społecznych?

JAN KIENIEWICZ: Dziękuję panu profesorowi za to wprowadzenie. Dostrzegam w nim zasadniczą kwestię, która moim zdaniem powinna stać się osią debaty. A mianowi-

cie: zostały ukazane problemy, przede wszystkim zagrożenia. Oczywiście nie wszystkie problemy są zagrożeniem, ale ta sprawa może jeszcze zostać dopowiedziana. Natomiast powinniśmy w tej debacie ujawnić perspektywy. A perspektywy wynikają, prawdopodobnie, z problemów.

Jak poradzić sobie z tymi problemami. Problemy zewnętrzne, wewnętrzne. Ani Kolegium w kształcie obecnym, ani *liberal arts colleges* nie są lekarstwem na wszystkie trudności, jakie napotykamy. Od początku idziemy drogą samodzielnej adaptacji idei i poszukiwania własnych praktycznych rozwiązań. Chwilami po omacku, od problemu do problemu. Gdy zaczynaliśmy myśleć o Kolegium, obecny stan rzeczy w środowiskach urzędowych jeszcze nam się nie śnił. Wydawało się, że wiatry są nam dużo bardziej przychylnie.

Powiem więc tak: chodzi o pytania do nas, będące pytaniami do Kolegium, bez nich Kolegium będzie skazane na rozglądanie się, z której strony spadnie następny cios. A powinno się zastanowić, gdzie znajdują się zasoby, które stwarzają mu szanse, skąd ma je wziąć? I po drugie, kto ma je wziąć? Czy to zadanie super ambitnej garstki profesorów? A może powinniśmy zastanowić się, po co Polsce coś takiego? Czy rzeczywiście polskiemu społeczeństwu potrzebna jest odnowa przestrzeni humanistycznej? Może „to coś” jest nam zupełnie niepotrzebne? Przecież konsumpcja rośnie i coraz więcej mamy okazji do zaspokojenia swoich ambicji w innych przestrzeniach.

Jakie ma być Kolegium, by wszystkie wartości, które w *artes liberales* są zawarte, mogły zostać wykorzystane właśnie do otwarcia perspektyw. Mówiąc „problemy”, uświadamiamy sobie dysonans między oczekiwaniem a spełnieniem. A „perspektywy” to wyzwania rzucone nam przez okoliczności. Jak przywrócić stan równowagi między oczekiwaniem, którego wymiaru do końca nie jestem pewien, a spełnieniem, które nie musi wcale być udanym implantem znanego i świetnego wzoru. Nie sztuką jest założyć jeden skutecznie funkcjonujący *college* w tej

czy innej części Europy. To tylko kwestia pieniędzy... No, może nie tylko... Sztuką będzie sięgnąć po to, czego dokonano w *liberal arts* przez pokolenia, i z takim bagażem spróbować odpowiedzieć na problemy, z którymi mamy do czynienia. Problemy zostały tutaj wyłożone, ich listę można uzupełniać.

Tym, co ja chciałbym od państwa usłyszeć, jest odpowiedź na pytanie, czy mamy jakieś perspektywy. A chciałbym tę odpowiedź poznać nie tylko z egoistycznych przyczyn – żebym i ja sam, i inni, odpowiedzialni za Kolegium Artes Liberales, mogli z niej skorzystać. Czy my w ogóle chcemy mieć jakieś perspektywy? Czy też jesteśmy w stanie wyłącznie identyfikować problemy, bo my z profesorem Wilczkiem zestawiliśmy tę listę raz dwa, to poszło bardzo szybko... A z perspektywami jest już inaczej. To nie takie proste...

Dlatego chciałbym prosić państwa o udział w czymś, co nie zdarza się tu co dzień. Nie zorganizowaliśmy panelu, nie ma tu ekspertów. Zaryzykowaliśmy jedynie wprowadzenie pewnych tez i taką moją krótką prowokację na wstępie, debata zaś ma być dialogiem nie tylko pomiędzy tymi, którzy wiedzą różne rzeczy, ale i między tymi, którzy czegoś chcą, którym na pewno zależy na tym, żeby rozwiązać nasze problemy. I taki dialog byłby oczywiście największym sukcesem.

I na tym moje wprowadzenie zakończę. Otwieram debatę i proszę o głos pana profesora Wąsowicza.

MAREK WĄSOWICZ: Dziękuję bardzo. Zgłosiłem się pierwszy, bo chciałbym uzupełnić albo nieco inaczej przedstawić kwestie, które zostały tu poruszone. Po pierwsze, mam pewne wątpliwości co do tezy, że *college* jest rodzajem implantu, że jest ciałem obcym, że nie jest wytworem uniwersytetu. Uważam też, że to niedobrze, jeśli problem Kolegium ograniczamy tylko do humanistyki. Przecież mówimy o pewnej formule i o pewnej przestrzeni, która wcale nie musi mieścić w sobie wyłącznie nauk humanistycznych i społecznych. Wiele ciekawych rzeczy dzieje

się w tej drugiej części uniwersytetu. I myślę, że sposób myślenia, a nawet sama potrzeba budowania przestrzeni takiej prawdziwej intelektualnej pracy uniwersyteckiej – są wspólne. Mówiłbym więc o Kolegium jako o pewnej formule, nie ograniczając się wyłącznie do humanistyki. To jest pierwsza kwestia.

Po drugie, mówiąc o fundamentach, na których świat akademicki się opiera – albo powinien się opierać – mówimy o sprawach zupełnie oczywistych. Uczciwość, przyzwoitość, odwaga intelektualna. W gruncie rzeczy, gdyby ten nasz świat zbudowany był na takich filarach, wszyscy bylibyśmy szczęśliwi. Ale czy Kolegium rzeczywiście jest miejscem, sposobem na realizację takich wartości? Ja myślę, że tutaj mamy do czynienia z taką zasadniczą strukturalną kolizją i chyba warto głośno o niej powiedzieć.

Otóż zaletą Kolegium jest pewna niedookreśloność jego struktur. To powoduje, że poprawność zachowania osób, które znalazły się w tym kręgu, wynika rzeczywiście z tego, w jakim stopniu owe wymienione przed chwilą wartości mogą być im przypisane – odwaga intelektualna, uczciwość wobec innych ludzi, ale też wobec samego siebie i wobec myśli, bo to przecież istotne, żeby taka przyzwoitość dotyczyła również myślenia. Niedookreśloność struktur stanowi pewną przewagę Kolegium dlatego, że w każdej strukturze instytucjonalnej pojawiają się pewne sformalizowane kryteria wyznaczające pewien standard poprawności. I do tych standardów nie należy już ani przyzwoitość, ani uczciwość, ani odwaga intelektualna. Zadam więc teraz pytanie prowokacyjne: Czy Kolegium jako ta niedookreślona struktura, której kryteria poprawności odwołują się do wartości podstawowych, ma szanse w europejskiej kulturze?

To jest pytanie dość fundamentalne, bo w istocie dotyczy tego, czy takie doświadczenie uznać można za przekładalne na nasze długie, kilkudziesięcio- czy kilkusetletnie w przypadku niektórych uczelni doświadczenia. Tu oczywiście muszą pojawić się bardziej szczegółowe

problemy, na przykład, jak zmieścić w naszym uniwersytecie taki „twór” niedookreślony w strukturze, bo przecież jego kształt instytucjonalny musi jakoś zostać zapisany. Pojawia się, paradoksalnie, oczekiwanie, żeby wtłoczyć Kolegium w jakieś instytucjonalne ramy, żeby ono gdzieś było, żeby jakaś władza w nim była, żeby ktoś podejmował decyzje. Sami na siebie nakładamy te ograniczenia, bo to jest uniwersytet...

I stąd pytanie, czy taka niedookreślona formuła, taki pomysł oparty wyłącznie na ludziach, taka wspólnota ma szansę funkcjonować w środowisku z natury zinstytucjonalizowanym. Być może w kulturze anglosaskiej – to tylko przypuszczenie – jest to łatwiejsze, bo sam koncept prawa jest tam zupełnie inny, myślenie o strukturach jest inne niż w kulturze europejskiej, która ma w sobie, niestety, owo pozytywistyczne skrzywienie, zmuszające do formalistycznego myślenia o prawie i o instytucjach.

Powiedziałem na początku, że nie do końca zgadzam się z określeniem Kolegium jako implantu, czegoś obcego. W końcu nie bez powodu to Kolegium w uniwersytecie jednak powstało. A więc są tutaj ludzie, którym taka idea jest bliska. To ludzie związani z uniwersytetem, ludzie, którzy z tego środowiska wyrosli. Nie mówiłbym więc, że Kolegium jest ciałem obcym. Wcale nie czuję się tutaj jako osoba, która implantuje coś, co jest obce środowisku, z którego wyrosła. Wręcz przeciwnie. Powiedziałbym raczej, że czuję się jak ktoś, kto wraca do źródeł. Próbuję zejść poniżej tych struktur, w których muszę funkcjonować, i szukać tego, co stanowi istotę uniwersytetu.

Dotarliśmy do formuły Kolegium, usiłujemy jej bronić. Wykorzystujemy rozmaite sposoby, żeby ona pozostała niedookreślona, bo na tym polega jej szansa. To nie jest wcale proste, ale ja myślę, że na uczelni mamy coraz więcej sojuszników. Bardzo mnie cieszą reakcje studentów. Nie są to liczne grupy, ale opinie osób, z którymi mam okazję rozmawiać, potwierdzają, że Kolegium nie jest tylko potrzebą grupy profesorów, którzy chcieliby zbudować jakiś swój świat.

Obserwujemy zatem pewne zasadnicze zderzenie świata instytucji ze światem wspólnoty, czy też swoistej korporacji. Ale zarazem obserwujemy powrót do tego, czym idea uniwersytetu rzeczywiście być powinna. A Kolegium jest również dorobkiem Uniwersytetu Warszawskiego, to jest nasze dzieło...

JAN KIENIEWICZ: I ja co do tego nie miałem wątpliwości. Ściśle rzecz biorąc, panie profesorze, uważam, że to zderzenie, ta nieprzystawalność idei do tradycji europejskich, kieruje nas do źródeł. Trzeba się cofnąć przed epokę, która zaważyła na stanie obecnym, i zobaczyć, że obok tych instytucjonalnych problemów mamy w cywilizacji europejskiej tradycję dialogu. A dialog opiera się na wartościach, dialog nie może być zinstytucjonalizowany, dialog toczy się w przestrzeni niedookreślonej, biorą w nim udział ludzie wolni. Pan profesor Waśkiewicz.

ANDRZEJ WAŚKIEWICZ: Właściwie nie wiem, czy już czas na moją wypowiedź, bo chciałbym odwołać się do konkretnych...

JAN KIENIEWICZ: Dobrze, w takim razie teraz pan profesor Axer, bo on nie o konkretach...

JERZY AXER: Andrzej uważa, że powinien poczekać, bo zobaczył, że ja się zgłaszam...

JAN KIENIEWICZ: Poczeka na to, co szef powie...

JERZY AXER: Myślę, że gdybyśmy przynosili do struktury Uniwersytetu Warszawskiego model amerykańskiego kolegium – Piotr nawiązywał do różnego rodzaju eksperymentów w Europie – można byłoby wtedy myśleć o implanckim mniej lub bardziej szczęśliwym. My tymczasem nigdy i w żadnym momencie nie próbowaliśmy przynieść do Warszawy amerykańskiej koncepcji *undergraduate college*. To, co my nazywamy Kolegium, nie jest college'em amerykańskiego typu. To próba powrotu do źródeł, podjęta w dialogu, w debacie z kolegami z różnych kultur akademickich, ze szczególnym uwzględnieniem kultury amerykańskiej. Powołanie Kolegium wieńczy pewną drogę, nie zaś ją zaczyna. My przeszliśmy przez Międzywydziałowe

Indywidualne Studia Humanistyczne, przez Akademię *Artes Liberales*, przez eksperymentalne studia doktoranckie – i tak doszliśmy do Kolegium, które nie zatrzyma się na poziomie *undergraduate*, ale będzie sprawdzianem, czy rzeczywiście jesteśmy w stanie wrócić do źródeł. To, czy Kolegium nam się uda, czy nie, będzie dowodem...

Do wartości, o których mówił Marek – a mówił o uczciwości, odwadze, przyzwoitości i poczuciu wspólnoty – dodam jeszcze to, co odczuwam cały czas jako jedno z największych wyzwań: powrót do wzajemnego zaufania. Ponieważ i wspólnota się buduje na *bona fides*, i kontrakty są budowane na *bona fides*. Kontrakt edukacyjny jest bardzo specyficznym kontraktem, sprawa uczciwości jest tu bardzo złożona, albowiem wycena tego, co taki kontrakt oferuje, jest bardzo trudne. Rzetelne ustalenie ceny i rzetelne przekazanie zapłaty. Otóż *bona fides*, zaufanie, jest tu bardzo ważne. Nie wiemy, w jakim stopniu uda się odbudować relacje oparte na zaufaniu. Jak państwo już pewnie zauważyli, w naszych dyskusjach zwłaszcza profesor Miernowski bardzo wyraźnie to podkreślił. Przez ostatnie dwieście lat jesteśmy wychowywaniu w braku zaufania. Tak zwany inteligent nie ufa rządowi, rząd nie ufa społeczeństwu, społeczeństwo nie ufa państwu, państwo nie ufa społeczeństwu. Student nie ufa profesorom, profesorowie nie ufają studentom. Tak wygląda sytuacja, która została nam dana. Przełamanie tej sytuacji jest wyzwaniem. Kolegium ma sprawdzić, czy już zasłużyliśmy na wzajemne zaufanie.

Kolegium też jest drogą, może nie tyle ostatnim etapem, ale tym, na który nie odważylibyśmy się dziesięć czy szesnaście lat temu. Ten etap wydaje się najtrudniejszy, bo to jest już właściwie wezwanie do tworzenia nowego uniwersytetu...

JAN KIENIEWICZ: Z całym zaangażowaniem podtrzymuję twierdzenie o zaufaniu jako podstawie. Podstawie nie tylko dla Kolegium, ale dla uniwersytetu. Nie tylko dla uniwersytetu, ale dla rekonstrukcji wspólnoty społecz-

nej. Skąd jednak to zaufanie ma płynąć? Jak będziemy to zaufanie budować? Bo, na nieszczęście, „w pakiecie”, nie jest nam oferowane. Pan profesor Miernowski.

JAN MIERNOWSKI: Kilka słów *ad vocem*, jeżeli można. Takie uściślenie. Jest bowiem coś skromniejszego niż zaufanie: dobra wola. Dobra wola jest dla mnie warunkiem dialogu – w tej dyskusji słowo „dialog” już się pojawiło co najmniej trzy razy – to jest wystarczający warunek podjęcia dialogu. Na tym można stopniowo przez lata budować zaufanie, które jest formą wiary. Dobra wola całkowicie wystarczy.

JERZY AXER: Zacząć od dobrej woli, a przez dialog, który to umożliwi, dojść do zaufania.

JAN KIENIEWICZ: Jasne, ale zdajecie sobie sprawę z tego, że krążą wokół nas terminy, pojęcia i kwestie, które są daleko bardziej niebezpieczne niż słowo „zaufanie”. I niż słowo „wiera”. Otóż krążą wokół nas pojęcia wolności i prawdy. Bez nich dialog jest zupełnie niemożliwy. A są to słowa prawie nieprzyzwoite. Doktor Waśkiewicz.

ANDRZEJ WAŚKIEWICZ: Wczoraj mówiłem o tym – myślę zresztą, że wyrażałem również opinię szefostwa Kolegium – jak wyobrażam sobie miejsce Kolegium w mieście. Mówiłem, że jednak należy myśleć o kolegium w szeroko rozumianych kategoriach użyteczności. Że uniwersytet oraz instytucje dydaktyczne nie mogą od miasta się odwracać. Wyobrażałem sobie, że w tej roli uniwersytet jest nie tylko wykonawcą zadań nałożonych przez miasto, ale ma pewną wizję, którą miastu proponuje. I myślę, że można to wyobrażenie jakby przenieść niżej, to znaczy mówić tak o Kolegium w relacji do uniwersytetu. Kolegium ma pewną propozycję dla uniwersytetu, bardzo konkretną propozycję. Chciałem mówić o tym trochę później, ale może powiem teraz...

Kolegium ma niewielu własnym studentów i ten program jest postrzegany jako „arbitralny”, trochę może jako oderwany od życia. Ale Kolegium prowadzi zajęcia dla studentów całego uniwersytetu. Na te zajęcia przychodzą

studenci MISH-u, będą też przychodzić studenci z innych wydziałów, bo wciąż zjawiają się tacy, którzy pytają mnie, czy mogą. Oczywiście, że mogą, zapraszamy. W tym sensie Kolegium pełni rolę centrum interdyscyplinarności. To nie najpiękniejsze określenie, ale lepszego nie znam. I właśnie to wydaje się racją bytu Kolegium na uniwersytecie: to, że prowadzi zajęcia, które ledwo się mieszczą na wydziałach działających w ramach swych dość wąsko określonych sylabusów. Gdyby więc udało się nam przekonać władze UW, że my nie jesteśmy tylko implantem – albo że chyba nie jesteśmy – ale możemy też zaoferować coś, czego „sztywniejsze” jednostki dydaktyczne zaoferować nie mogą, to być może powinniśmy wręcz dostawać za to wynagrodzenie...

Inna kwestia, która pojawia się tutaj w kontekście problemów zewnętrznych. Nie zgodziłbym się z taką jednoznaczną oceną Unii Europejskiej. Bolonia stworzyła kapitalne możliwości dla *artes liberales* – podzieliła sylabus. To może się nie podobać na socjologii, na psychologii, na prawie. Na psychologii nie podoba się tak bardzo, że nie pozwolono jej podzielić na studia BA i MA. Ale tak naprawdę trudno sobie wyobrazić stworzenie programu *artes liberales* na poziomie MA. To jest taka mefistofeliczna sytuacja. Mefistofeles nie chce dobra, ale coś dobrego przy okazji wychodzi... Trzeba więc powiedzieć sobie prawdę, że dzięki Bolonii możliwe są *artes liberales*.

Nie tylko my jesteśmy w Europie niezadowoleni z poziomu nauczania. I nie tylko my jesteśmy niezadowoleni z Bolonii, którą „podle” wykorzystamy. Rodzi się taki ruch w Europie, w czołówce są Holendrzy. To już nie wiosnki, to już nie wiosna, to zaczyna krzepnąć: jest grupa inicjatorów, ludzi najbardziej zdeterminowanych, a może najlepiej zorientowanych w sytuacji albo po prostu najsprytniejszych. Już piszą wniosek do Komisji Europejskiej o otwarciu takiej grupy tematycznej, aby *artes liberales* stały się jednym z kierunków, które można studiować w ramach regularnego wydziału. My jesteśmy tutaj o krok do przodu

w stosunku do innych krajów, ponieważ w sposób sobie tylko znany profesor Axer sprawił, że w polskim prawie edukacyjnym jest już taka klauzula: „kierunek unikato- wy”. Więc to, o co pozostałe kraje muszą walczyć, my już mamy. One dopiero przez Unię będą naciskały na swoje krajowe rządy, domagając się zmiany prawa. Sytuacja nie jest więc tak zła, żebyśmy musieli być aż tak dobrzy. Tacy awangardowi i bohaterscy.

PIOTR WILCZEK: Mogę tylko *ad vocem*? Miałem dzisiaj mówić jak najmniej, ale chciałem wyrazić wielką radość z tego, że prowokacja się udaje. Że nasze prowokacyjne tezy o implantach i tezy antyunijne...

JAN KIENIEWICZ: My się nie mamy co tłumaczyć...

PIOTR WILCZEK: Ja się nie tłumaczę, panie profesorze, ja tylko bardzo się cieszę, że wywołaliśmy taką dyskusję, bo pewne przerysowanie było zamiarem, przynajmniej moim. Ale oczywiście sytuacja jest bardziej skomplikowana, bo gdyby była prosta, nie musielibyśmy dyskutować... Natomiast retorykę Andrzeja zawsze podziwiam, zwłaszcza topos skromności, który nieodmiennie się pojawia w jego wypowiedziach...

KONRAD BAJER: Kilka luźnych uwag. Spędziłem w college’u angielskim osiem lat i pomimo tych ośmiu lat nie mogę powiedzieć, że rozumiem w pełni ten system uniwersytecki, wiem jednak, że college’e rozwiązują problem, o którym tu była mowa, a mianowicie problem współistnienia, nazwijmy to tak, pewnego fermentu intelektualnego i pomysłów na edukację z niego zrodzonych z formalną strukturą uniwersytetu. Po prostu tam owe dwie sfery istnieją obok siebie. Jest uniwersytet podzielony na wydziały, gdzie prowadzi się część dydaktyki i prace badawcze, i są też college’e, które służą właśnie pielęgnowaniu snobizmu intelektualnego.

Ja jestem fizykiem i tym, czego mi brakuje, chyba od czasów szkoły średniej, jest właśnie pewien snobizm intelektualny. Tu czuję jakiś ożywczy powiew, jakbym na chwilę znalazł się w angielskim college’u, bo tu ludzie

mówią o problemach, których mi szalenie brakuje. Chcę więc powiedzieć, że mogą spokojnie istnieć obok siebie te dwie sfery, które zaspokajają różne potrzeby. Jeden tylko warunek wydaje się dość zasadniczy: niezależność finansowa. College'e angielskie są prywatnymi fundacjami, niezależnymi finansowo. Obawiam się, że jak zabierzemy się za budowanie czegokolwiek w stanie zależności finansowej, to jakbyśmy na plaży stawiali babkę z piasku – ona się zaraz przewróci. Nie wiem więc, czy znajdziemy jakiś inny dobry przepis poza tym, że należy podjąć wysiłek zbudowania fundacji, która taką niezależność finansową da.

Oczywiście to nie jest rozwiązanie, które można stosować w skali masowej, ale przecież założyliśmy, że będziemy rozmawiać o czymś, co nie jest masowe. Więc w naszym przypadku, w przypadku naszego Kolegium – mówię „naszego”, choć jestem tu po raz pierwszy – zadanie takie wydaje się wykonalne. Jesteśmy przecież w stolicy, tu pojawia się dość pieniędzy, żeby można było „odłowić” ilość wystarczającą na nasze potrzeby. Znaleźć dostateczną ilość snobów intelektualnych, którzy zadbali we wczesnym okresie życia o sprawy doczesne...

I jeszcze sprawa związana z budowaniem zaufania. Mnie się wydaje, że to jest tak jak z trawnikiem w angielskim college'u – wystarczy go po prostu codziennie strzyc. Tyle że przez dwieście lat. No i trzeba wyrwać chwasty.

JAN KIENIEWICZ: No i jeszcze deptać.

KONRAD BAJER: Deptać mogą śmiało, ale tylko wybrani.

ALINA NOWICKA-JEŻOWA: Mnie zainspirowała jedna z prowokacji przedstawionych na początku. Mianowicie pytanie: wyeliminować czy wchłonąć. Jak Scylla i Charybda.

Mnie samej bardzo bliskie jest to, o czym mówił profesor Axer, czyli idea powrotu do źródeł. Ale powrót do źródeł oznacza powrót do oczywistości i do najprostszych relacji. Wydaje mi się, że te oczywiste proste rozwiązania mają charakter pozytywny i negatywny. Pozytywem jest tożsamość studiujących, tożsamość wspólnoty studiujących i wykładowców. Tę tożsamość, która powinna gwaran-

tować jakąś integralność i właśnie jakąś jednoznaczność bycia razem, upatrywałabym w formacji intelektualnej, a jej zwornikiem byłyby wybory dotyczące modelu interdyscyplinarności.

Oczywiście nie mówię tego po to, żeby poddać unifikacji poglądy w tej sprawie, ale żeby tej takiej nieuczciwej retoryce kryzysu albo retoryce impotencji przeciwstawić rzetelną deklarację: ja wybieram interdyscyplinarność w aspektach: teoretycznym, metodologicznym i praktycznym – taką właśnie. Ale refleksja na ten temat musiałaby odbywać się na wszystkich poziomach dydaktyki. Refleksja, która budowałaby jakąś świadomość studentów, dawała odpowiedź na pytanie, dlaczego chcą oni funkcjonować właśnie w przestrzeni interdyscyplinarnej. Która budowałaby konkretne i konstruktywne odpowiedzi badawcze przeciw tej obezwładniającej retoryce, oklejającej intelektualną bezradnością wszystkie spotkania, które są temu poświęcone.

Druga, moim zdaniem rudymენტarna, podstawa wspólnoty i zarazem tożsamości, jest w oczywisty sposób związana z projektami badawczymi, co ma, oczywiście, także aspekt finansowy. Jeżeli tu się realizuje duże programy badawcze, to włączenie do nich magistrantów i doktorantów wydaje się tyleż oczywiste, co po prostu konstruktywne.

A teraz aspekty negatywne. Chodzi o rozmaite ograniczenia i matryce, które zawarte są w złej instytucjonalności. Powiem tak: Ignacy i jezuici mieli zawsze dobrą kontrę. *Agere contra*. A mianowicie: mamy standardy kształcenia, standardy, które straszą, złością, prowokują, irytują. Ale gdyby im się tak dobrze przyjrzeć – ja to właśnie zrobiłam w odniesieniu do standardów kulturoznawczych – to można łatwo dojść do wniosku, że nie wszystko jest tam zabronione. Na przykład: nie jest tam powiedziane, jak ma się realizowaćowych 645 godzin treści programowych podstawowych i kierunkowych na pierwszym etapie studiów. Czy rzeczywiście jedyna możliwość to grupa studencka, w której 20 osób patrzy w okno, 10 czyta coś pod ławką, a wszyscy wykładowcy sprawdzają obecność? Przecież te

godziny, które jakoś tam obowiązują, mogą być pomyślane inaczej. Niekoniecznie na zasadzie takiego schematu. Nikt z władz nie napisał, że tylko w ten sposób można zaliczyć 30 godzin danego przedmiotu.

Drugi aspekt złej instytucjonalności łączy się, w moim przekonaniu, z pewnymi standardami bytowania wydziałowego, przy czym nie będę tu mówić na temat samych wydziałów, które są takie, jakie być mogą, lecz zadam pytanie następujące: Czy w obecnej sytuacji Instytutu Badań Interdyscyplinarnych, przy pełnej jego niezależności, te dwa dotychczasowe moduły współbycia na uniwersytecie, czyli moduł multilateralny Międzywydziałowych Interdyscyplinarnych Studiów Humanistycznych i moduł bilateralny łączenia się poszczególnych wydziałów, są w równym stopniu aktualne i konieczne? Wydaje mi się, że ten pierwszy, MISH-owy, ma pełną rację bytu, natomiast ten drugi, bilateralny, można by zakwestionować, bo czy nadal są powody, żeby był kontynuowany?

JAN KIENIEWICZ: Wątpliwości! Może ktoś odpowie...

ZOJA MOROCHOJEWĄ: Chciałam powiedzieć parę zdań na temat, który mnie zaniepokoił. Twierdzimy, że nie ma wśród studentów zapotrzebowania na kierunki humanistyczne, że wolą kierunki społeczne. Widzę w tym coś istotnie niepokojącego. Zakładając, że Kolegium Artes Liberales jest nastawione na nauki humanistyczne, warto byłoby się zastanowić, jaką koncepcję humanizmu proponują autorzy projektu.

Mówimy też o dialogu, o budowaniu zaufania. Między kim toczy się ten dialog? Czy tylko między tymi Innymi, którzy należą do kręgu kultury judeochrześcijańskiej? Wydaje mi się, że tak właśnie jest. Moje własne doświadczenie antropologa kulturowego pracującego w Uniwersytecie Warszawskim wskazuje, że przynależność do innej kultury utrudnia porozumienie. Nie pojawiają się takie stereotypowe pytania, które zwykle występują w rozmowach. Ja jestem jakby poza odniesieniem. I oczekuję, że ktoś wyjdzie poza tę granicę.

Przytaczano tu Bachtina, przypominając, że kultury powstają na granicach. Istnieją na granicach, cały czas zmieniając te granice. Chodzi o to, że kultura jest stale nastawiona na moment twórczy. Teraz też mówimy, że chcemy budować elity intelektualne, które mogłyby coś stworzyć, wychodzić poza własne światopoglądy, rozszerzać je. Czy wobec tego nie należałoby przemyśleć koncepcji humanizmu? Wyjść poza granice kartezjańskiego myślenia, wyjść poza jaźń własną i w konsekwencji przestać widzieć Innego skonstruowanego według naszego własnego „ja”.

Nie znam pełnej odpowiedzi na to pytanie, zastanawiam się... Ale uważam, że kolegium powstanie tylko wtedy, kiedy zostanie przekroczona ta granica. Twórczość powstaje tylko w atmosferze przekraczania granic.

ANDRZEJ WAŚKIEWICZ: Tylko dwa słowa: w przyszłym roku będzie w Kolegium kurs buddyzmu i będziemy też uczyć tańca pozaeuropejskiego.

JAN KIENIEWICZ: To, że jesteśmy cały czas na granicy i granice chcemy przekraczać, jest oczywiste. Ale ja mam cały czas wrażenie, że wy chcecie panią przymusić do zabrania głosu...

KATHERINE BERGERON: Na początku chciałabym zaproponować inną metaforę – zamiast mówić o implantacji, może powiedzmy o homeopatycznym lekarstwie. O czymś odrębnym, co wchodzi w instytucję, ale w rzeczywistości ją wzmacnia, staje się taką szczepionką mentalną.

Chciałabym zadać pytanie dotyczące interdyscyplinarności. Nie lubicie tego słowa, wielu ludzi go nie lubi. Chciałabym wiedzieć, czy idea interdyscyplinarności w Kolegium oznacza po prostu, że studenci biorą udział w różnych kursach, z różnych dyscyplin, czy też oznacza to, że ich zadaniem jest znalezienie jakiegoś niezależnego projektu, badania, które te różne rzeczy spina. Jeśli nie chodzi o tę drugą możliwość, to nie mamy do czynienia z interdyscyplinarnością.

Model dystrybucyjny (*the distribution model*), który jest sprzeczny z modelem amerykańskim, nie pozwala na in-

terdyscyplinarność. Może z trzeba zacząć od myślenia w poprzek... Pytanie brzmi: Jak spowodować, żeby studenci uczyli się interdyscyplinarnie? W Brown College mamy kursy interdyscyplinarne, całkowicie interdyscyplinarne, a sprawą kluczową, głównym uzasadnieniem ich istnienia jest to, że na koniec zajęć studenci muszą pisać prace. Prace, w których łączy się różne dyscypliny. Praca własna, własne, niezależne badania studenta są tutaj bardzo ważne. Chciałam też powiedzieć, że Brown stworzył nowy kierunek „pomiędzy” wydziałem filozofii i fizyki, który zmusza studentów do działania właśnie w taki interdyscyplinarny sposób.

JAN KIENIEWICZ: Interdyscyplinarność jest naszym wyborem. Wiemy, jakie to trudne, zwłaszcza jak trudno uczyć interdyscyplinarnie. I dlatego napisaliśmy prowokacyjnie, że brak nam humanistyki, bo to ona musi się stać trzonem interdyscyplinarności.

EWA ŁUKASZYK: Chciałabym przedstawić krótki komentarz na temat interdyscyplinarności i potrzeby tego, co taka interdyscyplinarność jako sposób kształcenia rzeczywiście wnosi. Myślę, że posłużenie się pewnymi wzorcami z nauk ścisłych byłoby dość pomocne.

Dlaczego chcemy na Studiach Śródziemnomorskich robić coś interdyscyplinarnego raczej niż coś dyscyplinarnego? Przecież badanie regionów zawsze było podzielone na poszczególne filologie, to znaczy brało się jakąś część tego Śródziemnomorza. Na pewno żaden z naszych studentów nie osiągnie takiej kompetencji, jaką osiągaliby studenci kierunków poszczególnych. Ale kiedy przechodzimy do rzeczywistości złożonych, potrzebna jest interdyscyplinarność. Pewnie jest to bardziej oczywiste dla przedstawicieli nauk ścisłych i przyrodniczych niż dla nas, humanistów, to mianowicie, że kiedy usiłujemy zajmować się pewnymi procesami, a nie tylko pewnymi atomami kulturowymi, musimy w jakiś sposób tę interdyscyplinarność budować.

Pytanie: jak to robić, jak kształcić, tak żeby wykształcić

rzeczywiście nową kompetencję. Przecież tego rodzaju studia są niezwykle obciążające, a każdy student ma jeden mózg. Jeżeli chcielibyśmy go wykształcić na specjalistę od Śródziemnomorza, to musielibyśmy mu wbić do głowy ileś razy większą ilość wiedzy. Bo on musiałby poznać wszystkie te poszczególne kierunki łącznie z orientalistyką, turkologią i tak dalej. Musimy więc raczej umiejscowić się gdzieś na poziomie złożoności. Umieć abstrahować od tego poziomu podstawowego, nie starać się w niego inwestować, ale starać się inwestować w poziom zjawisk ogólnych. Uchwycić je i na tym poziomie kształcić. A w jaki sposób to zrobić? Myślę, że punktem wyjścia muszą tu być nasze własne bardzo jasne kategoryzacje intelektualne, nasze własne wyczucie tego tworu złożonego, który będzie przedmiotem nauczania na interdyscyplinarnych kierunkach. Żeby one nie stały się taką sałatką różnych dyscyplin, których przedmiot leży na zupełnie innym poziomie. Wydaje mi się, że to jest istotne.

MAREK WĄSOWICZ: Moja pierwsza wypowiedź była „z wysokiego piętra”, a teraz chciałbym bliżej ziemi... Zwłaszcza że głosy innych do tego zachęcają.

Powiem tak: idea dwóch istniejących obok siebie obszarów czy sfer, o których wspominał pan profesor, jest nam bardzo bliska. Można tak powiedzieć, że my chcemy budować uniwersytet w uniwersytecie, mając świadomość, że one są różne, i wierzymy, że te dwa światy będą mogły jakoś ze sobą współegzystować. Ale oczywiście sama wiara to trochę mało. Niestety, muszą być też pewne formalne rozstrzygnięcia, które sprawiają nam pewien kłopot, ale wierzę, że jakoś się uda... Nie chcemy więc zastępować wydziałów i tego uniwersytetu, który istnieje, innym uniwersytetem, ale pozwolić istnieć jednemu i drugiemu.

Druga sprawa to kwestia finansowania. Nasze warunki prawne i prawno-finansowe niestety nie zachęcają do sponsorowania tego typu przedsięwzięć. Oczywiście można teraz przywołać przykład Rockefellera, który zaczynał jako rewolwerowiec, a skończył jako fundator uniwersy-

tetu w Chicago. Mamy takich naszych Rockefellerów, jak choćby Krauze, ale on finansuje uniwersytet w Kazachstanie, a nie w Polsce, bo go stąd przegoniono. Tak niestety wyglądają nasze realia.

I tu pojawia się kwestia, na którą chciałem zwrócić uwagę. Mianowicie, my możemy finansować tego typu przedsięwzięcia dzięki masowości studiów. Masowość studiów to rzecz paskudna. Ale masowość studiów dostarcza nam środków finansowych, które możemy przeznaczyć na finansowanie tego typu przestrzeni jak Kolegium. Oczywiście, godząc się na masowość, psujemy instytucję, bo obniżamy jakość studiów, choćbyśmy się zarzekali, że tego nie robimy. I pojawia się pytanie, czy sposób, w jaki Kolegium jest finansowane, nie deformuje jego idei. Na szczęście to nie jest jedyny sposób finansowania, ale bez wątplenia to poważny dylemat.

I jeszcze kwestia interdyscyplinarności. Ja bym powiedział tak: interdyscyplinarność istnieje tak długo, jak długo istnieją dyscypliny – ona w pewnym sensie konserwuje dyscypliny. Istnieją dyscypliny, więc musi być interdyscyplinarność. I to jest w pewnym sensie błędne koło. Obserwujemy teraz modę na słowo „postdyscyplina”. Co ma niby oznaczać, że odchodzimy od tego katalogu dyscyplin, których się dopracowaliśmy i teraz chcemy na nie nakładać jakąś strukturę, którą nazywamy interdyscyplinarnością. Naszym pomysłem – w pewnym sensie zapożyczonym z doświadczeń amerykańskich – jest budowanie tak zwanego *core*. To jest właśnie taka kompleksowa, powiedziałbym, próba zbudowania pewnej oferty dla studentów, która zawierałaby w sobie kompleksowe spojrzenie na część humanistyki czy jakiś obszar nauk społecznych. To nie jest próba ułożenia kilku dyscyplin w jakąś sekwencję w nadziei, że student sam wykreuje sobie z tego jakąś całość. To jest wyzwanie nie tylko dla studentów, ale i dla profesorów uniwersyteckich. Bo tu nie chodzi tylko o zbudowanie mostów, ale i jakiejś spójnej przestrzeni. Powiem szczerze, że w pewnym sensie widzę w tym ideę Kolegium.

JAN KIENIEWICZ: Interdyscyplinarność to coś między dyscyplinami, to pole, to nowa jakość, to nie jest dyletantyzm. Problem polega na tym, że trzeba przekroczyć granice. Nie tylko dyscyplin, także własne. Jak pociągnąć do tego studentów? To jest wielkie pytanie w sytuacji, kiedy w Kolegium musimy namówić studentów, żeby zaczęli czytać...

PIOTR WILCZEK: Chciałbym nawiązać do tego, o czym mówił pan rektor Wąsowicz, to znaczy do pojmowania *core* jako elementu interdyscyplinarności. Należy wprowadzać *core curriculum* do kolegium, to jest właśnie ten fundament, a poza *core* są już specjalizacje. To wszystko jest w pewnym sensie nawiązaniem do amerykańskiego college'u: nie tyle interdyscyplinarność, ile w jakimś sensie „przeddyscyplinarne” uczenie różnych fundamentów, jakkolwiek byśmy tego nie nazwali – *great books* czy *core curriculum*. Najpierw mamy *core*, czyli fundamenty, potem są jednak *majors – minors*, dyscypliny, a refleksja interdyscyplinarna w trakcie albo potem.

Jak większość osób, które tutaj siedzą i które wywodzą się z polskiego systemu edukacji, przeżyłem pewną ewolucję, ale jestem z natury raczej konserwatywny i trudno mi nadal nie pamiętać na przykład o takich studentkach z Teksasu, które poznałem jako asystent, a które studiowały anglistykę i w ramach tej anglistyki wybierały sobie różne dowolne kursy. Nie miałem wówczas żadnego innego doświadczenia niż to polskie doświadczenie własnych studiów. Wtedy nie było jeszcze MISH-u, był taki tryb studiowania, który nazywał się ITS, Indywidualny Tok Studiów, on dawał jakąś tam możliwość wyboru. Studiowałem polonistykę, miałem poczucie, że studiuję całą historię literatury, że muszę te wszystkie książki przeczytać. Uważałem, że studiuję jakąś konkretną dyscyplinę i tak sobie wyobrażałem wtedy uniwersytet: ludzie studiują biologię albo właśnie polonistykę albo psychologię czy socjologię, a potem są specjalistami.

Kiedy więc zetknąłem się z tymi Amerykankami, z bardzo przeciętnego uniwersytetu, miałem wrażenie, że one

były jednak bardzo źle wykształcone. Opowiadały o swoim systemie studiów tak: ten kurs „wzięłam”, a tego nie musiałam, tak sobie wybrałam... Ja uznałam to za przejaw anarchii, jakiejś takiej bezczelności, że ktoś nie studiuje całej literatury angielskiej od początku, że nie studiuje gramatyki historycznej. Uważałem, że anglista powinien znać gramatykę historyczną, bo moi koledzy angiści w Polsce znali. I teraz narzekają moi znajomi profesorowie, specjaliści od historii języka, że nie mają studentów, bo ci już nie muszą studiować gramatyki historycznej, bo mogą sobie w y b r a ć . A nie wybierają.

Ja sam jestem rozdarty. Weźmy taki przykład – Studia Śródziemnomorskie. Formalnie są specjalnością na kulturoznawstwie, jednak studiowanie na tym polega, że trzeba być t r o c h ę orientalistą, t r o c h ę italianistą, t r o c h ę portugalistą. No więc tworzą się coraz to nowe kierunki, makrokierunki...

Ale zmierzając do konkluzji. Otóż myśląc w naszych warunkach o takim kolegium i o takim kierunku – bo *artes liberales* to jeszcze na dodatek kierunek – musimy pamiętać, jak to wszystko jest skomplikowane. Uważam, że powinien być *core* i powinien być kierunek *artes liberales* jako takie niesłychane wzbogacenie wykształcenia, że człowiek musi mieć zarówno *great books*, *core*, jak i interdyscyplinarność. Powinien eksperymentować interdyscyplinarnie w sposób, o którym mówiła Katherine Bergeron, to znaczy tworzyć i realizować projekty wymagające metodologii różnych dyscyplin. I to jest twórcze. Ale uważam też, że powinny istnieć dyscypliny. Że i każdy z nas, i ten, kto zaczyna studia, powinien mieć *major*, który opiera się na dość mocnej konstrukcji. Jeżeli to jest anglistyka, to musi to coś znaczyć. To nie może być odrobina jakichś tam studiów. Tam powinno być coś „twardego”. Bo nie wyobrażam sobie, choć pewnie to też jest możliwe, żeby ktoś był absolwentem wyłącznie *artes liberales*. Zresztą ci, którzy te studia powoływali, jak na przykład profesor Axer, oprócz tego, że są interdyscyplinarni, są również zakorzenieni w dyscyplinach.

Ogłosiłem zatem tutaj konserwatywny manifest. Nie wiem, czy w mojej obecnej roli wypadało to uczynić, ale chciałem podzielić się z państwem tymi refleksjami.

JAN KIENIEWICZ: Dodam tylko, że interdyscyplinarni powinniśmy być przede wszystkim my. Bo nie można robić studiów interdyscyplinarnych, nie podchodząc do swojej własnej dyscypliny właśnie „spomiędzy”. Jeżeli ja jako wykładowca nie przekroczę granic, i to kilku, nie tylko z sąsiednimi dyscyplinami, ale jeszcze dwóch, trzech innych, jeśli nie wdrę się na cudze pole z całą świadomością popełniania grzechów śmiertelnych, jeżeli nie przekroczę właśnie ograniczenia cywilizacyjnego, to ja dyscypliny konkretnej, społecznej czy humanistycznej, ambitnych studentów nie nauczę. Bo oni będą mogli nauczyć się sami, czytając książki. Ja im muszę dać coś więcej. A zatem interdyscyplinarność to przede wszystkim wyzwanie dla nas – ja to tak rozumiem – a dopiero potem możemy odważyć się na to, żeby pociągnąć za sobą słuchaczy. Powiedzieć im: „Zobaczcie, jak pięknie jest tonać, przechodząc przez granicę na głęboką wodę”.

KRZYSZTOF RUTKOWSKI: Idea kolegium studiów interdyscyplinarnych, tak jak ją rozumiem, wymaga przypomnienia pewnych oczywistości, gruntownie już zapomnianych. To znaczy: wiąże się z trudem archeologa. Z pracą kilku uparciuchów łapami zgarniających warstwy gliny i piachu, żeby dotrzeć do tablicy, która gdzieś tam pod spodem się znajduje. I co na tej tablicy jest napisane? Kilka oczywistości, tak?

Kiedyś pewien chudy Macedończyk wylądował w porcie w Pireusie po to, żeby zgłosić się do swojego mistrza, którego wtedy nie znał; mistrz nazywał się Platon, a ów chudy Macedończyk nazywał się Arystoteles. Coś z tego spotkania dla kultury europejskiej wynikło. Ale obaj panowie nie bawili się w żadne dyscypliny ani żadną interdyscyplinarność – oni szukali mądrości. I to szukanie wyglądało jak hasło w paryskim metrze: kawałek drogi razem.

Mądrość jest z natury swojej interdyscyplinarna. Ponieważ mądrość nie jest czymś, co się osiąga i się ma. Można nauczyć się prowadzenia samochodu, natomiast mądrości nauczyć się nie można. Można nauczyć się mędrkowania i tym zajmują się nowoczesne uniwersytety – a znam kilka w kilku krajach – one nie uczą mądrości, one uczą mędrkowania. Mądrość ma się tak do mędrkowania jak Goethe do Manueli Gretkowskiej. Nijak. Otóż poszukiwanie mądrości jest z natury swojej interdyscyplinarne. Dlatego potrzebne jest takie Kolegium, jakie my chcemy zbudować. Po to, by przypomnieć sobie rzeczy oczywiste.

Nie chcę już mówić o tym, że przez wieki szukanie mądrości wielu ludziom wydawało się rzeczą nadzwyczaj interesującą i miało to konsekwencje dość niesłychane. W wypadku humanistyki, o czym wszyscy doskonale wiemy, jest tak, że ta robota nie ma końca. Przypomina grzebanie się i odkrywanie kolejnych warstw piachu i odrzucanie kolejnych skorup, żeby dotrzeć do tego, do czego nigdy się nie dotrze. Z natury swojej ta praca jest interdyscyplinarna i antymędrkowa. I to nie jest zadanie dla filozofii, to jest coś więcej i zarazem coś mniej niż zadanie dla filozofii. No bo co to znaczy „umiłowanie mądrości”? Ano to, że filozofia, czyli „umiłowanie mądrości”, jest czymś gorszym niż sama mądrość. Oczywiście prawdziwi mędracy wiedzą, że do tego się stuka, do tego się drapie, ale tego się nie osiągnie. Dlatego Kolegium – tak jak my je rozumiemy – jest po prostu naszym elementarnym obowiązkiem jako humanistów, fizyków, astronomów czy kogokolwiek innego.

Jakie tragiczne wydarzenie miało miejsce w kulturze europejskiej w XX wieku? Możemy się licytować. Otóż zaginęła umiejętność lektury. Kiedyś ktoś, kto aspirował do imienia inteligenta, potrafił czytać. Co to znaczy „potrafił czytać”? To znaczy, że brał do ręki *Odyseję* i rozumiał, o co w niej chodzi. Jeżeli brał poematy Rilkego czy Eliota, to potrafił wyczuć bez przypisów, że to czy tamto jest cytatem z Horacego. Umiejętność lektury, czyli umiejętność myślenia. Umiejętność lektury zniknęła, została

unicestwiona w ciągu ostatnich kilku dziesięcioleci. Co robią studenci? Zawieszają sobie w Internecie fragmenty tekstów. Mnie ostatnie włosy stają na głowie. Przecież oni nigdy tych tekstów w całości nie przeczytają...

Umiejętność lektury, umiejętność obcowania z tekstem. Teraz tego nie ma. Wystarczy Google. Zadaniem kolegium jest również przypomnienie i nauczanie czytania. Możemy sobie wyobrazić, że Kolegium to instytucja elitarna. Czy nauczanie czytania i pisania to jest zajęcie elitarne? To jest powrót do źródeł. To jest powrót do tego, co przez wieki kształtowało kulturę nie tylko europejską. To są podstawowe rzeczy. Tak rozumiem zadania Kolegium i studiów interdyscyplinarnych.

JAN KIENIEWICZ: To jest kapitalne podsumowanie kwestii perspektyw. Ja pytam o perspektywy i słyszę pogląd, który podzielam, że po prostu trzeba wskoczyć do głębokiej wody, ryzykując, że utoniemy. Ale innej drogi nie widzę.

ANDRZEJ HERCZYŃSKI: Zgadzam się, to było rzeczywiście świetne podsumowanie kwestii, dlaczego taki *college* warto budować, ale chciałbym wrócić do sedna naszej rozmowy.

Muszę powiedzieć, że tezy debaty wcale mnie tak bardzo nie przstraszyły. Może dlatego, że ja osobiście nie muszę się martwić, kto będzie płacił za *college*... Choć, mówiąc poważniej, to też jest problem. Chciałabym jednak powiedzieć, trochę prowokacyjnie, że nasza dyskusja jednak jakieś obawy we mnie budzi. Bo ta niedookreśloność, o której mówił profesor Wąsowicz, jest niezwykle ważnym, niezbywalnym elementem *college'u*, ale jest też jego słabością. Tak można mówić o kolegiach angielskich, ale wiadomo, że to, co tworzy się tutaj, nie jest kolegium angielskim. I być nim nie może. Nie dlatego, że nie będzie niezależne finansowo, ale dlatego, że kolegium angielskie to bardzo specyficzna struktura. To nie tylko zgromadzenie snobów, choć i tym bywa, ale to również miejsce zamieszkania.

Kolegium Artes Liberales nie może być *college'em* w ro-

zumieniu Machiela Keestry. Nie jest też *honors program*. Musimy jednak zdecydować, w jaki sposób Kolegium ma funkcjonować w ramach uniwersytetu. Na przykład: do jakiego stopnia uniwersytet ma akceptować to, że jego studenci będą uczestniczyli w wielu bądź kilku kursach organizowanych przez zewnętrzną strukturę. Po wysłuchaniu całej tej dyskusji nadal nie rozumiem, w jakim stopniu, na jakich zasadach studenci mają brać udział w zajęciach oferowanych w Kolegium. Wiem, że Kolegium to jakiś rodzaj programu, ale w praktyce jest też tak, że macie studentów zewnętrznych uczestniczących w waszych kursach. Czy chcecie dublować dyscypliny, czy może Kolegium jest czymś innym, jest centrum interdyscyplinarnego myślenia. Ale moim zdaniem nie jest ani jednym, ani drugim. W takim razie pytanie: czym jest? Może nie za bardzo wiadomo, czym ono jest...

Chcielibyśmy wiedzieć, jak Kolegium funkcjonuje w ramach uniwersytetu. *College'e* angielskie mają wiele rzeczy dziwnych, takich, które trudno zrozumieć, ale wiemy, jak one funkcjonują w uniwersytecie. To znaczy wiemy, co robi Kolegium, a co robi uniwersytet. Na przykład: to uniwersytet organizuje zajęcia, kursy. Ale tutaj kursy organizuje Kolegium. Kolegium zabiera, „wyciąga” dużo kierunków z zewnątrz. *Honors Program* przeważnie tworzy swoje własne kierunki. Moim zdaniem niebezpiecznie jest nie myśleć o tym, czym jest kolegium w ramach uniwersytetu.

PIOTR WILCZEK: Kilka słów wyjaśnienia. Generalnie, Kolegium zostało pomyślane jako program. Nie *honors program*, ale program. Początkowo dla studentów MISH-u, potem dla studentów całego uniwersytetu. To miał być program studiów. Kiedy studenci są jeszcze na początkowym etapie edukacji, mogą wybrać pewne kursy i potem zdecydować, co będą robić w Kolegium na drugim i trzecim roku. A zatem – my wiemy, co robimy. Tu pojawia się bardzo dużo metafor, ale rzecz została dobrze zaprojektowana, ma swoją strukturę, zasady, ma swoją administrację. To jest program wzorowany na *core curricu-*

lum ze specjalizacją w późniejszym czasie. Studenci mogą ukończyć ten kurs w ciągu trzech lat – uwzględniając rok „zerowy” – i otrzymają dyplom magistra *artes liberales*. Oficjalnie, formalnie tak to wygląda. Aczkolwiek jest też tak, że studenci MISH-u, którzy poza zwykłymi kursami w ramach swoich kierunków studiów muszą wybierać też pewne dodatkowe przedmioty, teraz mogą wybierać je także spośród tych proponowanych przez Kolegium. Będzie, może w przyszłym roku, mała grupa studentów zaliczających wszystkie wymagane kursy w ramach Kolegium i dostaną oni dyplom *artes liberales*, ale będzie także sporo studentów zaliczających w ramach Kolegium tylko konkretne przedmioty. Dla mnie więc jako administratora, kierownika Kolegium to nie jest takie dziwne.

Kolegium ma swój wymiar intelektualny, te debaty, dyskusje. Chcielibyśmy stać się takim intelektualnym centrum tego miasta, organizować różnego rodzaju wydarzenia, takie właśnie jak to. I chcielibyśmy rozważać tego typu zagadnienia, jak te rozważane dzisiaj.

JAN MIERNOWSKI: Wydaje mi się, że problem, przed którym stajemy, to problem perspektyw tej wspólnoty. Spojrzenie w przyszłość. Bo zwykle patrzymy na to, co istnieje, z perspektywy przeszłości. Wydaje mi się, że warto odwrócić kierunek myślenia. Pomyśleć o propozycjach, które możemy skierować w przyszłość. Przyszłość nie jest abstrakcją. Może warto myśleć o przyszłej tożsamości naszego Kolegium jako o wielostronnym i złożonym dialogu z ludźmi, z uniwersytetem i przede wszystkim z różnymi studentami.

GŁOS Z SALI: Wydaje mi się, że jedno ze słów, których używamy w dyskusji wymaga dopracowania. Chodzi o słowo „dyscyplina”. Jako student przeszedłem okres intelektualnej fascynacji różnymi teoriami z zakresu różnych dyscyplin. I zorientowałem się, że pewne obiekty, pewne elementy rzeczywistości przyciągają moją uwagę. Na przykład: ludzie bawią się, grają. Dlaczego oni to robią, dlaczego akurat takie gry? Dlaczego polityczne instytucje

działają tak, jak działają? W takiej sytuacji kierunek myślenia przechodzi od obiektu pochodzącego z rzeczywistości do teorii z zakresu jakiejś dyscypliny, a nie w drugą stronę. Miałem wrażenie, że w tradycyjnym modelu uczenia studenci łatwo wciągają się, wchodzą w teorie, a nie w rzeczywistość i należące do niej obiekty, które można badać za pomocą tychże teorii czy dyscyplin. Wydaje mi się, że właśnie ten kierunek, od obiektów rzeczywistości do teorii w konkretnych dyscyplinach, może być tym, czym powinny zajmować się studia interdyscyplinarne.

PIOTR WILCZEK: Muszę jeszcze dodać, że chcielibyśmy kontynuować nasz program i myślimy o stworzeniu programu *graduate*. Nie byłoby to tak, jak teraz jest w Polsce, że najpierw dwa lata magisterskich studiów a potem cztery lata doktoratu. Byłby to oryginalny, autorski *graduate program*. Myślę, że to byłoby interdyscyplinarne i byłoby dostępne dla osób, które już miałyby dyplom w jakiś innych dziedzinach, niekoniecznie *artes liberales*.

JAN KIENIEWICZ: Jeszcze wiele rzeczy nie zostało powiedzianych, ale niestety musimy już kończyć.

SUMMARY: COLLEGIUM ARTES LIBERALES. PROBLEMS AND PROSPECTS

The theses for the debate, prepared by professors Jan Kieniewicz and Piotr Wilczek, outlined problems “generated” by the academic community itself and those that come from outside academia: difficulties related to how the College of Liberal Arts and Sciences (which could be considered a kind of implant!) fits into the structure and operation of the public university where CLASs exists; problems stemming from the government’s position on the autonomy of universities; a general tendency to limit the role of the humanities in education at all levels and in academic life; worsening standards of education (especially in the humanities), chiefly due to its democratisation and

wide availability; the danger of the emergence of a student-centred education in a grotesque version etc. Undoubtedly problems are also caused by the fact that we know model liberal arts colleges from the American and not the European reality. One could also ask whether Poland needs an institution like CLASs at all.

Starting the debate, Marek Waśowicz encouraged everyone not to restrict the discussion to the Collegium as a structure functioning only in the humanities part of the university. He also pointed out that there was a certain clash between the Collegium (as an institution, a structure, but also as an idea) and the university, especially the European, continental university in its present form: The Collegium as a structure is not properly defined, it is based on people who are supposed to follow standards invoking fundamental values such as courage or intellectual honesty, whereas other university structures follow standards of correctness defined in a purely formal way. Besides, the European (continental) university will always strive for any structure within it to fit into a formalistically defined institutional framework. All this notwithstanding, though, calling CLASs an implant is an exaggeration. Perhaps a more appropriate and more true formula would be “a return to the sources”.

A follow-up to this thought was provided by Jerzy Axer, who said that CLASs had never been an attempt to transfer the American undergraduate college concept to Poland. Before the Collegium was established, there were the Interdepartmental Individual Studies in the Humanities at the University of Warsaw, and projects like the Artes Liberales Academy or experimental interdisciplinary PhD studies. The Warsaw formula was developed on the basis of different academic cultures, although it is true the American culture had a special place in this. To the list of values on which the Collegium's standards should be based, he said he would add trust. *Bona fides* has to be the foundation of the “educational contract” – so difficult to price – that

binds CLASs professors and students. Before trust can be built, however, perhaps goodwill would suffice, as Jan Miernowski remarked...

Within the university and for the university, the Collegium could fulfil the role of an “interdisciplinary centre”, by also offering students of other departments classes that are not available in their rather fixed syllabuses – this idea was discussed by Andrzej Waśkiewicz. He also mentioned the pioneering nature of CLASs. Polish education law already provides for something called a “unique course”, whereas representatives of different European university communities want the European Commission to allow *artes liberales* to become one of the courses available at regular university departments.

Referring, among other things, to his own eight-year stay at a British college, Konrad Bajer remarked that apart from a structural specificity, this type of institution has another special quality: a college is a place where a certain intellectual snobbery is cultivated. Of course this is possible thanks to financial independence, something that should be sought for CLASs as well.

Going back to the “return to the sources” formula, which is also a return to the simplest relations, Alina Nowicka-Jeżowa spoke about the identity of the student and teacher community that is the Collegium; she said this identity should be founded on a shared intellectual formation essentially involving interdisciplinarity in theory, methodology, and practice.

The issue of the Collegium curriculum’s interdisciplinary nature returned in the contribution of Katherine Bergeron. The fact that a student attends classes from different disciplines does not mean his or her studies are interdisciplinary. At Brown College, students have to complete a project that combines different disciplines.

Ewa Łukaszyk said that a need for interdisciplinarity appeared whenever we were dealing with complex realities, with processes and not just “cultural atoms”. To educate

students in a truly interdisciplinary way, teachers have to go to the level of general and not basic phenomena, and this is possible only when the teachers have their own clear intellectual categorizations and ideas on the complex problems being taught.

As a paradox, according to Marek Wąsowicz, interdisciplinarity upholds the existence of disciplines: as long as there is interdisciplinarity, individual disciplines will continue to exist. At the Collegium, under the influence of the American experience, a “core” is being built; this involves a comprehensive approach to an area of the humanities or social sciences. However, building the core does not mean building bridges between disciplines but developing some kind of common space.

Perhaps, as Piotr Wilczek remarked (calling his contribution a “little conservative manifesto”), when talking about the core curriculum as the foundation of the Collegium, we should be speaking not so much of interdisciplinarity as “pre-disciplinarity”: first comes the core, then the majors and minors, disciplines, interdisciplinary reflection - during studies or afterwards. Students should definitely complete interdisciplinary projects requiring them to use the methodologies of different disciplines, but they should also “be rooted” in one specific discipline. It is hard to imagine someone being a graduate in the liberal arts alone!

Krzysztof Rutkowski pointed out that wisdom was interdisciplinary by its very nature. The skill that the Collegium should foster (restore?) and develop is the ability to read literature, to commune with texts. This is precisely a “return to the sources”, because the ability to read and write shaped culture – not only in Europe – for centuries.

To clear up certain doubts as to what CLASs was within the university, as to whether – contrary to the U.S. Honors Programs – it did not in fact duplicate some courses (and disciplines) offered by other units of the university, Piotr Wilczek emphasized that the Warsaw Collegium had not been devised as an Honors Program but as a university

course. After three years, students obtain a master of liberal arts degree. Students of the Interdepartmental Individual Studies in the Humanities, who enrol in a regular course of their choice and then also have to take extra classes or courses, can choose these from what CLASs offers as well. Some thought is also being given to setting up an original graduate programme (i.e. one not based on the model: two years of master's studies plus four years of PhD studies); this would be available not just to holders of a degree in liberal arts.

DEBATA III

PO CO LUDZIOM KRASNOLUDKI?

Debata „Po co ludziom krasnoludki?
Czemu ludzie tworzą nie ludzi?”, której
zapis posłużył za kanwę publikowanego
tutaj tekstu, odbyła się 28 października
2009 roku na zakończenie konferencji
„Ludzie i krasnoludki – powinowactwa
z wyboru?”

JAN KIENIEWICZ: Witam Państwa, witamy wszystkich małych ludzi zebranych na naszym ostatnim spotkaniu, czyli na debacie. My i mali ludzie uznajemy pojęcie debaty. Czym się różni toczenie debaty od zwykłego prowadzenia rozmowy? W debacie mamy postawione tezy i dążymy do znalezienia rozwiązania, do sformułowania konkluzji. To taka postać rozmowy, która została pomyślana jako zebranie refleksji, ale nie podsumowanie stanowisk. Chcemy przedstawić doświadczenia zebrane przez nas przez te trzy dni. Doświadczenia, które dotyczą wszystkich poruszanych aspektów. To znaczy, ostatecznie rzecz biorąc, chcecie wierzyć czy nie chcecie, krasnoludki są na świecie! Inną jest kwestia, jaki to świat. Być może my nie mamy dostępu do świata krasnoludków, natomiast krasnoludki, o ile się orientują, mają dostęp do naszego świata.

Tak czy inaczej, ta debata została zamyślona w ten sposób, że uznawała status krasnoludków za nieczłowieczy. I stąd ten podtytuł: „Po co ludziom nieładzie?”. To znaczy: z jakiego powodu kreujemy w wyobraźni i w rzeczywistości postaci, które nie są ludźmi, choć jak się zdaje, nie są również zwierzętami? A więc mają status jakby pomiędzy światem ludzkim a światem zwierzęcym. I kilka rzeczy jeszcze na ten temat można by było powiedzieć.

Tak więc debata jest rozmową, a nie dyskusją moją i pani profesor Borowskiej, która była tak miła i zechciała przygotować tezy, które zaraz zostaną przedstawione, bo nie wszyscy je znają. A spośród tych, co znają, nie wszyscy je pamiętają. A tutaj jest akurat na odwrót, bo nasi mali słuchacze ewentualnie zaznaczają swoją obecność, ale w każ-

dym razie ich tutaj bliżej nie widzimy. Tyle o sprawie formalnej.

Pani profesor Borowska mówi, że została przez mnie niejako przymuszona, ale ja bym powiedział, że to był przymus łagodny, bo ja podszedłem do pani profesor w imię małych ludzi. I sądzę, że na tej płaszczyźnie da się to przyjąć. Tezy mają postać dialogiczną. W związku z tym, że tutaj mamy ograniczone możliwości, rozdzielimy tylko głosy ludzkie od głosów nieludzkich.

MAŁGORZATA BOROWSKA: Nie tyle tezy, ile coś zamiast tez. Rozmowa została podsłuchana pewnego dnia spod jednej z ławek na dziedzińcu UW. Ja jestem tylko skrybą, który spisał przekazane „z podsłuchu” słowa. Dyskusję na temat „Po co ludziom krasnoludki” wiedli ze sobą niejaki Mizomit z jakimś Filomitem.

ZAMIAST TEZ DO DYSKUSJI NA TEMAT
PO CO LUDZIOM KRASNOLUDKI, CZYLI JAK
SIĘ MIZOMIT Z FILOMITEM SPIERALI
ΖΗΛΩ ΠΛΑΤΟΝΙΚΩ

Mizomit¹: Sam widzisz, kolego, że upadek naszej Alma Mater sięgnął dna! Pierwszym krokiem do poprawy tego pożałowania godnego stanu rzeczy winno być radykalne odmłodzenie kadry i znaczne zwiększenie pensum, zwłaszcza panom profesorom. Mają stanowczo za dużo wolnego czasu! *O tempora! O mores!* Czy ty wiesz, czym się ci dziecienniali pseudouczeni zajmują? Nie zgadłbyś!

Filomit: Nawet nie będę próbował, choć mam wrażenie – wybacź, przyjacielu – że nieco przesadzasz...

Mizomit: *Po co ludziom krasnoludki?* – oto tytuł sesji – poważnej (Boże, grzmij!) sesji naukowej w tym, no wiesz,

¹ Filomit i Mizomit są wzorowani na postaciach (Philomythos i Misomythos) z poematu J.R.R. Tolkiena *Mythopoeia*, zob. J.R.R. Tolkien, „*Drzewo i liść*” oraz „*Mythopoeia*”, tł. J. Kokot, M. Obarski, K. Sokołowski, Poznań 1994.

tym IBIsie, czy jak mu tam, tym Instytucie do badania wszystkiego (ale chyba są jakieś granice?). Krasnoludki!!!

Filomit: A wiesz, to bardzo ciekawy temat. Możliwości badawcze, jakie daje symboliczne pytanie: *Po co ludziom krasnoludki...*

Mizomit: Jak to po co?! Żeby je sobie postawić w ogródku. No, przynajmniej nasze przygraniczne firmy mają zatrudnienie. I nauki przyrodnicze mogą do woli badać przyspieszenie ewolucji – każdy chce mieć okazalszego i czerwiejszego od tego u sąsiada. Będziesz musiał niebawem przystosować metodologię twojej ulubionej nanologii do potrzeb gigantologii, ha, ha, ha!

Głos I: Słyszycie? Czyż to nie oryginalne postawienie sprawy? Coś tam sobie myślałem niezobowiązująco na temat Po co ludziom krasnoludkom, ale, jak wiecie, żaden ze mnie specjalista nauk antropologicznych. Pytanie odwrotne nigdy nie przyszło mi na myśl. Zatrzymajmy się!

Głos II: Nie cierpię się zatrzymywać!

Głos III: Cicho! Chcemy posłuchać.

Filomit: Kto wie, czy nanologia, jak ją nazywasz, nie znajdzie się z czasem pośród dyscyplin uniwersyteckich. Należałoby zacząć od zdefiniowania...

Mizomit: Krasnoludka?! Chyba oszalałeś! Zresztą nie musisz daleko szukać... chwila... mam! WEP (spodziewam się, że nie podważasz autorytetu publikacji Państwowego Wydawnictwa Naukowego) podaje, co następuje:

KRASNOLUDEK, kraśniak, skrzat, twór fantazji lud., przedstawiany jako istota drobnego wzrostu i nieproporcjonalnie dużej głowie, ubrana zwykle na czerwono (stąd nazwa); na ogół uważany za dobrego ducha sprzyjającego ludziom; różnorodne odmiany k. występują w wierzeniach większości ludów eur.; k. jako bohater podań i baśni lud. spopularyzowany został w wystylizowanej postaci przez literaturę dziecięcą (H.Ch. Andersen, M. Konopnicka), film (W. Disney) i barwną ilustrację (J.M. Szancer).

(WEP VI, s. 160, kol. II)

Sam powiedz, czy warto tracić czas na badania nad takim... hm... hm... przedmiotem?

Głos II: Jak to na czerwono? Mój kaptur jest żółty.

Głos I: Nieproporcjonalnie duża głowa? Nieproporcjonalnie?!!!

Głos II: Dobry duch! Też coś! Zobaczymy, co powie, jak mu mleko skwaśnieje!

Głos I: Co tam mleko, dalej, chłopcy, do tuków!

Głos III: Cicho! Chcemy postuchać!

Filomit: Ach! To nieporozumienie. Krasnoludek pełni tu – rzecz oczywista – rolę *pars pro toto*, w istocie chodzi w ogóle o świat „nie-ludzi”, o niezwykle silną i występującą we wszystkich kulturach potrzebę człowieka – potrzebę tworzenia nie-ludzkich i/lub nad-ludzkich istot, które mu towarzyszą i/lub w które się na chwilę zmienia, przejmując ich właściwości. Równie dobrze mogliśmy zapytać, po co ludziom olbrzymy, albo smoki, albo powiedzmy, hobbici? Dlaczego człowiek odczuwa taką potrzebę?

Głos I: Z zazdrości! Hi! Hi! Hi!

Głos II: „Powiedzmy, hobbisci”! Zbytek łaski! Niech nas Warlarowie bronią przed takimi obrońcami!

Głos IV: I kto tu kogo tworzy, chciałbym wiedzieć!

Głos V: Poczytaj sobie Świat Zofii, to się dowiesz, nie ma to jak nauka...

Głos III: Cicho! Chcemy postuchać.

Mizomit: Człowiek? Masz chyba na myśli dzieci, a te są raczej „zadatkami” na człowieka niż człowiekiem. Cóż, dzieci mogą potrzebować takich „stworów nie z tego świata”, żeby upewnić się co do własnej tożsamości i wyraźnie określić granice tego, co realne, no i żeby się nie nudzić, wiesz, jakie są dzieci – namolne i spokoju nie dają. Bajki dla dzieci pełne są „potworów” i wszelkich szpetnych dziwolągów. One to uwielbiają, na szczęście szybko wyrastają z tej perwersyjnej predylekcji do brzydoty, obrzydliwości i okrucieństwa.

Podziomek: Nie rozumiem, Marysiu, przecież my wam pomagamy...

Pożyteczny dla wspólnoty członek społeczeństwa nie będzie trwonił czasu ani sił na bezproduktywne fantazje, właściwe społecznym pasożytom. Czy ty wiesz, ile szkody przynoszą gry *fantasy*, toż to gorsze niż twarde narkotyki! Te twoje głupawe „krasnoludy”, wszystkie te pokraczne karły czarne, czerwone, białe, niziołki, wampiry, wilkołaki, elfy, gnomy, koboldy, fauny, centaury, draki, gadające zwierzęta, trolle, ogry, hippogryfy, błotowije, grendele, strzygi, i nie wiem co jeszcze, toż to armia najeźdźców groźniejsza od Hunów Attyli i hord Dżyngis-chana – ona zniszczy fundamenty naszej kultury! Więcej, ona z nas wszystkich zrobi Piotrusiów Panów, zastępy wiecznie nieodjrzałych chłopców! Dobrze, już, dobrze... i dziewczynke!

Głos VII: O, do stu tysięcy Gźdaczy! Zamienić go w osła?

Głos VI: Lepiej w żabę!

Głos IV: Jeszcze nie!

Wilkołak: Mogę go ugryźć?

Głos III: Cicho! Chcemy posłuchać!

Filomit: Czyż dorosły człowiek nie dzieli pewnych pragnień z dzieckiem, jakim był? Czy nie pragniesz dotrzeć do granic przestrzeni i czasu, do tego, co za nimi? Czy nie marzysz o odczuciu wspólnoty z innymi stworzeniami? Nigdy nie miałeś ochoty porozmawiać z kamieniem?

Głos VI: Ja? Nie! Nie ma nic do powiedzenia!

Głos V: Racja! Wystarczą mówiące zwierzęta!

Bóbr: A to niby co miało znaczyć?!

Głos V: To, co powiedziałem, panie Bobrze.

Głos III: Cicho! Chcemy posłuchać.

Nie tęsknisz czasami za dalekimi krainami, ojczyznami smoków i olbrzymów? Nie chciałbyś choć przez chwilę poczuć się kimś lub czymś zupełnie odmiennym – mieć skrzydła, płetwy lub pazury? Uwolnić się od społecznych tabu, by nago płaść w orszaku Dionizosa? Czyż wyobrażenia nie jest drogą do spełnienia tego marzenia?

Mizomit: Na litość Boską! Nie jestem nienormalny! Dość tego! Powiem krótko: mit i baśń to kłamstwo!

Czarny karzeł: Racja, racja. To wszystko oszustwo. Diabelskie sztuczki. Nas nie nabiorą.

Kalikandzar: Precz z tym kłamcą! Na Kretę! Niech jedzie na Kretę!

Filomit: A czy wiesz, że ten, kto wypowiedział te słowa, jest twórcą jednego z najbogatszych i najpełniejszych światów wyobrażonych – Narni?

Mizomit: Phi, i co z tego? To tylko niepoważna literatura dla dzieci. Wybryk uczonego. Ty chcesz koniecznie śnić na jawie?

Filomit: Ależ nie, sny to zupełnie co innego, one nie należą do świata wyobraźni. To porządek iluzji, nie – baśni. Krasnoludki, żeby były krasnoludkami, muszą być prawdziwe.

Głos III: Nareszcie! Święte słowa!

Głos V: Puste słowa! Nigdy nie wystawił choć spodeczka mleka.

Głos IV: I dobrze, przecież tego sztucznego obrzydlistwa z kar-tonu nie da się pić.

Mizomit: Ha! Ha! Ha! „Prawdziwe”! Jesteś chory, mój ty biedaku! Zmyślenie to choroba umysłu.

Filomit: Cieszę się zatem, że choruję. Ja zgadzam się ze zdaniem pewnego profesora literatury angielskiej z Oxfordu. Wykładał on, że: „Fantazja to naturalny aspekt ludzkich działań. Na pewno nie niszczy rozumu ani go nawet nie obraża; nie stępią też apetytu na prawdę naukową i nie zaciera jej postrzegania...”²

Mizomit: O tak, na pewno! Bo „prawdziwa fantazja” – cóż za oksymoron! – opiera się na faktach i dowodach, no nie? Królowa nie odróżnia królewicza od żaby, co? Nonsens!

Filomit: „Nonsens – mówił dalej ów skory do wybryków profesor – który otwiera się przed nami [choćby] w opowieściach Lewisa Carrolla, oparty jest na ścisłej logice, a gdyby ludzie nie potrafili odróżnić człowieka od żaby, nigdy nie powstałyby opowieści o żabich królach”.

² Ibidem, s. 57–58.

Mizomit: W takim razie szkoda, że odróżniają! No, dobrze, ja nie mam nic przeciwko fantazji. Fantazjujcie sobie do woli! To może być jakiś sposób – osobiście znam lepsze rozrywki – na odreagowanie stresu czy odprężenie po pracy albo nawet pocieszenie, jakie daje nudnawy *happy end* „i żyli długo i szczęśliwie”. Gorzej, jeśli to ucieczka od życia, rodzaj eskapizmu (ten według mnie jest bezwstydnym!). Ale *de gustibus...* Co innego jednak brać te banialuki poważnie i badać je naukowo! Wybacz: to gruba przesada!

Głos VII: Zamienić go w osła?

Głos VIII: Po co? Przecież już nim jest...

Gimli: Topór! Mój topór! Jak nic będzie czterdziesty trzeci!

Głos II: Gdzie ten wilkołak? Huzia! Bierz go!

Głos VIII: Nie, Lucjuszu, nie miałem zamiaru cię obrazić!

Filomit: No cóż, może to sprawa interpretacji. Jak dzień potrzebuje nocy, światło – mroku, początek – końca, tak i rzeczywistość musi mieć jakiś punkt odniesienia; my musimy mieć punkt odniesienia – na przykład: „nie-nas”, inną rzeczywistość. Przyglądamy się odmiennym istotom, czujemy się trollem lub faunem, wchodzimy w skórę zwierzęcia, żeby lepiej zrozumieć siebie. Odwiedzamy odmienny świat, żeby lepiej zrozumieć ten, który nas otacza, za jego pośrednictwem zmieniamy się sami. Oglądamy nasz świat w odległym zwierciadle świata stworzonego siłą wyobraźni.

Głos I: Co on właściwie ma na myśli?

Głos V: Vermittlung – przecież to oczywiste! Hegel miał na myśli...

Głos II: Miało być o krasnoludkach...

Głos IV: Jest tak o krasnoludkach, że bardziej już być nie może!

Mizomit: Bzdury! Do tego dużo lepiej służy historia, choćby antyk lub średniowiecze, a także geografia – dostatecznie dawno i dostatecznie daleko. Po co wymyślać krasnoludki? Nie wystarczą ci Pigmeje?

Głos I: Kto to są ci Pigmeje? Ktoś z naszych?

Głos V: Chyba nie.

Głos II: Nie wiem.

Głos VII: Jacyś obcy.

Głos III: Cicho! Chcemy posłuchać.

Filomit: No cóż, przyjacielu, mnie nie wystarczą. Jesteśmy przecież – my, wszyscy ludzie – ποιηται – „twórcami”. Nam dano nie tylko zdolność nazywania rzeczy istniejących, ale i zdolność stwarzania naszym słowem nieskończenie wielkiej liczby rzeczy dotąd nieistniejących, istot, światów całych. Wyobraźnia jest wolnością, absolutną wolnością! Ja pragnę tę wolność wykorzystać, mnie to po prostu sprawia wielką frajdę! Niechaj „kocioł opowieści wciąż stoi na ogniu i wciąż dokłada się doń nowe kąski”!

Głos II: Nie cierpię być kąskiem!

Mizomit: Smacznego! Widzę, że masz wielką ochotę wziąć udział w tej niedorzecznej sesji, co?

Filomit: Oczywiście! To wspomniały pomysł!

Mizomit: No tak, spodziewałem się tego. Nigdy nie dbałeś o własny autorytet, więc dlaczego miałbyś dbać o powagę naszej uczelni. Na mnie nie licz, ja jestem tylko naukowcem i niestety nie mam czasu na zajmowanie się głupstwami.

Filomit: Cóż, trudno! Żegnaj zatem.

– Hej wy tam, pod ławką! Na was chyba mogę liczyć, co?

*Głosy: Tak! Tak! Nie! Nie! Dużym ludziom nie można ufać!
Zażądamy powołania rzecznika naszych praw! Nic o nas bez nas! Nie wpuszczajcie ghuli!*

JAN KIENIEWICZ: W ten sposób zostaliśmy wprowadzeni w samo centrum naszego problemu, który został tak właśnie ujęty. Po co ludziom nieładzie? Założenie, że to ludzie tworzą krasnoludki, zostało w tezach zakwestionowane. I słusznie, bo nie można wykluczyć, że jest akurat na odwrót. To znaczy, że świat krasnoludkowy jest tym światem autentycznym, natomiast my jesteśmy tworem wyobraźni krasnoludków, które oczywiście uprawiają jakąś antropologię. Tak czy inaczej, pytanie zostało postawione

i nasza rozmowa może posłużyć się wątkami, które zostały tutaj zasugerowane, łącznie z kwestią, po co właściwie ludziom krasnoludki. Tutaj to zostało sformułowane. Ale może także podjąć szereg innych wątków, które się pojawiały w tezach, albo te, które się przewijały przez nasze poprzednie debaty.

A więc zaczynamy dyskusję. Sądzę, że musimy ją zacząć od samego początku. Że zanim dotkniemy kwestii „po co?“, powinniśmy jednakże zdobyć się na akt odwagi i sformułować tezy na temat relacji, jaka zachodzi między światem dużych ludzi oraz światem krasnoludków. Tym pojęciem obejmujemy – w cudzysłowie – wszystkie twory, które do kategorii „dużych ludzi” nie należą. A które jednocześnie nie należą do kategorii zwierząt. Co nie znaczy, że pomiędzy tymi kategoriami oraz wytworami materialnymi, nieruchomymi, nie zachodzą żadne związki.

Moja sugestia jest taka, żeby w kręgu naszych zainteresowań krasnoludkowych pozostały wszystkie mówiące zabawki, bo przecież też są żywe. Miś Niedźwiedzki jest postacią historyczną o wielkich zasługach dla niepodległości Polski, o czym każdy powinien wiedzieć³. Mogę też powiedzieć, że istnieją rozmaite kategorie krasnoludków. Czy nie sądzą państwo, że istnieją dwie poważne formacje krasnoludkowe, że tak powiem, z których jedna jest formacją społeczną: to jest taka, o której piszą w literaturze, a druga jest formacją prywatną: to jest ta, o której się nie pisze w literaturze, a którą każdy z nas dysponuje. Ktoś, kto chce, ma dostęp do świata krasnoludków zupełnie niezależny od tego, co myśli na ten temat Maria Konopnicka.

Dlaczego to mówię? Otóż przypuszczam, iż w zasadzie każdy z nas ma swój intymny mały świat, a w tym świecie rozmaite postacie, odgrywające ze wszech miar interesującą rolę. Przecież nie tylko andersenowskie ożywające zabawki, ale także nasze dziecinne zabawki, mówiły do

³ Postać z książki Bronisławy Ostrowskiej, *Bohaterski Miś. Przygody pluszowego niedźwiadka na wojnie światowej* (1919).

nas i myśmy do nich mówili. Odgrywały w naszym życiu bardzo istotną rolę. A taką rolę mogą też przejmować przedmioty. Więc mamy nie tylko świat, który został opisany w *Przygodach Kacperka, góreckiego skrzata*⁴, gdzie domowe skrzaty wojownicze są wielce i bardzo dzielne – taki status możemy nadać wszelkim twórcom naszej wyobraźni. Zatem nie muszę się krępować i powiem, że w moim świecie (a nazywam go krasnoludkowym) funkcjonują takie postaci jak Bigrysy i Zaciszki, Krowa Watykańska oraz Pan Domek i parę dziesiątków innych. Życie bez tych twórców wydaje się już niemożliwe. Zdaję sobie jednak sprawę, że dla małych ludzi jest to uwłaczające...

To jest z mojej strony dopełnienie i zachęcam do tego, żebyśmy podzielili się refleksjami na takie właśnie tematy. Zaczynając od tego, czy są, czy ich nie ma. A jeśli są, to po co one są. Jak i dlaczego są one nam potrzebne. Dlaczego życie bez nich nie jest kompletne.

Głos I: Ojej! Oni mówią o „krasnoludkach w cudzysłowie”! Jak jeszcze trochę podstucham, to chyba popadnę w kryzys tożsamości!

Głos II: Sam już nie wiem, kim albo czym my właściwie jesteśmy...

Głos III: Czy my w ogóle istniejemy?

Głos IV: Uspokójcie się! Należy docenić intencje Dużych Ludzi. Sami stwierdzają, że to dopiero początek poważnych badań nanologicznych czy – jak oni mówią – krasnoludkoznawczych. To jest rekonesans. Żaden z nich na oczy przecież nie widział nikogo z nas!

Głos I: Tylko tego brakowało!

Głos IV: To i nic dziwnego, że mają kłopoty z definicją ehm... naszą... nas...

Głos V: No dobra. Ostatecznie przyjęliśmy do rodziny tych wszystkich pociotków, tych wszystkich, pozał się Boże, kuzynów – siódma woda po kisielu – liliputów, rupaków, muminków, manczkinów, minimków, muppetów, smerfów, gumisiów, ba, i pokemonów! I Pożyczalskich, i Psammetycha, nawet kosmitów

⁴ Książka Zofii Kossak (1926).

Tapatików też; sam nie wiem, kogo jeszcze. Nieźle ułożyliśmy sobie stosunki z gadającymi zwierzętami, ale chyba nikt przy zdrowych zmysłach nie weźmie bandy Dolittle'a, powiedzmy, albo tych nudziarzy ze Stumilowego Lasu za „krasnoludki”, co? No i jakoś dogadujemy się z mieszkańcami krajów ościennych, Szwambranii na ten przykład, krain Oz, Shire'ów, Niby-landii, Angrii i Gondalu, Narnii... o Shangri-la nie wspominając!⁵ Co jak co, tolerancyjni to my chyba jesteśmy aż nadto! W końcu są tu dzisiaj z nami i wilkołak, i wampir, i czarny karzeł, i inni. Nawet i Dużego Człowieka, bo chyba Lucjusz⁶ nim jest... był... bywa... kiedyś będzie..., przyjęliśmy do kompanii. Ale mówić, żeśmy „nie-ludzie” i robić z nas, jak raczył się wyrazić Filomit, pars pro toto wszelkich okropieństw, jakie tylko Duzi Ludzie sobie wymyślą, i pchać nas z nimi do jednego worka, dajmy na to, z gremlinami? Wujaszek Darth Wader? Cioteczka Maja?

⁵ Nieocytowanych w literaturze nanologicznej i nanopodobnej odsyłamy do: J. Swift, *Podróże Gulliwera* (*Gulliver's Travels*, 1726), adapt. J. Bocheński, M. Brandys, il. Z. Rychlicki, Warszawa 1981 (lilipuci); D. Wawilow, *Rupaki*, il. E. Gaudasińska, Warszawa 1980; T. Jansson, *W dolinie Muminków* (*Trollkarlens hatt*, 1948), tł. I. Szuch-Wyszomirska, il. autorki, Warszawa 1981 i kolejne tomy cyklu; L.F. Baum, *Czarnoksiężnik ze Szmaragdowego Grodu* (*The Wizard of Oz*, 1899), tł. S. Wortman, il. Z. Rychlicki, Warszawa 1972 (manczkinowie); M. Norton, *Kłopoty rodu Pożyczalskich* (*The Borrowers*, 1952), tł. M. Wisłowska, il. A. Strumiłło, Warszawa 1971 i inne tomy cyklu; E. Nesbit, *Pięcioro dzieci i Coś* (*Five Children and It*, 1902), tł. I. Tuwim, il. M. Orłowska-Gabryś, Warszawa 1974 (Psammetych); M. Tomaszewska, *Wyprawa Tapatików*, il. J. Wilkoń, Warszawa 1977; H. Lofting, *Doktor Dolittle i jego zwierzęta* (*The story of doctor Dolittle*, 1920), tł. W. Kragen, il. Z. Lengren, Warszawa 1980 i inne tomy cyklu; A.A. Milne, *Kubuś Puchatek* (*Winnie-the-Pooh*, 1926), tł. I. Tuwim, il. oryg. Warszawa 1980 (nudziarze). Niezapatrzonych w dobranocki i seriale – przed ekran najbliższego telewizora, a nieobytych (wstydy!) z geografią nie-eolową (w kolejności „mijania”): L. Kassil, *Szwambrania* (1930–1933), tł. J.K. Wende, il. B. Butenko, Warszawa 1958; L.F. Baum, tamże *passim*; J.R.R. Tolkien, *Hobbit* (*Shire*); Barrie sir James Matthew, *Przygody Piotrusia Pana* (*Peter Pan in Kensington Gardens*, 1906), tł. Z. Rogoszcówna, il. oryg., Warszawa 1958 (Niby-landia); niedostępne dla obcych krainy dzieła pastora Brontë (Angria i Gondal); C.S. Lewis, *Opowieści z Narnii* (*The Chronicles of Narnia*), cz. I–VII, tł. A. Polkowski, Warszawa 1983–1989.

⁶ Por. Apulejusz, *Metamorfozy albo Złoty osioł*, tł. E. Jędrkiewicz, Warszawa 1958.

Dziadunio Cylon? Albo brrr... kuzynek Pikuś?! Dziękuję!

Pikuś: Pan Pikuś!

Głos V: No właśnie!

Głos II: Tak, to nie do zniesienia! Poskarżę się królowi Błystkowi!

Głos I: Odkąd zapodział gdzieś ostatnią parę okularów król Błystek nie odróżnia skrzata od Godzilli!

*Głos IV: Uspokójcie się. Nie mieszajmy do tego królów! Zresztą to nieporozumienie. Dużi Ludzie sami doskonale wiedzą, że nie należymy do „nie-ludzi”, tylko do „małych ludzi”, czyli „ludków”, przez miejscowych nie wiedzieć czemu zwanych „krasnoludkami”. Wiedzą to przynajmniej od 470 r. n.e., jeśli wierzyć zapiskom – zresztą dość bałamutnym – centuriona Publiusza Oktawiusza, który wyraźnie opisuje spotkanie z naszym przodkiem słowami: *Oculus meis ipsis hominuculum vidi*⁷. Innymi słowy, jako homunculi albo homines parvissimi, żeby użyć określenia uczonego Wunderlicha⁸, mielibyśmy się nie, jak nas pochopnie zaklasyfikował czcigodny profesor Kieniewicz „między kategorią dużych ludzi a kategorią zwierząt”, tylko między kategoriami „dużych ludzi” i „nie-ludzi”. Zazulka⁹ i ten łobuz Nils Holgersson¹⁰ mogą to poświadczyć. A nawiasem mówiąc, nie mam nic przeciwko bliskiemu pokrewieństwu z Bohaterskim Misiem, choć przy takim na przykład notorycznym łgarzu jak Pinokio¹¹, to już bym się wahał.*

Głos VI: Racja! Dobrze wiemy, że w każdej rodzinie zdarzają się czarne owce, a co dopiero w tak licznej jak nasza. Można wymienić...

Głos I: Można, ale postuchajmy Dużych!

⁷ Cyt. [za:] W. Huygen, R. Poortvliet, *Leven en werken van de Kabouter*, Unieboeck B. V 1976, bez s.

⁸ Por. W.J. Wunderlich, *De hominibus parvissimis*, 1580 (rzadkie to dzieło okazało się niedostępne, toteż zainteresowanych jego omówieniem odsyłam do wyżej cytowanej monografii dostępnej także w języku polskim: *Skrzaty*, tł. B. Durbajło, Warszawa 1990).

⁹ Więcej zob. A. France, *Zazulka (L’Abeille, 1883)*, tł. Z. Rogoszówna i J. Rogosz-Walewska, il. B. Truchanowska, Warszawa 1981 (1915).

¹⁰ Por. S. Lagorlöf, *Cudowna podróż (Nils Holgerssons underbara resa genom Sverige 1906–1907)*, tł. J. Mortkowiczowa, il. J. Grabiański, Warszawa 1977 (1911).

¹¹ C. Collodi, *Pinokio (Le avventure di Pinocchio, storia di un buratino, 1883)*, tł. Z. Jachimecka, il. M. Szancer, Warszawa 1980 (1912).

KATARZYNA MARCINIAK: Nauka wymaga pracy *sine ira et studio*. Istnieją jednak zagadnienia, wobec których nie można być obojętnym. Brak zaangażowania powoduje bowiem, że nie widzi się istoty problemu, a często nawet samego problemu – przedmiot dyskusji wydaje się wtedy śmieszny, niestosowny, a nawet – o zgrozo – nieakademicki. Do takich zagadnień należą kwestie związane z krasnoludkologią, zarówno teoretyczną, jak i stosowaną. Specyfika tej prężnie rozwijającej się dyscypliny wymaga nie tylko określenia przez badacza własnego stanowiska wobec krasnoludków, ale i podzielenia się z audytorium prywatnością najbardziej intymną, bo sięgającą czasów dzieciństwa, kiedy to najczęściej mają miejsce pierwsze spotkania ludzi z nieлюдźmi, w tym także z krasnoludkami.

Ja krasnoludków nigdy nie badałam. Nie brałam też, niestety, udziału w sesji krasnoludkologicznej zorganizowanej przez Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales”, który jako instytut naukowy specjalizuje się w podnoszeniu zagadnień niepozwalających na obojętność. Głos w dyskusji „Po co ludziom krasnoludki? Czemu ludzie tworzą niełudzi?” zabieram dzięki życzliwości Pana Profesora Jana Kieniewicza – zabieram tylko jako amatorka, pełna sympatii dla krasnoludków, zgodnie z łacińską etymologią rzeczownika *amator*, i jako osoba w niełudzi głęboko wierząca.

Mam jednak niewielką praktykę w pracy z krasnoludkami, zdobytą podczas zajęć z języka włoskiego, które prowadzę w ramach Studiów Śródziemnomorskich. Pod koniec pierwszego semestru kursu dla początkujących uczymy się ze studentami mnóstwa niezbędnych w życiu codziennym włoskich słówek, takich jak „czarownica”, „zatrute jabłko” czy „królewicz na białym koniu”, a następnie oglądamy film Walta Disneya *Królowna Śnieżka i siedmiu krasnoludków* we włoskiej wersji językowej. Po projekcji urządzamy sobie ćwiczenia w rodzaju *Role-Playing Games* (RPG). Studenci wcielają się w poszczególnych bohaterów filmu i opowiadają bajkę z różnych punktów widzenia.

Chociaż celem tych ćwiczeń jest mówienie po włosku, szybko się okazuje, że kwestie językowe schodzą na dalszy plan. Wydobywanie z zakamarków pamięci imion krasnoludków przywołuje na zajęciach radosny nastrój dzieciństwa, buduje poczucie wspólnoty, którą stworzyć jest dziś coraz trudniej. Jednocześnie można zauważyć, że w świat dawnej bajki wkracza współczesna rzeczywistość, jeszcze inna niż za czasów Disneya, gdy film miał premierę i, choć był skierowany do dzieci, odzwierciedlał bardzo dorosłe problemy Amerykanów w 1937 roku. Dziś Śnieżka staje się feministką, która oskarża krasnoludki o zmuszanie jej do niewolniczej pracy, jednak i nieuludzie mają wiele do zarzucenia królowi. Przede wszystkim – brak szacunku dla odmienności krasnoludków, których Śnieżka próbuje ucłowieczyć na siłę, stosując wyrafinowane groźby (nieposłuszni zostaną pozbawieni kolacji) oraz szantaż emocjonalny (nieposłuszni nie dostaną buziaka przed wyjściem do pracy w kopalni). Z pojawieniem się Śnieżki dotychczasowe życie nieuludzi legło w gruzach. Z początku krasnoludki sądziły, że do ich domku zakradł się potwór – po generalnych porządkach królowy zniknął nawet cukier zaschnięty na dnie filiżanek. Potwór jednak okazał się kobietą. Od tej pory krasnoludki musiały się kąpać, mimo że nie nadeszła jeszcze Wielkanoc.

Doświadczenie z filmem Disneya pokazuje, że świat krasnoludków nie jest spetryfikowany. Można go interpretować na wiele sposobów. Na początku było jednak Słowo – w tym konkretnym przypadku: scenariusz, przedtem baśń braci Grimm, a jeszcze wcześniej ludowe opowieści. Zresztą kwestia, kto jest Homerem krasnoludków, to temat na osobne zagadnienie. Obecnie istotny jest fakt, że raz powołani do życia **n i e l u d z i e** istnieją, odpowiadając na różne potrzeby **l u d z i**. Prowadzą dialog, rozwijają się i rosną (oczywiście niefizycznie) razem z nami. Jak jednak zauważył Cynceron, nic nie dzieje się bez poprzedzającej przyczyny, a ponieważ liczba siedem w tej sytuacji zobowiązuje, postaram się wskazać siedem przyczyn

istnienia krasnoludków, za przewodników biorąc małych towarzyszy królowny Śnieżki. Kolejność nie będzie jednak wiążąca, wprost przeciwnie – dwie przyczyny moim zdaniem najistotniejsze pozwolę sobie przedstawić na końcu.

Przyczyna pierwsza: *Nieśmiałość*
i ratunek przed samotnością

Świat krasnoludków jest bardzo specyficznym światem alternatywnym. Nie trzeba przemierzać siedmiu gór ani siedmiu rzek, ani przedzierać się przez gąszcz futer w starej szafie, by do niego trafić. Zbędne są nawet lustro i trąba powietrzna. Krasnoludki znajdują się blisko człowieka. Jako jedne z nielicznych istot same, z własnej woli przekraczają magiczną granicę między fantazją a rzeczywistością. Nie wymagają od nas dzielnych czynów ani odwagi, może tylko poza odwagą, by nie przestawać marzyć. A ktoś, kto trwa przy drugiej osobie mimo wszystko i dobrowolnie dotrzymuje jej towarzystwa, to po prostu przyjaciel. Krasnoludek jest takim przyjacielem. Zaspokaja bardzo ludzką potrzebę bliskości. Tworząc krasnoludki, człowiek chronił się przed samotnością. W sytuacji, gdy był zbyt nieśmiały, by wyjść do ludzi, mógł liczyć na to, że nieludzie przyjdą do niego. Powoływał do życia istoty, którym nigdy nie przestanie być obojętny.

Przyczyna druga: *Gapcio*
i poczucie bezpieczeństwa

Kolejną potrzebą, jaką zaspokajają krasnoludki, jest poczucie bezpieczeństwa. Używam tu czasu terażniejszego, ponieważ życie w XXI wieku tylko w pewnych aspektach stało się łatwiejsze niż dawniej. W wielu jest zapewne dużo bardziej skomplikowane. Chociaż dziś mało kto ma odwagę zwrócić się do krasnoludków, wystarczy się rozejrzeć, by zauważyć ślady żywionego do nich jeszcze niedawno zaufania, choćby w nazwie popularnego płynu

do sprzątania *Skrzat*, który – o ile wierzyć reklamie – czyści wszystko i skutecznie.

Świadomość, że w różnych trudnych sytuacjach można liczyć na pomoc krasnoludka, skrzata czy domowego elfa, który nie chce nic w zamian za swoją pomoc (nie będziemy mu przecież wypominać tej odrobinki mleka lub okruszyny chleba), działa uspokajająco. Za najsilniejszą magię nieludzi uważam z tej perspektywy umiejętność przenoszenia przez nich domowego ciepła na wszystkie sfery działalności człowieka, które dzięki temu wydawały się mniej groźne. Przez stulecia krasnoludki oswajały dla nas świat.

Przyczyna trzecia: *Wesołek* i okazja do zabawy

Krasnoludek zaspokaja również potrzebę zabawy – jedną z podstawowych w życiu *homo ludens*. Wesoły skrzat, chętny do żartów i drobnych, pozbawionych złośliwości psikusów, które nie wyrządzały nikomu krzywdy, został stworzony przez człowieka, by niósł radość. Niesie ją zresztą do dziś. Spośród wszystkich funkcji pełnionych przez krasnoludki na przestrzeni stuleci, funkcja ludyczna jest tą, która najsilniej zaznacza się w świecie współczesnym. Krasnoludki dostarczają radości dzieciom, bawią młodzież i dorosłych. Są przy tym obecne w najważniejszych zjawiskach kultury masowej, choć czasami w znacznym stopniu zmieniają imiona i powierzchowność – w dobranocce dla dzieci przyjęły postać *smerfów*, w przygodach Harry'ego Pottera występują jako skrzaty domowe (*house-elves*), a w *Gwiezdnych wojnach* coś z krasnoludków mają w sobie misiopodobne ewoki. Wciąż też znajdują się w kanonie najważniejszych lektur dzieciństwa, bawiąc dzieci i ich rodziców (tych może nawet bardziej), o ile oczywiście duzi ludzie zechcą jeszcze sięgnąć po książkę.

Przyczyna czwarta: *Śpioszek* i próby eskapizmu

Sen Śpioszka ma znaczenie symboliczne – wyraża pragnienie człowieka, by uciec od rzeczywistości w sferę marzeń. I tę potrzebę zaspokajają krasnoludki. Dawniej pojawiały się w bajkach i opowieściach, dziś natomiast każdy może zostać krasnoludkiem, a raczej krasnoludem – dzięki grom w formacie RPG oraz literaturze *fantasy*. Fenomen popularności tych zjawisk mógłby wyjaśnić badacz kultury współczesnej. Ja mam doświadczenia raczej z tym, co działo się przed naszą erą, więc ograniczę się tutaj do stwierdzenia, że taka funkcja krasnoludków stanowi dowód na to, że nawet dorosły potrzebuje w życiu odrobiny magii i tworzy nie ludzi, by odpowiadali na tę potrzebę.

Przyczyna piąta: *Mędrak* i krzywe zwierciadło

Mędrak to najmądrzejszy z krasnoludków towarzyszących Śnieżce. Może wyrażać nasze pragnienie zrozumienia świata. Liczni autorzy, którzy w swoich utworach powoływali do życia krasnoludki, kreowali je na podobieństwo człowieka i stawiali w bardzo ludzkich sytuacjach. Krasnoludki uczestniczą na przykład z zjeżdźcie naukowym (?), który opisał Jan Brzechwa w jednym z wierszy (*Krasnoludki*), próbując pogodzić miłość do literatury z zaspokajaniem potrzeb materialnych, jak tytułowy bohater bajki Hansa Christiana Andersena *Krasnoludek u kupca*, czy wreszcie walczą z dyktaturą, jak w filmie *Kingsajz* Juliusza Machulskiego. Podglądając krasnoludki, przychodzące na świat w tak różnych epokach i okolicznościach społecznych, politycznych oraz kulturowych, możemy zobaczyć samych siebie, a jako że siebie zobaczyć zawsze najtrudniej, pomoc krasnoludków jest nieoceniona, nawet jeśli zwierciadło, które nam pokazuje, jest odrobinę krzywe.

Przyczyna szósta: *Apsik* i kwestia tożsamości

Krasnoludek o imieniu *Apsik* symbolizuje alergię na Innego. Udział krasnoludków w budowaniu ludzkiej tożsamości uważam za jedną z najważniejszych funkcji, do których zostali powołani ci nieludzie. Żaden superbohater globalizacji, Superman czy Batman, nie poradzi sobie z zaspokojeniem potrzeby przynależności człowieka do jakiejś grupy. Co więcej, z tworzeniem grupy wiąże się nierozzerwalnie proces wytyczania granic i określania stopnia zamknięcia się na tych, którzy do danej grupy nie należą – właśnie na Innych.

Różnorodność krasnoludków, których jest tylu, ilu potrafi powołać do życia ludzka fantazja, odzwierciedla ludzkie poglądy i przekonania. Można by wręcz powiedzieć: „Pokaż mi swojego krasnoludka, a powiem ci, kim jesteś”. Ta funkcja krasnoludków przejawia się na wiele sposobów. Przede wszystkim już samo dopuszczenie lub nie istnienia nieludzi określa nasz stosunek do rzeczywistości. Znaczący z tej perspektywy jest także przypadek niemieckich krasnali ogrodowych. Przez część społeczeństwa uważane są za symbol kiczu i bezguścia właściwego filistrom i burżuazji, niektórzy Niemcy wykorzystują je, by dać wyraz swoim poglądom politycznym (krasnale z twarzami Helmuta Kohla czy Gerharda Schrödera, nierzadko w niecenzuralnych pozach), inni z kolei wstępują do Frontu Wyzwolenia Krasnali Ogrodowych, przez co – mimo zabawowego podtekstu – całkiem na poważnie wyrażają swoją niezgodę na określoną wizję świata. W kulturze polskiej można w tym kontekście wspomnieć działalność grupy artystycznej Whielki Krasnal, która stara się ośmieszyć sposób funkcjonowania rynku sztuki, kpiąc przy okazji z cenionej twórczości Wilhelma Sasnala.

Stosunek do krasnoludków pomaga zatem ludziom w skryształowaniu poglądów na wiele spraw, buduje tożsamość indywidualną oraz zbiorową, ale i uczy tolerancji.

Krasnoludki jako nieludzie są bowiem szczególnie narażone na złe traktowanie. Na ich przykładzie rysuje się cała gama zachowań wobec Innych, którzy są właśnie inni, a nie obcy, ponieważ, choć nie należą w pełni do naszego świata, od zawsze egzystują tuż obok nas. Z jednej strony więc można się o nieludzi troszczyć, walczyć o ich wolność lub przynajmniej akceptować, z drugiej – pojawiają się próby ośmieszania, a nawet niszczenia krasnoludków, które mimo swoich magicznych zdolności są wobec nas niemal zupełnie bezbronne, bo ich słabością okazuje się dobroć. Doświadczenia historyczne z XX wieku pokazują, jak niezwykle łatwo jest zmienić w takich nieludzi innych ludzi, co stawia sens tworzenia krasnoludków i prowadzenia nad nimi badań w zupełnie nowym świetle.

Przyczyna siódma: *Gburek*
i śmiertelnie groźna obojętność

Z funkcją krasnoludków jako Innych ściśle wiąże się siódma przyczyna ich istnienia. Krasnoludki zostały powołane do życia przez ludzi, ponieważ pomagają nam zmieniać świat na lepsze. Dokonują tego na kilka sposobów. Przede wszystkim uczą, jak niebezpieczna jest obojętność wobec drugiej istoty, choćby tak małej i niepoważnej jak krasnoludek. Towarzysz Śnieżki Gburek tylko pozornie był opryskliwy i nie przejmował się losem królowny. Kiedy się okazało, że grozi jej niebezpieczeństwo ze strony złej macochy, pierwszy, z narażeniem własnego życia, rzucił się Śnieżce na ratunek. To on też najbardziej rozpacział, gdy uznano ją za zmarłą. Przypadek Gburka pokazuje, że często obojętność to pancierz, mający chronić przed bliskością, ponieważ w bliskość wpisana jest w ludzkim (i nie tylko ludzkim) życiu strata, a ze stratą wiążą się ból i cierpienie. Gburek otworzył się na uczucia, ludzie jednak nie zawsze mają w sobie dość odwagi. Czasami obojętność narasta, pancierz robi się coraz grubszy i człowiek przestaje wierzyć, nie tylko w krasnoludki. Niemiecki pisarz

Michael Ende w przepięknej książce *Niekończąca się historia* pokazuje, że brak wiary i obojętność to niezwykle potężne siły destrukcyjne. I tu zblizamy się do wątku, który poruszył profesor Jan Kieniewicz podczas dyskusji. Sposób traktowania krasnoludków prędzej czy później przekłada się na sposób traktowania Innych – innych stworzeń fantastycznych, innych zwierząt, a także innych ludzi. Obojętność, z którą walczy też bohater powieści Endego, młody miłośnik książek, doprowadzi najpierw do holokaustu krasnoludków, które istnieją najbliżej człowieka, następnie przyniesie zagładę pozostałym mieszkańcom krainy fantazji, a w konsekwencji zniszczy pozytywne uczucia i emocje, które im zawdzięczamy.

Fenomen krasnoludków polega na tym, że nie są nam niezbędne, ale są potrzebne. To wbrew pozorom zupełnie różne sprawy. Da się bowiem funkcjonować bez uczuć i emocji, które budzą w ludziach Nieludzie, ale będzie to tylko funkcjonowanie. Nie można natomiast żyć dobrze. Przekonanie o potrzebie wiary w krasnoludki widać na przykładzie baśni Marii Konopnickiej *O krasnoludkach i sierotce Marysi*. Choć już na samym początku otrzymujemy przyzwolenie: „Myślcie sobie, jak tam chcecie”, natychmiast słyszymy wyrażone z naciskiem: „A ja przecież wam powiadam / Krasnoludki są na świecie”. Autorytetem w kwestii istnienia krasnoludków, który zostaje przywołany w baśni, nie jest jednak żaden uczony badacz, ale stara niania. Nieludzie są bowiem potrzebni także po to, by pełnili funkcję łącznika między pokoleniami, i znów, choć taka wspólnota nie jest niezbędna, by funkcjonować, jest potrzebna, by żyć dobrze.

Krasnoludki pozwalają również na zachowanie w człowieku dziecka. Mimo że kiedyś wreszcie trzeba dorosnąć, to pamięć o krasnoludkach chroni przed zgorzknieniem i obojętnością. Z tego powodu, a także z uwzględnieniem wszystkich wspomnianych wyżej przyczyn, ludzie tworzą Nieludzi – tworzą krasnoludki, by z ich pomocą zmieniać świat.

Zaglądę krasnoludków przepowiadano już wielokrotnie. Aptekarz w eposie *Hermann und Dorothea* Johanna Wolfganga von Goethego z nostalgią wspomina podziw, jaki niegdyś budziły jego kolorowe krasnale ogrodowe, i dodaje, że teraz rzekomo „wszystko ma być inne i w dobrym smaku”. Okazuje się jednak, że nie tak łatwo zniszczyć krasnoludki. Świadczy o tym nie tylko nowa moda na *Gartenzwerge* w Niemczech, ale i powstające wciąż utwory literackie, których nieludzie są bohaterami, a także i niniejsza krasnoludkologiczna debata.

Na zakończenie chciałabym powrócić do doświadczeń moich studentów z filmem Disneya. Wyposażeni w krasnoludkowe słownictwo, często wyjeżdżają do Włoch na studia czy stypendia językowe. Kilkoro zdradziło mi po powrocie, że ku ich zdumieniu ta odnowiona w trakcie zajęć znajomość z krasnoludkami wraz z jej amerykańsko-włoskim kontekstem bardzo się przydała w trakcie pobytu we Włoszech jako baza nie tylko językowa, ale i kulturowa.

Swoją wypowiedź chciałabym zamknąć jeszcze jedną uwagą – próbując dociec, po co ludziom krasnoludki, nie można zapomnieć o przyczynie, która łączy w sobie wszystkie tu przywołane i którą stara niania z pewnością wskazałaby jako najbardziej oczywistą: krasnoludki dają szczęście, a każdy człowiek chce być szczęśliwy.

Głos I: O, to było mocne! Od razu lepiej się poczułem.

Głos III: Nie wiedziałem, że my IM jesteśmy aż tak potrzebni.

Biedni ci Duży Ludzie. Co oni by bez nas zrobili?

Głos V: Litoości!!! Tu przecież nastąpiło straszne materii poplątanie, nie widzicie? Nieśmiałek, Wesolek, Śpioszek?! Przecież to potwory, chciałem powiedzieć stwory Hollywoodu! Disney Homerem krasnoludków – może to od razu rozpowszechnimy jako slogan reklamowy w mass-mediach, co? To są przecież filmowe ogrodowe krasnale. One nie istnieją naprawdę! Pewnie, że jesteśmy Dużym Ludziom potrzebni – to widać, słysząc i... hm... – wręcz niezbędni, ale wybór tych marnych podróbek z kreskówki na naszych reprezentantów dowodzi ponad wszelką wątpliwość, jak dalece rozeszły się nasze drogi. Biedne ludziska, już nawet nie widzą różnicy!

Głos VII: Ba... De gustibus...

Głos IV: Jeśli tak, to dlatego, że w dzisiejszych czasach rzeczywiście Dużi nic, zupełnie nic o nas nie wiedzą. I to, zwracam ci uwagę, nie dlatego, że nie chcą – najlepszy dowód cała ta ich dzisiejsza debata czy choćby ostatnia wypowiedź (ależ ta dziewczyna ma intuicję!) – ale dlatego, że my im tej szansy nie dajemy. Wycofaliśmy się z ich życia, pochowaliśmy się gdzieś głęboko i już ich nie dopuszczamy do siebie. Więc się nie dziw, że sobie nas wyobrażają, jak umieją. Powinniśmy się chyba czuć zaszczyceni, przecież, jak to się mówi: „weszliśmy na zawsze do literatury światowej” i to wysokiej, jesteśmy postaciami literackimi, artystycznymi kreacjami.

Głos V: No, no, tylko nie MY! ICH wyobrażenie o nas, na to się zgodzę. Przyznacie, że mylić jakieś wirtualne skrzatopodobne stworki z nami, krasnoludkami z realu, to szczyt ignorancji! Inna sprawa, że signifiant nie zawsze koreluje z signifié...

Głos VII: Czy to znaczy, że nas już całkiem zdekonstruowano...

Głos I: Raczej zrekonstruowano... tylko jakoś odwrotnie...

Głos III: Nas zapomniano!!!... Dopuszciliśmy do tego, że nas zastąpiono. I to kim? Dinozaurami, kosmitami, jaskiniowcami...

Głos I: Panem Spockiem...

Głos VII: King-Kongiem...

Głos II: Spidermanem, Batmanem, Supermanem!

Głos IV: I innymi manami! Basta! Sami od rana do nocy gapicie się na seriale albo podglądacie gry komputerowe i tylko marzycie, żeby wcielić się w tego nieokrzesanego olbrzymia Gimlego (Wybacz Gimli, nie musisz od razu chwycić za topór! Sam wiesz, że to nie ma nic wspólnego z TOBĄ). Tylko science-fiction i fantasy wam w głowach. Dobrze o tym wiem. Sza teraz! Posłuchajmy!

BOGDAN SYVANYCH: Usłyszeliśmy tutaj wiele ciekawych rzeczy na temat krasnoludków w kontekście antropologii i poznaliśmy obraz krasnoludków w literaturze. Można powiedzieć, że są dwie grupy ludzi: ci, którzy uznają istnienie krasnoludków, i ci, którzy go nie uznają. Ale to, że jacyś ludzie nie uznają krasnoludków, nie znaczy wcale, że one nie istnieją. Ja, na przykład, od czasów dzieciństwa wierzę, że krasnoludki są. A dlaczego są ludziom potrzebne? Myślę, że człowiek jest taką istotą, która się

boi samotności. Jeżeli więc w jego prywatnej przestrzeni czegoś brakuje, to stara się stworzyć sobie przyjaciela, kogoś, kto tę przestrzeń wypełni. Można zauważyć, że większa część istot stworzonych przez człowieka – nie wszystkie, ale bardzo wiele – człowieka przypomina. To nie są ludzie, ale przypominają ludzi, czyli w jakimś sensie też są ludźmi.

Głos III: „W jakimś sensie ludźmi”?! Jeśli te ich badania mają polegać na antropomorfizacji nas, to ja już wolę, żeby w ogóle w nas nie wierzyli!

Głos V: Zawsze przecież możesz znanomorfizować ICH!

Głos IV: Cicho! Dość tych bzdur!

JAN KIENIEWICZ: W tym, co pan powiedział, łączą się dwie kwestie, w moim przekonaniu podstawowe. Mianowicie: wierzymy czy nie wierzymy, jest jakiś świat określony jako krasnoludkowy. Ten świat, być może, plasuje się tylko w przestrzeni wyobrażonej. Ale z przestrzeni wyobrażonej pan dopuszcza do siebie owe twory wyobraźni lub postaci istniejące rzeczywiście – z punktu widzenia pana osobistych potrzeb nie ma to zasadniczego znaczenia. Nie jest istotne, czy ten krasnoludek ma jakąś postać materialną, zwłaszcza że nie jest człowiekiem, czy też jest on wytworem wyobraźni. Chodzi o samotność. Czy w tym wypadku wystarczy dopuszczenie do siebie, zaproszenie do siebie postaci ze świata wyobrażonego? Świat wyobrażony, to świat przedstawiony, świat literatury, opowieści, baśni, bajki, wszystkiego tego, co istnieje na zewnątrz nas. Ale czy otwierając swoją przestrzeń duchową, potrzebę obcowania z tymi postaciami, nie odczuwa pan pokusy, żeby ów świat troszeczkę ubogacić, wymodelować i dostosować do własnych potrzeb? To znaczy: czy rzeczywiście świat krasnoludków jest światem danym człowiekowi w postaci skodyfikowanej literacko, a jeszcze szerzej – czy jest światem kulturowo skodyfikowanym? A może przypadkiem jest tak, że jeżeli – jeżeli bardzo tego chcemy – nie ma takiej ilości krasnoludków, której byśmy nie mogli mieć wokół siebie? W każdej chwili, na każde zawołanie. Kiedyś pró-

bowiałem w domu policzyć, ile tego jest. Wyszło mi grubo ponad setkę. Wszystkie imiona pamiętam.

Po co mi krasnoludki? Ja wiem, do czego mnie są potrzebne krasnoludki, ale dzisiaj nie chodzi o to, abyśmy, pani profesor Borowska i ja, wypowiedali się z naszych intymnych potrzeb. Chodzi właśnie o to, o czym pan powiedział. Człowiek jest samotny. I dziwnym trafem próbuje uporać się z problem samotności nie w drodze budowania relacji z drugim człowiekiem, tylko z krasnoludkiem. Prawda? Czy tak to jest? Czy krasnoludki są naszym zastępczym partnerem we wszelkich naszych potrzebach życiowych? Bo to się chyba zdarza... Jak to państwo widzą?

HALSZKA WITKOWSKA: Chciałabym odwołać się do pewnej obserwacji, którą poczyniłam w trakcie badań, jakie prowadziliśmy pod opieką doktor Czetwertyńskiej na temat tego, jak w tej chwili dzieci widzą krasnoludki, jak krasnoludki istnieją w ich życiu. I tu muszę zmartwić wszystkich, ponieważ te najmłodsze dzieci, w wieku 4–5 lat, niestety już coraz rzadziej sięgają po zabawki w postaci krasnoludków, po – tak bym to nazwała – motyw krasnoludków. Zastępują krasnoludki czarodziejkami, czarodziejami, różnymi postaciami fantastycznymi.

Takim nowym bohaterem jest, na przykład, Ben-Ten. To dziesięcioletni chłopiec, który ma zegarek pozwalający mu w momencie jakiegoś zagrożenia dla świata zmienić się w potwora. I ten potwór ratuje świat. Sam pomysł jest bardzo ciekawy, ale – i do tego dążę – kiedyś wystarczał nam bohater, który nie miał żadnych wyjątkowych mocy. Nie był ogromny, nie był silny, nie ratował całego świata, ale mogliśmy mu się zwierzyć. Mógł nam naprawić buty czy pomóc w stajni przy koniach i choć nie miał ogromnej mocy, czuliśmy się przy nim bezpiecznie.

A teraz potrzeba kogoś silniejszego, kogoś, kto ma wyjątkowe zdolności, przy którym można się schować, ukryć... Dzieci potrzebują teraz coraz więcej magii, coraz więcej czarów, bo nie czują się bezpiecznie przy kimś jeszcze mniejszym od siebie.

Druga moja myśl byłaby taka: krasnoludki kojarzyły mi się zawsze z ogniskiem domowym, mówiło się, że mieszkają pod łóżkiem, pod komodą, pod poduszką. Tymczasem dzisiaj – tak mi się wydaje – dzieci coraz bardziej oddalają się od tego domowego ogniska. Coraz więcej spędzają czasu w przedszkolach, przebywają tam nawet do godziny dwudziestej, a gdy już wrócą do domu, idą spać... Tak mówiły same przedszkolaki – że nie mają już siły czytać, rozmawiać z rodzicami. Wracają do domu i idą spać. I to jest problem: ognisko domowe zaczyna zanikać i nie ma już szans na kontynuowanie tradycji, dzieci już nie pomagają mamie w robieniu makaronu czy zupy. A te krasnoludki były częścią właśnie takich obrządków domowych... Tak mi się wydaje.

JAN KIENIEWCZ: Bo krasnoludek miał dawać dobry przykład. Ale chyba trafia pani w punkt. Krasnoludków nie ma. Powtarzam: w cudzysłowie. Postać krasnoludkowa może mieć kształt rozmaity. Krasnoludków nie ma, ponieważ nie ma ogniska domowego, które jest ich środowiskiem naturalnym. Tym środowiskiem nie musi być wcale ognisko wiejskie. Krasnoludek doskonale adaptuje się w środowisku miejskim. To przesąd, że krasnoludkowe środowisko jest tylko wiejskie. Po prostu wiejskie środowiska trwały długo, a miejskie relatywnie krótko. Są więc powody i preferencje, by przyjmować wizję świata przedindustrialnego albo postindustrialnego dla wszystkich opowieści.

Natomiast to, że krasnoludki są za słabe dla współczesnych maluchów... Cóż, one szukają czegoś potężniejszego. Też mi się to wydaje dosyć zrozumiałe. Dawniej krasnoludek był partnerem. Ale opieka nad małym „dużym człowiekiem” należała do jego rodziców, prawda? Rolę tarczy obronnej spełniali ojciec, matka (dziadkowie raczej do innych celów byli używani). Ale to oni pełnili tę rolę, to oni ratowali świat, to oni go tworzyli. Dzisiaj ich nie ma. Są bezsilni, bezradni. Zwykle jest ich pięćdziesiąt procent, tych rodziców. W związku z tym krasnoludek jest również bezsilny. Bo i co on może?

Nie zwałabym zatem, zresztą pani też tego nie robiła, wszystkiego na media, które serwują najrozmaitsze wzory. Tylko ująłbym to dokładnie w ten sam sposób: krasnoludki czują się niepotrzebne w tym znaczeniu, że nie są w stanie sprostać okolicznościom, w których się znaleźli mali „duzi ludzie”, czyli dzieci. Ale z państwa badań wynikają także inne wnioski, które są równie przerażające, czyż nie? Pani Grażyno?

GRAŻYNA CZETWERTYŃSKA: Ja byłam szefową wielkiej ekipy śledzącej krasnoludki...

JAN KIENIEWICZ: Całe miasto chyba zwiedzili...

GRAŻYNA CZETWERTYŃSKA: Miasto również, ale my poszukiwaliśmy krasnoludków nawet na innych kontynentach. I rzeczywiście wyniki są dosyć smutne. Tak jak to, o czym mówiła przed chwilą koleżanka, że dzieci potrzebują kogoś mocnego, kto załatwi wszystko raz dwa. Tymczasem krasnoludek musi pocierpieć razem z człowiekiem, porozmawiać z nim trzeba, przekonać do czegoś. Dzieci szukają przede wszystkim szybkich rozwiązań. A co za tym idzie, w ogóle nie próbują budować światów.

Przeczytałam bardzo wiele wypracowań dzieci małych i dzieci dużych. Spośród tych ostatnich wyjątek stanowi miłośnicy literatury *fantasy*, którzy budują sobie jakiś świat... Mnie jest trudno go zrozumieć, bo nie fascynuję się tą literaturą, ale oni mają świat... Natomiast wiele dzieci, zwłaszcza tych młodszych, w ogóle nie zagłębia się w świat fantazji. I to jakoś przerażająco zgadza się z tym, co się w ogóle dzieje z wyobraźnią dzieci, z ich umiejętnością opowiadania, z ich umiejętnością wymyślania.

Wszystko musi mieć proste rozwiązanie. Jeśli nie ma prostego rozwiązania, to jest niedobrze. I tak też dzieci nasze wypadają we wszystkich testach. Badania mówią, że mają rozwinięte rozmaite umiejętności: czytają, świetnie skanują tekst i wybierają informacje, ale zapytane: „A co ty o tym sądzisz? A co by było, gdyby to wyglądało zupełnie inaczej...? A co by się stało, gdyby zmieniło się to i to...” – już sobie nie radzą. Bo nie wiedzą. Bo nikt im

nie pozwolił nigdy niczego wymyślać. Dlatego z taką wielką dumą opowiadam o swoich doświadczeniach, kiedy światy krasnoludkowe pojawiły się w otoczeniu dzieci mi bliskich, i o doświadczeniach dzieci, które usiłowały opowiedzieć, jak na przykład wygląda rodzina krasnoludkowa. To nie zawsze jest ten świat opisany przez literaturę, ale świat zbudowany na podstawie literatury. Bo jedno i drugie pozostaje w dużej zależności. Dzieci nieczytające albo dzieci, którym nie czyta się literatury, nie pokazuje tamtych światów, mają trudność z ułożeniem własnego świata krasnoludkowego. On nie weźmie się znikąd. On nie może być prostą kopią naszego zewnętrznego życia, bo po co robić drugi taki sam świat. Trzeba by stworzyć świat inny. A do tego potrzebna jest znajomość różnych wzorów, czytanie literatury. Tej zaś nie ma kto czytać.

Taki był główny wniosek z badań, które przeprowadziliśmy: że właściwie, ktoś powiedział, „kopnęliśmy drabinę”. Weszliśmy wyżej w świat fantazji, zostały nam jakieś pamiątki, ale ktoś kopnął drabinę i teraz wisimy, a pomiędzy krasnoludkowym światem literatury a naszym współczesnym życiem nie ma nic, nie ma się czego złapać. Nie ma kto wytłumaczyć, skąd się wzięły te krasnoludki, jak one wyglądają i że w ogóle są nam potrzebne. A dzieci wołają: „Chcemy krasnoludków”. Naprawdę przynajmniej jedna trzecia prac mówi, że może bym i chciał mieć takiego krasnoludka, ale nie mam i nawet trochę zadroszczę tym, którzy umieją go sobie wymyślić. To może jest najistotniejsze.

JAN KIENIEWICZ: Pani profesor Borowska mówiła o czymś takim, jak lustro. Oczywiście miała na myśli już raczej dużych „dużych ludzi”, czyli dorosłych. To, co pani powiedziała przed chwilą, kojarzy mi się z kluczowym problemem współczesności, czyli brakiem komunikacji międzygeneracyjnej. To znaczy: między pokoleniami nie ma żadnej więzi komunikacyjnej – ja nie dyskutuję o innego typu więziach, mówię o prostej komunikacji – i to wynika nie tylko z tego, że dzieciom się nie czyta (co

zresztą uważam za katastrofę), ale dorośli też mają problem z krasnoludkami.

Dziecko szuka u krasnoludków bliskości, pomocy, opieki, ale także, co tu ukrywać, szuka lekarstwa na samotność. Dzieci są samotne. Im dłużej siedzą w przedszkolu, tym bardziej są samotne, bo przecież przedszkole nie załatwia sprawy bliskości. Zatem krasnoludek jest rozwiązaniem, a jak się nie ma literatury krasnoludkowej, to i z misiem się nie poradzi. Zresztą, czy miś jest dzisiaj rozwiązaniem? Czy ktokolwiek znajduje pomoc i pociechę w misiu? Który przecież jakieś pokolenia temu był postacią kluczową, gdzieś na marginesie świata krasnoludkowego, to znaczy nie był krasnoludkiem, ale niewątpliwie był przez dzieci wyposażony w rozmaite właściwości, które zostały z tego świata zaczerpnięte. Przynajmniej mój ulubiony miś to miał. To znaczy Miś Niedźwiedzki, bo to jest postać kultowa w moim pokoleniu. Tak więc ja sądzę, że to, z czym problem mają dzieci, jest w jakimś stopniu odbiciem tego, z czym problem mają dorośli. Jedno bez drugiego się nie da rozsypać, nawet jeżeli byśmy próbowali.

RADZHANA DUGAROVA: Najpierw chciałabym zapytać, czy krasnoludki należą do polskiego folkloru, bo ja miałam wrażenie, że one raczej należą do mitologii. Ale albo germańskiej, albo celtyckiej, a nie do słowiańskiej. Myślę, że w takiej postaci, jaką teraz mamy w wyobraźni, krasnoludki zostały wykreowane przez literaturę. Czy ktoś może mi powiedzieć, czy krasnoludki należą do polskiej kultury, do folkloru, czy zostały wykreowane przez literaturę?

JAN KIENIEWICZ: Myślę, że tutaj profesor Bujnicki...

TADEUSZ BUJNICKI: Moje kompetencje krasnoludkowe nie są za wielkie, ale spróbuję... Otóż dzisiejszy pierwszy referat, referat pani Wróblewskiej¹², mówił sporo o tym, jak istnieją krasnoludki w polskim folklorze. Wydaje, że

¹² Prof. Violetta Wróblewska z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu wygłosiła referat: „Krasnal, krasnię, ubożę. Obrazy magicznych ludzików w polskiej prozie ludowej”.

niezależnie od tego, ile krasnoludków przywędrowało z obcych stron, mamy dużą ilość krasnoludków rdzennych. Oczywiście prawdą jest, że wizerunek krasnoludka, przynajmniej w moim wyobrażeniu, wykreowany został przede wszystkim przez literaturę, przez towarzyszące literaturze ilustracje, nie ma też wątpliwości, że podlegał przekształceniom. Dla naszej rozmowy właśnie to jest ważne, że owe przekształcenia dokonały się zasadniczo w XIX wieku. W XIX, na początku XX wieku. Zatem w dużym oddaleniu czasowym. I ta pewna nieadekwatność, o której tutaj się mówiło, chyba stamtąd pochodzi.

Ale chciałbym wspomnieć o jeszcze innej rzeczy. A mianowicie: co powoduje, że krasnoludki są, że tak powiem, w odwrocie. Pamiętam rozmowę przed laty z moją siostrzenicą, która na pytanie, co ze świata fantastycznego jej się podoba, odpowiadała, że czarodzieje i różnego rodzaju potwory, bo „ja strasznie lubię się bać”. Jest taki moment, psychologicznie chyba umotywowany, kiedy dzieci poszukują „mocnych wrażeń”. Strach jest tutaj tym elementem, który przyciąga. Krasnoludek nie jest istotą, której można się bać. Krasnoludek, taki, jakim go sobie wyobrażamy, jest właśnie przeciwieństwem strachu, kjarzy się z opieką.

I wreszcie ostatnia sprawa, o której chcę powiedzieć. Otóż obecny świat wyobraźni dziecięcej jest w moim przekonaniu, wybaczcie państwo to słowo, zmanipulowany przez dorosłych, którzy zajmują się oferowaniem pewnych światów fantastycznych, z pogranicza techniki i magii. I one są w tej chwili bardzo ekspansywne, są też często analogiczne do światów tego samego rodzaju, tyle że dla dorosłych – występują jakby w dwóch projekcjach. To oczywiście nie przeczy wszystkim poprzednim wypowiedziom, ale pokazuje jeszcze jeden aspekt całej sprawy.

ROBERT A. SUCHARSKI: Wracając na chwilę do problemu proveniencji krasnoludków, może warto byłoby powiedzieć parę słów o różnych ich nazwach.

Koszałek Opałek, Nadworny Historyk Króla Jegomości Błystka „pierwszy dowiódł, iż Krasnoludki, ledwie na piędź duże, są właściwie olbrzymami, które się tylko tak kurczą, żeby im mniej sukna wychodziło na spencery i płaszcze, bo teraz wszystko drogie”¹³. Krasnoludki noszą zwykle czerwone czapki¹⁴, skąd pochodzi ich polska nazwa; są też mądre i rezolutne – nie dzieje się więc przypadkiem, że znakomity uczonej doby renesansu Phillipus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim (1493–1542), bardziej znany jako Paracelsus, wyprowadza nazwę bliskich ich krewniaków (ich samych?) – gnomów – od greckiego słowa γνῶμη ‘możliwość poznania, intelekt, myśl’, aczkolwiek dopuszcza także możliwość, że ich nazwa oznacza ‘mieszkańców ziemi’ (gr. γῆ – ‘ziemia’ oraz νομός – ‘miejsce pobytu, mieszkanie’¹⁵). Są także krasnoludki potężne i w tym kontekście dobrze rozumiemy problemy Tolkiena, który nijak nie mógł przekonać swoich wydawców i korektorów, że gdy sam pisze o krasnolud(k)ach, ma wszelkie prawa, by posługiwać się na pierwszy rzut oka niepoprawną gramatycznie angielską formą liczby mnogiej *dwarves* (w miejsce zwyczajowego *dwarfs*, używanego obecnie w niezbyt eleganckiej angielszczyźnie w odniesieniu do ludzi cierpiących na karłowatość). W ujęciu Tolkiena forma *dwarves* oddawałaby pierwotny prestiż tego ludu i należny mu szacunek, które z biegiem czasu zatraciły się w bajkach¹⁶. W podobny sposób postąpiła

¹³ M. Konopnicka, *O krasnoludkach i sierotce Marysi*, [za:] http://pl.wikisource.org/wiki/O_krasnoludkach_i_sierotce_Marysi.

¹⁴ Zdarzało się, że czerwone czapki nosiły (choćby na plakatach) nawet krasnale działające w ramach Pomarańczowej Alternatywy.

¹⁵ Por. П. Я. Черных, *Историко-этимологический словарь современного русского языка*, vol. I, Москва 1999, s. 196.; E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*, vol. I, Amsterdam–London–New York 1966, s. 665

¹⁶ Por. J.R.R. Tolkien, *The Lord of the Rings*, HarperCollinsPublishers, one volume paperback edition, 2002, s. 1110: „It may be observed that in this book (sc. *The Lord of the Rings* – R.A.S.) as in *The Hobbit* the form *dwarves* is used, although the dictionaries tell us that the plural of *dwarf*

Maria Skibniewska, polska tłumaczka Tolkiena, proponując pojęcie „krasnoduda”, dobrze oddające powagę, moc i znaczenie tych istot.

Maria Konopnicka opowiada ustami Koszałka Opałka starożytne dzieje krasnodudków w czasach Lecha, Popieła i Piasta, bardzo je polonizując. Proweniencja krasnodudków nie jest atoli tak bardzo oczywista – nie ulega wątpliwości, że dawne plemiona słowiańskie blisko się znały z rozmaitymi duchami, przyjmowana jednak obecnie kanoniczna postać krasnodud(k)a jest mimo wszystko efektem pomieszania słowiańskich wierzeń z wyobrażeniami germańskimi¹⁷, podbudowanego materiałem *stricte* literackim¹⁸. Pozostając zaś w zgodzie z nauką i „[b]iorąc rzecz pedantycznie, to znaczy po niemiecku, czyli fachowo, czyli od strony *Literaturwissenschaft*...”¹⁹, sięgnijmy po niemieckie opracowanie, tym razem – nieco wbrew Zbigniewowi Herbertowi – od strony *Sprachwissenschaft*. Oto w przepięknej książce, drukowanej – a jakże – frakturą, którą tu zachowujemy, znajdujemy etymologię niemieckiego wyrazu oznaczającego krasnodud(k)a:

is *dwarfs*. [...] But we no longer speak of a dwarf as often as we do of a man, or even of a goose, and memories have not been fresh enough among Men to keep hold of a special plural for a race now abandoned to folk-tales, where at least a shadow of truth is preserved, or at last to nonsense-stories in which they become mere figures of fun”.

¹⁷ Por. A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982, s. 238–239: „[...] mogła następować kontaminacja miejscowych wierzeń o żmijach z wątkami przyniesionymi z zewnątrz, z folkloru germańskiego, lecz raczej dopiero w pełnym średniowieczu. Podobnie należy rozumieć pojawienie się w słowiańskim materiale etnograficznym karłów, krasnodudków, kraśniaków lub małodudków. Ich występowanie ma zasięg pokrywający się ze zlewiskiem ugrofińskim, bałtyjskim i słowiańskim Bałtyku oraz z niektórymi krainami zachodniosłowiańskimi na pograniczu z folklorem germańskim, podczas gdy całe reszcie Słowiańszczyzny wyobrażenie to pozostało obce”.

¹⁸ Por. A. Sapkowski, *Rękopis znaleziony w smoczjej jaskini. Kompendium wiedzy o literaturze fantasy*, Warszawa 2001, s. 192.

¹⁹ Z. Herbert, *Pegaz*, [w:] idem, *Król mrówek. Prywatna mitologia*, Kraków 2001, s. 110.

Zwerg M. (um 1600 daneben im Ostmd. Quergel; noch jest of tmd. und mittelhain. Querg) aus gleichbed. mhd. twêre (g) – getwêre (auch quêrch zwêrch) ahd. twêre M.: ein gemeiniger. Wort; vgl. ndl. dwerg, angl. dweorb, engl. dwarf, anord. dvergr M., schwed. dån. dverg. Als germ. Stamm ist dwêrga- anzusehen, das vielleicht zu der germ. Wz. drag „trügen“ gehört: Zwerg also eigtl. „Trugbild“ ?²⁰.

Zgodnie z taką etymologią byłby zatem krasnoludek formą „iluzji”. Do tej etymologii Julius Pokorny dodaje także, iż krasnolud(ek) mógł być istotą bardzo zwodniczą i lubiącą szkodzić, a to z tej racji, że nosi nazwę opartą na praindoeuropejskim rdzeniu **dh̥uer-* ‘krzywdzić’²¹. Co ciekawe, niemiecki słownik etymologiczny wydany pod tym samym tytułem i nazwiskiem, ale przerobiony przez Elmara Seebolda, podaje (w wydaniu 24., opublikowanym tak w wersji książkowej, jak też elektronicznej), że etymologia słowa *Zwerg* jest niejasna (*Herkunft unklar*), ale – podobnie jak to ujmują wcześniejsze wydania – nie wyklucza, że iluzyjność jest istotą krasnoludztwa (*Vielleicht gehört das Wort (sc. Zwerg) zu trügen*)²².

Maria Konopnicka używa wymiennie słowa „krasnoludek” i słowa „skrzat”. To ostatnie jest ewidentnie pochodzenia niemieckiego. Oddajmy głos Aleksandrowi Brücknerowi, klasykowi polskiej etymologii:

skrzat, w słowniczku z r. 1500: „duchy rodowe, lary (rzymskiej), skrzatowie, ich zowiemy mali ludzie”, w znacznie starszym rękopisie: „mali ludzie” („pigmeus”) *krzat* (zam. *skrzat*); do dziś u ludu znany, jest i *skrzot*; powszechne u Słowian zachodnich; u Czechów *skrzátek*, *szkrzítek*, u Słowiańców *skrat(el)*, o ‘jedy’ i o ‘duchu-

²⁰ F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, fünfte verbesserte Auflage, Strassburg 1894, s. 423.

²¹ J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern und München 1959, s. 279. Por. *Lexikon der indogermanischen Verben*, unter Leitung von Helmut Rix, zweite, erweiterte und verbesserte Auflage, Wiesbaden 2001, s. 159–160.

²² F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, bearbeitet von Elmar Seebold, 24. durchgesehene und erweiterte Auflage, Berlin, sub voce *Zwerg*.

-górniku'. Prasłowiańskie *uboże* czy *dziada* (lub „domowego”) zastąpił więc niem. *Schratt*, ‘duch leśny, dziki mąż’, staroniem. *scrat(o)*²³.

Poza stwierdzeniem, że jest to w polszczyźnie germanizm²⁴, niewiele więcej da się powiedzieć – cytowany już słownik etymologiczny języka niemieckiego konstatuje z rezygnacją, że poszukiwanie pochodzenia tego słowa, ze względu na jego znaczenie i fonetyczną zmienność, jest bezcelowe i z góry skazane na niepowodzenie (*aussichtlos*)²⁵.

Nie ma całkowitej pewności, skąd się wziął termin „(u)bożę” (znany także w wariantach: „uboże”, „boże” i „bożę”) – biorąc pod uwagę, że naczelnym zadaniem domowych duszków opiekuńczych jest zapewnienie pomyślności i powodzenia, w tym także majątku, należy szukać w tym słowie rdzenia znaczącego ‘bogactwo’; innymi słowy, byłoby (u)bożę pochodną ogólnosłowiańskiego wyrazu ‘bóg’ (*bōgъ – samo w sobie irańska pożyczka)²⁶, poprzedzonego w pewnym, bliżej nieokreślonym momencie, negacją ‘u-’²⁷. Aleksander Gieysztor, powołując się na opinię Stanisława Urbańczyka, pisze, że termin ubożę „powstał w czasach chrześcijańskich, kiedy ducha domowego zepchnięto do rzędu kultów zakazanych, kiedy stał się ubogim, biedactwem”²⁸. Właśnie taką historię opowiada dzieciom Koszałek Opalek – szkoda, że przestraszony przez bąki zalał atramentem swą szacowną kronikę. Jej pozbawieni, skazani jesteśmy jedynie na domysły.

²³ A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1993 (przedruk wydania z 1927), s. 497.

²⁴ O germańskich skrzatach por. np. J. Grimm, *Teutonic Mythology*, vol. II, Mineola New York 2004, s. 481.

²⁵ F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, sub voce *Schratt*.

²⁶ Por. R. Derksen, *Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexicon*, Leiden–Boston 2008, s. 50.

²⁷ Ibidem, s. 506.

²⁸ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, s. 235.

Głos IV: No cóż, si desint vires... Nic dziwnego, że Duży Ludzie wymyślają dla nas tyle różnych imion i określeń...

Głos I: A potem je badają „naukowo” i dochodzą ich etymologii, ha, ha, ha!, chociaż te nazwy nic wspólnego z nami nie mają!

Głos IV: Nie przerywaj! Chciałem powiedzieć, że inaczej nie mogą, dopóki nie poznają naszego języka i naszej historii starożytnej.

Głos VII: Nigdy nie poznają naszego języka! Prawda?

Głos III: Jasne! Podoba mi się zdanie, że „iluzyjność jest istotą krasnoludztwa”, jakkolwiek Duży je chyba źle rozumieją, boć przecie nie chodzi o to, że MY jesteśmy formą „iluzji”, tylko że MY umiemy iluzję tworzyć i...

Głos V: Ty Zwergu jeden! Zaraz powiesz, że oszukujemy, że niszczymy, że...

Głos III: No cóż, tak i nie. Dobrze wiesz, że niektórzy z nas, na szczęście nieliczni, używają naszych, hmm, hmm.... mocy także po to, żeby zwodzić, szkodzić i dokuczać z czystej złośliwości.

Głos IV: Masz rację, tak nie można! Ostatecznie – jak tu usłyszeliśmy – jesteśmy ponoć „gnomami”, a to zobowiązuje. Rozróżniamy, co dobre, a co złe...

Głos I: A co jest co?

Głos IV: Nie przerywaj! Przecież wiecie, że podstawowe zasady etyki to my podpowiadaliśmy Dużym, choćby takim Grekom (podobnie jak nasi krewniacy rozproszeni po całym zamieszkanym świecie swoim miejscowym Dużym Ludziom), i że je z nimi dzielimy. Oni nas mają za „dzikich”, a nie wiedzą, że byliśmy ich nauczycielami i przewodnikami. Aż wydało im się, że zjedli wszystkie rozумы, więc zrobili to, co uczniowie robią zazwyczaj swoim mistrzom, zrzucili nas z piedestału, zlekceważyli nas i porzucili...

Głos III: Abandoned to folk-tales, co? Jak widać jednak, próbują to naprawić. Poczekajmy cierpliwie, zobaczymy, jak się te ich badania krasnoludoznawcze rozwijają, i wtedy zdecydujemy wspólnie, czy im pomóc, czy nie.

Głosy: Słusznie! Racja! Przekonamy się!

PRZEMYSŁAW KORDOS: Gdy myślę o krasnoludkach, nie przychodzą mi (niestety?) do głowy ani postaci w czerwonych czapczkach, ani stworki z ilustracji do opowieści Konopnickiej o sierotce Marysi, ani nawet owi śmieszni kompani Disneyowskiej Królowy Śnieżki, ale raczej

krasnoludy pojawiające się na kartach powieści Tolkiena. Wśród nich pamiętam tak zasłużone postacie jak Thorin Dębowa Tarcza czy Balin – towarzysze opisanej w *Hob-bicie* wyprawy Bilba. We *Władcy Pierścieni* dowiadujemy się, że Balin zginął w korytarzach Morii; na jego grobie można odczytać jeden z niewielu krasnoludzkich napisów przytoczonych przez Tolkiena: *Balin Fundinul Uzbud Khazad-Dumu* („Balin, syn Fundina, władca Morii”). Taki obraz krasnoludów wyniosłem z nastoletnich lektur: nieco mrukliwych, niskich, brodatych, wybornych wojowników zakutyh w ciężkie zbroje i walczących wielkimi toporami.

Literatura *fantasy* po Tolkienie powiela i uszczegóławia ten obraz. Krasnoludy są głównymi (i tragicznymi) bohaterami trylogii *Pierścień mroku* Nika Pierumowa. U Andrzeja Sapkowskiego nabierają rubasznym cech: lubią dosadnie zakłąć i dobrze wypić (jak choćby Yarpem Zigrin), ale wciąż pozostają dzielnymi wojownikami. Ponadto Sapkowski czyni z nich, podobnie jak z wiedźminów, ofiary konfliktu międzyrasowego.

Postaci krasnoludów stanowią jeden z biegunów poważnego rasowego konfliktu i w parodystycznych książkach Terry’ego Pratchetta (drugim biegunem są trolle). Eskalację konfliktu opisuje niedawno przetłumaczony XXXIV tom cyklu *Discworld* pod tytułem *Łups!* Krasnoludy są tu istotami sympatycznymi, ale w większości skąpyimi i łasymi na klejnoty oraz złoto. Do głównych Pratchettowskich krasnoludów należy funkcjonariusz Straży Miejskiej Ankh-Morpork, sierżant Cudo Tyłeczek (ang. Cheery Littlebottom), który, a właściwie która, dokonuje swoistego *coming-out* i wyznaje, że jest kobietą. Kontestuje tym samym jedną z konwencji literatury *fantasy*, zgodnie z którą niechętnie wspomina się o żeńskich przedstawicielkach krasnoludzkiej rasy.

Postacie krasnoludów w wersji Tolkienowskiej zostały przeniesione i do gier *role-playing* (RPG). W jednym z najbardziej rozpowszechnionych systemów, *Dungeons&Dragons* (D&D), rasa krasnoludzka opisana jest jako

waleczna, wytrzymała na obrażenia fizyczne i odporna na magię oraz trucizny. Krasnoludy są niskie (4 do 4,5 stopy wzrostu), ale masywnie zbudowane („są tak szerokie, jak wysokie”), a przez to niezbyt zręczne i niezdolne do uników. Dobrze widzą w ciemności, łatwo odnajdują drogę w podziemnych tunelach, a ich rasowymi wrogami są orki i gobliny. Z kolei w systemie *Warhammer* pojawia się bardziej niekonwencjonalna – i mroczna – odmiana krasnoludów: *Dwarves of Chaos*.

Tak jak Tolkien stał się inspiracją dla gier RG, tak gry RPG stworzyły potężną gałąź przemysłu rozrywkowego, jakim są komputerowe gry *role-playing* - cRPG. Wiele z nich bazuje na systemach gier fabularnych, które pozwalają nam nie tylko wyobrazić sobie postać krasnoluda, ale go widzieć i nim sterować. Krasnoludy są ważnymi rasami w grach opartych na systemie D&D czy jemu podobnych, takich jak sagi *Baldur's Gate* czy *Neverwinter Nights*, ale pojawiają się też w większości komputerowych gier *fantasy*. Warto tu wspomnieć uważaną za wymarłą rasę Dwemerów ze świata *The Elder Scrolls*, której podziemne miasta, pełne tajemniczych i niebezpiecznych urządzeń, zwiedza się w prowincji Morrowind. W innej grze, *Arcanum: Przygoda o Maszynach i Magii*, dziejącej się w świecie *fantasy* po rewolucji przemysłowej, krasnoludy są entuzjastami postępu, zwolennikami technologii i przeciwnikami oddanych magii elfów. Wszelka lista krasnoludzkich gier byłaby niepełna bez wzmianki o *Dwarf Fortress*. Jest to jedyna w swoim rodzaju gra strategiczno-przygodowa, w której gracz zarządza całym krasnoludzkim miastem. Uznaje się ją za prawdopodobnie najtrudniejszą i najbardziej skomplikowaną grę w swoim gatunku, a być może w ogóle. Ponadto należy do gier tzw. *rogue-like*, które przedstawiają świat za pomocą cyfr, liter i innych znaków, a bohatera reprezentuje z reguły znaczek @...

Jak zatem widać, krasnoludy mają się w świecie rozrywki dobrze, a ich pozycja jest ugruntowana i niezagrożona. Dlatego proponuję za Terryem Pratchettem zaśpiewać

realne. Mówiła, że widzi małych ludzi, bardzo wesołych, którzy śmieją się z nas i coś tam robią. Być może ona widziała krasnoludki (choć mówiła, że są nadzy)...

Myślę, że w niektórych społeczeństwach ludzie są bardziej otwarci na przyjęcie tej innej rzeczywistości dlatego, że żyje tradycja, że są ci, którzy widzą i którzy mówią innym o tym, co widzą. Takie debaty jak nasza nie są potrzebne. Dla tych ludzi krasnoludki są realne. A jeśli nie krasnoludki, to inne stworzenia. Bo dla mnie „krasnoludki” to albo postacie z filmów animowanych, albo te, o których pisał Tolkien. Dziękuję.

JAN KIENIEWICZ: Tak to jest, pani Radzhano, że w każdej nacji krasnoludki to wytwory tej lokalnej kultury. Skąd się wzięły krasnoludki w polskiej przestrzeni wyobrażonej, to byłby osobny wywód.

Zadawałem sobie pytanie podczas naszych obrad – bo o wszystkim była mowa, a o tym nie – w jakim języku one mówią? W świecie przedstawionym, świecie społecznym, o którym tu głównie mowa, język tych nieludzi jest językiem naszym. Gdyby bowiem posługiwali się wyłącznie własnym, nie moglibyśmy komunikować się z nimi. Musielibyśmy się uczyć ich języka. Nigdzie nie było mowy o tym, że krasnoludki mają dar języków. Przynajmniej w znanej mi literaturze przedmiotu nie spotkałem się z taką sugestią, że krasnoludki mówią po swojemu, a każdy słyszy wielkie dzieła Boże głoszone w jego języku. Takiego przypuszczenia w katolickim kraju nie wysunięto w stosunku do krasnoludków... Sam nie wiem, czy temat ten został rozpracowany. Tolkien oczywiście tę sprawę rozwiązał, ale to jest świat literatury.

Zatem krasnoludki wyraźnie wrastają w kulturę danego narodu, skądkolwiek by się wzięły. To znaczy, że jeżeli nawet z jakichś terytoriów ościennych zaplątały się w nasze teksty, literatura przetworzyła je na nasz gust i zostały w nasz świat włączone. Śląskie są całkowicie zasymilowane, te różne górskie, kopalniane duszki. To jest więc kwestia siły kultury. Natomiast sfera innego świata,

do którego człowiek chce uciekać, z krasnoludkami nam się nie kojarzy. Chyba że przyjmiemy, że wyprawa do Nibylandii jest też ucieczką od świata realnego w świat wyobrażony, która to ucieczka stanowi jak gdyby antypacją lotu narkotycznego, prawda? Ucieczka.

Z obrazu świata dzieci, który tu rysowano, wynikałoby, że dzieciom brakuje różnych rzeczy tak dalece, że skłonne są wybrać dowolną drogę do tego świata, którego im najwyraźniej bardzo potrzeba, a nie zawsze umięją to wypowiedzieć. Sądzę, że dorośli „duzi ludzie” mają ten sam problem, tylko rzadziej się do niego przyznają. Chodzą do różnych poradni. Bo, proszę państwa, głównie skupiamy się na tym, co ja nazywam społecznością krasnoludkową, to znaczy na tym, co pokazuje literatura. Natomiast jeżeli przyjąć, o czym wspominała Radzhana, że w odniesieniu do ludzi „widzących” – ujmijmy to w ten sposób – w odniesieniu do tych, którzy widzą inną rzeczywistość, wchodzi w rachubę świat indywidualny, to znaczy, że „świat krasnoludków jest moim światem”. I tu pojawia się pytanie, czy ten świat społeczny, który nam przekazuje literatura i z którego czerpiemy wzorce do imaginacji, odpowiada potrzebom, które są potrzebami indywidualnego człowieka i jego rodziny.

Są rzeczy, które trudno wyrazić słowami. Krasnoludki to potrafią. To znaczy: krasnoludki potrafią powiedzieć rzeczy, których ludzie nie umięją, boją się, są ograniczeni... Odnoszę wrażenie – w świetle tego wszystkiego, co tu powiedzieliśmy – że odpowiedź na pytanie: po co ludziom krasnoludki, powinna uwzględniać jakby większą gamę ludzkich potrzeb i możliwości, niż na ogół przyjmujemy. Bo to nie jest tylko kwestia poczucia bezpieczeństwa, osamotnienia czy też znalezienia zwierciadła, tak jak pani profesor to ujęła, w którym potrafimy jak gdyby zafiksować swoje człowieczeństwo.

Chciałby zwrócić uwagę państwa na jeszcze jeden drobiazg, który wydaje mi się kluczowy. A mianowicie: krasnoludki, tak jak służą nam w roli zwierciadła, służą też

jako poligon doświadczalny. Służyły. Czy służą dziś, to nie jest dla mnie oczywiste. Ale służyły do przetestowania bardzo istotnej funkcji społecznej, mianowicie do oswojenia obcego. To znaczy: krasnoludek doskonale nadawał się do tego, żeby przetestować na nim zachowania wobec obcego. Otóż dzieci rzadko miały okazję w naturze spotkać się z obcym. Zresztą były przed tym chronione. Katastrofy, wojny i inne tragedie wprowadzały obcego w życie dziecka. Ale dorośli mieli z obcymi do czynienia stale i z kolosalnymi konsekwencjami dla wszystkich. Dla obcych, dla siebie. Otóż przyglądając się krasnoludkom w ich społecznych rolach, widzę i taką, bardzo istotną: krasnoludek jako figura obcego. Krasnoludek nie jest tylko przyjaznym duszkiem. Jest także obcym. Nie jest człowiekiem.

Teraz moje pytanie, które z powodu ograniczeń czasowych być może zawisnie w próżni, ale które muszę postawić. Czy państwo nie myślą, że krasnoludki były pierwszym obiektem testowania naszego okrucieństwa? To właśnie zawiera się w pytaniu: po co ludziom nieludzie? Przecież można sobie wyobrazić kolegów, przyjaciółki, można ożywić swoje zabawki. Do tego nasza wyobraźnia jest zdolna. Po co wprowadzamy nieludzi? Nie przyjaznego pieska, kotka, tylko jakiś twór nieludzki. Otóż pytanie: „Po co ludziom nieludzie?” prowadzi wprost do pytania, które było podstawowe jakiś czas temu i które podstawowe pozostaje. Mianowicie, czy na przykładzie relacji z krasnoludkami nie testujemy, nie ćwiczymy, własnej zdolności do wyobcowania. A w rezultacie do eksterminacji. Bo jeżeli potrafimy sobie wyobrazić nieczłowieka na poziomie krasnoludka, to możemy sobie równie dobrze wyobrazić człowieka przestawionego na ten sam poziom. A jak już nie będziemy traktować go jak człowieka, to jego eksterminacja może się okazać zabiegiem higienicznym, niepowodującym żadnych problemów... Nie jestem pewien, czy obcowanie z krasnoludkami zawsze jest całkowicie niewinne.

PIOTR WILCZEK: Zanim dziś po południu dołączyłem do tego grona krasnoludkowego, myślałem sobie o krasnalach ogrodowych, które miałem okazję bardzo często oglądać. W Polsce pojawiają się zwłaszcza na terenach przygranicznych, choć nie tylko, i są to oczywiście postacie obce – niemieckie krasnale, genetycznie wywodzące się z braci Grimm i z innych tego typu opowieści. Otóż okazuje się – ta informacja zaszokowała mnie – że krasniali niemieckich jest około 25 milionów, to znaczy: w niemieckich ogródkach jest 25 milionów krasniali! Myślę, że te niemieckie krasnale są bardziej ludzkie niż wiele z tych, o których była tu mowa. Być może należało by zastanowić się nad stopniem człowieczeństwa krasniali – bo jedne wydają się bardzo bliskie człowieczeństwa, a drugie w ten czy inny sposób oddalone...

W związku z moim agnostycyzmem, moją niewiedzą na temat krasniali bardzo chciałem wysłuchać referatu profesora Woleńskiego na temat ontologii i metafizyki krasnoludków. I – choć wydaje się to niemożliwe – po tym referacie bardziej uwierzyłem w krasnale, uznałem, że one jakoś się mieszczą w moim wyobrażeniu o świecie. Otóż profesor Woleński porównywał status krasnoludka do statusu anioła stróża. Chciałem o tym przypomnieć w związku z wątkiem samotności, który przewija się w naszej rozmowie. Wydaje mi się, że problem samotności, kategoria samotności jest bardzo ważna w tym kontekście...

Natomiast wracając do stopnia człowieczeństwa krasnoludków: czy mamy tu do czynienia z pewną gradacją, czy jest tu jakaś skala? Może krasnoludki niemieckie, których jest tylko dwa razy mniej niż ludzkich obywateli kraju stanowią zupełnie odrębną kategorię, bo wydają się najbardziej człowiecze ze wszystkich krasniali... Ale to specjaliści muszą mi wyjaśnić...

JAN KIENIEWICZ: To źle pan trafił, bo ja specjalistą od tego, broń Boże, nie jestem.

PIOTR WILCZEK: A takie pan dziś sprawia wrażenie...

JAN KIENIEWICZ: A to dziękuję za komplement. Ja zawsze staram się sprawiać dobre wrażenie.

Jedna tylko uwaga do tego, co pan powiedział. Mianowicie, niezależnie od statusu ontologicznego krasnoludka my dokonujemy na nim operacji antropomorfizującej. To znaczy: my uczłowiczamy. A skoro uczłowiczamy krasnoludka, to możemy także krasnoludka odczłowiczyć. Występuje tu więc ta sama analogia, której cywilizacja europejska używała w stosunku do tak zwanych dzikich, co do których trzeba było rozstrzygnąć, czy są ludźmi, czy nie ludźmi. I których uczłowiczenie polegało na tym, że można było uczynić ich niewolnikami. Sprzedać, kupić. Tak to było... Ameryka, Afryka, Aborygeni... Jednakże uczłowiczenie dzikiego chroniło go, przynajmniej teoretycznie, przed eksterminacją. Ponieważ eksterminacja człowieka pozostawała, mimo że się ją praktykowało, w sprzeczności z oficjalnie uznawanymi zasadami.

Odczłowiczenie sprowadza całą rzecz do tego, czy lubimy polowania, czy nie lubimy, prawda? Z krasnoludkami problem właśnie polega na tym, że to stworzenia, które nie są zwierzętami, nie są ludźmi w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale mają swój status. Dla naszych potrzeb my je czynimy bardziej, coraz bardziej ludzkimi, czy one chcą, czy nie chcą. Ale przecież z równym powodzeniem możemy je zdegradować i przeprowadzić operację, która nam pozwoli dokonać holocaustu na krasnoludkach. To, co pan powiedział o krasnoludkach niemieckich, bardzo mnie poruszyło. One są bardziej ludzkie, więc być może świetnie nadają się do tego, żeby je odczłowiczyć, nadać im status nie ludzi. A skoro to nie są ludzie, to można je wyeliminować.

Tak, ten problem męczy mnie dużo bardziej niż przypuszczenie, że krasnoludki są rzeczywistością autentyczną, bo to zupełnie mi nie przeszkadza. To jest kwestia wiary po części, a po części wolnej woli, ja sam bardzo chętnie uwierzę, nie mam nic przeciwko... Natomiast to, co my robimy z krasnoludkami, nie jest sprawą obojętną. I nie da się zepchnąć do dziecinnego pokoju, z którego zresztą krasnoludki zostały wyprowadzone, co wcale nie okazało

się rzeczą dobrą. Bo to, co wchodzi na ich miejsce, pozostaje zupełnie poza wszelką kontrolą i nie wiem, co z tego będzie. Czy są jeszcze jakieś uwagi?

Głos II: Już nic z tego nie rozumiem... Najpierw nas na siłę ucłowieczali, a teraz chcą odcłowieczać?

Głos I: Sami widzicie. Dla Dużych Ludzi jesteśmy tylko przytępionymi krasnoludami, mięśniakami bijącymi na odlew co popadnie, szpetnie klnącymi pijusami, którym tylko pogoń za złotem w głowie!

Głos II: Ojejku! To tylko zabawa. Wszyscy wiedzą, że to nie my!

Głos V: Uważają, że jesteśmy groźni i mają rację. Potrafimy się obronić i zaleźć za skórę, jak trzeba i komu trzeba. Owa!

Głos VIII: Co ty opowiadasz? Gimli ostatni raz rozwalił toporem orka, kiedy ziemia była płaska! Od niepamiętnych czasów Duzi widzą w nas złośliwe leprechauny, rozwydrzone latawce chochliki, albo i gorzej jeszcze: jakieś wredne gobliny, podstępne gnomy, nieludzkie trolle (jak można pomylić krasnoludka z trollem?), koboldy jakieś, zdradliwe czarne karty – to akurat prawda, nie ma co się irytować! Co to dzieci porywają i na własne odmienne zamieniają, czarną magią się parają i nieczystym mocom służą...

Głos XI: To i nie dziwota, że chcą nas eksterminować...

Głos V: Ten stereotyp zakorzenił się w tradycyjnym...

Głos VI: Przyznajmy, że różnie z tym bywało! Mogę, jak już mówiłam...

Głos IV: Nie teraz. Zgadzam się, że taki karykaturalny obraz krasnoludków jako groźnych albo śmiesznych wielkoludów wynika z ignorancji współczesnych Dużych i że my im „nie dajemy szansy” na zmianę tego image’u. Ale dlaczego nie dajemy im tej szansy? Wiecie wszyscy doskonale! Bo nie możemy! Nie ma dla nas miejsca w ich rozpedzonym świecie. Gdzie mamy się podziąć? W miejskich domach? Szpary w podłodze nie uświadczysz – wszędzie wykładzina jakaś, panele (sam pan profesor o nich wspominał) lub płytki PCV – nie mówiąc już o mysiej dziurze. Okna hermetyczne, żeby dostać się do domofonu trzeba by pewnie we dwudziestu poćwiczyć piramidę cyrkową, no i te schody, dawniej bywały niskie progi, a teraz wszędzie schody...

Głos VII: Tak! Tak! I nie ma co jeść, przecież do zsypu nie wejść... Nawet i talerza nie dadzą wylizać, tylko zaraz pakują do zmywarki...

Głos III: *Dawniej to można było sobie pogawędzić z wróblem czy świerszczem, albo chrabąszczem majowym, a teraz tylko karaluchy w tych ich domach zostały...*

Głos II: *Nie cierpię karaluchów!*

Głos VIII: *Możecie mi wierzyć: na wsi też nie jest lepiej. Przy mechanicznej dojarce o mleku możesz tylko pomarzyć, już prędzej ci gospodarz wódki naleje... No i co my mamy robić? Oni teraz produkują żywność... Sam bym się chętnie przeniósł do komputera...*

Głos V: *Cóż, nasz bionanotop degraduje się równie szybko co środowisko człowieka, na to nie ma rady. Przestaliśmy być domowikami, dziś wszyscy jesteśmy chowańcami, ubożęta biedne!*

Głos IV: *Wygląda na to, że ludzie wyobrażają sobie nas na swoje podobieństwo. Oni się modernizują, globalizują, degradują, to i my też... Homines mutantur, nos et mutamur cum illis (nie bardzo mi to wyszło, ale niech tam). Uszy do góry, pod ziemią zawsze jakoś przeżyjemy.*

Głos III: *I pozwolimy, żeby nam śpiewano: „Złoto! Złoto!”?!*

Głos II: *Nie cierpię... eee...*

Głos VI: *Czemu nie? Złota, byle dobrej próby, nigdy dość!*

NAZARII SEMCHII: *Dokonałem takiego małego odkrycia w dziedzinie filozofii i chciałbym się nim podzielić, dlatego moją wypowiedź będzie tak filozoficzna... Przecież my wszyscy tutaj zebrani jesteśmy – można tak powiedzieć – wytworem fantazji Boga. Krasnoludki zaś istnieją dlatego, że są wytworem naszej fanatazji. Tylko że my jesteśmy głupszy od Boga i dlatego nam świat krasnoludków nie wyszedł taki rzeczywisty. Bóg stworzył człowieka na swoje podobieństwo, a krasnoludek został stworzony na podobieństwo człowieka – nie jest zwierzęciem. Świat fanatazji człowieka jest podobny do człowieka.*

Głos IV: *Coś w tym jest, w tym, co mówi ten Duży Człowiek. Któryś z was zapytał na początku: „Czy my w ogóle istniejemy?”. My mamy świadomość swojego istnienia i swojej odrębności od innych i świata, bywamy (zazwyczaj) głodni i (czasem) zmęczeni, myślimy i czujemy, ergo istniejemy (cokolwiek to znaczy i jakkolwiek ma to sens). Tylko że Duży Człowiek myli się, sądząc, że nasz świat „nie jest na tyle rzeczywisty” co jego świat, on jest po prostu inaczej rzeczywisty! Tak sędzę...*

Chyba... Tak czy inaczej podoba mi się pomysł, że obdarzone świadomością wytwory fantazji Twórcy, same obdarzają świadomością wytwory własnej fantazji, czyli nas, bo jeśli tak jest, to logicznie rzecz biorąc, my – powiedzmy: ludziki – istniejemy na podobnych prawach i mamy podobny status ontologiczny co ludzie. A to mi przypomina, że krasnoludki miewają własne krasnoludki, o czym zdaje się mało kto wie, nawet wśród nas samych! Mam nadzieję, że przynajmniej niektórzy z was pamiętają tych dzielnych-nierozdzielnych z Plimplańskiego lasu²⁹, co to się nimi opiekował kolega po fachu Koszałka Opatka, kronikarz życia lasu, co? No a to z kolei dowodzi, że i my potrafimy „ćwiczyć wyobraźnię”, i nadaremnie poszukiwać jej granic, i wykorzystywać jej możliwości, i tworzyć, tworzyć nowe byty po prostu dla samej frajdy tworzenia. Zgadzam się z Filomittem i nazywam to wolnością!

Głos III: Zgadzam się z panienką Kasią i nazywam to szczęściem!

Głos I: Ciekawe, czy tamte krasnoludki krasnoludków też mają swoje własne krasnoludki?

JAN KIENIEWICZ: Musimy już kończyć. Chciałem przypomnieć, że podczas naszych obrad mieliśmy prezentację tekstów dziecinnych, w których przedstawiony został akt stwórczy. Jeden z owych tekstów opowiadał, jak krasnoludki były lepiące z plasteliny przez Pana Boga, który potem zajął się ludźmi, a o nich zapomniał. Ten utwór, siedmiolatka chyba, zrobił na mnie piorunujące wrażenie. Trzeba powiedzieć, że to jest równie przejmujące jak świadomość, że nasi przemili i znakomici pod każdym względem studenci nie wiedzą, co to jest ugor. Przetestowałem to na studentach spoza naszej uczelni i skutek jest równie piorunujący. Nikt nigdy nie słyszał o żadnym ugorze.

Głos VII: Ja słyszałem! Ja wiem!

Głos IV: Nie ma czym się chwalić. Uczyni z ugoru urodzającą rolę, to będziesz mógł się chwalić!

Głos II: Cała ta debata to taka „orka na ugorze”, prawda?

Głos IV: Mam nadzieję, że nie. Dużym Ludziom rzadko udaje się utrzymać na dłużej dobrosąsiedzkie stosunki, jeśli się czymś

²⁹ Z. Żakiewicz, *Dwaj dzielni z Pimplańskiego lasu*, Warszawa 1976.

od siebie różnią (albo sądzą, że się różnią). Kto wie? Może kiedyś w przyszłości z nami pójdzie im lepiej? Może dojrzeją kiedyś do współistnienia z nami na równych prawach i dzięki temu nauczą się szanować innych ludzi?

KRASNOLUDKI ANDERSENA. GŁOSA DO DEBATY

Dwie baśnie Hansa Christiana Andersena, *Krasnoludek u kupca* (*Nissen hos Spekhøkeren*, 1853) oraz *Krasnoludek i pani* (*Nissen og Madamen*, 1868) łączy nie tylko tytułowy bohater oraz fakt, iż w obu pojawia się postać kobiety – pani kupcowej albo pani ogrodnikowej – obdarzonej w przeciwieństwie do męża – kupca albo ogrodnika – „darem wymowy”. Otóż obie te baśnie uznać można za przykład literatury o literaturze lub ściślej: literatury o oddziaływaniu literatury, a w każdym razie za przykład baśni o poezji i o tym, jak odmienia poezja ludzi tak zwykłych, tak domowych i całkiem niepoetycznie praktycznych jak krasnoludki.

Krasnoludek ratuje cudowną książkę

Pierwsza opowieść dzieje się w domu kupca. Mieszka tam krasnoludek, który na Boże Narodzenie dostaje od kupca „talerz kaszy z dużym kawałkiem masła w środku”. Nie wiemy, czy kupiec widział kiedykolwiek krasnoludka ani czy tak naprawdę wierzy w jego istnienie, wiemy, że daje mu kaszę z omastą. I to obfitą. W domu kupca mieszka też student i to on pewnego wieczoru w zadrukowanym papierze, którym kupiec owinął ser, rozpoznaje stronicę książki z wierszami; rezygnuje z sera i za osiem szylingów otrzymuje od kupca „resztę tego papieru”; odchodząc, pozwala sobie na żartobliwą, a zdaniem krasnoludka arogancką i nieuzasadnioną uwagę na temat niewiedzy kupca w sprawach poezji. Przekonanie o arogancji (oraz

ignorancji) studenta dzielają przedmioty znajdujące się w mieszkaniu kupca, którym krasnoludek udziela głosu. Tak się jednak dzieje, że krasnoludek poznaje moc i wartość książki, a nawet gotów jest porzucić z jej powodu kupca i zamieszkać u studenta. To o niej myśli, kiedy wybucha pożar, ale ostatecznie nie decyduje się odejść od kupca – postanawia „dzielić czas między nich obu”.

Można powiedzieć, że krasnoludek, który waha się, nie umiając dokonać wyboru między kupcem i studentem, to człowiek, w którym zmysł praktyczny i chęć zaspokojenia cielesnych potrzeb walczy z pragnieniem czegoś wyższego, czegoś, co go uszlachetnia i uszczęśliwia duchowo.

Ale czy tylko o to chodzi w tej historii?

Andersen zostawia nas z kaszą: „My wszyscy chodzimy przecież do kupca – po kaszę”. Jakby upodobanie krasnoludka do kaszy mogło ośmieszyć heroizm, z jakim ratował cudowną książkę, albo zachwiać naszą wiarą we wzniosłość i powagę wzruszenia, które go ogarniało, gdy przez dziurkę od klucza wpatrywał się w wypełniony poezją pokój studenta. Ale nie dajmy się zwieść przewrotnemu narratorowi! *De te fabula narrat*, miły czytelniku. To krasnoludek, zjadacz kaszy, chce ocalić – i ocala – książkę z wierszami. Nie umiał jej rozpoznać, gdy poniewierała się w sklepie, on zaś w sprawie tego, co jest, a co nie jest poezją, radził się beczki albo młynka do kawy. Nie umiał jej otworzyć i sprawić, by przemówiła, a kiedy już uczynił to ktoś inny (zresztą ktoś, dla kogo nie miał krasnoludek poważania), on pozostał widzem i słuchaczem, nie umiając, z jakiegoś niewytłumaczalnego powodu, przestąpić progu świata, który się stwarzał i przyzywał krasnoludka za każdym owarciem cudownej książki... Tego wszystkiego więc nie umiał, ale to on książkę uratował.

Student nie wahał się wyrzec dla niej sera, wiedział, jak wysnuć z niej złoty promień, który przemieniał się w drzewo, i jak wydobyć „cichy, śliczny śpiew”. Czy to znaczy, że student, w przeciwieństwie do kupca czy krasnoludka, czytał książkę, jak to się mówi, „ze zrozumieniem”? Albo

że czytając, zaczynał tworzyć własną? Być może. Ale kiedy wybuchł pożar i „każdy chciał ratować to, co miał najmilszego”, student nie ratował nic, jakby to, co dla niego było „najmilsze”, nie nadawało się do ukrycia w kieszeni, tak jak nadawały się kolczyki pani kupcowej czy jedwabna mantylka służącej, nie mówiąc już o papierach wartościowych samego kupca. A może student nie rozumiał – nie odczuwał – zagrożenia? Może ogień, który ogarnął sąsiednie domostwo i któremu przyglądał się z takim spokojem, przypominał mu ów promień, rozjaśniający co wieczór jego pokój na poddaszu i przyciągający pod dziurkę od klucza małego krasnoludka? Może student był kimś, kto zawsze znajdzie, zawsze rozpozna wśród śmieci i starych papierzysk cudowną książkę, nie tę, to inną, i nie będzie myślał o serze ani o kaszy, będzie wiedział, jak ją otworzyć, jak czytać, jak dalej pisać. Tak czy owak, to nie student zląkł się, że cudowna książka przepadnie w płomieniach...

Jesteś, czytelniku Andersena, takim krasnoludkiem w czerwonej czapce. Chodzisz do kupca po kaszę (a najbardziej lubisz tę z wielkim kawałkiem masła), masz w sobie odrobinę magii (zwykle nie wiesz, skąd ani po co), która pozwala ci udzielić daru wymowy – który zabierasz na chwilę śpiącej pani kupcowej – rozmaitym beczkom i młynkom; ufasz im (przecież służą kupcowi), a głupotę ich poglądów i butę, z jaką je wypowiadają (tak naprawdę mogą to uczynić tylko dlatego, że ty udzieliłeś im głosu i że w ogóle chcesz ich słuchać) nazywasz rzetelnością i niezależnością. Na szczęście od czasu do czasu coś sprawia, że biegniesz na jakiś strych i stajesz przed jakąś dziurką od klucza (nie obawiaj się, nic nie sugeruję!), przed drzwiami, za którymi dzieją się cuda i których nie masz siły otworzyć, i trwasz tak, onieśmielony, zapłakany i szczęśliwy, nie czując chłodu i nie słysząc wiatru. Dopóki dzieją się cuda. Potem zaczynasz drżeć z zimna i przypominasz sobie o kaszy. Ale kiedy w sąsiedztwie wybucha pożar i każdy chce ocalić to, „co ma najmilszego”, a ci, którzy nie mają nic, a także ci, których dobytku nie imają się płomienie, patrzą

na ogień jak na widowisko, to ty postanawiasz uratować cudowną książkę z poezją. Masz przecież czerwoną czapkę, w której książka będzie bezpieczna.

Dlatego upodobanie do kaszy zostanie ci wybaczone.

Krasnoludek nie rozumie metafory

Pani ogrodnikowa z drugiej opowieści nie wierzy w krasnoludki. Gniewa to krasnoludka, który mieszka w jej domu, gniewa tym bardziej, że pani ogrodnikowa jest odczytana, ma głębokie myśli i pisze wiersze, powinna zatem wiedzieć o istnieniu krasnoludka i nie nazywać go „pojęciem”. Pani ogrodnikowa zostanie ukarana: krasnoludek sprawi, że wykipi garnek, w skarpetach ogrodnika zrobią się dziury, a uchylone drzwi wpuszczą do spiżarni kota, który wychłepce śmietaną gęstą jak papka z mąki. Czyżby krasnoludek miał nadzieję, że ktoś, kto zachwyca się zorzą wieczorną i powtarza, że „ziemia jest piękna w swej niedzielnej szacie”, za dziury w skarpetach będzie kiedykolwiek winił krasnoludka, a chcąc go przyjaźnie do siebie usposobić, podaruje mu na Boże Narodzenie talerz kaszy?

Męża pani ogrodnikowej, za złe mającego żonie niepilnowanie garnków z kaszą i zajmowanie się poezją, krasnoludek nie oskarża o niedowiarstwo. Być może ogrodnik, w przeciwieństwie do swej utalentowanej i wykształconej żony, wierzy w krasnoludki. Być może, gdyby obdarowywanie krasnoludka kaszą było jego obowiązkiem, z nadzieją każdej Wigilii wypełniałby ten obowiązek sumieniem i z hojnością, jak ów kupiec używający do pakowania sera starej książki z poezją.

Krasnoludek zmieni zdanie o pani ogrodnikowej w chwili, gdy usłyszy jej wiersz poświęcony mocy poezji, która w niej mieszka i nią włada, a którą pani ogrodnikowa przyrównuje do małego krasnoludka. Pojmując wiersz dosłownie, krasnoludek poczuje się doceniony i szczęśliwy, bo trudno zaprzeczyć, że taki wiersz jest piękniejszym

niż talerz kaszy znakiem, że istnienie krasnoludka zostało przyjęte do wiadomości, a jego natura poddana opisowi i refleksji.

Kot, komentując nagły przypływ krasnoludkowego uwielbienia dla pani ogrodnikowej – zapewne i kot zrozumiał jej wiersz dosłownie – zauważy z przekąsem, że krasnoludek zachowuje się jak człowiek, a pani ogrodnikowa jest przebiegła³⁰. Narrator, który wie o wiele więcej niż kot i bez wątplenia zna się na metaforach, powie, że to nie pani ogrodnikowa, lecz krasnoludek okazał się przebiegły jak człowiek. No cóż, wiemy skądinąd, że przebiegłość leży w naturze krasnoludków. Czy fakt, że nasz krasnoludek stał się przebiegły na sposób ludzki wyróżnia go spośród innych skrzatów, gnomów, domowików, goblinów, koboldów...? Czyżby narrator sugerował, że dopóki krasnoludek otwierał przed kotem drzwi spiżarni, gdzie przechowywano śmietanę, był po prostu sprytnym krasnoludkiem, a kiedy postanowił – w przypływie wdzięczności dla pani ogrodnikowej za to, iż uznała jego istnienie – że tylko on, krasnoludek, pić będzie śmietanę, został krasnoludkiem „sprytnym jak człowiek”? Bo niby mniej będzie ubywało śmietany i mniejsza będzie strata pani ogrodnikowej, a to, co skradnie krasnoludek (bohater wierszy pani!), obciąży niewinnego kota?

Pamiętajmy jednak, że zainteresowała nas ta historia nie z uwagi na kota i śmietankę, lecz z uwagi na poezję. Ogrodnik i krasnoludek nie szanują poetyckich pasji pani ogrodnikowej. Narrator mówi o nich z żartobliwie, z pobłażliwą sympatią, ale żartobliwa pobłażliwość bywa podstępna – nawet nie zauważamy, kiedy zaczyna pobrzmiwać w niej ironia i, jak szczelina w drewnianej kładce, rośnie dystans. Krasnoludka, którego szczęście przybiera

³⁰ W przekładzie Stefani Beylin i Jarosława Iwaszkiewicza ostatnie zdanie wypowiedziane przez kota brzmi następująco: „Zmienna jest ta pani”. Tymczasem w oryginale czytamy: *Hun er luun, Madamen!* Duńscy wydawcy jako synonimy *luun* podają słowa *snedig*, *polisk* – ‘przebiegły’, ‘sprytny’. Kot zatem mówi: „Sprytna jest ta pani” („Szelma z tej pani”).

postać garnka – lub choćby talerza – z kaszą, nie obchodzi wieczorna zorza ani niedzielna szata ziemi. Obeszłyby, gdyby zostały przyrównane do krasnoludka?

Wiersz pani ogrodnikowej „Mały krasnoludek”, ten, który krasnoludek zrozumiał dosłownie (co niby oznacza, że go nie rozumiał), nie był wierszem o zorzy. Był wierszem o pani ogrodnikowej, o jej najskrytszych uczuciach, odczytała go, a raczej: zawierzyła komuś, z kim łączyło ją – w każdym razie można było tak sądzić – duchowe powinowactwo. Trudno oprzeć się wrażeniu, że nawet na narratorze wiersz ów wywarł spore wrażenie, bo kiedy mówi o nim, ta podstępna szczelina dystansu jakby się zasklepia... Czy to ważne, że krasnoludek opacznie zrozumiał tytuł wiersza? Wysłuchał go i rozpoznał w nim siebie; w wierszu pani ogrodnikowej o niej samej znalazł potwierdzenie własnego istnienia. I pewnie umocnił się jeszcze w poczuciu własnej tożsamości...

I jak tu nie oburzać się na ogrodnika i jego gadanie o garnkach, ważniejszych od wierszy? Żal tylko kota, któremu już nie wolno wypijać śmietany.

Katarzyna Tomaszuk

SUMMARY: WHY DO PEOPLE NEED DWARFS? WHY DO HUMANS CREATE NON-HUMANS?

At the conference which concluded with this debate, dwarfs (but also elves, imps, household and other spirits, kobolds, goblins...) were discussed by ethnographers, anthropologists, historians and historians of literature, teachers. The participants in this discussion were encouraged to abandon the strict discipline and restrictions imposed by scientific thinking, and instead to invoke their own experience, especially from childhood, and the kind of "disposition of reception" of a work of literature, visual art, or filmmaking which is weakened or even destroyed by the practice of scientific thinking. The form in which Małgorzata Borowska presented the theses for the debate – a dialogue between scholars eavesdropped and commented on by dwarfs, of a witty and sometimes even satirical nature but also full of sound historical and literary erudition, aimed to give the participants confidence as well as suggesting the poetics of their contributions.

Reflecting on the title question of the debate, Katarzyna Marciniak spoke about dwarfs which in our times – times of mass culture – are iconic dwarfs, and characterized the seven individualized dwarfs from the Walt Disney animated cartoon as expressing human desires, satisfying their needs, and helping overcome fears. The same important reason why people create dwarfs, namely a fear of loneliness and emptiness, was also highlighted by Bohdan Syvanych.

Quite sad conclusions can be drawn from the ideas and knowledge about dwarfs that today's children have; rather than good old dwarfs, they prefer the heroes of popular cartoons who use super-advanced technologies and "powerful magic" and who often arouse fear (NB. these heroes and their worlds from the borderline of technology and magic are similar or even identical to those that grown-

ups create for themselves – as Tadeusz Bujnicki pointed out). The consequences of the changes today's families are undergoing, with the disappearing or already extinct "hearth and home" (to whose symbolism dwarfs once belonged), the lack of reading of traditional texts (which makes children unable to cope with "building alternate worlds"), were issues discussed by Grażyna Czetwertyńska and Halszka Witkowska.

For a linguist, dwarfs were an excuse for etymological investigations (Robert Sucharski's contribution), while Przemysław Kordos spoke about the dwarfs created by J.R.R. Tolkien: the heroes of fantasy literature and role-playing games based on that literature, both traditional ones played in the imagination and computer RPGs.

Radzhana Dugarova discussed believing in dwarfs or the "need for dwarfs" in the context of contemporary people's longing for a different reality. This finds expression in a fascination with fantasy literature or magical realism, but also in a desire to give one's life some kind of spiritual dimension: more and more people living in modern (or post-modern) societies describe themselves as being spiritual ("I am not religious but spiritual").

Jan Kieniewicz, who chaired the debate, emphasized in his contributions that the world to which we referred as the "dwarf world" and whose foundations we built in childhood, due to which it became part of our identity, could be very individual, independent of literary models, and it could be inhabited not only by dwarfs. We create such worlds in our search for security, saving ourselves from loneliness, or using them as a mirror in which we observe our own humanity. But a dwarf can also be the figure of the Other, the stranger – he is a "non-human"; a dwarf – who is easy to fully humanize (since he is so like a human) and then to de-humanize again – can be used to "test" behaviours towards the Other – from familiarization to extermination.

The conclusion of the debate, by Katarzyna Tomaszuk, was devoted to two of Andersen's fairy tales in which the hero is a dwarf but the real subject is poetry and how it affects people.

KODA

REMARKS AT THE CORE OF
WHAT YOU AND WE ARE ABOUT
IN SUPPORT OF LIBERAL EDUCATION

DONALD W. HARWARD

Zapis wystąpienia Donalda W. Harwar-
da podczas posiedzenia Rady Kolegium
Artes Liberales Uniwersytetu Warszaw-
skiego 5 maja 2010 roku

First of all, thank you. It is an honor to be with you and to see the achievements, the commitment, and the realization of the programs you have designed and have accomplished. My last visit here was five years ago when the College of Liberal Arts and Sciences was more or less only an idea; so to see the progress of Interdepartmental Individual Studies in the Humanities, University of Warsaw, its integration with CLASs, the other initiatives that you have begun, and the consequences of them – it is really quite remarkable.

It is in a sense good that I have been away for five years to come back with fresh eyes to see the accomplishments. A lingering image from all of my positive observations is something that both Susan Kassouf and I want to encourage you to keep in mind. We want to encourage you to develop means by which you address what we have come in the last twenty four hours to call the “soul” of what you do. Find ways to capture the specialness, the identity, of who you are and what you have done; present it to others – but perhaps – like a mirror – present it back to yourselves as a guide in making important decisions that you now face.

The “soul” of CLASs was exhibited in the reactions of the second and third year students when we observed them grapple with ideas. You have encouraged them in dialogic forums to explore non-conformity, to think and express themselves critically, and to be passionate about learning. They eagerly do that. They have adopted the messages that you have expressed in terms of what both

liberal and liberating education means. One of the reasons that we ask you to consider how to find ways to present the core of what makes what you do here so very special is that you can be a model – a model for changes that could occur throughout the University and beyond. Because it is your strategic intention to keep the structure obscure, to be virtually an “invisible” college, thriving but not captured by current bureaucracies, there is a tension in the recommendation to have the “soul” of what you are and do be a beacon for change. We understand that. But the University has signalled its readiness to have you be such a beacon by granting permanent support to your work.

So my first message is congratulations. There is a second message that I want to say a little bit more about. I cannot speak for the Christian A. Johnson Endeavor Foundation, but I will speak as a person who is very active in trying to generate change in higher education in the United States. That is how I spend most of my time and energy since retiring as a College President.

One of the most important steps we could take in order to generate change in the United States is to learn from what you have achieved. Specifically, I even have some ideas about just what it is that we can learn from what you have achieved, and what you are currently doing.

We have much to learn from you regarding liberal education if we would stop thinking that liberal education is an export we in the US are sharing – but to realize that we should be importing greater understanding of the core of liberal learning by seeing it rooted here in Poland (or India or Belarus), not with the cultural traditions of Jefferson and Dewey but with your own culture, history and commitments. That is one good reason for asking you to become as clear as you can be regarding your own identity, your own soul. Because much of that is what we need to see. And we need to see it in a way that we can transfer it to our context.

For a number of years, about fifteen years, I was the dean of the Honors College within a major University. The Honors College that I was responsible for shaping in the university was both supported and tolerated. It was tolerated for the very reason that some of you are now expressing in the relation of CLASs to the University of Warsaw – namely, that it expressed a small centre of quality – of excellence. It was supported and tolerated because from the point of view of the larger institution it was one way to counter the pressure of “massification” to decrease quality. That was the perceived role. It was like a little brake on a big vehicle descending a hill.

I have worked in the twenty years since then to alter that metaphor – to flip it completely. To flip it completely by arguing that massification (if that means greater numbers and variety of students pursuing undergraduate education) is not inconsistent with quality. There are ways to utilize the strengths of an initiative, like what you are doing, that imbue, infiltrate, affect positively the learning, the character and patterns of behaviour, what I have come to call the “culture for learning on a campus”, and most importantly, the expectations of all of those pursuing higher education – even in larger contexts.

I fully believe that the power of liberal learning is not limited to a select few, who serve as a brake on the descending quality of the larger population. I firmly believe that quality is consistent with access.

Now there are all kinds of subsequent conversations that we need to have regarding how that can be done. How can the University possibly afford that? What are the measurements of quality that will be needed? All those things are terribly important, but since we are near the monument of Copernicus, I would simply encourage a kind of shift, a paradigm shift. Can you use the excellence of CLASs, the excellence of what you developed in MISH, not as a brake against forces that are coming from outside, but as a means of championing, expanding something that is

at the very core of what makes you excellent? That has all to do with opportunities for learning, the interdisciplinary design of how courses are put together, the opportunities and insistence that students be engaged, that faculty take most seriously (and want to take most seriously) their multiple means of interacting with students, because they see that by doing so... students learn. Participating faculty are energized, for they are reinforcing what, at their heart they want to do – be actively involved in learning.

In my own limited experience, I believe you are at a place of determining how you move from the metaphor of thinking of liberal education as a brake on massive influences to thinking of it as, really, an opportunity to champion what is at the core of what makes excellence. Quality influences the whole, not as a brake on external pressure – but as a demonstration site which is studied and from which we learn. Think of CLASs as a revolutionary model. Thinking of it that way will open the question of what others can learn from it. You nurture, support, and tolerate it because it may contain the seeds of quality and learning that could be transferable to other contexts within the University or beyond. Not every department is going to be able to use every element that CLASs has designed or practiced, but there will be some elements, that will be transferable.

So treat CLASs like a hothouse, a way of cultivating. You demonstrate what is possible, and then you study it. You pay attention to what it is that you learn. “Well, the students were at one place and now they are at a different place. The faculty had the following attitudes, now they have these attitudes about how and why to participate.” You have to some extent already begun this work in the alumni survey you have published. What you learn is not that the demonstration site itself is transferable, because it can’t be. You cannot move from where you have five students in a class and one faculty person to a situation where you have hundreds or thousands of students.

So it is not just the experiment, CLASs, itself – the demonstration. It is what is transferable to the rest of the University. It is what you learn from the experience, what you learn from the model, that will be transferable – adapted yes, but adopted to fit a much different pattern. The Physics department will learn different things than the Law School will learn from the model – and others will learn, well beyond Warsaw.

I have already learned something quite important from discussions with you this week. The civic goal of liberal education has, in the US, been considered to be realized when practices of voluntarism and service are integrated into the academic curriculum, and the pedagogy of service-learning is utilized to assist students look beyond self interest to the “common good”.

In speaking with students here I realized more clearly than I had in the past that such concepts as service and the common good are culturally and historically relative and are not at all fixed in our common understanding. That raises the question, “to what extent is the concept of the ‘civic’ culturally and historically relative?” Your students remark that “serving” or being told that “there is a common good” to be served have very different connotations for Poles. For them it is much more important to the understanding of the relation of the civic to liberal education to be exploring many of the complex concepts and practices of freedom, of contrarian independence, and the balance of the tension between libertarian and communitarian instincts.

I want to think more about this and would welcome your thoughts; but it is an example of what others learn from you.

I have a set of impressions – and they are just that... of what is transferrable to us in the US beyond the example I gave regarding keeping in mind cultural and historical contexts when exploring dimensions of liberal education and why liberal education must be rooted here and not

simply transferred from the US. It occurs to me that there are at least three major aspects of what you do that should be exported to institutions in my country.

The first is a basic reminder of Cicero's admonition, that the aim of learning is long term; while the aim of providing information is a short term objective. Short term objectives have become paramount in higher education in the United States – and in that respect we have lost touch with the core aim of learning.

In my judgment, many institutions in the US need the reminder to be re-focused on the purposes of the higher education. Those long term aims may be inclusive of, but they are not identical with, professional job preparation. They are not simply preparation for steps in the social and economic structures. The purposes are greater than that, longer-term than that; they have always been greater than that. So the first message to be exported, one that we need to hear in the US, is Cicero's message.

The second. Much of higher education in the United States has been struck with a pernicious bargain. It is a bargain – and this is a very simplistic way of putting it – between the students and their families and the faculty. And the bargain is: "We will not ask much of you, we will not demand much of your time, attention and energies, if you do not demand much of us."

That bargain, that pernicious bargain, I think, needs to be replaced with another bargain – one that I have heard here: "We pledge not to rip gain from selling something worse than the best we can offer." We pledge not to gain from selling something – class-work, courses, and reputation – worse than the best we can offer. The best we can offer as educators and learners.

We need to strike in my country such a bargain. A bargain that says the relationship between students and faculty is hallowed. It is precious – not precious in the sense of fancy, but precious in the sense of profoundly important and fragile. That bargain includes not presenting informa-

tion rather than learning, because the former is cheaper and easier for the institution to provide; that bargain means dropping the tone of tolerating students as the condition for having the time to do something that is rewarded as being more important.

Everyone that I know here, associated here with what you do, are exemplary of pledging not to rip gains from selling something worse than the best you can offer.

A third exportable lesson will be gained as we observe you answer the question, "How does an invisible college become real?" I translate that into the lesson of how you center liberal education in the institution. "How do you align some sort of educational structure with your soul? How does any educational institution align its structure with its soul?" You are on a path of trying to do that. I agree, it is terribly challenging, in fact risky; but you are doing it.

In my country there are many examples where institutions have not begun to ask themselves what is at the soul of what they are about. Many others they have done so; but aligning what they identify with their structure and reward systems is a task most often being done on the periphery. And they are struggling so hard to move it from the periphery to the very center. What you are doing is at least one example of how to put soul together with structure.

Those are three exports. And as I think about them, it seems to me that these are three profoundly important matters at the core of what you, and we, are about in support of liberal education.

Thank you. One of the reasons I am so delighted to be here is that when you are retired, the fact that anyone will take what you say seriously, or want to listen to you, is most gratifying. You have been a terrific audience.

UCZESTNICZY DEBAT

JERZY AXER, filolog klasyczny, twórca i organizator
Kolegium Międzywydziałowych
Indywidualnych Studiów Humanistycznych
oraz Kolegium Artes Liberales
Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski

KONRAD BAJER, fizyk i matematyk
Instytut Geofizyki, Uniwersytet Warszawski

KATHERINE BERGERON, muzykolog, dziekan college’u
Brown University

MAŁGORZATA BOROWSKA, filolog klasyczny, neogrecystka
Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski

TADEUSZ BUJNICKI, polonista, historyk i krytyk literatury,
edytor
prof. em. Uniwersytetu Jagiellońskiego

GRAŻYNA CZETWERTYŃSKA, filolog klasyczny
Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski

DONALD W. HARWARD, filozof, President Emeritus Bates
College
Association of American Colleges and Universities

ANDRZEJ HERCZYŃSKI, fizyk
Boston College

RADZHANA DUGAROVA, politolog
Instytut Etnologii i Antropologii Rosyjskiej Akademii Nauk,
Ułan-Ude

JAN KIENIEWICZ, historyk
Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski

PRZEMYSŁAW KORDOS, neogrecysta, etnograf
Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski

JACEK LEOCIAK, polonista, historyk literatury
Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk

EWA ŁUKASZYK, portugalistka, kulturoznawca
Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski

KATARZYNA MARCINIAK, filolog klasyczny, italianistka
Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski

JAN MIERNOWSKI, romanista
Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski / University of Wisconsin at Madison

ZOJA MOROCHOJEWĄ, antropolog kultury
Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski

ALINA NOWICKA-JEŻOWA, polonistka, badaczka literatury
i kultury Renesansu, komparatystka
Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski

KRZYSZTOF RUTKOWSKI, polonista, literaturoznawca,
tłumacz, pisarz
Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski

NAZARII SEMCHII, student filologii polskiej
Narodowy Uniwersytet im. Iwana Franki we Lwowie

ROBERT A. SUCHARSKI, filolog klasyczny, językoznawca
Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski

BOGDAN SYVANYCH, student filologii polskiej
Narodowy Uniwersytet im. Iwana Franki we Lwowie

KATARZYNA TOMASZUK, filolog klasyczny
Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski

HALSZKA WITKOWSKA, studentka Studiów
Śródziemnomorskich
Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski

ANDRZEJ WAŚKIEWICZ, historyk, socjolog
Instytut Socjologii i Filozofii / Kolegium Artes Liberales,
Uniwersytet Warszawski

MAREK WĄSOWICZ, prawnik, historyk prawa,
Prorektor ds. Studenckich UW 1999–2005
Instytut Historii Prawa, Uniwersytet Warszawski

PIOTR WILCZEK, polonista, historyk literatury, komparatysta,
tłumacz, kierownik Kolegium Artes Liberales
Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski